

Thorsten Benkel | Oliver Dimbath
Matthias Meitzler (Hrsg.)

Sterblichkeit und Erinnerung



rombach
wissenschaft



**thanatologische
studien**

Thorsten Benkel/Oliver Dimbath/
Matthias Meitzler (Hrsg.)

Sterblichkeit und Erinnerung

ROMBACH WISSENSCHAFT
THANATOLOGISCHE STUDIEN | THANATOLOGICAL STUDIES

herausgegeben von Thorsten Benkel

Band 1

Wissenschaftlicher Beirat

Corina Caduff (Bern)

Sonja Kmec (Esch-sur-Alzette)

Matthias Meitzler (Passau)

Dirk Pörschmann (Kassel)

Bernt Schnettler (Bayreuth)

Thorsten Benkel/Oliver Dimbath/
Matthias Meitzler (Hrsg.)

Sterblichkeit und Erinnerung

 **rombach**
wissenschaft

Auf dem Umschlag: Grabstein auf einem Friedhof im Elsass.
Projektarchiv Benkel/Meitzler.

Die den einzelnen Beiträgen vorangestellten Abbildungen entstammen dem Projektarchiv Benkel/Meitzler.

Gefördert durch Aeternitas e.V.



Aeternitas e.V., die gemeinnützige Verbraucherinitiative Bestattungskultur, informiert und berät in allen organisatorischen, rechtlichen und finanziellen Angelegenheiten rund um den Trauerfall und fördert eine zeitgemäße, bürgerfreundliche Bestattungskultur.

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

Die **Deutsche Nationalbibliothek** verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2022

© Thorsten Benkel, Oliver Dimbath, Matthias Meitzler (Hrsg.)

Publiziert von

Rombach Wissenschaft – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Waldseestraße 3–5, 76530 Baden-Baden
www.rombach-wissenschaft.de

Gesamtherstellung:

Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN 978-3-96821-854-0 (Print)

ISBN 978-3-96821-855-7 (eBook)

DOI: <https://doi.org/10.5771/9783968218557>



Onlineversion
Nomos eLibrary



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. Das Werk und alle in ihm 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.

Inhalt

THORSTEN BENKEL, OLIVER DIMBATH und MATTHIAS MEITZLER

Einleitung: Sepulkralkultur und Erinnerungsarbeit 7

I. Theoretische Perspektiven 25

THORSTEN BENKEL

Erinnern an das Vergessen. Über Gedächtnis und Gedenken 27

JAN FERDINAND

›Kulturelles Gedächtnis‹ und ›Macht der Vergangenheit
über die Gegenwart‹ im Rahmen von Jan Assmanns
kulturwissenschaftlicher Thanatologie 53

OLIVER DIMBATH

Unsterblichkeit als soziales Gedächtnis 77

II. Praxen sepulkralen Erinnerns 99

MATTHIAS MEITZLER

Die Verschiedenen. Sepulkrales Totengedenken
in der individualisierten Gesellschaft 101

LEONIE SCHMICKLER

Materialität, Erinnerung und (Un-)Vergänglichkeit.
Zur ambivalenten Symbolik von Aschediamanten
im Trauerprozess 139

SARAH PEUTEN

Über ›gelingendes‹ Erinnern am Lebensende.
Diskursanalytische Überlegungen
zur Würdezentrierten Therapie 161

MELANIE PIERBURG

- »Auch ihr erinnert euch.« Biografische Repräsentationen
in der Hospizausbildung 183

LAURA VÖKLE und NICO WETTMANN

- Diesseits von Gewesen, Sein und Werden.
Pränatale Verluste zwischen Erinnerungen,
Phantasmen und Vergessen 207

III. Zur Persistenz sozialer Strukturaspekte 233

EKKEHARD COENEN

- Das Mitsein mit den Getöteten und die Materialität
des Erinnerns 235

CARSTEN HEINZE

- Das Spannungsverhältnis zwischen Tod
und dokumentarischem Film 259

LARA WEISS

- Erinnerungsstrategien im alten Ägypten zur Zeit
des Königs Tutanchamun 289

CHRISTOPH NIENHAUS

- Erbschaft als Erinnerungsgenerator.
Zur Gedächtnissoziologie von Rechtsnachfolge
und Testierfreiheit 311

- Autorinnen und Autoren 331

Einleitung: Sepulkralkultur und Erinnerungsarbeit

»In the deep dark hills of eastern Kentucky
that's the place, where I trace my bloodline.
And it's there, I read on a hillside gravestone:
You will never leave Harlan alive.«

(Darrell Scott)

Die dunkle Verheißung der Grabsteininschrift in der ersten Strophe des Bluegrass-Folksongs *You'll Never Leave Harlan Alive* von Darrell Scott aus dem Jahr 1997 eröffnet eine kleine Zusammenschau der Lebenserinnerung des Erzählers aus einer amerikanischen Bergbauregion. Die Strophen enden immer mit der Feststellung, dass es kein Entkommen gibt – egal was man auch unternimmt, man wird zurückkommen und den Ort Harlan nicht lebend verlassen. Das ganze Lied umspannt sowohl das biografische als auch das familiengenealogische Erinnern soweit das sogenannte kommunikative Gedächtnis reicht. Da der Berichterstatter die Prophezeiung bei der Erforschung seiner Herkunft auf einem Grabstein liest, ist klar, dass es sich nicht nur um eine individuelle Angelegenheit handelt. Die Inschrift scheint über seine Familie hinaus auch das gesamte Milieu zu betreffen, dessen Angehörige offenbar die Mühsal des Kohlebergbaus hinter sich lassen wollen, aber dann doch immer wieder zum Ursprung zurückkehren. Dieser Ursprung kann – bei ausschweifender Deutung – den Zyklus des Lebens meinen, er kann aber auch pragmatisch den Umstand bezeichnen, dass zu dieser Zeit die Arbeit in der Mine die einzige verlässliche Einkommensquelle war, deren düstere, schmutzige und gefährliche Plackerei nach jedem vergeblichen Ausbruchversuch wieder aufgesucht werden musste. Diese Aussicht auf Sicherheit, die Sehnsucht nach Licht und Weite und die Erfahrung, dass doch alle zurückkehren, scheint die Botschaft an alle zu sein, die nach dem Sinn ihres Lebens suchen – sie steht auf dem

Grabstein am Hügel und orientiert die Erinnerung an die eigene Herkunft ebenso wie die Herkunft aller Vorfahren, die nicht weggekommen sind.¹

Der Songtext und der darauf bezogene Interpretationsversuch illustrieren den Zusammenhang zwischen Tod, Sterblichkeit und Erinnerung. Auf der Hand liegt nun nicht nur der Vergangenheitsbezug, den Lebende mit Blick auf ihre Verstorbenen herstellen, sondern auch die implizite Botschaft, die Trauernde an eine unbestimmte Zukunft richten; denn Sepulkralkultur ist nicht nur Bewältigung, sondern auch weiter gefasstes Gedenken und Mahnung. Überführt in Memorialkultur geht sie über die unmittelbar beendete Nahbeziehung hinaus und schafft einen Rahmen, in dem spezifisch ebenso wie generalisiert Sinn gewonnen werden kann – Sinn, der sich nicht so sehr auf konkrete Personen richtet, die irgendwann nicht mehr bekannt sind, sondern der sich vor allem auf soziale Gruppen, Milieus usw. bezieht und der mithin sogar, heute vermutlich weniger als früher, anthropologische Grundfragen schlechthin einbezieht.

Der vorliegende Band widmet sich diesem Zusammenhang, indem er das Verhältnis von Sterblichkeit und Gesellschaft erinnerungstheoretisch weitet und dabei die Institutionen der Sepulkralkultur ebenso berücksichtigt wie mediale, medizinische, rechtliche und andere Verflechtungen, die von dieser Relation tangiert werden bzw. prägend auf sie einwirken. Bevor wir einen Überblick über die Beiträge dieses Bandes geben, möchten wir in sein Thema einführen. Dies geschieht zunächst durch eine Klärung von Begriffen und ihren Zusammenhängen. Entkoppelt man soziale Gedächtnisse von sterblichen Subjekten, zeigt sich erstens, dass mit ihrer Über-subjektivität bestimmte Formen einer ›Überwindung‹ des Todes untrennbar verknüpft sind. So betrachtet, kann die Gesellschaft nicht sterben.² Anders verhält es sich, zweitens, mit dem individuellen, sozialen und gesellschaftlichen Umgang mit der Sterblichkeit. Dieser plant und organisiert durch das Trauern oder Gedenken die Bezugnahmen auf das Dahingegangene,

-
- 1 Dieses Motiv erinnert freilich an die Rekonstruktion der taubenzüchtenden Bergarbeiter von Hans-Georg Soeffner (1992) – je dunkler, enger und tiefer, desto größer die Sehnsucht nach Ferne, Höhe und Freiheit.
 - 2 Dies legen zum Beispiel Émile Durkheim (1984) mit seinen Forschungen zur Unsterblichkeit der (Gruppen-)Seele sowie, von einer ganz anderen Erkenntnisposition ausgehend, Niklas Luhmann (1984) mit seinen Überlegungen zur prinzipiellen Neubesetzbarkeit gesellschaftlich relevanter Positionen nahe.

um sie später im Zusammenspiel mit bestehenden Einrahmungen bzw. in der Orientierung an sich in neue Richtungen abzeichnende Tendenzen zu instituieren. Die soziologische Erforschung der Formen und Inhalte solcher Vergangenheitsbezüge bezieht sich bisher wesentlich auf punktuelle Arbeiten zur empirischen Erkundung dieser Phänomene. Drittens entwerfen wir zur weiteren Systematisierung eine Dimensionierung dieses Forschungsfeldes. Diese ermöglicht es, die hier versammelten Beiträge einzuordnen und den Blick auf Bereiche an der Schnittstelle von Sterblichkeit und Erinnerung zu lenken, in denen noch weitere Forschung zu leisten wäre.

Soziale Gedächtnisse und der Tod

Man kann soziale Gedächtnisse als Ordnungsmomente begreifen, die den Bezug auf Vergangenes organisieren. Entgegen dem oft alltagssprachlich naheliegenden Verständnis besteht die Funktion des Gedächtnisses somit nicht darin, ein Aufbewahrungsort zu sein, aus dem dann bei Bedarf etwas – zum Beispiel eine Erinnerung – hervorgeholt werden kann. Das Gedächtnis ist kein Schrank, kein Regal und auch nicht der Raum der Aufbewahrung. Es ist vielmehr das Prinzip der Ordnung, nach dem auf eine aus der Vergangenheit in die Gegenwart weisende Spur zugegriffen werden kann. Die metaphorische Parallele zum Begriff des Archivs scheint deshalb passend zu sein, weil sich das Archiv durch seine Organisation und die Ermöglichung des Wiederfindens vom reinen Speicher unterscheidet (vgl. Dimbath/Heinlein 2015: 42 f.). Das Gedächtnis lenkt, selektiert und sortiert, und es hilft, diese gezielten Zugriffe nach situativer Relevanz durchzuführen. Sozial wird ein solches Ordnungsmoment, wenn es mit gesellschaftlichem Wissen verbunden ist und für alle mehr oder minder in gleicher Weise funktioniert.

Wenn aber das Gedächtnis nur eine Ordnungsleistung bezeichnet, bleibt die Frage offen, auf was sich diese Ordnung in welcher Weise bezieht. Indem Gedächtnis Wissen erzeugt, das dafür genutzt wird, in einer gegenwärtigen Situation Orientierung zu geben, geht es nicht in der Zeit zurück. Es muss auf Gegenwärtiges zugreifen, das in seiner Gegenwärtigkeit jedoch seine Bedeutung oder Sinnhaftigkeit aus der Vergangenheit gewonnen hat. Diese Bedeutung kann einerseits der routinierten und eingelebten Nutzungspraxis

erwachsen und andererseits einem Bestand an Erinnerungen, die mit dem jeweiligen Gegenstand verbunden sind. Da es zu den Grundoperationen des Bewusstseins gehört, Gegenständen Sinn beizumessen und zu den Grundoperationen von Beziehungen, sich über diesen Sinn mit Hilfe von Zeichensystemen auszutauschen, entsteht neben einem individuellen Erfahrungszusammenhang auch ein explizierbarer gesellschaftlicher Wissensvorrat. Die Funktion von Gedächtnissen – hier im Plural – besteht darin, Verhalten und Handeln in Bezug auf diesen Wissensvorrat zu orientieren (Dimbath/Heinlein 2015).

Der Tod erhält in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung. Er markiert, zumindest auf den ersten Blick, das definitive Ende: meines Lebens, deines Lebens, unserer Beziehung. Konfrontiert mit einem solchen Ende, das weder Aufschub noch Wiederherstellung zu dulden scheint, entsteht infolge der emotionalen Betroffenheit die Motivation zu einer besonderen Form der Sinnproduktion, welche ihre Gegenstände exklusiv mit Blick auf das bevorstehende Ende erzeugt. Dieses je subjektive Ende steht grundsätzlich immerzu bevor; wer lebt, kann jederzeit sterben. Insofern läuft diese Sinnproduktion hintergründig immer schon mit, wenn man enge soziale Bindungen pflegt: Die Sorge um deren Beendigung, sei es durch den Tod, sei es durch eine persönliche Entscheidung, ist implizit stets präsent. Liegt ein Mensch dann tatsächlich im Sterben, verdichtet sich diese Sinnproduktion und wird bewusst greifbar.

Für den gedächtnisspezifischen Zugriff auf Erzeugnisse dieser Art ist ihnen ein Index eingeschrieben – einerseits der der Endgültigkeit und des Verlusts sowie andererseits der eines spezifischen institutionellen Kontextes, welcher für solche Gegenstände reserviert ist. Insbesondere dieser institutionelle Bezug trägt dafür Sorge, dass die Krise des endgültigen Verlusts durch Praktiken eines symbolischen Fortbestands wenigstens für eine gewisse Zeit gelindert wird. Sodann werden die Ritualisierungen und zeremoniellen Abschiedsgesten, die dabei konstituiert werden, ebenfalls vergangen sein, und dies gilt im gesellschaftlichen Diskurs als ›ausreichend‹ für die sozial geordnete Weltverabschiedung von Hinterbliebenen. In welcher Weise sich dies aber in der persönlichen Erinnerung abbildet, ist eine andere Frage.

Erinnern als Trauern und Gedenken

Im Gegensatz zur je kontextabhängigen Orientierungsfunktion von sozialen Gedächtnissen besteht der Vorgang des Erinnerns in einer bewussten, gedanklichen, symbolischen (Re-)Konstruktion vergangener Erfahrungen. Der Vorgang des Trauerns ist – unter anderem – eine spezifische Form dieses Erinnerns (Benkel 2019). Es entzündet sich am emotionalen Schmerz des Verlustes (Trauer) und erzeugt mit jedem Moment einer entsprechend thematischen Reflexion einen neuen emotionalen Zustand, der mit einer neuen Erfahrung verknüpft ist. Das wiederholte Durcharbeiten des eigenen Erfahrungszusammenhangs ist mit Blick auf die Bewältigung des Verlusts beziehungsweise Traumas ambivalent. Es kann die Verlustemotion der Trauer verstärken oder lindern. Festzuhalten ist aber, dass im Angesicht des nahenden Todes ebendieser Vorgang antizipiert werden kann – einerseits als Abschiednehmen von einer sterbenden Person, andererseits als Abschiednehmen des Sterbenden von den Hinterbleibenden sowie vom eigenen Leben. Dieses Abschiednehmen ist ein Abschied von besonderer Qualität, da es kein Wiedersehen geben wird. Der Index des nahen Todes legt einen starken Erinnerungsakzent nahe: In der Abschiedsphase einer Beziehung erinnert man sich an gute – und bisweilen auch schlechte – Zeiten, das sterbende Individuum mag sich demgegenüber gesellschaftlich objektivieren und seine Relevanz für sein Bezugs Kollektiv bilanzieren. Mitunter wird diese ›Evaluationsaufgabe‹ explizit den Angehörigen überreicht, auf dass sie eine postmortale Imagekonstruktion erinnern, die sich mit ihren eigenen biografischen Konzepten am besten verbinden lässt – d.h., dass Deutungsmacht in eigener Sache abgegeben wird.

Die Vorstellung eines friedvoll erfüllten Lebens, die durch Erinnerungsarbeit erreicht wird, kann durchaus religiös fundiert sein. Mit dem Tod mündet, so der über viele Kulturen in unterschiedlichen Formen verbreitete Glaube, das Individuum in die Seele des Kollektivs ein (Durkheim 1984; Fields 1996), vor der es gegebenenfalls sogar Rechenschaft abzugeben hat. Dass dies ernst zu nehmen ist, davon zeugen sowohl Sterbesakramente als auch die Höllenangst (Ebertz 2021; Hahn 2021). Mit anderen Worten: Im Angesicht des Todes kann der Bedarf nach bestimmten Formen bilanzierenden Erinnerns entstehen.

Wenngleich der Alltagssprachliche Gebrauch hier ungenau ist, könnte man vom sepulkralen Erinnern das Gedenken unterscheiden. Gedenken trägt ebenfalls den Index des Todes – allerdings fehlen ihm weite Teile der Emotionalität der Trauer. Gedenken erscheint noch expliziter als soziale Gedächtnisfunktion, indem es die Gegenwärtigen auf verstorbenen Vergangenes orientiert, um bestimmte mit diesem verbundene Sinnbezüge zu aktivieren. Diese Sinnbezüge haben Institutionencharakter; sie sollen aktuelles Handeln orientieren, indem sie an Schicksale oder Leistungen Verstorbener erinnern, die symbolisch typifizierend sozial wünschenswerte Botschaften insinuieren. Wem gedacht wird, der oder die ist mit einem spezifischen, narrativen Aspekt seines oder ihres gewesenen Seins repräsentativer Bestandteil des kollektiven Bewusstseins – und damit in gewissem Sinne unsterblich geworden. Allerdings steht der gedenkende Rekurs, der diese über den Tod hinaus gewährleistende Referenzialität absichert, selbst vor einem unsicheren Schicksal: Ob die Form Unsterblichkeit selbst unsterblich ist, bleibt ungewiss.

Mit Blick auf individuelle und soziale Vergangenheitsbezüge wird deutlich, dass es unterschiedliche Akteurspositionen gibt, von denen das moribunde, das trauernde oder das gedenkende Erinnern ausgehen kann. Im Umfeld des sich bilanzierend erinnernden Sterbenden erscheinen nun sowohl die Abschied-Nehmenden als auch Akteurinnen und Akteure der Begleitung und Betreuung Sterbender. Im Umfeld der Verstorbenen stehen die Trauernden im Zentrum, und bei der längerfristigen Erinnerung an (verdienstvolle) Verstorbene treten einerseits Spurensuchende und andererseits gedächtnis- bzw. erinnerungspolitische Initiativen auf den Plan.

Aber wie kann man sich einen Zusammenhang zwischen dem Verlust-erlebnis, dem (trauernden) Erinnern und etwaigen aus Trauer oder Erinnern erwachsenden Aktivitäten – bis hin zur Anfertigung von Kunstwerken – vorstellen? In der sozialwissenschaftlichen Gedächtnisforschung gibt es hierfür den Vorschlag eines zirkulären Verständnisses, der im Folgenden skizziert werden soll (siehe hierzu insbesondere Dimbath 2021). Der Tod ist dabei zunächst ein Ereignis, welches, solange es keine soziale Relevanz entfaltet, ohne weitere Auswirkung eintreten kann. Erst wenn das Ableben eines Individuums in einer sozialen Beziehung zur Kenntnis gelangt, kann es ›erlebt‹ werden – freilich nicht mehr durch den Verstorbenen oder die Verstorbene, sondern durch die, für die dieser Tod in irgendeiner Weise

sinnhaft wird (siehe auch Benkel/Meitzler 2021). Das Erlebnis des Todes einer anderen Person kann nun zu Bewusstsein kommen oder nicht. Allenfalls wenn der Tod konstatiert und mit Bedeutung verstehen bzw. der Verlust reflektiert wird, erfährt ein Individuum den Tod – als Ende einer Beziehung ebenso wie als Ahnung des eigenen Todes. Der Tod wird nur so zur Erfahrung, dass er nicht selbst ›durchlebt‹, sondern bei anderen bezeugt werden kann. Anhand dieser mittelbaren Erfahrung des Todes oder von Toden wird das Bewusstsein in die Lage versetzt, sich an den Tod zu erinnern – im Rahmen einer durch den Tod beendeten Beziehung wird dieses Erinnern nicht allein den Moment des Todes oder die entsprechende Benachrichtigung umfassen, sondern die gesamte durch den Tod beendete Beziehung. Es entsteht neben den vielen je kontextabhängig evozierten Beziehungserinnerungen eine weitere Erinnerung,³ die bestimmte situativ assoziierte Momente der Beziehung zum Gegenstand hat. Dazu kann auch das Ende der Beziehung gehören, sofern es sich in zeitlicher und räumlicher Nähe abspielte, sich also die erinnernde Person in »Todesnähe« (Benkel 2017: 277) befunden hat.

Es ist zu vermuten, dass der Erinnerung an diese Beziehung im Kontext der Trauer vorrangige Bedeutung zukommt. Auf Grundlage eines solchen Erinnerns, das mit emotionaler Bewegtheit verbunden sein kann, werden nun Formen der Bewältigung ausgestaltet, die, wie in der Trauerforschung umfassend beschrieben (siehe z.B. Jakoby 2014), in unterschiedliche Aktivitäten münden können. Dabei entstehen Erzeugnisse wie immer wieder erzählte Geschichten, die irgendwann eine relativ stabile Form annehmen, sepulkralkulturelle Einrichtungen bzw. Gegenstände, Kunstwerke mit Memorialcharakter usw. Diese Erzeugnisse sind allerdings nicht nur aus der Abreaktion oder Lösung einer emotionalen Krise entstanden. Sie dienen vor allem der Objektivierung des Rückgriffs auf eine spezifische Beziehungsvergangenheit oder – im gesellschaftlich-politischen Zusammenhang – des Rückgriffs auf einen vermittels Hypostasierung zu erinnernden sozialen

3 Im Anschluss an Maurice Halbwachs' (2006) soziologische Erinnerungstheorie entstehen Erinnerungen immer nur infolge sozial-situativer Stimuli und nicht in einer Gesamtgestalt. Die hier dargestellte Weiterführung dieser Überlegung verlagert die umfassende Erinnerung etwa an die ganze Geschichte einer Beziehung auf den nachgelagerten Bereich der Erzeugnisse, genauer, der Erzählung.

Wert. Es sind letztlich die sozial wirksamen Erzeugnisse in Form von Narrationen, Praktiken, materiellen Dingen bis hin zu institutionalisierten Programmen, die als Sepulkralkultur empirisch erfahrbar und als Memorialkultur zukunfts wirksam sein können. Die Verbindung von Sterblichkeit und Erinnerung geht dabei weit über den Vergangenheitsbezug des Trauerns um eine durch den Tod beendete Beziehung hinaus. Zirkulär wird dieser Zusammenhang, wenn die sepulkralkulturellen Erzeugnisse ihrerseits zum Gegenstand weiterer Erlebnisse, Erfahrungen und Erinnerungen (auch Dritter) werden und dies wiederum zur Entstehung neuer Erzeugnisse führt. Genau hierin besteht beispielsweise ein Effekt von Friedhöfen: Der Tod eines Menschen tangiert nicht lediglich dessen Angehörige, sondern er ermöglicht – über die Monumente, die in diesem Zusammenhang errichtet werden – auch sepulkrale Erfahrungen Unbeteiligter, die mit dem erinnerten Leben einzig durch die Wahrnehmung der Grabartefakte in Kontakt kommen (Benkel 2013; Benkel/Meitzler 2013).

Dimensionierung zwischen Sepulkral- und Memorialkultur

Vor diesem Hintergrund lässt sich eine heuristische Tafel entlang zweier Dimensionen entfalten: Die eine Dimension repräsentiert die Perspektive von Erzeugnissen, die aus dem Erinnern entstanden und mit der Funktionsbestimmung versehen sind, Erinnerungen auch in Zukunft zu stimulieren. Solche Erzeugnisse lassen sich in drei Kategorien gliedern. Die erste Kategorie umfasst materiale und immaterielle Gegenstände, also Dinge ebenso wie beispielsweise Erzählungen oder Dokumente. Die zweite Kategorie beinhaltet habitualisierte Verhaltensweisen, wie sie in Praktiken oder Ritualen festgelegt, aber nicht notwendig der bewussteinmäßigen Reflexion zugänglich sind. Der dritten Kategorie sind schließlich Programme zugeordnet – explizite Ablaufregeln, die eigens dafür geschaffen wurden, Erinnerungen an bestimmte Inhalte in einer spezifischen Weise zu erzeugen.

Die andere Dimension ist damit insofern unmittelbar verbunden, als Erzeugnisse in der Regel eine gesellschaftliche Funktion übernehmen bzw. auf die Übernahme einer solchen Funktion hin her- oder eingestellt werden. Im Zusammenhang mit Tod und Sterblichkeit lassen sich hier zwei Funktionen unterscheiden. Die eine betrifft alles, was unmittelbar mit

Tod, Sterben, Bestatten und Trauern zu tun hat. Man kann sie als *Sepulkralfunktion* bezeichnen. Die andere bezieht sich nur mittelbar auf den Tod und richtet sich in mehrfacher Weise auf dessen Überwindung mit Blick auf die Wirkungspotenziale, die eine verstorbene Person über deren Verlustfahrung hinaus in ihrer Nach- oder Folgewelt entfaltet. Dies kann man als *Memorialfunktion* bezeichnen. Bezieht man diese beiden kategorial ausdifferenzierten Dimensionen aufeinander, lässt sich eine Heuristik der Assoziation von Erinnern und Sterblichkeit bilden, die der soziologischen Analyse sechs Phänomenbereiche erschließt (Abb. 1):

		Funktion	
		Sepulkral	Memorial
Erzeugnisse	Dinge	<i>Sepulkralobjekte</i>	<i>Memorialobjekte</i>
	Praktiken	<i>Sepulkralpraktiken</i>	<i>Memorialpraktiken</i>
	Programme	<i>Sepulkralprogramme</i>	<i>Memorialprogramme</i>

Abb. 1: Phänomenbereiche des Zusammenhangs von Erinnern und Sterblichkeit

Die meisten dieser Aspekte stehen im Zentrum eines Beitrags oder mehrerer Beiträge dieses Bandes. Entsprechend ließen sich die Tabellenfelder mit Beispielen füllen – allerdings können Beispiele nur illustrativ verstanden und die Felder um weitere Spielarten ergänzt werden.

Im ersten Feld der Heuristik trifft die Ausprägung der Erzeugnisdimension der Dinge mit der Sepulkralfunktion zusammen. Hier geht es um als *Sepulkralobjekte* zu bezeichnende Artefakte, die aus Erinnerung für das Erinnern an verstorbene Personen geschaffen wurden und entsprechend zum Einsatz kommen, wenn durch den Tod beendete Beziehungen betrauert werden. Beispiele hierfür sind Grabstätten und die dort platzierten Artefakte oder der aus menschlichen Überresten hergestellte ›Aschediamant‹.

Am Schnittpunkt der Erzeugnisdimension mit der Memorialfunktion und damit im zweiten Feld der Abbildung stehen Gegenstände, die sich auf vergänglich Vergangenes – oft in Verbindung mit verstorbenen Individuen – richten, aber an Werte erinnern, die mit Begebenheiten oder Leistungen bzw. Schicksalen von Verstorbenen exemplarisch in Verbindung gebracht werden und die im Zuge der Reflexion über die Dinge auch in Zukunft vergegenwärtigt werden sollen. Die Memorialfunktion ist somit immer insofern politisch, als sie nicht nur den Belangen des Individuums dient,

sondern auch auf die Gestaltung des kollektiven Zusammenhalts zielt. Insofern es um materiale Gegenstände geht, können die diesem Feld zugeordneten Dinge als *Memorialobjekte* begriffen werden. Beispiele sind in diesem Kontext Gedenkstätten, die an Tod und Opfer gemahnen, wie etwa entsprechend erinnernde Kunstwerke – Romane, Gedichte, Gemälde, Fotografien, Skulpturen oder auch Filme.

Die mittlere Zeile der Übersicht beinhaltet die Erzeugnisdimension der Praktiken, wobei das dritte Tabellenfeld die Kombination mit der Sepulkralfunktion, also *Sepulkralpraktiken*, markiert. Hier stehen Rituale des Trauerns im Mittelpunkt. Diese können in eingelebter Gewohnheit des in Trauer verharrenden Individuums ebenso bestehen wie in Trauerritualen der (Klein-) Gruppe. Zentral ist hierbei, dass diese Rituale keinen formalen Charakter angenommen haben und nicht kulturell ›übertragbar‹ sind.

Erst im Schnittpunkt mit der Memorialfunktion (viertes Feld), wenn es um Gedenken im Rahmen von *Memorialpraktiken* geht, erhalten sie Kulturbedeutung, indem beispielsweise individuelle Trauerrituale kollektiv kanalisiert werden – im christlichen Kontext wären das die Feiern um Allerheiligen, Allerseelen, den Totensonntag oder auch das Osterfest. Übertragen auf einen politischen Wertzusammenhang, gilt hier jedoch auch der verallgemeinerte Wertbezug im Hinblick auf eine erinnerungspolitische Steuerung der Gegenwart und Zukunft – etwa im Sinne des Holocaust-Gedenktages am 27. Januar. Der unmittelbare Bezug auf Verstorbene und ihre Schicksale oder Leistungen erfolgt hier in einer eher abstrahierenden Weise und ist zwar ein üblicher, keinesfalls aber notwendiger Bestandteil einer so verstandenen Memorialpraxis.

In der letzten Zeile der Tabelle wird schließlich die Erzeugnisdimension der Programme zunächst – im Feld fünf – mit der Sepulkralfunktion, im Sinne von *Sepulkralprogrammen*, verbunden. Hier stehen alle im erweiterten Sinne therapeutischen und ästhetischen bzw. alle institutionalisierungsfähigen ›Einrichtungen‹ auf der Ebene von Skripten, Ritualen, aber auch Vorgehensweisen im Mittelpunkt, welche Sterbenden und Trauernden im Rückgriff auf Erinnerungen helfen sollen, mit dem bevorstehenden oder eben zurückliegenden Ende einer Beziehung zurecht zu kommen. Dabei geht es nicht nur um Therapien, sondern auch um die Akteurinnen und Akteure, die – neben Sterbenden und Trauernden – an dem Geschehen beteiligt sein können.

Im Zusammenhang mit der Memorialfunktion – im sechsten Feld – stehen als *Memorialprogramme* schließlich Aktivitäten im Zentrum, die auf die Nach- oder Folgewelt zielen und entweder als soziale Institutionen ein Nachwirken über den Tod hinaus organisieren oder als Handlungen explizit auf die Initiierung des Erinnerns Dritter gerichtet sind. Diese Programmierung organisiert zwar zukünftiges Erinnern, kann dieses aber nicht gegen zukünftige Infragestellungen immunisieren. Die Persistenz von Memorialprogrammen liegt grundsätzlich in den Händen der Angehörigen der Folgewelt. Jede Form der Generativität gehört hier ebenso dazu wie die Regelung des Nachlasses beim Testieren oder der mit spezifischen Aktivitäten verbundene Wunsch, im ›guten Gedächtnis‹ gehalten zu werden. In der kulturell-kollektiven Form sind auch Memorialprogramme Institutionen, die im Modus des organisierten Gedenkens zukünftige Gegenwart mit vergangenen Werthaltungen konfrontieren.

Tod und Sterblichkeit sind, das zeigt die hier vorgestellte Heuristik, keinesfalls nur Gegenstand individueller oder gemeinsamer Verlusterfahrung und Trauer. Sie schaffen über die Reflexion des Verlusts hinaus auch Anlässe zur Konstruktion sozialen Sinns durch die Generalisierung (Sebald 2014) kollektiv verbindlichen Wissens, welches überhaupt erst der Verlusterfahrung erwächst. Anschließend wird es entweder über eine personalisierende oder kategorisierende Typisierung abstrahiert und in unterschiedlichen Erzeugnisformen zur Orientierung sowohl Einzelner als auch ihrer Gemeinschaften vorgehalten. Man kann also festhalten, dass nur durch die Verlusterfahrung, die in der Regel mit Trauer verbunden ist, ein über die verblichene Person hinausreichend generalisiertes und stets mit Erzeugnissen – als Erinnerungsstimuli – verbundenes Gedenken möglich wird. Gedenken besteht somit als soziales Gedächtnismoment in einem Erinnern an hochgradig selektive, spezifische und typisierte Wissensbestände, die mit bestimmten Eigenschaften bzw. Erfahrungen verbunden sind, welche wiederum bestimmten Verstorbenen zugeschrieben werden oder im sozialen Austausch mit ihnen gemacht wurden. (Sie mögen sich mitunter auch nur so anfühlen, als seien sie auf diese Weise erlangt worden.) Gedenken ist damit, wollte man eine mathematische Metapher heranziehen, eine gedächtnistheoretisch begründete ›Ableitung‹ der Verlusterfahrung. Eine Soziologie des Gedenkens wird somit ihren Weg über diese Verlusterfahrung nehmen. Sie kann empirische Bezüge fallbezogen zwischen den

Erzeugnissen des Sepulkralen und des Memorialen analysieren und dabei Einsichten darüber gewinnen, in welchem Maße gesellschaftliches Wissen auf dem Weg der Verlusterfahrung generiert, habitualisiert, typifiziert und zuletzt institutionalisiert wird – Kulturvergleiche inbegriffen.

Beiträge dieses Bandes

Die hier versammelten Beiträge setzen sich aus je unterschiedlichen theoretischen sowie empirischen Perspektiven mit Vergangenheitsbezügen im Kontext von Tod und Gesellschaft auseinander. Sie sind in drei Gruppen untergliedert. In der ersten Rubrik stehen Aufsätze, die sich aus sozial- und gesellschaftstheoretischer Sicht grundlegend mit Aspekten des sozialen Erinnerns bzw. Gedenkens unter thanatosoziologischen Vorzeichen befassen. Die zweite Abteilung behandelt spezifische Diskurse zu Sterben, Tod und Trauer, die per se entsprechende Vergangenheitsbezüge aufweisen oder sie in der empirischen Praxis der beteiligten Akteur*innen nahelegen. Im letzten Abschnitt finden sich Beiträge einerseits zum Gedenken gesellschaftlicher Problemkonstellationen und andererseits Arbeiten, die sich mit der Perpetuierung sozialer Ungleichheitsverhältnisse über den Tod hinaus beschäftigen.

Der Beitrag von *Thorsten Benkel* geht Erinnerungen (nicht nur) an Verstorbene im Sinne einer Fahndung nach ihren Möglichkeiten und Grenzen nach, insofern die beiden beteiligten Stränge – Gedächtnis und Abschiednahme – eng miteinander verbunden sind. Erinnerungen und vor allem Erinnerungsverlusten werden Mnemotechniken wie die Fotografie gegenübergestellt, die im hier verfolgten *lethalistischen* Kontext als ambivalente Garanten postmortaler Referenzen entpuppt werden. Dies gilt ebenso für erinnernde Rückgriffe auf bedeutende historische Begebenheiten, die sich nicht losgelöst von der Vergänglichkeit der involvierten Akteure denken lassen und damit stets im Horizont der Auflösbarkeit sozialer Beziehungsformen stehen.

Jan Ferdinand setzt sich mit Jan Assmanns kulturwissenschaftlicher Thanatologie und dessen Ausführungen zum Zusammenhang von Sterblichkeit und kulturellem Gedächtnis auseinander. Dabei geht es ihm um eine kritische Beleuchtung der Assmann'schen Abkehr von Maurice Halb-

wachs' Konzeption des kollektiven Gedächtnisses. Im Kern wird die Frage diskutiert, ob Assmann etwas Weiterführendes im Ausgang von Halbwachs bereitstellt, inwieweit er sich dabei vorrangig normativ-religiöser Vorstellungen bedient, die sich der begrifflichen Argumentation und Nachvollziehbarkeit weitgehend entziehen, und inwiefern dies gewinnbringend für die (sozial-)wissenschaftliche Gedächtnisforschung ist.

Im Text von *Oliver Dimbath* wird das Problem der Unsterblichkeit aus gedächtnissoziologischer Perspektive diskutiert. Nach einer Klärung unterschiedlicher Bedeutungen dieser Vorstellung geht es um die Frage ihrer Konstruktion sowohl aus der Sicht der oder des Handelnden als auch aus der Sicht des durch die Institutionalisierung entsprechenden Erinnerns Unsterblichkeit verleihenden Kollektivs. Beide Zugänge sind insofern aufeinander verwiesen, als sich das Individuum in seinem weltlichen Tun mit der Aufforderung konfrontiert sehen kann, Leistungen zu erbringen, die der sozialen Gruppe auch in Zukunft noch so nützlich sind, dass sie diese Leistungen auf dem Wege einer personalen Zurechnung für erinnerungswürdig erachtet. Unsterblichkeit bedeutet in diesem Zusammenhang ein Weiterleben in der Erinnerung nachfolgender Generationen.

Im Lichte der Individualisierungstheorie nimmt *Matthias Meitzler* in seinem Beitrag Vergangenheitsbezüge auf zeitgenössischen Friedhöfen unter die Lupe. Neben seiner pragmatischen Funktion als Stätte der Aufbewahrung bzw. Ausblendung toter Körper kann der Friedhof auch und vor allem als ›Gedächtnisraum‹ betrachtet werden. Moderne Grabarrangements lassen erkennen, dass der unter dem Schlagwort der Individualisierung verhandelte soziokulturelle Strukturwandel inzwischen auch diesen (vermeintlich abseitigen) Bereich der sozialen Welt erfasst und verändert hat. Auf der Grundlage von umfangreichem (insbesondere fotografischem) Datenmaterial wird herausgearbeitet, dass Verstorbene an ihren Gräbern heutzutage verstärkt unter Prämissen der postmortalen Konstruktion von Identität und Individualität erinnert werden.

Auch der Artikel von *Leonie Schmickler* nimmt sich dem personalisierten Totengedenken im sepulkralen Kontext an, wenngleich der Blick weg vom Friedhof und hin zu einem spezifischen Segment der Bestattungsbranche geht: Gemeint ist die Herstellung von Edelsteinen aus Bestandteilen von Totenasche. Solche Erinnerungsartefakte werden weniger als Prestigeobjekte, sondern vielmehr als materielle Form der Unvergänglichkeit mit

hohem symbolischem Wert vermarktet und auch von vielen Kund*innen in diesem Sinne gedeutet. Anhand von Interviews mit Diamantbesitzer*innen wird nachgezeichnet, welchen Stellenwert Materialität und Präsenz für die Trauer und das Gedenken der Befragten haben.

Die beiden nachfolgenden Texte thematisieren den erinnernden Umgang mit Sterben. *Sarah Peuten* widmet sich dem Konzept der sogenannten ›Würdezentrierten Therapie‹ und damit verbundenen Vorstellungen eines gelingenden Erinnerns. Nachdem sie die Grundpfeiler dieses Ansatzes vorgestellt hat, folgt eine diskursanalytische Einordnung. Dabei geht es zum einen um die Frage, inwiefern zeitgenössische hospizlich-palliative Ideale des ›Sterbenmachens‹ zum Ausdruck kommen. Zum anderen werden die normativen Vorgaben dieses Therapiemodells hinsichtlich der Art und der Inhalte des Erinnerns herausgearbeitet und kritisch beleuchtet.

Ausgehend von ethnografischen Erkundungen in einem Vorbereitungskurs für ehrenamtliche Sterbebegleiter*innen konzentriert sich *Melanie Pierburg* auf die dort entfaltete Bedeutung von Erinnerung als biografische Ressource. Im Mittelpunkt steht eine Feldvignette, in der mit dem sogenannten ›Lebenswappen‹ eine didaktisch gerahmte Erinnerungsform vorgestellt und die hinsichtlich der vorfindlichen Sinn- und Bedeutungsproduktionen – im Rückgriff auf Hubert Knoblauchs Konzept des kommunikativen Gedächtnisses – interpretiert wird.

Mit der paradoxen Temporalität von Schwangerschaften im Allgemeinen und pränatalen Verlusten im Besonderen befasst sich der Beitrag von *Laura Völkle* und *Nico Wettmann*. Anhand sozialtheoretischer Überlegungen, die u. a. an die zeitsoziologischen Implikationen des Schütz'schen Werkes angelegt sind, rekonstruieren sie Schwangerschaften als Werdensprozesse, die einem verwobenen Hin- und Her zwischen unterschiedlichen zeitlichen Bezügen und einer Gleichzeitigkeit von Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftsbezügen unterliegen. Diese paradoxe Temporalität endet jedoch nicht mit dem Tod des Ungeborenen. Auch bei einem Schwangerschaftsverlust kann die Formierung einer Person in unterschiedlichen zeitlichen Bezügen fortgesetzt, nachgeholt und reformuliert werden. Der Status der pränatalen Entität ist somit weiterhin durch Diskontinuitäten geprägt, die sich im Erinnern, Fantasieren und Vergessen der (Nicht-)Eltern offenbaren.

Am Beispiel der Gedenkstätte Buchenwald analysiert *Ekkehard Coenen* die dort vorliegende spezifische Verbindung zwischen den Lebenden und

den Toten, welche sich in erster Linie aus der Erinnerung an das Töten und dessen Umstände konstituiert. Dabei zeigt er zum einen auf, dass Erinnern und Vergessen mit Materialität und kommunikativem Handeln verbunden sind. Wie an die Getöteten erinnert wird und welche Form das Verhältnis zwischen den Lebenden und den Toten annimmt, hängt maßgeblich von der Infrastruktur der Gedenkstätte ab und ist das Ergebnis von sozialen Aushandlungsprozessen.

Um Rekurse auf das Töten geht auch der filmwissenschaftlich angelegte Beitrag von *Carsten Heinze*, der sich mit dem Spannungsverhältnis zwischen den Orten des Todes und Überlebenden am Beispiel von dokumentarischen Filmen beschäftigt. Dabei werden zum einen grundsätzliche Überlegungen zur Gattung des dokumentarischen Films sowie zu seinen Möglichkeiten und Grenzen im Rahmen des Erinnerns (und Vergessens) angestellt. Anhand konkreter Filme, die Bürgerkriege und Genozide im 20. Jahrhundert zum Thema haben, wird zum anderen exemplarisch untersucht, welche Bilder diese Filme für Ereignisse finden, die aus ethischen Gründen unabildbar sind, und welche Rolle dabei die überlebenden Zeitzeug*innen spielen.

Einen Blick auf das altägyptische Totengedenken wirft der Text von *Lara Weiss*. Am Beispiel von Sepulkralpraxen zur Zeit von Tutanchamun werden die in Grabstätten manifestierten Artefakte der Totenerinnerung im Hinblick auf eine nach Momenten sozialer Ungleichheit ausdifferenzierte Praxis betrachtet. Gräber und Nekropolen erscheinen vor diesem Hintergrund als Manifestationen altägyptischer Sozialstruktur, wobei der Erhalt gesellschaftlicher Machtverhältnisse auch im Jenseits gewährleistet werden soll, de facto aber die Erinnerung an soziale Stratifikation und Ordnung auch für die nachfolgenden Generationen überliefert.

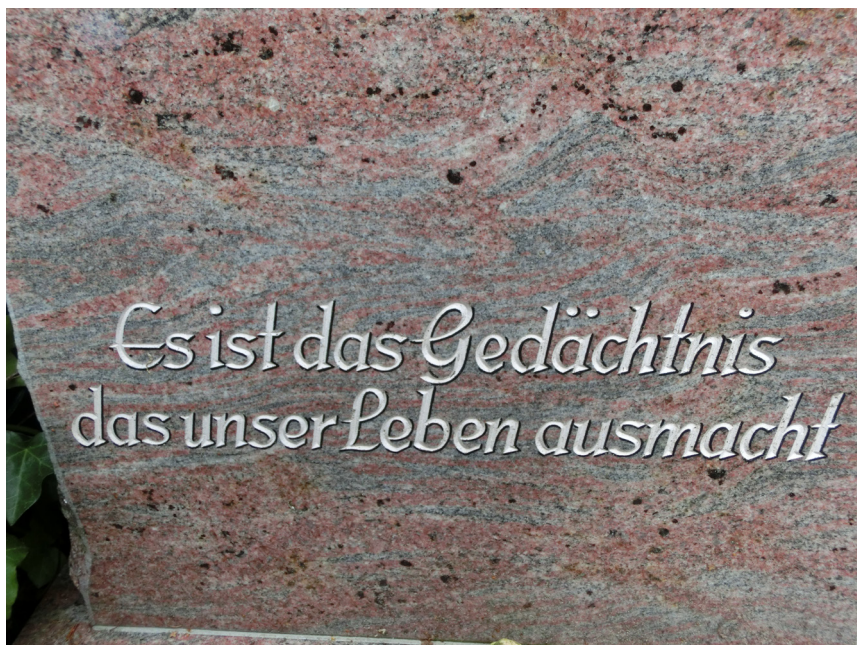
Am Ende steht der Beitrag von *Christoph Nienhaus*, der aus Perspektive der Rechtssoziologie einige Schlaglichter auf die erinnerungsstiftende und -bewahrende Wirkung der erbrechtlichen Institute der Rechtsnachfolge und der Testierfreiheit wirft. Für die Erblasser*innen liegt in der Ausgestaltungsweise des eigenen Nachlasses und der postmortalen Distribution von Aufgaben und Besitztümern die letztmalige Möglichkeit zur Einflussnahme auf das eigene Fremdbild. Zugleich ergibt sich für die Erben hieraus nicht nur die Verantwortung für die Nachlassverwaltung und die Konfrontation mit den eigenen Erinnerungen, sondern ebenso die Übernahme spezifischer Rollenerwartungen, denen ein gewisses Konfliktpotenzial innewohnt.

Dieser Band geht zurück auf die am 10. und 11. März 2021 an der Universität Passau ausgerichtete und von den Herausgebern des vorliegenden Bandes organisierte Konferenz zum Thema *Sterblichkeit und Erinnerung. Soziale Gedächtnisse am Lebensende*, die pandemiebedingt in digitaler Form veranstaltet wurde. Es handelte sich zugleich um die Jahrestagung des Arbeitskreises »Gedächtnis – Erinnern – Vergessen« der Sektion »Wissenssoziologie« der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie*.

Literatur

- Benkel, Thorsten (2013): *Die Verwaltung des Todes. Annäherungen an eine Soziologie des Friedhofs*, 2. Aufl., Berlin.
- Benkel, Thorsten (2017): »Strukturen der Sterbenswelt. Über Körperwissen und Todesnähe«, in: Keller, Reiner/Meuser, Michael (Hg.): *Alter(n) und vergängliche Körper*, Wiesbaden, S. 277–301.
- 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/Meitzler, Matthias (2021): »Befristung, Befürchtung, Befreiung. Reflexionen zur Reflektierbarkeit des Lebensendes«, in: dies. (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 9–24.
- Dimbath, Oliver (2021): »Gewaltgedächtnisse. Theoretische Untersuchungen zu Vergangenheitsbezügen gewaltsam Über- und Unterlegener«, in: Leonhard, Nina/Dimbath, Oliver (Hg.): *Gewaltgedächtnisse. Analysen zur Präsenz vergangener Gewalt*, Wiesbaden, S. 17–37.
- Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (2015): *Gedächtnissoziologie*, Paderborn.
- Durkheim, Emile (1984): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main.
- Ebertz, Michael N. (2021): »Die ›wahre Hölle‹ – auch nicht mehr das, was sie war? Soziologische Anmerkungen zu einer religiösen und kulturellen Metapher«, in: Dimbath, Oliver/Friedrich, Lena M./Gebhardt, Winfried (Hg.): *Die Hölle der Spätmoderne. Soziologische Studien zum Bedeutungswandel ewiger Verdammnis*, Bielefeld, S. 51–68.

- Fields, Karen E. (1996): »Durkheim and the Idea of Soul«, in: *Theory and Society* 25, Heft 2, S. 193–203.
- Hahn, Alois (2021): »Unendliches Ende. Höllenvorstellungen in soziologischer Perspektive«, in: Dimbath, Oliver/Friedrich, Lena M./Gebhardt, Winfried (Hg.): *Die Hölle der Spätmoderne. Soziologische Studien zum Bedeutungswandel ewiger Verdammnis*, Bielefeld, S. 23–50.
- Halbwachs, Maurice (2006): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt am Main.
- Jakoby, Nina R. (2014): »Die Zeit heilt alle Wunden? Erinnern und Vergessen im Kontext soziologischer Trauerforschung«, in: Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (Hg.): *Die Sozialität des Erinnerns. Beiträge zur Arbeit an einer Theorie des sozialen Gedächtnisses*, Wiesbaden, S. 183–197.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main.
- Sebald, Gerd (2014): *Generalisierung und Sinn. Überlegungen zur Formierung sozialer Gedächtnisse und des Sozialen*, Konstanz.
- Soeffner, Hans-Georg (1992): *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags*, Frankfurt am Main.



I. Theoretische Perspektiven



Erinnern an das Vergessen. Über Gedächtnis und Gedenken

»Der Tod, der mir vor Augen stand, war schrecklich.
Aber viel schrecklicher als der Tod war die Furcht,
als Toter verkannt erinnert zu werden.«

(Charles Dickens,
Große Erwartungen)

Die Erinnerung an Vergangenes bzw. Verstorbene, aber noch nicht Vergessene(s) ist nur bei oberflächlicher Betrachtung eine Reise ins Gestern, denn Erinnern findet stets im Hier und Jetzt statt. Dies gilt nicht minder für das Vergessen. Zugleich sind Erinnerungen, eben von heute aus, Rückgriffe auf frühere Erlebnisse bzw. Erfahrungen und damit in gewisser Hinsicht Selbstbeobachtungsvorgänge. Für das Vergessen gilt (trotz kontrafaktischer Intuition) nichts wesentlich anderes, da es sich in beiden Fällen um Bewusstseinsoperationen handelt, die von vorbewussten Einschränkungen abhängen. Das Gedenken Verstorbener und die damit verbundenen Kulturtechniken können, wie mit den nachfolgenden Ausführungen zumindest in Ansätzen nahegelegt werden soll, als symptomatische Mechanismen des nur vordergründig subjektiven Rekurses auf soziale geteilte Vergangenheiten dienen.

In der griechischen Mythologie ist *Lethe* der Fluss, über dessen Wellen die Toten in die Unterwelt gelangen; auf dieser Reise verlieren sie die Erinnerung an ihr früheres Leben. Im Englischen wiederum ist *lethal* – abgeleitet vom lateinischen *letum* (für Tod) – die gängige Vokabel für eine (potenziell) lebensgefährdende Gefahr oder Situation, der Begriff steht also in Todesnähe. Die sich hier aufspannende Schnittmenge zwischen Lebende und Erinnerung, gewissermaßen: die gesellschaftlichen *Lethalismen*, sind das, worum es in diesem Beitrag geht.

Nicht-Vergessen

Für all diejenigen, die ständig irgendetwas vergessen, hält Niklas Luhmann eine gute Nachricht bereit: Schuld daran ist keineswegs ihr schlechtes Gedächtnis – sondern ihr *gutes* Gedächtnis. Da nämlich Gedächtnisse das Irrelevante eliminieren und Platz für neue, potenziell wichtigere, allemal aktuellere Erinnerungen schaffen, ist die Fähigkeit, Gespeichertes unbewusst wieder loszuwerden, ein kognitiver Glücksfall (vgl. Luhmann 2011: 192; ferner Benkel 2018a: 169 f.). Nach Luhmanns Kriterienkatalog ist ein zentrales Merkmal für den Status Person, dass Personen »Gedächtnis zugeschrieben wird« (Luhmann 2002: 36). Da die »Hauptfunktion des Gedächtnisses« nun aber »im Vergessen [liegt], im Verhindern der Selbstblockierung des Systems durch ein Gerinnen der Resultate früherer Beobachtungen« (Luhmann 1997: 579; Näheres bei Dimbath 2011), ist weniger die bleibende, als vielmehr die entgleitende Erinnerung ein konstitutives Merkmal für die personale Identität: Ich vergesse, also bin ich.

Es bedarf nicht einmal der logistischen Anstrengung, zu differenzieren zwischen dem Relevanten und dem Bedeutungslosen; vielmehr läuft der Akt des Vergessens in gänzlicher Unabhängigkeit vom Bewusstsein ab, sodass er sich auf die von Luhmann an anderer Stelle verwendete (Luhmann 1981), indes aber auf die soziale und eben nicht auf die psychische Systemebene gemünzte Unterscheidung zwischen aktivem Handeln und passivem Erleben schwerlich anwenden lässt. Dass man vergessen hat, ereilt einen als buchstäbliche Selbsterkenntnis erst dann, wenn man sich zu erinnern versucht und das Vergessen bereits erfolgt ist. Dies kann allenfalls noch bedauert oder verflucht werden; was man vergessen hat, ist – wenn angestregtes Nachdenken nicht doch noch einen Erinnerungserfolg zeitigt und die befürchtete Vergesslichkeit negiert – dann situativ so irrelevant, weil unrettbar und damit unbrauchbar, wie es die vorbewusste Ausradierungstaktik des erstaunlich autonomen Gedächtnisses ohnehin nahelegt.

Die Vergesslichen sind somit gänzlich ohne eigenes Zutun bereit für akutere Inhalte, für die ihr zerebraler Gedächtnisspeicher das Reservoir zur Verfügung stellt. Von einem vorreflexiven Service kann allerdings dann *nicht* gesprochen werden, wenn das schlechte Gedächtnis Menschen ereilt, die aufgrund krankheits- oder altersbedingter Ermüdungs- bzw. Zerfallserscheinungen der betroffenen Gehirnareale kognitive Einbußen erleiden.

Sie verlieren Erinnertes, ohne dass sich dieser Verlust kompensatorisch, sozusagen neuronalökonomisch durch hinzugewonnene Erinnerungen ausgleichen lässt. Der Fortgang der Erinnerungssubstanz summiert sich vielmehr auf und limitiert die Menge des überhaupt Gewussten, Erkannten und sinnhaft Verarbeiteten in einer sukzessiv sich weiterdrehenden Verlustspirale, sofern Medikamente dem nicht entgegenwirken (MacRae 2009; Vogt 2021).

Die damit verbundene Reputation des Gedächtnisverlustes (und insbesondere die Zukunftsaussicht, einmal im Alter solchen Zuständen zu verfallen) ist negativ, denn sie stellt Unwiederbringbarkeiten in den diskursiven Raum – solche imaginativer und solche körperorganischer Art. Auch wenn es sich häufig nur um Details und Spezifika handeln mag, die dem Vergessen anheimfallen, stört doch zumindest der dahinterliegende, weil unsteuerbare Mechanismus. Kein Wunder, dass kaum jemand dankbar dafür ist, dass Wissensbestände, Erlebnisempfindungen und andere Einprägungen sich unabhängig vom persönlichen Willen fortschleichen und häufig lediglich eine Erinnerungsspur lassen, die anzeigt, dass es etwas Erinnerungswertes gab, ohne zu verraten, was es gewesen sein mag.

Wenn nun aber Vergessen kein absichtsvoller Akt ist – und wer vergisst schon bewusst? –, wie könnte es in diesem Zusammenhang dann um Schuld gehen (oder gar um Sühne)? Gewiss, ein vergessener Geburts- oder Hochzeitstag kann für Missstimmung sorgen, manchmal ergeben sich daraus sogar konkrete soziale Sanktionen. Die Ausrede, dass das Vergessen doch nicht intentional angestrebt worden ist, funktioniert nur selten (wie sich empirisch leicht belegen lässt). Besserwisserische Verweise, dass das schlechte Gedächtnis nun einmal eine zu gut geölte Maschine ist, könnten die Lappalie im schlimmsten Fall erst recht in eine Tragödie verwandeln. Mit soziologischen Weisheiten dieses Kalibers sollte man im Privatleben eher sparsam umgehen.

Gegenüber solchen kognitiv-subjektivistischen Rekursen auf das Vergessen ließe sich einwenden, dass das individuelle Gedächtnis da, wo es um gesellschaftliche Fragestellungen geht, doch schwerlich von Gewicht ist und dass überdies die Interaktionsrelevanz von Erinnern und Vergessen losgelöst von den individuellen Vorkommnissen zu denken sei, die allenthalben in den Lebenswelten der Menschen aufblitzen. Mehr noch, man könnte Harold Garfinkel paraphrasieren und vorbringen, dass der Blick

unter den Schädel der Menschen für Soziolog*innen wenig ertragreich ist, weil sich dort nichts anderes finden lässt als ein (zudem intransparentes) Gehirn (nach Eberle 2000: 43). Und das, so ließe sich diese hypothetische Kritik pointiert zusammenfassen, kann man in unserer Zunft offenbar nicht gebrauchen.

Doch im Ernst: Luhmanns Überlegung gehört in den Kontext der Debatten um den so genannten ›radikalen Konstruktivismus‹, an den sich die älteren unter den Leser*innen dunkel werden erinnern können. Das Bewusstsein könne grundsätzlich nicht instruieren, weil es die Kommunikation sei, die konstruiere (vgl. Luhmann 1988a: 893); dies impliziere für die inneren Verarbeitungsprozeduren des Gedächtnis-speichers Gehirn, dass hier »Erkenntnis nur durch Abbruch von operativen Beziehungen zur Außenwelt erreichbar sei« (Luhmann 1988b: 51). Dieser operative steht dem radikalen Konstruktivismus in vielerlei Hinsicht nahe, auch und gerade hinsichtlich der beiderseits verhandelten, quasi-auto-poetische Wirkweise des Bewusstseins (vgl. Benkel 2007: 275 ff.). Die feinen Verästelungen dieses Diskurses müssen hier jedoch nicht rekonstruiert werden. Luhmanns Aperçu soll im vorliegenden Rahmen lediglich dahin lenken, dass Gedächtnis, Erinnern und Vergessen neben ihrer sozialen bzw. gesellschaftlichen Komponente sozusagen auf einer parallelen Spur *vor allem* als Subjektiverfahrung greifbar werden. Im Umgang mit dem Gedenken an Verstorbene, das gleich näher in den Fokus rücken wird, steht vor den institutionalisierten ›Mnemotechnologien‹, die das kollektive bzw. kulturelle bzw. kommunikative usw. Gedächtnis adressieren, nämlich in den meisten empirischen Fällen das persönliche Erinnern Einzelner gegenüber einzelnen Toten.

Erinnerungsverlust und, komplementär dazu, das gelingende Erinnern suchen Menschen insofern heim, als beide verknüpft sind mit persönlichen Erfahrungen. Greifbar wird – wie gesagt – das, was verloren geht, im Moment der Vergegenwärtigung des Verlustes: dann, wenn also spontan und überrascht erkannt wird, dass etwas (mindestens zeitweilig) außerhalb der bewussten Erinnerung steht, was sonst gemeinhin als Erfahrung angesehen wird und als ›verinnerlicht‹ eingestuft worden wäre, hätte man danach gefragt. In der ›Bibel‹ der Wissenssoziologie, in Peter L. Bergers und Thomas Luckmanns Buch über die *Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, ist die Rede vom Prozess der »Sedimentierung«: Erfahrungen erstarren

zu identifizierbaren Erinnerungen, auf die später im Sinne eines echten, erlebten, daher wenigstens subjektiv »wahren« Wirklichkeitsbeweises zurückgegriffen werden kann (Berger/Luckmann 1992: 72). Von hier aus lässt sich zurückschauen zu Edmund Husserl, der im Kontext seiner *Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* zwischen *Retention* und *Protention* differenziert – zwischen einer Erinnerung, die selbst zu Erfahrung wird, und einer Erinnerung, die sukzessive zur Ausbildung von Erwartungen führt (Husserl 2013). In einem noch grundlegenden Sinne befand Husserls beinahe exakter Zeitgenosse, der französische Philosoph Henri Bergson, in seinen Ausführungen zu *Materie und Gedächtnis*, dass es eine Verschränkung von Wahrnehmung und Erinnerung gibt und die Erinnerung somit letzten Endes zurückgeht auf die sinnliche Wahrnehmung der (äußeren wie inneren) Welt (vgl. Bergson 1991: 67).

Wahrnehmung aber erzeugt bekanntlich – wie sich spätestens seit Kant herumgesprochen hat – keine unbestechliche Dokumentation des Bestehenden, sondern ist eine komplexe Angelegenheit, die durch das Vergessen, um mit Luhmann zu argumentieren, wieder entschärft wird. Das Vergessene ist folglich das, was *nachträglich* nicht mehr wahrgenommen werden musste, da es sich aufgelöst hat. Diese Form des Vergessens fußt im Hier und Jetzt. Das Vergessene wiederum, das einem nicht einmal als solches bewusst wird, kann als Vergessenes allenfalls im Blick externer Beobachter aufscheinen.¹ Punktuelleres Erinnern, oder Erinnerungsbruchstücke, sind folglich phantomartige Einsprengungen des Vergessenen, die in einer der Sache nach meist illegitimen alltagssprachlichen Gleichsetzung, welche ab und an aber durchaus zutreffend sein mag, Ausschnitte auch eines Ver-

1 2005 wurde ein jahrzehntelang gehütetes Geheimnis offenbart: Die anonyme Quelle, die Informationen zum Watergate-Skandal geliefert und damit zu Richard Nixons 1974 erfolgtem Rücktritt von der US-amerikanischen Präsidentschaft erheblich beigetragen hatte, war der nun mehr 91-jährige ehemalige Vizechef des FBI, Mark Felt. Felt allerdings konnte sich an seine Rolle und sein Vorgehen während dieser Zeit krankheitsbedingt kaum mehr erinnern; was er nicht mehr wusste, war wie ausgelöscht. Der Reporter, dem er damals Hinweise gegeben hatte und der sich lebhaft zu erinnern wusste, beschreibt den Felt von 2005 gegenüber der Person, mit der er Anfang der 1970er Jahre häufig sprach, als einen von seinen Erinnerungen (und damit von seinem Leben) entrückten »Nachfolger seiner selbst« (Woodward 2005: 186).

drängten revitalisieren.² Fragmente wiederum sind just dadurch definiert, dass sie den Überblick über ein mit ihnen verknüpftes, fehlendes oder verloren geratenes »großes Ganzes« nicht (mehr) liefern. Wer sich »nur« schlecht erinnert, aber nicht dement ist, kann diesen Mangel klar benennen; er steht einem in klarer Verschwommenheit vor den inneren Augen, und das macht die Sache bekanntlich umso ärgerlicher. Lamentiert wird über die fehlende Erinnerung also vor allem insofern, als ein Bewusstsein da ist für das Vergessen, das auf dialektischen Wegen rudimentär erhalten geblieben ist – ein Abwesendes, dessen gewesene Präsenz spürbar bleibt. Insofern ähnelt das Vergessen dem Versterben, denn oft beendet der Tod nicht die (erinnerte) Vergegenwärtigung der verstorbenen Person, sondern forciert sie geradezu.

Urlaub am Strand

Das Gedächtnis, Speicher der Erinnerung, ist – nochmals mit Seitenblick auf Luhmann – eine »Nicht-Trivialmaschine« (Baecker 1991: 338). Man könnte es auch eine Selbstreflexionsmaschine nennen. Trivialmaschinen entsprechen der (antiquierten?) Vorstellung einer ungebrochenen Identität von Input und Output, etwa im Zusammenhang des Schulunterrichts: Was an Wissen in das Bewusstsein der Zöglinge eindringt, soll im Anschluss reproduzierbar sein. Ob die Reproduktion gelingt, ist in diesem Setting bekanntlich unabhängig vom tatsächlichen (inneren) Rekurs. Es spielt keine Rolle, ob etwas als Wissen oder als zeitnahe Erinnerung verinnerlicht ist, solange Input und Output sich gleichen.³ Und wenn sie sich nicht

-
- 2 Als *falsche Erinnerung* (DeGloma 2007; Shaw 2020) ist die Bewusstwerdung eines Erlebnisses zu verstehen, das kognitiv vermeintlich verdrängt bzw. verschüttet war, weil ein unbewusster Schutzmechanismus den inneren »Wiederaufruf« verhindert hat – bis eine Therapie oder dergleichen das Geschehen scheinbar wieder ausgräbt. Die Pointe dieser Gedächtnisarchäologie liegt allerdings darin, dass die zentrale, häufig traumatische Erfahrung keine Re-, sondern tatsächliche eine Konstruktion ist, die durch äußere Impulse den Betroffenen mit dem Effekt zugeschrieben wird, dass sie selbst daran glauben (siehe ferner Schmied-Knittel/Schetsche 2011).
 - 3 Es liegt verführerisch nahe, die Unterscheidung beider Rekurstypen als irrelevant abzutun – zumal das Bewusstsein im Moment des Rekurses nicht zu ermitteln vermag, ob eigentlich Wissen oder Erinnerung vorliegt, wenn Inhalte kognitiv präsent sind oder gemacht werden. Der Unterschied liegt, ohne dass dies hier weiter ausgeführt werden

gleichen, ist es letztlich auch egal, schließlich ist Notengebung, entgegen mancher rhetorischer Verteidigungsargumente der Benoteten, die ihren Gedächtnisverlust zum Argument adeln, keine Reaktion auf kognitive, sondern auf soziale Prozesse. Indes ist das menschliche Bewusstsein (das psychische System) dank evolutionärer Entwicklung nicht darauf ausgelegt, die genannten Rekurse *ohne* Verschaltung mit anderen kognitiven Prozessen durchzuführen. Man kann sich immerzu fragen, ob dieser oder jener Input überhaupt relevant, interessant, wichtig oder vergessenswert ist (vgl. Luhmann 2004: 14 ff.; weiterführend Benkel/Pierburg 2021: 133 ff.). Solche kognitiven Umwege sind im schulischen Alltag mindestens irritierend (und häufig unerwünscht), was sich auch dahingehend interpretieren lässt, dass es dort nicht um Wissen, sondern schlichtweg um symbolische Kommunikation geht. Tatsächlich kommt das nicht-triviale Gedächtnis nicht umhin, stets vom Bewusstsein der Person geprägt zu werden; deshalb erinnern Menschen wenigstens in Details unterschiedlich, auch wenn sie sich bemühen, *gemeinsame* Erlebnisse *gemeinsam* zu rekonstruieren.

Zwischenmenschliche Beziehungen, die über längere Zeit nicht aufgefrischt werden, bei denen man sich also kennt, über eine größere Frist aber keinen Kontakt hatte, verbleiben entlang der vergangenen Zeitspanne seit der letzten Begegnung keineswegs auf dem ›letzten Stand‹. Soziale, d.h. personale Distanz wirkt nicht per se konservierend. Die eigenen biografischen Umbrüche, die sich mit den oft weniger greifbaren gesellschaftlichen Transformationen paaren, machen aus einem selbst einen anderen

kann, im Grad des *Verstehens*: Das Erinnerte kann auswendig Erlerntes sein, das Gewusste hingegen wird selbstreflexiv(er) behandelt. Um ein konkretes, wenn auch scheinbar abseitiges Beispiel aus der Feldforschung des Autors zu nennen: Nicht wenige der Prostituierten, die im Frankfurter Bahnhofsviertel sexuelle Dienstleistungen anbieten, stammen aus Osteuropa, Südostasien und Lateinamerika. Einige von ihnen beherrschen die deutsche Sprache (noch) nicht und lernen daher gewisse Standardfloskeln der Verbal-kommunikation auswendig; dies ist in der Regel ausreichend für den informellen, überaus komplexitätsreduzierten Vorgang der initialen Kommunikation, auf den der stärker körperliche, nämlich der prostitutive Kommunikationsakt folgt (Benkel 2010). Sie erinnern die sprachlichen Wendungen und Formeln, ohne zwingend zu wissen, *was* sie erinnern. Dadurch, dass sie Herleitungen und Verknüpfungen zwischen dem Gesprochenen und den korrespondierenden Handlungen wiederkehrend ableiten können (und dadurch, dass sie parallel zunehmend Sprachkompetenzen erwerben), wird daraus im Laufe der Zeit gleichwohl ein Wissensbestand.

Menschen. Die Erinnerung an den anderen/die andere, mit der man sich zuletzt vor Jahren ausgetauscht hat, gilt bildersprachlich also einer anderen Person. Sie ist juristisch und biologisch zwar identisch mit ihrer Vorläuferversion, in sozialer, psychologischer und ggf. körperlicher Hinsicht aber haben sich Veränderungen abgespielt, die die ursprüngliche bestehende Beziehung nicht unberührt lassen. Wenn die Beziehungsbeteiligten doch einmal wieder interagieren, kann diese Beziehung aktualisiert werden; möglich ist aber auch, dass die Umstände, die zur Pause im Austausch geführt haben, und überhaupt der zwischenzeitlich eingetretene Wandel nicht kompensierbar sind. Der wohl interessantere Fall sind Beziehungen, die ohne ein entsprechendes Wiedersehen schlichtweg verebben, denn hier tun sich zwei Modi der Verarbeitung auf: Entweder bleibt die subjektive Sichtweise auf das je andere Subjekt als Essenz der geteilten sozialen Erfahrungen halbwegs erhalten, wodurch aber die andere Person in der eigenen Vorstellungswelt nicht altert, sich nicht verändert, also sozusagen keine Biografie mehr hat. Oder aber die geteilten Erfahrungen und der letzte Stand in dieser Beziehung verblassen, um nur mehr eine schwache Erinnerung zu sein. Der soziale Austausch verdichtet sich in der Rückschau auf zentrale, warum auch immer unvergessene Gedächtnissegmente.

In der diesbezüglich auf Husserl zurückgehenden sozialphänomenologischen Denktradition tritt bei Alfred Schütz (1991: 144) das *gemeinsame Altern* als intersubjektivitätsbeweis auf. Fiktives Altern über die zeitliche und räumliche Distanz hinweg lässt sich hingegen schwerlich mitberücksichtigen, zumal das Gedächtnis dazu beiträgt, den zumindest äußerlichen Status quo zu bewahren, bis die erneute Begegnung den gespeicherten Anblick Lügen straft. Das Aussehen des/der anderen belegt seine/ihre Alterung, damit aber auch die eigene, im fremden Blick erkannte. Immerhin, die Kopplung von Wahrnehmung und Erkenntnis ist hier weiterhin erfolgreich – die Dechiffrierung des Leibanblicks als Identitätsadresse funktioniert. Die, die man nicht erinnert, erkennt man dagegen nicht mehr so gut. Manche Menschen können an einem Gesicht ablesen, dass ihnen diese Person bekannt ist, ohne sie näher zuordnen zu können, während andere sich an Namen, nicht aber an das Äußere erinnern können. Eine bewusste ›Gedächtnispolitik‹ im Sinne einer Steuerbarkeit subjektiven Erinnerens (und somit *nicht* im Sinne institutionalisierter Erinnerungspolitik) scheint unmöglich, wenn es um die sozialen Bezüge auf die

eigene bzw. gemeinsame Vergangenheit geht. Auch deshalb sind Aufschreibsysteme bzw. technische Festschreibungsmethoden so brauchbar wie beliebt: Sie liefern ›Beweise‹, die auch ohne kognitive Rückversicherung gelingen. Was Aufzeichnungen, etwa Fotografien, zeigen, ist so gewesen, wie man es sieht – meistens jedenfalls (vgl. Benkel 2013a; Eberle 2017).

Inspiziert von Überlegungen des amerikanischen Bildwissenschaftlers W. J. T. Mitchell (1997) möchte ich kurz eine spezifische Szenerie aufrufen, die sowohl aus Erinnerungsbildern wie auch aus der Einbildungskraft gespeist werden kann – je nach Leser*in. Man stelle sich einen Strand vor mit weißem Sand, klarem Wasser, schattenspenden Palmen und, in der Ferne, aber gerade noch nahe genug, einer Strandbar (natürlich einer Holzhütte) mit kühlen Getränken. Es ist ein idealtypischer Strand, der wie gemacht ist für das Drehen eines Werbespots. Menschen, die dort Urlaub verbringen und dabei, in der Sonne liegend, ihr künftiges Totsein, d. h. ihr unbewegliches Liegen im Sarg üben, können auf das *Erleben* dieser Urlaubsszenerie auf mindestens zwei Weisen zurückgreifen. Sie können *aktiv* Fotos anfertigen, die überdies den Daheimgebliebenen Einblicke vermitteln und womöglich Neid evozieren. Und sie können *passiv* diese Szenerie als Gedächtnisinhalt speichern, an den sie sich (gemäß des Urlaubsmainstreams: gerne) zurück-erinnern. Nach einiger Zeit werden die sinnlichen Eindrücke, die wesentlich umfassender sind als das, was eine Fotografie einfangen kann, wohl noch erhalten sein: Das Erlebnis des Aufenthalts, ja des (zeitlich befristeten) Lebens an diesem Strand wird sinnlich im Hinblick auf Anblick, Töne, Temperatur, Gefühl usw. erinnert. Diese Erinnerungen jedoch verändern sich; je weiter der Urlaub zurückliegt, desto stärker weichen die sich zunehmend aufsplitternden Erinnerungsfragmente von der ›Objektivität‹ der Szene ab, derweil die Fotografie – in all ihrer Beschränkung auf Zweidimensionalität, Perspektive, das dokumentierte Augenblickszeitfenster usw. – sich nicht mehr ändern wird. Das Foto ist die radikal reduzierte Visitenkarte des Urlaubs, aber es ›stimmt‹. Die Gedächtnisleistung fühlt sich umfassend an, aber sie ist unzuverlässig. So wie man aus einem zerbrochenen Teller selbst mit größter Mühe kein tadelloses Geschirrstück mehr basteln kann, ergibt die Rekonstruktion von Erinnerungssplittern keine Rekonstruktion des Geschehens. Dies ist auch die Position Jean Piagets, der anhand einer eigenen autobiografischen Erinnerung für die Einsicht plädiert, dass die nachträgliche Zusammenstellung einer ›vollständigen‹ Erinnerung sinn-

gemäß ein Emergenz-Phänomen ist, das durch Verschiebungen, Irrtümer und andere Einflussgrößen immerzu einen gewissen Abstand zum realen Geschehen mittransportiert (vgl. Piaget 1979: 40 ff.). Die Verfremdung ist folglich der notwendige Begleiteffekt des Erinnerns.

Weder kann Erinnerung gesteuert werden, noch sind Erinnerungen persistent. Nirgends wird dies so deutlich wie in sozialen Konstellationen, die in der Rückschau rekonstruiert werden – die also keine bzw. nur mehr parasoziale Bindungen betreffen (Benkel 2020), weil mindestens eine involvierte Person verstorben ist und mindestens eine weiterlebende Person sich erinnert. Es handelt sich um eine lethalistische Konstellation, um deren Evaluation sich ein Autor besonders verdient gemacht hat, den die sozialen Facetten allerdings weniger interessieren als die emotionalen: In seinem Buch *Die helle Kammer* lotet der französische Strukturalist und Semiotiker Roland Barthes (1989) die Beziehung zwischen Tod und Fotografie aus. Auslöser seiner essayistischen Auseinandersetzung sind Bildfunde – etwa ein Foto seiner Mutter, mit der er zeitlebens in enger Verbindung stand (sie lebten zusammen in einer Wohnung). Die Aufnahme zeigt sie »als junge Frau« am Strand (ebd.: 73). Barthes weiß, dass das Foto seine (zu diesem Zeitpunkt verstorbene) Mutter abbildet, ohne sie selbst je so gesehen haben zu können. Auf einem anderen Foto aus dem Familienfundus ist sie, noch weiter vom Heute der Erinnerung entfernt, die sich mit dem Bild nicht deckt, als »das kleine Mädchen« abgelichtet (ebd.: 78). Ein weiteres Foto-beispiel, das Barthes heranzieht, präsentiert einen zum Tode Verurteilten in seiner Gefängniszelle, der auf seine Hinrichtung warten. Die Szene ist *in effigie* festgehalten, derweil der Delinquent in Wirklichkeit längst tot ist (vgl. ebd.: 107). Bei Barthes mischt sich in die Bildbetrachtung eine gespenstische, das Jenseits im Diesseits verbindende Qualität, die die üblichen Gebrauchsweisen der Fotografie (Bourdieu et al. 2006; vgl. Schultheis/Egger 2022) allenfalls partiell tangiert, am ehesten noch hinsichtlich einer Erinnerungsgewährleistung. Doch nicht nur über die subjektive Vergesslichkeit hinaus, sondern sogar grenzüberschreitend im Hinblick auf individuelle Wahrnehmungsbeschränkungen gewähren Fotografien die Möglichkeit, etwas zu wissen und sich sukzessive an etwas zu erinnern, das nicht (mehr) und

zugleich doch noch irgendwie präsent ist.⁴ Der Tod und das postmortale Erinnertwerden sind im Angesicht dieses Materials zum gleichen Zeitpunkt bevorstehend und bereits erfolgt.

Wenn ein Mensch stirbt, werden Foto- und Videografien, die ihn in seiner Lebendigkeit zeigen, vermutlich eher bewahrt als vernichtet. Für viele Hinterbliebene sind Gebrauchsgegenstände aus dem Alltag (wie etwa die Kleidung) und eben auch technische Aufzeichnungen buchstäblich ›das Einzige, was noch bleibt‹. Sie versinnbildlichen nicht alleine die gewesene Existenz, sondern sind darüber hinaus materielle Erinnerungsanker, unbeweglicher, dafür auch unbestechlicher als persönliche Erinnerungsinhalte, welche überdies den Nachteil haben, dass sie ein einziges Bewusstsein betreffen, während die Sinnaufladung von Artefakten sozial auch ohne den Umweg der Verbalisierung innerer Bilder verhandelbar ist. Gewiss, es gibt durchaus eine kulturell verankerte Praxis der Bildvernichtung, die möglicherweise als Bildersturm *en petite* begriffen werden kann. Dabei geht es ausdrücklich um die Auslöschung der Bilder (und anderer Souvenirs) mit der Absicht, die dahinterstehende soziale Bindung auszublenden, sie also symbolisch ungeschehen zu machen. Soweit sich dies in Ermangelung empirischer Daten überblicken lässt, dürfte die Bildervernichtung vorrangig eine Folge von Beziehungsaufösungen zu Lebzeiten sein (etwa nach einer schmerzhaften Trennung). Es geht dabei also – abgegrenzt von den Vorgängen etwa bei einem Autodafé und losgelöst von fingierten Mythen der Dokumentauslöschung (Pinney 2021) – um eine andere, geradezu kathartische Art von Abschied; es geht um ein anderes Ende (Schröter 2015).

Bildhafte Erinnerungsobjekte, die mit einer Person verknüpft sind (in vielen Fällen: weil sie sie abbilden), dienen nach deren Tod nicht in jedem

4 Die Beziehungsgeflechte zwischen Tod und Fotografie sind weit umfangreicher, als im vorliegenden Rahmen dargestellt werden kann (siehe Sykora 2009; dies. 2015; Benkel/Meitzler 2014; dies. 2016). Sie streifen – gewissermaßen als Reminiszenz an bestimmte kulturelle Bedingungen in der Frühzeit der Fotografie, die um etwa 1840 beginnt – nicht selten den Sektor des Paranormalen, da hier und da geglaubt wurde, dass das Fotografiertwerden der abgelichteten Person ›die Seele raubt‹ (vgl. Wiener 1990: 186 ff.) bzw. dass Fotografien imstande seien, das ansonsten unzugängliche Geisterreich visuell abzubilden (Kaplan 2008; dazu generell Krauss 1992). Das Ablichten ist von seinen technischen Anfängen an immerzu als Todesmaschinerie interpretiert worden (siehe auch Stiegler 2011).

Fall dem trauernden Gedenken. Wollte man genauer differenzieren, müsste ohnehin die Komponente des zeitlichen Ablaufs berücksichtigt werden. In der ersten Zeit der Trauer sind aufgestellte Bilderrahmen, regelmäßig abgerufene virtuelle Fotoalben oder ein Bildschirmhintergrund, der den/die Verstorbene(n) zeigt, keine ungewöhnlichen Erscheinungen, mit der Zeit aber klingen diese Referenzen an die Toten – genauer, auf die körperliche Repräsentation ihrer Identität, die bei Videoaufnahmen um die Stimme und die Körpersprache erweitert wird – ab.⁵ Die Bilder wechseln ihren Standort oder verschwinden, sofern sie nicht von vornherein so positioniert sind, da sie künftig ›übersehen‹ werden können.⁶ Überdies ist Trauer nicht zwingend mit dem Einsatz von Bildmedien assoziiert. Es gibt Hinterbliebene, die sich absichtlich einzig auf die (dynamischen) Bilder in ihrem Gedächtnis berufen wollen, wenn sie eines verstorbenen Menschen gedenken. Hinzu kommt der Umbruch, den die Smartphone-Fotografie ausgelöst hat. Der veränderte Gestus des Bildherstellens forciert eine Transformation der Bildherstellungsmodalitäten.⁷ Ablichtung und Bildspeicherung folgen nicht

-
- 5 »About a quarter of widows and widowers will experience clinical depression and anxiety during the first year of bereavement; the risk drops to about 17 % by the end of the first year and continues to decline thereafter.« (Parkes 1998: 856) Es handelt sich jedoch keineswegs um eine automatisierte Verlaufslinie, wie das Phänomen *complicated grief*, das für Formen persistenter Trauer steht, verdeutlicht (Milic et al. 2017).
 - 6 Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Verwendung von Verstorbendenbildern an Grabsteinen (vgl. Benkel 2013b: 156 ff.; Meitzler 2017). Neben der festen Installation im traditionellen Porzellan-Oval grassiert im deutschsprachigen Raum seit vielen Jahren die Praxis des improvisiert befestigten Fotos, das regelmäßig durch alternative Bilder ausgetauscht wird, etwa dann, wenn Wind und Wetter ihm Schaden beifügt haben, aber auch dann, wenn die Hinterbliebenen einen ›anderen Anblick‹ wünschen. Offenkundig wird dabei die Option genutzt, die Stätte des toten mit visuellen Darstellungen des lebenden Körpers zu garnieren, bis sich diese (oder sogar die gesamte Taktik der Bebilderung) als ungeeignet für den weiteren (vielleicht schon überwundenen) Trauerprozess erweisen.
 - 7 In digitalisierten Zeiten wirken Fotografien in Form materieller Abzüge bisweilen wie anachronistische Überbleibsel einer an dinglicher Stabilität fetischistisch orientierten Gesellschaft. Das Wegsterben einer ganzen Berufs- und Dienstleistungssparte, des Fotofachgeschäfts, spricht Bände über die Verlagerung der visuellen Erinnerungsträger aus der Domäne der materiellen in den Bereich der virtuellen Gegenstände. Zugleich nehmen wenn auch nicht unbedingt die Gelegenheiten, so doch die Möglichkeiten zu, schnell und unproblematisch, dadurch aber auch weniger differenziert Erlebniszenerien abzufotografieren. Das Smartphone wird dabei üblicherweise auch als unmittelbares

mehr per se einer potenziellen Erinnerungsabsicht, sondern sind selbstzweckhaft geworden. Unabhängig von ihrem konkreten Modus ist die Festschreibung in gewisser Hinsicht die Voraussetzung des Vergessens – denn was nicht bewahrt wurde, so Jean-François Lyotard (1988: 38), kann auch nicht wieder gelöscht werden.

Außerdem gibt es einen spezifischen »Totenkult«, der ausdrücklich nicht der (inter-)subjektiven, transgressiv-parasozialen Beziehungspflege über das Lebensende hinaus dient, sondern im Zeichen der Dokumentation (und damit: Konstruktion) geschichtlicher Relevanz steht (Dörk 2014). Darunter fallen z.B. Dokumente, die an das gesellschaftsprägende Wirken prominenter Persönlichkeiten erinnern oder das Gedenken an bedeutsame Ereignisse wachhalten, die mit (konkreten oder namenlosen) Personen assoziiert sind. Wenn der unvermeidliche Topos »Erinnerungskultur« angesprochen ist, ist meistens von solchen Dokumenten die Rede. Sie werden durch die entsprechenden Bild- und andere Materialien erinnerbar und in ihrer historischen Konstellation verankert, obwohl mitunter niemand mehr lebt, der sie erlebt hat oder auch nur hätte erleben können. Bilder und andere Informationsspeicher sind folglich (auch) Prothesen zur Kompensation der Vergänglichkeit (Meitzler 2011). Auf menschliche Biografien bezogen, schreibt die postmortale Errichtung von Images fest, wer im Sinne der dominanten (wenngleich aber wohl nie ohne Pluralisierungsimpulse auskommenden) Vergangenheitslesart positiv und wer negativ bewahrenswert ist. Gebildete Kreise »erinnern« sich folglich an Bismarck, Kafka, Lincoln, Brahms, Walt Disney und Hitler und viele mehr mithin sogar »gesichtsfokussiert«, d.h. man hat ihr Aussehen gedanklich vor sich, wenn ihre Namen zur Sprache kommen, und »vergisst« dies dank der ständig wiederkehrenden Rückgriffe auf ihr Leben und Werk nicht. Wer hingegen aus dem Pantheon der Gedächtniswürde bzw. der mahnend-distanzierten Erinnerung herausfällt, wer also nicht mehr erinnert, weil nicht mehr erkannt wird, und wer

Instrument wider das Vergessen in Anschlag gebracht: Wozu sich merken, was aufwandlos *extern* gespeichert werden kann? Wie bei allen umwälzenden technischen Innovationen mangelt es auch in diesem Kontext nicht an kulturpessimistischen Befürchtungen. Eines dieser Symptome ist die angebliche »digitale Demenz« (Spitzer 2012), ein anderes die »Manipulationsverdächtigung« (Löffler 2010: 103), die Sorge also um eine falsche bzw. fingierte Bedeutungskorrelation.

somit sogar im familiären Kreis der Nachgeborenen zum Unbekannten wird, der ist, wie eine weitverbreitete Grabweisheit behauptet, erst dann richtig tot.

Kategorien des erinnerten Totseins

Barthes legt Zeugnis ab von Bildern, die sekundenbruchteilkurze Momente der Vergangenheit über die Schwelle des Todes hinaus bewahren. Indem sie eine Brücke hin zu Menschen schlagen, die nicht mehr gegenwärtig, aber noch nicht vergessen sind, und mehr noch: indem sie dieses Vergessen durch eine bildhafte Präsentation zumindest partiell aufhalten, sind solche Bilder Medien einer semi-intersubjektiven, weil unvollständigen Auseinandersetzung zwischen Betrachtungssubjekt und Motivsubjekt. Dieses Manko gilt für gewöhnlich als tröstlich, da es die lebzeitig gepflegten Verhältnisse zu den Verstorbenen nicht abrupt enden lässt, sondern der Beziehung die Möglichkeit des längerfristigen Abebbens einräumt. Die erinnernde Instanz kann allmählich vergessen bzw. anhand der Evidenzartefakte von Foto- oder Videografie bestimmte körperliche bzw. konstellative Tatsachen immer wieder neu erkennen. Die objektivistische Leistung des Kameraobjektivs, zu korrigieren und erinnerbar zu machen, was längst obsolet geworden ist, funktioniert nun aber nicht unabhängig vom individuellen Gedächtnis. Man kann Fotos (und analog dazu Videos bzw. alle weiteren optischen Speicherformate) betrachten, die einen selbst zeigen, ohne sich an den Kontext zu erinnern. Weiterhin kann man Fotos anschauen, die man selbst angefertigt hat, ohne dass sie einem noch etwas sagen, und erst recht fehlen die Assoziationsmöglichkeiten bei Bildmaterial, das gänzlich ohne eigene Beteiligung angefertigt wurde. Die fehlende Erinnerung raubt den Bildern nicht ihren Sinngehalt, wohl aber ihre Leistungskraft als Gedenk- und damit als ›halbsoziale‹ Todesüberwindungsinstanz.

Zugleich erschwert die Omnipräsenz von Bildern, nicht nur von Porträts, heutzutage die Fortführung des in weniger bildüberflutenden Zeiten vermeintlich ›natürlicher‹ ablaufenden Prozesses der Loslösung von der Vergangenheit, für die der Umgang mit den Toten ebenfalls steht. Je gesicherter und stabiler Lebensverläufe sich vorausschauend abzuspielen scheinen, desto mehr sind Referenzen in Richtung Vergangenheit (bis hin zur familiären

Genealogie, die mittlerweile vielerorts als Hobby betrieben wird) möglich – die Aufmerksamkeit ist schlichtweg nicht mehr so sehr an die Gegenwartsbewältigung bzw. Zukunftsplanung gefesselt. Die paradoxe Folge der parallel dazu zunehmenden Masse an Bildern und damit an Erinnerungsmasse ist eine Art kulturelle Anforderung (Taylor 1993), das Vergessen nicht zu vergessen.

Nietzsche schreibt an einer Stelle seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen* (1980: 249), dass für den Menschen die tierische Existenz ideal wäre, weil das Tier keine Erinnerung hat; er selbst aber, der Mensch, könne das Vergessen nicht lernen. Das Tier muss sich folglich nicht um das würdevolle Erinnern seiner toten Artgenossen kümmern und kann den Tod gleichgültig als bloßes Verschwinden der anderen deuten (wenn es überhaupt zu Sinn-deutungen neigt), ohne selbst daraus eine Schlussfolgerung für die eigene Sterblichkeit zu hegen, soweit dies aus humanzentrierter Perspektive feststellbar ist. Menschen hingegen widerstrebt es offenbar kulturübergreifend, die Toten so zu behandeln, als seien sie irrelevant geworden. Gegen diesen bedrohlich nachhaltigen Lethalismus werden Taktiken des Gedenkens aufgeföhren. Oft geschieht dies unter Einbeziehung sepulkraler Manifestationen des gewordenen Lebens (wie dem Grab), zu dessen Errichtung und Instandhaltung Hinterbliebene in Deutschland ohnehin gesetzlich verpflichtet sind, und manchmal erfolgt diese Referenz unter Zuhilfenahme weiterer Methoden, zu denen auch Möglichkeiten gehören, die vor dem Hintergrund der Digitalisierung entstanden sind. Zahlreiche Start-ups arbeiten daran, die Toten am Bildschirm wiederauferstehen zu lassen; die Verstorbenen sollen als zweidimensionale Avatare über den von einer Künstlichen Intelligenz kompilierten Text, via Stimmklang und durch ihren virtuellen Gesichtsausdruck ihre Angehörigen postmortal adressieren können – und vice versa (vgl. Seibel 2018: 176 ff.). Die semantische Grundlage ihrer artifiziellen Fortexistenz können beispielsweise sämtliche zu Lebzeiten mit dem Computer getätigten Äußerungen sein, die die KI speichert und analysiert. Das lyrische Wort von der Nichtvergessenheit würde damit zur bildtechnischen Realität – und die gesamte »Vorwelt« (Schütz 1991: 290f.) einer Person wäre, solange dafür die apparativen Voraussetzungen erfüllt sind, in parasozialer Gegenwartigkeit hypostasiert. Es gäbe kein Vergessen mehr, das die Lebenden vor den Toten bewahrt.

Gewiss wird Verstorbenen nicht in jedem Einzelfall und nicht immer mit langfristiger Perspektive gedacht. Entfernte Bekannte können klassisch vergessen, nähere Verwandte hingegen dürften wohl eher gezielt übergangen werden. Ungewolltes bzw. Indifferentes wird somit von intendiertem Übergehen ergänzt, mit der Besonderheit, dass der absichtsvolle Verzicht auf Vergegenwärtigung einer Person diese in der Rubrik des Nichtthematisierens sehr wohl im Gedächtnis verankert. Die Schriftstellerin Marguerite Duras, die, was weniger bekannt ist, als Regisseurin einige wunderbar sperrige Spielfilme geschaffen hat, erinnert sich beispielsweise an eine Episode ihrer Kindheit, die zwischen gezieltem Übergehen (man redet nicht darüber) und einprägsamer Wirkung (im Sinne eines Fanals für alle anderen) oszilliert. Eine verheiratete Frau und ihr heimlicher Liebhaber wurden ertappt und vom betrogenen Ehemann bei lebendigem Leib vergraben, wobei sie – Lohn der Schande – so drapiert wurden, dass ihre Gesichter einander zugewandt waren (vgl. Duras 1987: 132).

Drastische Ereignisse wie dieses bleiben dem Gedächtnis eingeschrieben. Es hört sich wie eine recht triviale Aussage an, zu notieren, dass wohl niemand, der den Tag bewusst erlebt hat, vergessen kann, was am 11. September 2001 geschehen ist (dazu exemplarisch: Gessner 2015). Die meisten Menschen heften ihre Erinnerungen an die Terroranschläge in den USA an ihre mediale Rezeptionserfahrung, die ihnen das Ereignis übermittelt hat. Bei einer unmittelbaren Begegnung wie in der Kindheitserinnerung von Duras, werden – gleichsam wie beim Strandurlaub – wesentlich mehr und wohl auch stärkere sinnliche Eindrücke eingefangen als beim Transport eines Geschehnisses über den Filter der medialen Übertragung. Andererseits liefern Medienrezeptionen als Sekundärerfahrungen des abgebildeten Geschehens unter Umständen eine größere Perspektivenvielfalt und noch dazu eine Einordnung, etwa durch Expertenkommentare. *On the long run* sind es auch hier die Bilder, die den Vorteil der Geltungsstabilität genießen, derweil die subjektiven Eindrücke sich verändern können – und im biografischen Verlauf wohl auch verändern werden. Vor diesem Hintergrund lässt sich ein entscheidender ›lethalistischer‹ Aspekt der Erinnerung an Verstorbene bestimmen: Die nicht prominenten, nur in ihren familiären bzw. freundschaftlichen Lebenszusammenhängen namhaften und relevanten Personen, die nach ihrem Versterben von einer entsprechend geringen Hinterbliebenenanzahl erinnert und in rituellen

Zeremonien thematisiert werden, sind für diese Hinterbliebenen aufgrund geteilter sozialer Erfahrungen zu Lebzeiten bedeutungsvoll gewesen und bleiben es somit (für eine Weile) auch postmortal. Die der ›Erinnerungskultur‹ zugeschlagenen, renommierten bzw. wenigstens bekannten Persönlichkeiten hingegen markieren eine andere Kategorie der Erinnerungswürde – und sind somit ein ganz anderes Toten-Ensemble. Persönlich erinnert werden sie in vielen Fällen von niemandem mehr, die Effekte ihres Wirkens hingegen sind – über wie viele Vermittlungsschritte und damit auch Veränderungsfiler auch immer – mehr oder minder gegenwärtig. Diese Variante der Totenerinnerung wird nach Jan Assmann (1999: 34) nicht gezielt tradiert, sondern ist eine Konsequenz »affektiver Bindung, kultureller Formung und [eines] bewußten, den Bruch überwindenden Vergangenheitsbezugs«.

In den Rauchschwaden von 9/11 steigt eine weitere Kategorie auf, die der namenlos Erinnerten. Bereits die schiere Menge der Toten (nahezu 3.000 Verstorbene) macht es unmöglich, sie im kollektiven Gedächtnis als Träger*innen ihrer Namen zu erinnern, geschweige denn als Biografiebesitzer*innen. Dennoch etikettiert ihr geteiltes Schicksal sie zu Mitgliedern einer ansonsten völlig heterogenen, vom lethalistischen Bezugspunkt aus aber doch zusammengehörenden Großgruppe: Sie »sind« die Opfer von 9/11 und als solche – dank korrespondierender Gedenkformate – »für immer«, d.h. in bestimmten institutionellen Gedächtnisspeichern vermutlich für lange Zeit verankert; und dies noch dazu subjektunabhängig einzig und allein aufgrund der Umstände (und nicht des Umstandes) ihres Versterbens. Für ihre Freunde und Verwandten sind diese Todesopfer anders erinnerbar, denn innerfamiliär finden anders geartete Memorialhandlungen statt, die sich indes mit dem »offiziellen«, patriotischen, medial-öffentlichen Gedenken verbinden lassen. X war somit nicht alleine Mutter, Kollegin, Partnerin, Tochter usw., sondern zugleich Heldin in einem nachträglich konstruierten, weil dem Image der kollektiven Erinnerung entsprechenden und dadurch gefestigten »Kampf gegen das Böse« (Semmler 2003; Dupuy 2008). Die Attentäter von 9/11 nehmen in diesem Tableau der Erinnerung eine gleichsam bedeutungsvolle Erinnerungsfunktion ein. Sie verkörpern dieses Böse, sodass an sie ebenfalls erinnert werden muss, damit das Narrativ über die Jahre hinweg funktioniert.

Angesichts dieser idealtypischen Kategorien, für die 9/11 als austauschbares Beispiel verwendet wurde, wäre näher zu differenzieren und näher zu ermitteln, was überhaupt ›Prominenz‹ ausmacht und wo die Abgrenzungen des Gedenkens des sozialen Nahraums (derer, die einer verstorbenen Person zu Lebzeiten nahestanden) zum Gedenken eines größeren Personenkreises (für den dies nicht oder weniger intensiv zutrifft) markiert werden können. Bekanntheitsgrade, die die Normalkonfiguration der beim Todesfall unmittelbar affektiv Betroffenen übersteigen, können außerdem davon abhängen, dass die verstorbene Person nur innerhalb einer hochspezifischen Population von Gewicht war – doch auch hier ließe sich fragen, was überhaupt die Eigenheiten von Spezifität sind, will man sie nicht auf triviale Kriterien der quantitativen Betroffenheitsmessung zurückführen. Die Gewichtung der anhaltenden parasozialen Relevanz bzw. der von der Biografie der Sich-Erinnernden unabhängigen, übersubjektiven, gesellschaftlichen Bedeutung einer verstorbenen Person ist allenfalls mit Geltung für enge Zeiträume objektivierbar; und Gesetzmäßigkeiten des Vergessens sind hier ebenfalls nicht ermittelbar. In dieser Hinsicht sind die Belange des sozialen Erinnerns an ähnliche Mechanismen gekoppelt wie das persönliche Gedächtnis einzelner Akteure: Die innersten Abläufe entziehen sich der Nachvollziehbarkeit.

Dass generell entlang sozial verfasster Kategorien erinnert und im Rahmen dieser Kategorien das Erinnerte vom Vergessenen (oder irrelevant Gewordenen?) gespalten wird, dürfte unstrittig sein. Wie stets in gesellschaftlichen Zusammenhängen bestimmen auch hier die durch soziale Nähe geprägten, mithin aber auch vorbewussten und im Alltag unreflektierten Bedeutungszuschreibungen, welche Relevanzstrukturen sich ergeben, d.h. für den vorliegenden thematischen Kontext: wer unter welchen Umständen wie erinnert wird – und dies zunächst unabhängig davon, ob es sich um das Erinnern an Tote (um ihr Gedenken) oder das Erinnern an lebende Menschen außerhalb ›sozialer Reichweite‹ (als ›klassische‹ Gedächtnisleistung) handelt. Diejenigen wiederum, derer man sich erinnert, sind folglich die Zuschreibungsobjekte einer nur scheinbar intrapsychischen, tatsächlich aber auf realen Beziehungsgeflechten⁸ basierenden, den je aktuellen Standpunkt transzendierenden Operation.

8 Hin und wieder mischen sich unter die realen auch fiktive Verbindungen, die ebenfalls einen parasozialen Anstrich aufweisen. Ein Beispiel sind fanatische Anhänger bestimmter

(Dis-)Continuing Bonds?

Auch wenn die bildersprachlichen Bezüge auf den maschinellen Charakter von Körper(teile)n ein wenig aus der Mode gekommen sind, leuchtet das mit der nachfolgenden Behauptung Gemeinte unmittelbar ein: »Wenn das Gehirn eine Maschine ist, dann ist es sicherlich eine Zeitmaschine.« (Florey 1991: 186) Das dem Kreis der Gehirnfunktionen zuweisbare Gedächtnis überspringt zeitliche und auch räumliche Grenzen, um in zunächst subjektiven, aber teilbaren, fixierbaren und kollektiv sogar institutionalisierbaren Eindrücken zu aktualisieren, was (oder wer) nicht mehr ist.

Unter dem Schlagwort *continuing bonds* ist in der Trauerforschung von psychologischen Bindungen die Rede (Klass/Silverman/Nickman 1996), die über den Tod hinausgehen – den ich als Augenblicksphänomen verstehen möchte, welches die eigentlich relevanten Gegensatzsphäre Leben und Nicht-Leben auf durchaus permeable Weise voneinander trennt (Benkel 2018b). Die besondere Akzentuierung der »anhaltenden«, ungebrochenen Verbindung ist – wenigstens in sozialwissenschaftlicher Hinsicht – bemerkenswert, denn das Gedenken der Toten, das bis in die beschriebenen parasozialen Ausprägungen reicht, impliziert ja allenthalben, dass die Verwandlung des lebendigen Leibes in einen passiven Körper und die »Kommunikationsunterbrechung«, die der Tod mit sich bringt (vgl. Luhmann 1999: 230), nur in den sehr seltenen Fällen, in denen es keinerlei Angehörige und niemand anderen gibt, der sich von einem Todesfall affektiv betroffen zeigt, von einer wirklichen Diskontinuität gekennzeichnet ist. Anders gesagt, die Verinnerlichung einprägsamer sozialer Austauschprozesse besorgt für gewöhnlich eine »Erinnerlichung«, die eben nicht lethalistisch Tod und Vergessen gleichsetzt, sondern den irreversiblen Zustand des Totseins in den Bereich der rationalistischen »Tatsachenfeststellung« abschiebt. Wer trauert, erinnert sich.

(meist popkultureller) Prominenter, die sich an die Seite ihre Idole denken, deren Biografie sie »besser als jeder andere« zu kennen glauben und an der sie die eigene Biografie ausrichten, sodass gewissermaßen eine »geteilte« Vergangenheit entsteht (Alperstein 1991; Roberts 2007). Auch das Phänomen des *Stalkings* lässt sich bei bestimmten Fallausprägungen in diesen Kontext subsumieren. Es gibt Menschen, die überzeugend vorgeben, sich ungetrübt an Aspekte der gemeinsamen Vergangenheit zu erinnern, die sie mit einem *significant other* teilen, derweil es tatsächlich nichts gibt, was erinnert werden könnte (Emerson/Ferris/Brooks Gardner 1998; Dornenzweig 2019).

Die Vergegenwärtigung verstorbener Mitmenschen, die über ihr Versterben hinaus nicht alleine kognitive, sondern rekurrerbare Images sind, welche in Bildern noch/wieder leben und auf die (u.a.) über vielfältige Archivierungsinstitutionen hingewiesen wird, ist ein *fait social*. Es hört sich wie eine »eigentlich metaphysische Tätigkeit« (Schopenhauer) an, im Trauerprozess und auch bei späteren Erinnerungsleistungen in Richtung der Verstorbenen dafür zu sorgen, dass die schon Gegangenen über Prozesse der Re-Aktualisierung am endgültigen Gehen gehindert werden. Man muss das nicht Metaphysik nennen; terminologisch kann ebenso gut von Trost oder von anhaltenden Auseinandersetzungen, ja »Abarbeitungen« die Rede sein, und natürlich von Wunsch- und Glaubensvorstellungen (dazu in anthropologischer Sicht: Nichols 2007). Über den Zwiespalt der Erinnerung an Verstorbene angesichts der Frage, ob dieses Erinnern denn bloß ein einseitiges ist oder es nicht doch die von den Weltreligionen weitgehend in Übereinkunft gepredigte Zweiseitigkeit des erhofften Wiedersehens gibt, ist damit noch kein Wort gesagt.

Im Diesseits – wo das Lebensende immer schon als Motor sozial verhandelter Erinnerungsleistungen fungierte (Benkel/Sitter 2020) – sind die Toten jedenfalls weiterhin soziale Adressen. Sie können es zumindest sein; und wenn sie es sind, sind sie den Lebenden ausgeliefert, die in ihren Gedächtnisrückgriffen nämlich jene Erlebnisgeschichten, an die sie sich erinnern können bzw. wollen, vielleicht auch müssen, nie vollends unangestastet lassen. Was die Toten für sie sind, bestimmen die Lebenden, ohne jemals Irrtümer, Revisionen und Projektionen ausschließen zu können. Die Vergangenheit ist, so betrachtet, dass, was in immer neuen Verhandlungen und angelegt an die schon verfestigten Nacherzählungen immer wieder neu hinterfragbar wird. In Ruhe gelassen wird anscheinend nur, was schon vergessen ist; doch selbst das Entschwundene kann sich (un-)bewusst wieder einschleichen. Welche Anstrengungen Vergessen mit sich bringen kann, werden die, die es erlebt haben, nicht so leicht vergessen.

Literatur

- Alperstein, Neil M. (1991): »Imaginary Social Relationships with Celebrities Appearing in Television Commercials«, in: *Journal of Broadcasting and Electronic Media* 35, Heft 1, S. 43–58.
- Assmann, Jan (1999): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- Baecker, Dirk (1991): »Überlegungen zur Form des Gedächtnisses«, in: Schmidt, Siegfried J. (Hg.): *Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*, Frankfurt am Main, S. 337–359.
- Barthes, Roland (1989): *Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie*, Frankfurt am Main.
- Benkel, Thorsten (2007): *Die Signatures des Realen. Bausteine einer soziologischen Topographie der Wirklichkeit*, Konstanz.
- Benkel, Thorsten (2010): »Die Sichtbarkeiten des Frankfurter Bahnhofsviertels. Ein soziologischer Rundgang«, in: Ders. (Hg.): *Das Frankfurter Bahnhofsviertel. Devianz im öffentlichen Raum*, Wiesbaden, S. 15–100.
- Benkel, Thorsten (2013a): »Bilder der Erinnerung. Vom Gedächtniswissen zur Fest-schreibung durch Fotografie«, in: Lehmann, René/Öchsner, Florian/Sebald, Gerd (Hg.): *Formen und Funktionen sozialen Erinnerns. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen*, Wiesbaden, S. 131–151.
- Benkel, Thorsten (2013b): *Die Verwaltung des Todes. Annäherungen an eine Soziologie des Friedhofs*, 2. Aufl., Berlin.
- Benkel, Thorsten (2018a): »Gedächtnis – Medien – Rituale. Postmortale Erinnerungs(re)konstruktion im Internet«, in: Sebald, Gerd/Döbler, Marie-Kristin (Hg.): *(Digitale) Medien und soziale Gedächtnisse*, Wiesbaden, S. 169–196.
- Benkel, Thorsten (2018b): »Fragwürdig eindeutig. Eine Exkursion in die Schattenzone des Wissens«, in: Ders./Meitzler, Matthias (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 1–29.
- Benkel, Thorsten (2020): »Parasozialität«, in: Klimke, Daniela/Lautmann, Rüdiger/Stäheli, Urs/Weischer, Christoph/Wienold, Hanns (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*, 6. Aufl., Wiesbaden, S. 569.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2014): »Sterbende Blicke, lebende Bilder. Die Fotografie als Erinnerungsmedium im Todeskontext«, in: *Medien & Altern. Zeitschrift für Forschung und Praxis* 3, Heft 5, S. 41–56.

- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2016): »Die Bildlichkeit des Lebensendes. Zur Dialektik der Totenfotografie«, in: Klie, Thomas/Nord, Ilona (Hg.): *Tod und Trauer im Netz. Mediale Kommunikationen in der Bestattungskultur*, Stuttgart, S. 117–136.
- 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*, Opladen/Berlin/Toronto, S. 133–151.
- Benkel, Thorsten/Sitter, Miriam (2022): »Tod«, in: Berek, Mathias/Chmelar, Kristina/Dimbath, Oliver/Haag, Hanna/Heinlein, Michael/Leonhard, Nina/Rauer, Valentin/Sebald, Gerd (Hg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Gedächtnisforschung*, Wiesbaden (im Erscheinen).
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1992): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main.
- Bergson, Henri (1991): *Matter and Memory*, New York.
- Bourdieu, Pierre et al. (2006): *Eine illegitime Kunst. Die sozialen Gebrauchsweisen der Photographie*, Hamburg.
- DeGloma, Thomas (2007): »The Social Logic of ›False Memories‹. Symbolic Awakenings and Symbolic Worlds in Survivor and Retractor Narratives«, in: *Symbolic Interaction* 30, Heft 4, S. 543–565.
- Dimbath, Oliver (2011): »Systemvergessen. Zur Vergesslichkeit sozialer Systeme«, in: Ders./Wehling, Peter (Hg.): *Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder*, Konstanz, S. 139–166.
- Dörk, Uwe (2014): *Totenkult und Geschichtsschreibung. Eine Konstellationsgeschichte zwischen Mittelalter und Moderne*, Konstanz.
- Dornenzweig, Katharina (2019): »Die umkämpfte Grenze zwischen Liebe und Stalking«, in: Mühlhoff, Rainer/Breljak, Anja/Slaby, Jan (Hg.): *Affekt Macht Netz. Auf dem Weg zu einer Sozialtheorie der Digitalen Gesellschaft*, Bielefeld, S. 155–182.
- Dupuy, Jean-Pierre (2008): »Anatomy of 9/11. Evil, Rationalism, and the Sacred«, in: *SubStance* 37, Heft 1, S. 33–51.
- Duras, Marguerite (1987): *Die grünen Augen. Texte zum Kino*, München/Wien.
- Eberle, Thomas S. (2000): *Lebensweltanalyse und Handlungstheorie. Beiträge zur Verstehenden Soziologie*, Konstanz.
- Eberle, Thomas S. (Hg.) (2017): *Fotografie und Gesellschaft. Phänomenologische und wissenssoziologische Perspektiven*, Bielefeld.

- Emerson, Robert M./Ferris, Kerry O./Brooks Gardner, Carol (1998): »On Being Stalked«, in: *Social Problems* 45, Heft 3, S. 289–314.
- Florey, Ernst (1991): »Gehirn und Zeit«, in: Schmidt, Siegfried J. (Hg.): *Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*, Frankfurt am Main, S. 170–189.
- Gessner, Ingrid (2015): »The Aesthetics of Remembering 9/11. Towards a Transnational Typology of Memorials«, in: *Journal of Transnational American Studies* 6, Heft 1, S. 1–47.
- Husserl, Edmund (2013): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hamburg.
- Kaplan, Louise (2008): *The Strange Case of William Mumler, Spirit Photographer*, Minneapolis.
- Klass, Dennis/Silverman, Phyllis/Nickman, Steven (Hg.) (1996): *Continuing Bonds. New Understandings of Grief*, New York/London
- Krauss, Rolf H. (1992): *Jenseits von Licht und Schatten. Die Rolle der Photographie bei bestimmten paranormalen Phänomenen*, Marburg.
- Löffler, Petra (2010): »Licht, Spur, Messung. Kritik des fotografischen Bildes«, in: Dotzler, Bernhard J. (Hg.): *Bild/Kritik*, Berlin, S. 79–110.
- Luhmann, Niklas (1981): »Erleben und Handeln«, in: Ders., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 3: *Soziales System – Gesellschaft – Organisation*, Opladen, S. 67–80.
- Luhmann, Niklas (1988a): »Wie ist Bewußtsein an Kommunikation beteiligt?«, in: Gumbrecht, Hans-Ulrich/Pfeiffer, K. Ludwig (Hg.): *Materialität der Kommunikation*, Frankfurt am Main, S. 884–905.
- Luhmann, Niklas (1988b): *Erkenntnis als Konstruktion*, Bern.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1999): *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (2002): *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (2004): »Erziehender Unterricht als Interaktionssystem«, in: Ders., *Schriften zur Pädagogik*, Frankfurt am Main, S. 11–22.
- Luhmann, Niklas (2011): *Organisation und Entscheidung*, 3. Aufl., Wiesbaden.
- Liotard, Jean-François (1988): *Heidegger und die Juden*, Wien.
- MacRae, Hazel (2009): »Managing Identity While Living with Alzheimer's Disease«, in: *Qualitative Health Research* 20, Heft 3, S. 293–305.
- Meitzler, Matthias (2011): *Soziologie der Vergänglichkeit. Zeit, Altern, Tod und Erinnern im gesellschaftlichen Kontext*, Hamburg.

- Meitzler, Matthias (2017): »Der Moment ist mein«. Die Evokation von Lebendigkeit durch Bildpräsenz«, in: Klie, Thomas/Sparre, Sieglinde (Hg.): *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart, S. 125–144.
- Milic, Jelena/Muka, Taulant/Ikram, M. Arfan/Franco, Oscar H./Tiemeier, Henning (2017): »Determinants and Predictors of Grief Severity and Persistence«, in: *Journal of Age and Health* 29, Heft 8, S. 1288–1307.
- Mitchell, W.J. T. (1997): »Der Pictorial Turn«, in: Kravagna, Christian (Hg.): *Privilege Blick. Kritik der visuellen Kultur*, Berlin, S. 15–40.
- Nichols, Shaun (2007): »Imagination and Immortality. Thinking of me«, in: *Synthese* 159, Heft 2, S. 215–233.
- Nietzsche, Friedrich (1980): »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«, in: Ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, München, S. 243–334.
- Parkes, Colin M. (1998): »Bereavement in Adult Life«, in: *British Medical Journal* 316, Heft 7134, S. 856–859.
- Piaget, Jean (1979): *Probleme der Entwicklungspsychologie*, 2. Aufl., Frankfurt am Main.
- Pinney, Christopher (2021): »Destroying the Negatives. M. N. Srinivas, Fire, and Photography«, in: *Journal of Ethnographic Theory* 11, Heft 2, S. 877–893.
- Roberts, Karl A. (2007): »Relationship Attachment and the Behaviour of Fans Towards Celebrities«, in: *Applied Psychology in Criminal Justice* 3, Heft 1, S. 54–74.
- Schmied-Knittel, Ina/Schetsche, Michael (2011): »Zwischen Erinnern und Vergessen. Ritueller Missbrauch, Recovery-Paradigma und die Konstruktion von Wirklichkeit«, in: Dimbath, Oliver/Wehling, Peter (Hg.): *Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder*, Konstanz, S. 339–359.
- Schröter, Juliane (2015): *Abschied nehmen. Veränderungen einer kommunikativen Kultur im 19. und 20. Jahrhundert*, Berlin/Boston.
- Schultheis, Franz/Egger, Stephan (Hg.) (2022): *Bourdieu und die Fotografie. Visuelle Formen soziologischer Erkenntnis – eine Rekonstruktion*, Bielefeld.
- Schütz, Alfred (1991): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt am Main.
- Seibel, Constanze (2018): »Tod im Leben – Leben im Tod. Paradoxien des gesellschaftlichen Miteinanders«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 161–184.
- Semmler, Shane M. (2003): »Fetching Good Out of Evil. President George W. Bush's Post-911 Rhetoric«, in: *Speaker and Gavel* 40, S. 67–90.
- Shaw, Julia (2020): »Do False Memories Look Real?«, in: *Frontiers in Psychology* 11, Art. 650.
- Spitzer, Manfred (2012): *Digitale Demenz*, München.

- Stiegler, Bernd (2011): *Belichtete Augen. Optogramm oder das Versprechen der Retina*, Frankfurt am Main.
- Sykora, Katharina (2009): *Die Tode der Fotografie*, Bd. 1: *Totenfotografie und ihr sozialer Gebrauch*, Paderborn/München.
- Sykora, Katharina (2015): *Die Tode der Fotografie*, Bd. 2: *Tod, Theorie und Fotokunst*, Paderborn.
- Taylor, Anne C. (1993): »Remembering to Forget. Identity, Mourning, and Memory Among the Jivaro«, in: *Man* 28, Heft 4, S. 653–678.
- Vogt, Hans (2021): *Der asymptomatische Mensch. Die Medikalisierung der Lebenswelt am Beispiel von Alzheimer und Demenz*, Bielefeld.
- Wiener, Michael (1990): *Ikonographie des Wilden. Menschen-Bilder in Ethnographie und Fotografie zwischen 1850 und 1918*, München.
- Woodward, Bob (2005): *Der Informant*, München.



›Kulturelles Gedächtnis‹ und ›Macht der Vergangenheit über die Gegenwart‹ im Rahmen von Jan Assmanns kulturwissenschaftlicher Thanatologie

»Durch den Tod büßt man weder den Status des Beobachters ein noch den Status des Gewährsmanns: Die Toten bleiben Angehörige der Gemeinschaft, nämlich jener Gemeinschaft, auf die ich mich mit dem Wort ›wir‹ bezogen habe und um deren kollektives Wissen, dessen Austausch keineswegs perfekt funktioniert, es mir hier geht. Freilich sind die meisten Mitteilungen durch die Zeit ausgelöscht worden. Aber viele Tote kommunizieren nach wie vor mit uns – nicht in spiritistischen Sitzungen und nur selten in Visionen, wohl aber durch ihre Worte, die aufgezeichnet wurden, durch ihre Schriften, ihre Kunstwerke, ihre wissenschaftlichen und philosophischen Theorien.«

Michael Dummett (2005: 81)

Der Zusammenhang von Sterblichkeit und Erinnerung steht als Bezugspunkt auf gewisse Weise bereits am Anfang der Überlegungen des Ägyptologen Jan Assmann zum ›kulturellen Gedächtnis‹.¹ So stellt er seine gleichnamige Schrift von 1992 einleitend in den Kontext des sogenannten Problems des Absterbens der Zeitzeugen von Gewaltverbrechen und entwirft – inspiriert durch Maurice Halbwachs' Begriff des ›kollektiven Gedächtnisses‹ – seine Theorie auch auf Basis von Überlegungen zum Totengedenken (J. Assmann 2005a: 11, 60 ff.). Explizit von einer ›kulturwissenschaftlichen Thanatologie‹ spricht Assmann dann ab etwa 2000 zunächst mit Blick auf altägyptische Erinnerungsstrategien, bei denen es ihm zufolge darum ging, das Leben über den Tod hinaus zu ›verlängern‹, indem Verstorbene im Gedächtnis der

1 Begriffe und Schlagworte werden im Folgenden in Anführungsstrichen eingeführt, anschließend der besseren Lesbarkeit halber weglassen.

Lebenden erinnert wurden (J. Assmann 2000a: 55 ff.). In der Folge spricht Assmann von einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie auch in Hinblick auf die Erinnerung an die Opfer von Gewaltverbrechen. Für diesen Punkt ist entscheidend, dass Assmann sich explizit von Halbwachs' Theorie des kollektiven Gedächtnisses absetzt. Assmann assoziiert diese mit einem »Präsentismus«, insofern von Halbwachs ausschließlich der Rekonstruktionscharakter von Erinnerung herausgestellt werde. Halbwachs hat Assmann zufolge betont, »daß die Vergangenheit uns niemals als solche gegeben ist, sondern nur in den Formen, in denen sie von einer jeweiligen Gegenwart aus und in den Rahmenbedingungen der entsprechenden Gesellschaft erinnert wird«. Während in diesem Ansatz laut Assmann die Vergangenheit »stets im Griff der erinnernden Gegenwart steht«, weise die kulturwissenschaftliche Thanatologie demgegenüber »auf jene Aspekte hin, in denen umgekehrt die Gegenwart im Griff der Vergangenheit steht« (J. Assmann 2005b: 17). Zusammenfassend:

»Die Macht der Gegenwart über die Vergangenheit, mit anderen Worten: die reine Rekonstruktivität, kann nicht die ganze Wahrheit sein. Dieser Gedächtnisform muss eine andere zur Seite gestellt werden, die umgekehrt der Macht der Vergangenheit über die Gegenwart Rechnung trägt, den normativen Ansprüchen, den heiligen Verpflichtungen, den orientierenden Perspektiven eines weit in die Tiefe der Zeit reichenden Erfahrungsraums.« (J. Assmann 2005c: 79)

Die nachstehende Erörterung soll weniger einer Verteidigung des Präsentismus der Soziologie dienen, sondern vor allem zu einer genaueren Klärung derjenigen Gedächtnisform beitragen, die Assmann im Rahmen seiner kulturwissenschaftlichen Thanatologie der Halbwachs'schen zur Seite stellen möchte, und warum dies aus seiner Sicht zwingend gemacht werden muss.² Dafür wird nach einer grundsätzlichen Gegenüberstellung

-
- 2 Jan-Christoph Marschelke (2019: 105) macht den (vermeintlichen) soziologischen Präsentismus als einen der Hauptkritikpunkt Jan Assmanns aus, wobei er diesen mit der Position von Oliver Dimbath und Michael Heinlein (2015) assoziiert. Allerdings geht Marschelke nicht weiter auf die Frage ein, was Präsentismus in diesem Kontext heißt bzw. was Assmann darunter versteht und was er diesem warum gegenüberstellt. Der Präsentismus wird von Dimbath und Heinlein jedenfalls nicht eigens theoretisiert und bezüglich Halbwachs' Position erscheint es fraglich, rundheraus von Präsentismus zu sprechen, wie im

von kollektivem und kulturellem Gedächtnis zunächst Assmanns Bezugnahme auf Halbwachs' Rekonstruktionsthese untersucht. Anhand von dessen Traditionsbegriff wird anschließend eine Gegenlektüre vorgenommen, um davon ausgehend die normative und mythische Komponente in Assmanns Texten herauszustellen. Ausgehend von der Frage nach der Wirkung des kulturellen Gedächtnisses folgt abschließend eine kritische Gesamteinschätzung.

Kollektives und kulturelles Gedächtnis

Die Abgrenzung gegenüber Halbwachs erfolgt nicht erst in Assmanns explizit thanatologischen Texten, sondern ist bereits in seinen grundlegenden Ausführungen zum kulturellen Gedächtnis angelegt und erkennbar. Halbwachs hat in seinen Überlegungen zum kollektiven Gedächtnis mit dem Rekonstruktionscharakter der Erinnerung herausgestellt, dass das personale Gedächtnis sozial bedingt ist. Seine These ist, dass Erinnerungen nicht aus einer Abfolge von Bildern bestehen, die gespeichert und abgerufen werden, sondern dass Gedächtnis eine kognitive Tätigkeit ist, durch die Erinnerung *rekonstruiert* wird. Für diese Rekonstruktion ist das Individuum auf Bezugsrahmen angewiesen, die nicht nur ihm allein zur Verfügung stehen:

»Jede noch so persönliche Erinnerung [...] steht zu einem Gesamt von Begriffen in Beziehung, das noch viele andere außer uns besitzen, mit Personen, Gruppen, Orten, Daten, Wörtern und Sprachformen, auch mit Überlegungen und Ideen, d.h. mit dem ganzen materiellen und geistigen Leben der Gruppen, zu denen wir gehören und gehört haben.« (Halbwachs 1985: 71)³

Folgenden gezeigt werden soll. Nicht thematisiert werden dabei Assmanns thanatologische Überlegungen zur frühen ägyptischen Hochkultur, die sich bereits in älteren Texten auch mit Referenz auf Halbwachs finden (vgl. J. Assmann 1983: 67; ders. 1984: 689). Gleiches gilt für Assmanns Überlegungen hinsichtlich des Wissens um Sterblichkeit als »Kultur-Generator ersten Ranges« sowie der »Fantasmen der Unsterblichkeit«, ohne die ihm zufolge »der Mensch nicht leben« kann (J. Assmann 2001a: 404 f.).

- 3 Halbwachs betont, dass diese Rahmen selbst aus Erinnerungen gebildet sind, und kommt zu dem Schluss, dass das »gesellschaftliche Denken« als solches »wesentlich« ein Gedächtnis ist und »daß dessen ganzer Inhalt nur aus kollektiven Erinnerungen be-

Halbwachs unterscheidet dabei verschiedene kollektive Gedächtnisse – etwa das Familiengedächtnis, das Gedächtnis gesellschaftlicher Klassen und dasjenige religiöser Gruppen –, an denen das Individuum jeweils teilhat bzw. teilhaben kann.

In seiner Bezugnahme auf Halbwachs ersetzt Assmann nun dessen Begriff des kollektiven Gedächtnisses durch den Begriff ›kommunikatives Gedächtnis‹ und verortet dieses im Bereich der Alltagskommunikation, deren »Spielarten« Halbwachs »zusammengefaßt und analysiert hat und die den Gegenstandsbereich der Oral History bilden« (J. Assmann 1988: 10). Davon setzt Assmann seinen Begriff des kulturellen Gedächtnisses ab. Das kommunikative Gedächtnis wird demnach durch Alltagsnähe gekennzeichnet, das kulturelle Gedächtnis hingegen durch Alltagsferne:⁴

»Alltagsferne (Alltagstranszendenz) kennzeichnet zunächst seinen Zeit-horizont. Das kulturelle Gedächtnis hat seine Fixpunkte, sein Horizont wandert nicht mit dem fortschreitenden Gegenwartspunkt mit. Diese Fixpunkte sind schicksalhafte Ereignisse der Vergangenheit, deren Erinnerung durch kulturelle Formung (Texte, Riten, Denkmäler) und institutionalisierte Kommunikation (Rezitation, Begehung, Betrachtung) wachgehalten wird. [...] Im Fluß der Alltagskommunikation bilden solche Feste, Riten, Epen, Gedichte, Bilder usw. ›Zeitinseln‹, Inseln vollkommen anderer Zeitlichkeit bzw. Zeitenthobenheit.« (Ebd.: 12)

steht« (Halbwachs 1985: 390; vgl. ebd.: 144). Zum Begriff des Rahmens bei Halbwachs und seiner soziologiegeschichtlichen Einordnung siehe Dimbath 2013. Zu Halbwachs' soziologischer Forschung insgesamt sowie seiner Bezugnahme auf Émile Durkheim und Abgrenzung von Henri Bergson siehe – jeweils auch in kritischer Auseinandersetzung mit Assmann – Egger 2003 und Voigt 2014.

- 4 Die Gleichsetzung des Halbwachs'schen Begriffes des kollektiven Gedächtnisses mit Alltagskommunikation ist ebenso fraglich (vgl. Voigt 2014: 266ff.) wie Assmanns grundbegriffliche Einteilung im Ganzen wechselhaft: Stellenweise hebt er hervor, dass er den Begriff (kollektives) Gedächtnis als Oberbegriff verwendet, der sich in kommunikatives Gedächtnis (Halbwachs) und kulturelles Gedächtnis (Assmann) unterteilt (vgl. J. Assmann 2005a: 45); dann, dass das kulturelle Gedächtnis »ein Sonderfall des kommunikativen Gedächtnisses« sei, da es eine »andere Zeitstruktur« habe (J. Assmann 2000b: 19); dann wiederum verortet er das kommunikative Gedächtnis in der Mitte zwischen personalem und kulturellem Gedächtnis (vgl. J. Assmann 2005c: 81); und schließlich betont er, Halbwachs habe »irreführenderweise« (J. Assmann 2006a: 69) vom kollektiven Gedächtnis gesprochen.

Der grundsätzliche begriffliche Unterschied zu Halbwachs besteht in gedächtnistheoretischer Hinsicht nun darin, dass Assmann bereits ›kulturelle Objektivationen‹ als Gedächtnis auffasst, also nicht nur den tatsächlichen Vorgang des Erinnerns in seiner Aktualität, sondern bereits die *Möglichkeit* zu solcher Erinnerung, also als »Potentialität« (ebd.: 13). Während Assmann in früheren Überlegungen den Gedächtnisbegriff noch für ›Aktualisierung‹ reserviert,⁵ überträgt er die Attribute des Gedächtnisses nun auch auf die »objektivierte Kultur«, denn auch diese habe »die Struktur eines Gedächtnisses« (ebd.: 12). Assmann übernimmt dabei jene Attribute, die er in Halbwachs' Ausführungen zum kollektiven Gedächtnis ausgemacht hat:

»Im Bereich der objektivierten Kultur und organisierten bzw. zeremonialisierten Kommunikation lassen sich ganz ähnliche Bindungen an Gruppen und Gruppenidentitäten beobachten, wie sie auch das Alltagsgedächtnis kennzeichnen. Wir haben es auch hier mit einer Wissensstruktur zu tun, die wir ›identitätskonkret‹ nennen.« (ebd.: 11)⁶

Assmann stellt dabei der Zeit des Alltags die ›andere Zeit‹ gegenüber. Die Zeit des Alltags »verdankt ihre Konsistenz den *Institutionen von Gleichzeitigkeit*, die sicherstellen, daß die einzelnen Individuen einer Gruppe nicht in verschiedenen Zeiten leben« (J. Assmann 1991: 18; Herv. i.O.) und zeichnet sich durch Knappheit, Kontingenz, Routine und einen »not-

5 Assmann hat zuvor noch das Gedächtnis der Schrift gegenübergestellt (vgl. A. Assmann/J. Assmann 1983: 277) bzw. zwischen einer materialen und einer kognitiven Dimension unterschieden: »Denn im Gedächtnis, nicht im Grabe leben die Toten weiter; das Grab ist nur die ›Außenstabilisierung‹ dieser sozialen Fortdauer und als solche ein soziales Phänomen.« (J. Assmann 1983: 67; Herv. i.O.) Dies ändert sich, sobald Assmann die »Sphäre der symbolischen Objektivationen« mit Schrift assoziiert – »die neben Schrift im engeren Sinne auch Bilder und Riten umfasst« – und diese dann ebenfalls als Gedächtnis bezeichnet. Dabei betont Assmann, dass Halbwachs daran interessiert war, »seine Konzeption von Gedächtnis von diesen Aspekten als Außenhorizonten freizuhalten«, wodurch sich aber »einige unnötige Einseitigkeiten« ergeben, »die sich leicht vermeiden lassen, wenn man das menschliche Gedächtnis dreidimensional konzipiert: personal, sozial und kulturell« (J. Assmann 2005c: 78).

6 Woran sich diese Bindungen genau *beobachten* lassen, führt Assmann nicht weiter aus. Auf seinen Identitätsbegriff kann indes an dieser Stelle nicht ausführlich eingegangen werden; grundsätzlich versteht Assmann darunter das Bewusstsein von »Eigenart und Einheit« einer Gruppe bzw. ihr »Selbstbild« (J. Assmann 1988: 10 *et passim*).

wendigerweise« verengten Sinnhorizont aus (ebd.: 15). Demgegenüber verdankt die andere Zeit »ihre Konstitution den *Institutionen von Ungleichzeitigkeit*, die sicherstellen, daß sich die menschliche Welt nicht zur Ein-dimensionalität verkürzt« und durch die »der Mensch über den sozial vereinbarten und instituierten Gleichzeitigkeitshorizont hinaus[greift] in die Sphäre kontrapräsentischer Wirklichkeiten«. Während das kommunikative Gedächtnis »der Konstitution von Gleichzeitigkeit und der Orientierung im Alltag« dient, dient das kulturelle Gedächtnis »der Konstitution von Ungleichzeitigkeit und der Besinnung auf die Ursprünge« (ebd.: 19 ff.; Herv. i.O.).⁷

Rekonstruktion und Reproduktion

Die Halbwachs'sche These vom Rekonstruktionscharakter der Erinnerung, die Assmann im Rahmen seiner thanatologischen Überlegungen konterkarieren möchte, greift dieser für seine eigenen Ausführungen zum kulturellen Gedächtnis zunächst noch auf, modifiziert sie aber. Entsprechend der Ansiedelung von Gedächtnis bereits auf der Ebene von kulturellen Objektivationen ist es das kulturelle Gedächtnis *selbst*, das rekonstruktiv »verfährt« und »*sein* Wissen immer auf eine aktuell gegenwärtige Situation« bezieht (J. Assmann 1988: 13, Herv. J.F.). Nicht nur setzt dies die vorgängige Existenz des Gedächtnisses bereits voraus, es wird damit auch personifiziert.⁸ Assmann stellt in der Folge der Rekonstruktion dann aber die Reproduktion gegenüber: Einerseits erfülle ›Kultur‹ die Aufgabe von »*Koordination*, die Ermöglichung von Kommunikation durch Herstellung von Gleichzeitig-

7 Assmann betont allgemein, dass die »Institutionen der ›Herstellung von Ungleichzeitigkeit‹ [...] bislang sehr viel weniger Beachtung gefunden haben«, während die ›Herstellung von Gleichzeitigkeit‹ im Sinne einer auf die »Bedürfnisse des Alltags« zielenden Kommunikation und Koordination oft beschrieben wurde (J. Assmann 2005a: 84). Die ausschließliche Thematisierung von Gleichzeitigkeit bzw. Synchronizität wird an entsprechenden Stellen u.a. mit der Position Niklas Luhmanns assoziiert (vgl. J. Assmann 1991: 18 f.; A. Assmann/J. Assmann 1994: 115; Schraten 2011: 27 ff.).

8 Vgl. dazu den Hinweis von Kerwin Lee Klein (2000: 136), der die Personifizierung des Gedächtnisses als einen typischen Zug neuerer (US-amerikanischer) Gedächtnisforschung herausstellt und kritisch hinterfragt.

keit«, andererseits von »*Kontinuität*«, was »aus der synchronen Dimension hinüber in die diachrone« führt. Dem Gedächtnis als »Organ der Diachronie, der Ermöglichung von Ausdehnung in der Zeit« kommen dabei zwei unterschiedliche Funktionen zu: einerseits die »Speicherung«, die Assmann mit Reproduktion und bruchloser Kontinuität, andererseits die »Wiederherstellung«, die er mit Rekonstruktion und gebrochener Kontinuität assoziiert (A. Assmann/J. Assmann 1994: 114f.; Herv. i.O.):⁹

»Das Gedächtnis als Reproduktion beruht auf Programmierung, auf einem generativen Prinzip, welches die Kontinuierung kultureller Muster ermöglicht. Die (tiefenstrukturelle) Speicherung von Formen sichert die Wiederholbarkeit (manifester) Handlungen und macht damit Kultur reproduktionsfähig – nicht im Sinne serieller Vervielfältigung, sondern im Sinne einer bruchlosen Kontinuierung der symbolischen Sinnwelt, der Handlungsweisen und Gestaltgebungen. Die andere Funktion des Gedächtnisses, die Rekonstruktion, setzt einen Kontinuitätsbruch voraus. Während im Falle der Speicherung von Tiefenstrukturen eine Art von Dauer erreicht wird, die das Heute als Verlängerung des Gestern erscheinen läßt und das eine vom andern nicht ablösbar macht, setzt Rekonstruktion eine klare Trennung zwischen Gestern und Heute voraus. Erst in diesem Fall kommt überhaupt jener Vergangenheitsbezug ins Spiel, der für unser landläufiges Verständnis von Erinnerung bestimmend ist. Programmierungen ermöglichen Reproduktion als unbewußte Kontinuität, Rekonstruktion stellt über Traditionsbrüche hinweg eine bewußte Kontinuität her.« (Ebd.: 115)

9 Assmann betont, dass »im Deutschen« oft mit dem Wort ›Gedächtnis‹ die ›Speicherung‹ und mit dem Wort ›Erinnerung‹ die ›Wiederherstellung‹ verbunden wird (A. Assmann/J. Assmann 1994: 115). Luhmann, der zwar nicht Kollektiv-, sondern Systemgedächtnisse beobachten will, hebt dann auch hervor, dass die Assmann'sche Theorie »trotz Halbwachs« weiterhin am Begriff des Speichers festhalte (Luhmann 2018: 578).

Assmann deutet Kultur allgemein auch als »zerdehnte Situation«¹⁰, die ihm zufolge »die ursprünglichste Lösung« des Problems darstellt, »dem Bedürfnis nach Stabilisierung in einer flüchtigen Welt« nachzukommen, denn »[d]urch die Reproduktion kultureller Texte im Rahmen ›zerdehnter Situationen‹ reproduziert sich eine Gesellschaft oder Kultur selbst durch die Abfolge der Generationen hindurch in identischer oder zumindest wiedererkennbarer Form«. Zerdehnte Situationen kommen dabei »in der Natur nicht vor und müssen kulturell institutionalisiert werden«, wodurch »die Kultur einen weit in die Vergangenheit ausgreifenden Horizont eigener Zeitlichkeit« schafft, »in der das Vergangene präsent bleibt und eine eigentümliche Form von Gleichzeitigkeit herrscht« (J. Assmann 2002a: 242, 244).¹¹

Einwände gegen diese Vorstellung von Kultur als zerdehnter Situation wehrt Assmann u. a. mit dem Hinweis auf den Präsentismus einer Soziologie ab, »die offenbar nicht gewillt ist, irgendwelche über die Synchronie lebendiger Interaktionen hinausgehenden Kommunikationsformen als soziale Tatsachen anzuerkennen« (J. Assmann 2002b: 277). Als Soziologe sei auch Halbwachs' »Interesse für die Vergangenheit, für die ›vertikale Verankerung‹ des Menschen begrenzt« gewesen, denn die Soziologie »fragt nicht nach der vertikalen Verankerung, sondern nach der horizontalen Vernetzung des Menschen, nach den systemischen Funktionszusammenhängen, in die der Einzelne eingespannt ist« (J. Assmann 1999: 15). In seinen thanatologischen Texten bezeichnet Assmann schließlich das »Prinzip« des kollektiven Gedächtnisses schlechthin als »Synchronie«, dasjenige des kulturellen Gedächtnisses hingegen als »Diachronie« (J. Assmann 2005b: 80).

10 Der Begriff »zerdehnte (Sprech-)Situation« stammt von Konrad Ehlich, womit dieser den Überlieferungsprozess von Texten kennzeichnet, wobei er unter »Text« eine »aus ihrer primären unmittelbaren Sprechsituation herausgelöste Sprechhandlung« versteht, »die für eine zweite Sprechsituation gespeichert wird« (Ehlich 1983: 32). Durch schriftliche Überlieferung spielen »Gedächtnisbegrenzungen [...] keine prinzipielle Rolle mehr« (ebd.: 38). Die von Assmann angesprochene Generationenfolge wirft indes eine ganz eigene Fragestellung auf, der hier nicht nachgegangen werden kann; vgl. dazu aber die Hinweise bei Voigt 2014: 267 und Marschelke 2019: 115.

11 An dieser Stelle ist bemerkenswert, dass Assmann nicht von »Ungleichzeitigkeit«, sondern von »Gleichzeitigkeit« spricht und somit im Grunde (unfreiwillig?) die Präsenz der Vergangenheit in der Gegenwart auf *synchroner* Ebene betont; vgl. ähnlich auch schon A. Assmann/J. Assmann 1983: 278.

Tradition und Gedächtnis

Infragestellen lässt sich diese Verortung der Halbwachs'schen Position insbesondere anhand von Assmanns These, Halbwachs habe Gedächtnis und Tradition gegenübergestellt (vgl. J. Assmann 2005b: 80). Denn dieser hat umgekehrt vielmehr die traditionsbildenden Elemente des kollektiven Gedächtnisses herausgestellt.¹² Besonders aufschlussreich ist dabei, dass Halbwachs zwischen ›zwei Tätigkeitsarten‹ im ›sozialen Denken‹ unterscheidet, die er beide ›Gedächtnis‹ nennt:

»einerseits ein Gedächtnis, d.h. einen Rahmen aus Begriffen, die uns als Anhaltspunkte dienen und sich ausschließlich auf die Vergangenheit beziehen; andererseits eine Vernunfttätigkeit, die von den Bedingungen ausgeht, in denen die Gesellschaft sich jeweils befindet, d.h. von der Gegenwart. Dies Gedächtnis würde nur unter der Kontrolle dieser Vernunft funktionieren. Wenn eine Gesellschaft ihre Traditionen aufgibt oder sie modifiziert, tut sie dies dann nicht, um rationalen Forderungen Genüge zu leisten, sobald sich solche zeigen?« (Halbwachs 1985: 382)

Halbwachs bemerkt zwar, dass »die heutigen Ideen den Erinnerungen Widerstand leisten und bis zu deren Verwandlung Macht über sie gewinnen

12 Vgl. dafür allein die Kapitel-Überschrift »[...] die kollektiven Gedächtnisse, Sitz der Traditionen« und die diesbezüglichen Ausführungen (Halbwachs 1991: 71 f.) sowie Halbwachs' Überlegungen zum Zusammenhang von Tradition und dem Gedächtnis von Familien und gesellschaftlichen Klassen (Halbwachs 1985: 230, 241, 297). Insofern trifft auch die folgende Formulierung Assmanns nicht den Kern der Sache: »Wenn Vergangenheit nicht länger im Gedächtnis lebender Individuen gegenwärtig, sondern in Texten und anderen symbolischen Formen objektiviert war, nannte Halbwachs das ›Tradition‹, worin er nicht eine Form, sondern das Gegenteil des Gedächtnisses sah.« (J. Assmann 2002c: 9) Es ist zwar richtig, dass Halbwachs kulturelle Objektivationen nicht ›Gedächtnis‹ nannte, er nannte diese aber auch nicht ›Tradition‹ *im Gegensatz* zu ›Gedächtnis‹, weil Traditionen eben Teil des kollektiven Gedächtnisses bzw. dieses deren Sitz ist. Verquer wirkt es deshalb auch, wenn Assmann von Halbwachs die Unterscheidung von Gedächtnis und Geschichte, nicht aber die von Gedächtnis und Tradition übernehmen will (vgl. J. Assmann. 2005a: 45). Dabei stehen sich bei Halbwachs eigentlich Tradition und Geschichte bzw. Geschichtsschreibung gegenüber, wobei gerade letztere laut Halbwachs versucht, die auch von Assmann angestrebte bruchlose Kontinuität herzustellen; vgl. Halbwachs 1991: 67 und Egger 2003: 261.

können«. Aber er kommt zu dem Schluss, dass die Gruppe dabei »ihrer Vergangenheit nicht ihre Gegenwart entgegen[setzt], sondern die Vergangenheit von anderen Gruppen«, in denen die »aktuellen Ideen« sich »frei entwickeln und selber die Form von Traditionen« haben »annehmen können« (ebd.: 383).¹³ Entsprechend stellt Halbwachs schließlich heraus, warum Traditionen und gegenwärtige Ideen überhaupt übereinstimmen können: »nämlich weil die aktuellen Ideen in Wirklichkeit auch Traditionen sind, und weil die einen wie die anderen sich gleichzeitig und mit gleichem Recht auf ein älteres oder jüngerer Leben der Gesellschaft berufen, in dem sie gewissermaßen ihre Schwungkraft erhalten haben« (ebd.: 390). Das betrifft nun auch die These vom Rekonstruktionscharakter insgesamt: Erinnerung ist zwar »in sehr weitem Maße eine Rekonstruktion der Vergangenheit mit Hilfe von der Gegenwart entliehenen Gegebenheiten«, wird aber »im übrigen durch andere, zu früheren Zeiten unternommene Rekonstruktionen vorbereitet« (Halbwachs 1991: 55; vgl. auch Dimbath/Heinlein 2015: 131; Egger 2003: 254). Nicht nur wird dadurch deutlich, dass bei Halbwachs Gedächtnis und Tradition keineswegs gegenübergestellt sind, sondern ebenso, dass auch in seiner Theorie das Gedächtnis einen Vergangenheitsbezug aufweist und Erinnerungen nicht absolut im Griff der Gegenwart stehen, wie Assmann meint.¹⁴

Assmanns grundsätzlicher Punkt scheint indes vor allem zu sein, dass bei Halbwachs die »*Macht und die Dauer* der Erinnerungen« nicht aus der Tradition »kommen« (J. Assmann 1995: 61, Herv. J.F.), und dieses Element als solches lässt sich bei Halbwachs *im Allgemeinen* tatsächlich nicht ausmachen. Allerdings finden sich jene grundsätzlichen Attribute, die Assmanns Begriff des kulturellen Gedächtnisses auszeichnen, auch in Halbwachs' Schriften, und zwar in seinen Ausführungen zum Gedächtnis religiöser Gruppen. Halbwachs betont, dass deren Gedächtnis durch Fixiertheit und dadurch gekennzeichnet ist, dass es andere Gedächtnisse zu verpflichten versucht, »indem es ihrer Unbeständigkeit ihre eigene Dauerhaftigkeit entgegensetzt«

13 In der Originalausgabe spricht Halbwachs (1994: 291) hier indes nicht wortwörtlich von »Macht«, was dem vorgebrachten Einwand jedoch keinen Abbruch tut.

14 Aus einer etwas anderen Perspektive spricht sich auch Sarah Gensburger (2016: 400 f.) gegen die Assoziation der Halbwachs'schen Position mit einem Präsentismus aus.

(Halbwachs 1985: 260).¹⁵ Auch betont er, dass eine religiöse Gruppe »mehr als jede andere das Bedürfnis« hat, »sich auf ein Objekt zu stützen«, »denn sie selbst gibt vor, sich in keiner Weise zu wandeln« (Halbwachs 1991: 157). Assmann hebt seinerseits hervor, dass Halbwachs in seiner Schrift *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land* (Halbwachs 2003) die Grenze zwischen Gedächtnis und Tradition »überschritten und den Gedächtnisbegriff auf Denkmäler und Symboliken aller Art angewandt« habe, und von diesem Ansatz aus führe eine direkte Linie »zu den verschiedenen Forschungen zum ›kulturellen Gedächtnis‹, an denen Aleida Assmann und ich uns seit Jahren engagieren« (J. Assmann 2002c: 9; vgl. ders. 2000b: 20).¹⁶

Tatsächlich hat Halbwachs in dieser Schrift jedoch nicht einen neuen Gedächtnisbegriff postuliert, sondern vielmehr anhand eines konkreten Gedächtnisses jene analytischen Kategorien erprobt, die auch in seinen frühen Schriften schon ausschlaggebend waren.¹⁷ Der Gedächtnisbegriff wird dabei nicht auf Denkmäler und Symboliken aller Art *angewandt*, sondern vielmehr wird herausgestellt, wie sich das jeweilige Gedächtnis christlich-religiöser Gruppen durch Bezugnahme auf ›heilige Stätten‹ über die Jahrhunderte gebildet und gewandelt hat (vgl. Egger 2003: 244).¹⁸ Auch in diesen Aus-

15 Assmann greift Halbwachs' diesbezügliche Ausführungen zur Frühgeschichte des Christentums auch auf, um seine Unterscheidung von kollektivem und kulturellem Gedächtnis zu verdeutlichen. Allerdings geht er auch hier (fälschlicherweise) von einer Gegenüberstellung von Gedächtnis und Tradition bei Halbwachs aus und macht nicht klar, was aus seinen Ausführungen für den Gedächtnisbegriff genau folgt; vgl. J. Assmann 2005a: 64 ff. Ein paar Seiten zuvor hatte Assmann eine Auseinandersetzung mit dem entsprechenden Kapitel bei Halbwachs indes noch abgelehnt; vgl. ebd.: 45.

16 Dass diese grundsätzliche Einschätzung nach wie vor Bestand hat, lässt sich an aktuelleren Publikationen nachvollziehen; vgl. J. Assmann 2021: 23 ff.

17 Vgl. zur Differenz von theoretischer Grundlegung einerseits und Analyse konkreter Gedächtnisse andererseits auch Halbwachs' Hinweise auf das Programm einer Kollektivpsychologie (Halbwachs 2001: 36 f.).

18 Genau genommen, geht es Halbwachs um die Beobachtung des mit der Veränderung des kollektiven Gruppengedächtnisses zusammenhängenden »Wandel[s] der gesellschaftlichen Gruppen« (Egger 2003: 247) – was auf der gegenüberliegenden Seite des Assmann'schen kulturellen Gedächtnisses mit seiner Zielsetzung der Stabilisierung und generationenübergreifenden Reproduktion von Identität liegt. Der entscheidende Punkt bei Halbwachs ist diesbezüglich, dass die Gruppen selbst ihren Wandel nicht wahrnehmen (können) und deshalb hinsichtlich ihrer Identität einer Täuschung bzw. Illusion unterliegen; vgl. Halbwachs 1991: 54, 76, 125.

führungen stellt Halbwachs grundsätzlich also die Anpassungsleistung des jeweils gegenwärtigen Gedächtnisses heraus, was aber wiederum den Bezug auf Vergangenheit und Tradition keineswegs aus-, sondern einschließt. So nennt Halbwachs allgemein als »Gesetz des kollektiven Denkens, daß es die ihm von der Vergangenheit überkommenen Riten und Glaubensgehalte nicht verschwinden lassen kann, sondern sie vom Standpunkt seiner gegenwärtigen Auffassung aus systematisiert« (Halbwachs 1985: 248; vgl. ebd. 296 f.).¹⁹ Assmann bezeichnet es (deshalb?) als »eigentümlich«, dass »der Präsentismus der Halbwachs'schen Gedächtnistheorie seine größten Triumphe« gerade in dem Buch feiert, »das am entschiedensten über den Horizont der mündlich ausgetauschten Erinnerungen hinausgreift in den Bereich der Monumente, der Geschichtsschreibung, der Theologie« (J. Assmann 2005c: 79). Eigentümlich ist dies jedoch nur dann, wenn ein immer schon auf Stabilisierung und Dauerhaftigkeit zielender Traditionsbegriff vorausgesetzt und dieser dann gegen den Gedächtnisbegriff eingetauscht wird (vgl. ebd.: 80).

Die normative und mythische Komponente des kulturellen Gedächtnisses

Der eigentliche Unterschied zwischen beiden Konzeptionen scheint aber auch auf anderer Ebene zu liegen. Assmann vermisst bei Halbwachs eine normative Komponente, die er verschiedentlich einzuholen und mit dem kulturellen Gedächtnis zu assoziieren versucht.²⁰ Das Sprechen von einer

19 Das Zusammenspiel von (abstrakter) gegenwärtiger Vernunfttätigkeit des Gedächtnisses und (konkretem) Vergangenheitsbezug desselben findet sich dann auch in *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land* (vgl. Halbwachs 2003: 163 f.).

20 Dass die Assmann'sche Theorie eine normativ orientierte ist, wurde – mit unterschiedlicher argumentativer Zielsetzung – mehrfach herausgestellt (vgl. etwa Schraten 2011: 14; Siebeck 2013: 72, 81). Allerdings wird dabei weniger genau geschaut, wie bzw. anhand welcher Autoren Assmann diese Normativität eigentlich begründet. Das geschieht u.a. durch den Verweis auf Thomas Luckmanns Begriff »Unsichtbare Religion«, der die fehlende Normativität bei Halbwachs sozusagen auffangen soll (vgl. J. Assmann 1995: 59). Es ist jedoch zweifelhaft, inwieweit sich die Normativität kollektiver Gedächtnisse mit dem Verweis auf Luckmann begründen lässt, da dieser Religion in gegenwärtigen Gesellschaften im Bereich des Privaten verortet (vgl. Luckmann 1991: 178 ff.). Ein anderer Versuch, die Normativität zu begründen, besteht in Assmanns Referenz auf Nietzsche; vgl. dazu die kritische Auseinandersetzung in Denschlag/Ferdinand 2021: 302 ff.

›normativen Vergangenheit‹, die verpflichtend sei (vgl. J. Assmann 1995: 60), zeugt ebenso davon wie Hinweise, dass der Mensch das kulturelle Gedächtnis »braucht«, »um eine kollektive Identität ausbilden und über die Generationenfolge hinweg identisch reproduzieren zu können« (J. Assmann 1991: 22), und dass zerdehnte Situationen kulturell institutionalisiert werden »müssen«, um dem »Bedürfnis nach Stabilisierung in einer flüchtigen Welt« nachzukommen (J. Assmann 2002a: 242). Dass der Halbwachs'schen Gedächtnisform eine andere gegenübergestellt werden *muss* – auch dies an sich ein normativer Gestus – erklärt sich also eher vor dem Hintergrund praktischer denn begrifflicher oder analytischer Erwägungen.

Auf dieser Ebene liegen nun auch Assmanns Ausführungen zur Erinnerung an die Opfer von Gewaltverbrechen: Die Gegenwart werde »von den Toten in die Pflicht genommen«, denn Auschwitz symbolisiere »eine Vergangenheit, die schwer zu erinnern, aber unmöglich zu vergessen« sei (J. Assmann 2005b: 18), und dem »von den Leichenbergen des 20. Jahrhunderts ausgehende Schrei nach Erinnerung« werde »sich auf absehbare Zeit keine Generation der Nachgeborenen« entziehen können (vgl. ebd.: 30). Dadurch erweisen sich für Assmann die Grenzen der Halbwachs'schen Theorie:

»Uns aber, denen die entsprechenden Erfahrungen in den Knochen stecken, spüren umgekehrt die Macht der Vergangenheit über die Gegenwart und haben uns den Verzicht auf jede Form der Entsorgung und die Pflege und Stabilisierung der flüchtigen Erinnerung zum heiligen Prinzip gemacht. Erst von diesem Gesichtspunkt auf den Trümmerbergen und Leichenhaufen des 20. Jhs aus – unter denen auch Maurice Halbwachs selbst liegt – tritt der ›Präsentismus‹ seiner Lehre als eine Beschränkung in den Blick.« (J. Assmann 2005c: 79)

Assmann scheint dabei die Soziologie generell mit einem Vergessen zu assoziieren,²¹ obwohl auch schon in Halbwachs' Überlegungen das Toten-

21 »[S]ymptomatisch« für den Präsentismus des soziologischen Zugangs sei die »Privilegierung des Vergessens«, wobei »die Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen, das Gestern im Heute, die vielschichtige Komplexität kultureller Zeit« nicht bedacht werde. Auch seien die »vielfältigen Formen der Konstruktion von Vergangenheit und des Bezugs auf diese zum Zwecke der Stabilisierung oder Destabilisierung kollektiver Identität [...] nach wie vor kein Thema der Sozialwissenschaften« (J. Assmann 2002d: 414). Das pauschale Sprechen von *den* Sozialwissenschaften und einer *Privilegierung* des Ver-

gedenken eine Rolle spielt, u.a. in Hinblick auf das auch für Assmann wichtige Nennen von Namen (vgl. Halbwachs 1985: 217, 229; J. Assmann 2005a: 62 f.).

Assmann deutet seinerseits das Totengedenken als »Urszene des kulturellen Gedächtnisses«, als »das unsichtbare Band, das die Lebenden und die Toten verbindet« (J. Assmann 2005c: 80). »Es ist die Form, in der eine Gruppe mit ihren Toten lebt, die Toten in der fortschreitenden Gegenwart gegenwärtig hält und auf diese Weise ein Bild ihrer Einheit und Ganzheit aufbaut, das die Toten wie selbstverständlich miteinbegreift.« (J. Assmann 2005a: 61)²² Allerdings lassen sich auch diesbezüglich jene zwei Ebenen ausmachen, die Assmann als bewußte Rekonstruktion und unbewußte Reproduktion grundsätzlich einander gegenübergestellt. Einerseits spricht Assmann von einem »kulturellen Erbe«, das »als alles andere als einfach ein Niederschlag, eine Sedimentierung oder Absonderung vergangener Geschlechter [erscheint], sondern vielmehr als ein Auftrag und ein Anspruch«. Die Nachwelt sei »gefordert, das Erbe anzutreten und weiterzugeben, die Konnektivität aufrechtzuerhalten« und die »Gegenwart muß mit den Toten ausgehandelt werden und sich vor ihnen legitimieren« (J. Assmann 2001b: 45 f.). Demgegenüber betont Assmann aber auch, dass jede Gegenwart »unbewußt [...] das Erbe einer vorangegangenen Generation an[tritt]« (J. Assmann 2005b: 17). Die Geschichte habe »immer eine verborgene Dimension, die sich der bewussten Wahrnehmung auf kollektiver Ebene entzieht«, was etwa »den Charakter einer sozialen Konstruktion« betrifft, »der jeder gemeinschaftlich bewohnten Sinnwelt eignet und der vergessen bzw. unbewusst werden muß, damit diese als unhinterfragte und quasi-natürliche Gegebenheit ihre normative Geltung entfalten kann« (J. Assmann 2005d: 382). Gerade die

gessens ist dabei mindestens ungenau. Dass das Gedächtnis selbst unter systemtheoretischem Blickwinkel neben der Hauptfunktion des Vergessens auch Erinnerung (als Ausnahmefall) einschließt, wird an Luhmanns Ausführungen klar (vgl. Luhmann 2018: 579 ff.). In diesem Kontext ist dann auch von »Identität« und »Vergangenheit« die Rede, jedoch nicht auf der Ebene von Kollektiven bzw. nicht normativ im Sinne einer Notwendigkeit von Stabilisierung wie bei Assmann. Dies jedoch ist bei Jürgen Habermas (1987: 173 f.) der Fall, dessen Identitätsbegriff Assmann aber als zu rationalistisch ablehnt (vgl. J. Assmann 2005a: 138).

- 22 Das Totengedenken scheint für Assmann dabei *per se* Identität zu stiften, ungeachtet etwaiger Differenzierungen, wer an wen in Anbetracht welcher Vergangenheit genau erinnert. Vgl. dazu insgesamt auch Denschlag/Ferdinand 2019: 215 ff.

vertikale Verankerung des Menschen ist Assmann zufolge in der mythischen Tiefendimension des kulturellen Gedächtnisses angesiedelt, die sich der Bewusstmachung grundsätzlich entzieht (vgl. J. Assmann 2006a: 80). Mit anderen Worten muss der Konstruktionscharakter des kulturellen Gedächtnisses vergessen werden, wenn es normativ wirken soll.²³

Dies spiegelt sich auch auf sozusagen performativer Ebene in seinen thanatologischen Texten wider, in denen als Folge der Ansiedelung von Gedächtnis bereits auf der Ebene von kulturellen Objektivationen auch die Akteur*innen des Gedächtnisses sowie des Gedächtnis-Machens verschwinden. Anschaulich wird dies, wenn Assmann von der *Topographie des Terrors* in Berlin als einem »von der Nazizeit hinterlassenen« Erinnerungsort spricht und betont, dieser rücke den Präsentismus und Rekonstruktivismus fern (J. Assmann 2005c: 77) – ein Ort also, der faktisch selbst mühsam rekonstruiert werden musste. Diese Assoziation gelingt nur dann, wenn seine Genese als Gedächtnisort vernachlässigt wird.²⁴ Noch einen Schritt weiter geht Assmann in folgender Passage:

»Der Tod straft die These Lügen, daß Vergangenheit immer nur das Produkt einer sich erinnernden Gegenwart ist. Der Tod nimmt die Gegenwart in die Pflicht. Jede Gegenwart tritt, bewußt oder unbewußt, das Erbe einer vorangegangenen Generation an. Die Toten leben in uns, wir mit den Toten weiter, und es kommt viel darauf an, welche gerade auch rituellen Aus-

23 Assmann betont, dass ›kulturelle Formationen‹ zwar im Plural ›existieren‹, »andererseits aber normalerweise bzw. von Haus aus in weitgehender Vergessenheit dieser Tatsache«, da sie »über die Konventionalität und Kontingenz, d.h. die Auch-anders-Denkbarkeit ihrer Wirklichkeitskonstruktionen, den Schleier der Vergessenheit bzw. der Selbstverständlichkeit [...] breiten« (J. Assmann 2005a: 136; vgl. aber ebd.: 138).

24 Auf die historische Genese dieses Ortes weist etwa Aleida Assmann (1999: 334 ff.) hin. Allerdings betont sie auch, dass es sich beim Gestapo-Gelände »um eine ›rumorende Erinnerung‹ handelt, »die ein später und unvermittelter Durchbruch ans Licht holt«. Anschließend personifiziert auch sie diese Erinnerung und deutet sie als sich selbst durchsetzende Kraft: »Erinnerung ist offensichtlich nicht nur eine Sache der verlängernden Konservierung oder künstlichen Restitution dessen, was längst vergangen und verloren ist, sondern auch eine Kraft, die sich gegen den Wunsch des Vergessens und Verdrängens zur Geltung bringt.« (Ebd.: 336)

drucksformen eine Kultur bereitzustellen vermag, um dieser verborgenen Symbiose kulturelle Gestalt zu geben.« (J. Assmann 2005b: 17 f.)²⁵

Selbst wenn Assmanns eigener Gedächtnisbegriff zugrunde gelegt und kulturelle Objektivation in diesen miteingeschlossen werden, bewegt er sich hier eigentlich nicht mehr auf der Ebene von ›Gedächtnis‹. Denn er postuliert verborgene Symbiosen unabhängig von aller kulturellen Gestaltung, die dann erst in rituellen Formen ihren Ausdruck finden. In Assmanns Interpretationen verschwindet also die historische Dimension und er stößt im Grunde in den Bereich der ›menschlichen Arbeit an den Jenseitsmythen‹ vor.²⁶

Die Wirkung des kulturellen Gedächtnisses

Umso stärkeres Gewicht fällt auf die postulierte Wirkung des kulturellen Gedächtnisses. Assmann selbst scheint hier skeptisch zu sein, da er von Deutschland als einer weitgehend de-ritualisierten Gesellschaft spricht (vgl. ebd.: 20) und konstatiert, dass die Bedeutung der Riten und Feste deshalb

25 Assmann verweist für die ›ethische‹ Dimension des Totengedenkens auch auf Walter Benjamin (vgl. J. Assmann 2005b: 18 f.) und stellt generell heraus, die Kulturwissenschaft würde sich dem ›Eingedenken‹ verpflichtet fühlen, während »Halbwachs wie die moderne Hirnforschung und Soziologie« demgegenüber für Repräsentismus und Rekonstruktivismus stünden (J. Assmann 2011: 237). Ließe sich der Einbruch der Vergangenheit in die Gegenwart mit Benjamin zwar noch grundsätzlich assoziieren, so aber nicht das Grundprinzip des kulturellen Gedächtnisses mit Attributen wie Reproduktion von Identität, Stabilität und bruchloser Kontinuität. Auch adressiert Benjamin in allererster Linie den Historiker, während Assmann betont, dass Erinnerung nicht dessen Aufgabe sei, weil es sich um »Transformation von Vergangenheit [...] in Mythos« handelt (J. Assmann 2005c: 77; vgl. Benjamin 1992: 142 ff.). Dass sich Benjamins Erfahrungstheorie im Ganzen auch als Korrektiv zum Assmann'schen Paradigma des kulturellen Gedächtnisses begreifen lässt, hat Felix Denschlag (2017) herausgestellt.

26 Vgl. zu diesem Begriff Soeffner 2021: 31. In seiner Schrift *Der Tod als Thema der Kulturtheorie* betont Assmann (2000a: 13), dass er die Mythen über Tod und Unsterblichkeit »auf [s]eine Weise ein Stück weiter erzählen« möchte. Cornelia Siebeck's kritische Bemerkung, dass sich Assmann »einer *selektiven Wahrnehmung* historischer Realitäten« bedient und diese aus »einer *normativen* und zutiefst *ahistorischen* Perspektive« betrachtet (Siebeck 2013: 72; Herv. i. O.), ist grundsätzlich also eine treffende Beschreibung dessen, was Assmann in seinen Schriften anbietet. Dies entspricht aber auch dem, was er als Gedächtnisform theoretisch zu fundieren sucht.

verblasst, da in »einer elaborierten Schriftkultur wie der unsrigen [...] sich dem Einzelnen jederzeit die Gelegenheit« bietet, »ein Buch zur Hand zu nehmen, ein Bild zu betrachten, ein Musikstück zu hören, das ihn seinen Alltagsgeschäften entrückt und in einen anderen Zeithorizont versetzt« (J. Assmann 2006b: 493). Dadurch verlagert Assmann selbst den Schwerpunkt aber wieder auf schriftlich fixierte Zeugnisse – etwa die der *Oral History*, die die Kommunikation von Zeitzeugen prinzipiell für die Nachwelt sichert, die Assmann jedoch der Alltagskommunikation und somit dem flüchtigen Gedächtnis zuordnet. Dabei schließt die Deutung von ›Gedächtnis‹ als *gegenwärtige* Operation auch keineswegs aus, von der ›Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‹, der ›Symbolisierung des Abwesenden‹, der ›Präsenz des Vergangenen‹ oder gar von der ›Macht der Vergangenheit‹ zu sprechen, die eben durch Schrift ermöglicht wurde (vgl. Luhmann 2018: 270 ff.). Es kommt dann darauf an, ob und inwieweit die jeweiligen Zeugnisse tatsächlich auch angeeignet werden. Dazu heißt es bei Assmann:

»Der Erinnerungshorizont des kollektiven Gedächtnisses wandert mit der fortschreitenden Gegenwart mit, der Erfahrungsraum des kulturellen Gedächtnisses dagegen ist durch Fixpunkte abgesteckt, Erinnerungsfiguren, von denen eine jede Gegenwart auf ihre Weise prägende sinngebende Orientierungskraft ausgeht. Natürlich *wirkt* dieser Erfahrungsraum nur in der Interaktion mit dem kollektiven Gedächtnis einer jeden Gegenwart und *nur insoweit* als er die je gegenwärtigen Erinnerungen, Diskurse, Mentalitäten und habitus mitbestimmt.« (J. Assmann 2005c: 79 f., Herv. J.F.)

Assmann lässt dann aber vermissen, genauer auf die Interaktionsbedingungen des kulturellen Gedächtnisses einzugehen. Es bleibt insgesamt bei allgemeinen Hinweisen, dass es um »die Interaktion zwischen Psyche, Bewußtsein, Gesellschaft und Kultur« gehe (J. Assmann 2000b: 20); dass die Theorie des kulturellen Gedächtnisses »die Sphäre des Kommunikativen und Interaktiven« nicht ausblende, sondern sie voraussetze und »auf ihr auf[baut]« (J. Assmann 2002b: 278); dass der Begriff des kulturellen Gedächtnisses dem der Tradition deshalb vorgezogen werde, »um auf das Kontinuum aufmerksam zu machen, das die verschiedenen Gedächtnisformen miteinander verbindet« (J. Assmann 2005c: 80); und dass es neben der individuellen (neurophysiologischen) und der kollektiven

(sozialen) auch die kulturelle Dimension des Gedächtnisses gäbe, dessen Tiefe »unauslotbar« sei (J. Assmann 2006a: 80).

Die Ablehnung des von Assmann sogenannten Präsentismus schlägt also um in eine Vernachlässigung der Frage, wie das kulturelle Gedächtnis *gegenwärtig* eigentlich genau wirkt.²⁷ Gerade die Aktualisierung aber wäre das Interessante für eine Gedächtnistheorie, und zwar nicht nur eine soziologisch motivierte. Es wäre also etwa zu beschreiben, wie das Zusammenspiel überkommener Erinnerungsfiguren und gegenwärtigen Gedächtnissen genau vonstattengeht – vor allem dann, wenn der Halbwachs'schen Theorie etwas *zur Seite* gestellt werden soll. Denn während Assmann in seiner frühen Konzeptionierung noch nahelegt, dass das kulturelle Gedächtnis »im spezifischen Interaktionsrahmen einer Gesellschaft Handeln und Erleben« unmittelbar »steuert« (J. Assmann 1988: 9), muss es in seinen thanatologischen Texten sozusagen den Umweg über das kommunikative Gedächtnis nehmen. Das kommunikative Gedächtnis, auf das er Halbwachs' Begriff des kollektiven Gedächtnisses »einzuschränken« versucht, setzt Assmann »in der Mitte zwischen dem strikt personalen und dem kulturellen Gedächtnis« an (J. Assmann 2005c: 81). Gerade dies müsste dazu motivieren, noch einmal genauer die Mittlerrolle des kommunikativen Gedächtnisses zu thematisieren, insbesondere wenn eine normative Theorie formuliert wird, die ein verbindliches kulturelles Gedächtnis als kollektiv geteilte Sinnwelt postuliert. Ob ein als mythisch vorgestelltes kulturelles Gedächtnis die Integration ›gesamtkulturellen Sinns‹ zu leisten imstande ist, darf jedenfalls mit einem Fragezeichen versehen werden, da der von Assmann mit dem kulturellen Gedächtnis assoziierte Erfahrungsraum nicht notwendig als ein kollektiv geteilter vorausgesetzt werden kann.²⁸

27 Insofern lässt sich die Assmann'sche Theorie zwar grundsätzlich als interaktionsbasiertes Gedächtniskonzept einordnen (vgl. Sebald 2014: 17), das aber letztlich die Interaktionen nicht ausführlich beschreibt. Die Thematisierung der Aktualisierung scheint für Assmann auch irgendwie ausgeschlossen zu sein, wenn er betont, dass das Gestern im Heute »notwendig eine Ausblendung des spezifisch Momentanen in seiner sinnlichen Präsenz zur Folge hat« (J. Assmann 2002a: 275).

28 Vgl. in Bezug auf ›Sinnwelt‹ Berger/Luckmann 2017: 114 ff., 185; in Bezug auf ›Gedächtnis‹ Halbwachs 1991: 108 f.; ders. 2003: 196 f. Es ist aber gerade die damit angesprochene Ausdifferenzierung, die in einem frühen Text Assmanns als grundlegendes (praktisches) Problem beschrieben wird: »Die Ausdifferenzierung und Autonomisierung kultureller Wertsphären wie Kunst, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Religion, Politik führt zu einer

Im Ganzen scheint es also, dass Assmann dazu anhält, die theoretische Einstellung zu ändern: nicht (nur) Wissenschaft soll bestimmend sein, wenn Gedächtnis und Erinnerung verhandelt werden, sondern (auch) Mythos. Denn während Assmann zwar den Zusammenhang von »Todesvorstellung und Subjektivität« (J. Assmann 2002e: 14) durchaus für wissenschaftlich erforschbar hält, konstatiert er, dass zwischen den Lebenden und den Toten Beziehungen herrschen, »deren ›Natur‹ sich jedem Zugriff wissenschaftlicher Erforschung entzieht« (J. Assmann 2005b: 16). Aber wenn dem so ist, stellt sich nicht nur die Frage nach dem Status der Assmann'schen Texte, sondern überhaupt danach, was eine kulturwissenschaftliche Thanatologie auf diesem Gebiet eigentlich beitragen kann – »wenn es sie einmal gäbe« (J. Assmann 2000a: 87).

Literatur

- Assmann, Aleida (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München.
- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (1983): »Schrift und Gedächtnis«, in: dies. (Hg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München, S. 265–284.
- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (1986): »Der Nexus von Überlieferung und Identität. Ein Gespräch über Potentiale und Probleme des Kanon-Begriffs«, in: *Jahrbuch des Wissenschaftskollegs zu Berlin* 4, S. 291–302.
- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (1994): »Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis«, in: Merten, Klaus/Schmidt, Siegfried J./Weischenberg, Siegfried (Hg.): *Die Wirklichkeit der Medien*, Opladen, S. 114–140.
- Assmann, Jan (1983): »Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten«, in: Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München, S. 64–93.
- Assmann, Jan (1984): »Vergeltung und Erinnerung«, in: Junge, Friedrich (Hg.): *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens*, Göttingen, S. 687–701.

Fragmentierung und Atrophierung gesamt-kulturellen Sinns.« (A. Assmann/J. Assmann 1986: 301) Dieses Problem wird jedoch nicht dadurch gelöst, indem eine Theorie postuliert wird. Vgl. für die fehlende Berücksichtigung der Ausdifferenzierung bei Assmann auch Sebald/Weyand 2011: 177 ff.

- Assmann, Jan (1988): »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität«, in: ders./Hölscher, Tonio (Hg.): *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main, S. 9–19.
- Assmann, Jan (1991): »Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses«, in: ders./Sundermeier, Theo (Hg.): *Das Fest und das Heilige. Kontrapunkte des Alltags*, Gütersloh, S. 13–30.
- Assmann, Jan (1995): »Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit«, in: Platt, Kristin/Dabag, Mihran (Hg.): *Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten*, Opladen, S. 51–75.
- Assmann, Jan (1999): »Kollektives und kulturelles Gedächtnis. Zur Phänomenologie und Funktion von Gegen-Erinnerung«, in: Borsdorf, Ulrich/Grütter, Heinrich T. (Hg.): *Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum*, Frankfurt am Main/New York, S. 13–32.
- Assmann, Jan (2000a): *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten*, Frankfurt am Main.
- Assmann, Jan (2000b): *Religion und das kulturelle Gedächtnis. Zehn Studien*, München.
- Assmann, Jan (2001a): »Tod und Kultur«, in: Jacobi, Rainer-M.E./Claussen, Peter C./Wolf, Peter (Hg.): *Die Wahrheit der Begegnung. Anthropologische Perspektiven der Neurologie*, Würzburg, S. 399–416.
- Assmann, Jan (2001b): »Tod und Konnektivität«, in: Schweidler, Walter (Hg.): *Wiedergeburt und Kulturelles Erbe. Reincarnation and Cultural Heritage*, Sankt Augustin, S. 35–47.
- Assmann, Jan (2002a): »Das kulturelle Gedächtnis«, in: *Erwägen – Wissen – Ethik* 13, Heft 2, S. 239–247.
- Assmann, Jan (2002b): »Das kulturelle Gedächtnis. Eine Replik«, in: *Erwägen – Wissen – Ethik* 13, Heft 2, S. 273–278.
- Assmann, Jan (2002c): »Zum Geleit«, in: Echterhoff, Gerald/Saar, Martin (Hg.): *Kontexte und Kulturen des Erinnerns. Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, Konstanz, S. 7–11.
- Assmann, Jan (2002d): »Nachwort«, zu: Esposito, Elena: *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, S. 400–414.
- Assmann, Jan (2002e): »Der Mensch und sein Tod. Einführende Bemerkungen«, in: ders./Trauzettel, Rolf (Hg.): *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*, Freiburg/München, S. 12–27.
- Assmann, Jan (2005a): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.

- Assmann, Jan (2005b): »Die Lebenden und die Toten«, in: ders./Maciejewski, Franz/Michaels, Axel (Hg.): *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*, Göttingen, S. 16–36.
- Assmann, Jan (2005c): »Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift. Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs«, in: Krapoth, Hermann/Laborde, Denis (Hg.): *Erinnerung und Gesellschaft. Mémoire et Société. Hommage à Maurice Halbwachs (1877–1945)*, Wiesbaden, S. 65–83.
- Assmann, Jan (2005d): »Das kulturelle Gedächtnis und das Unbewusste«, in: Buchholz, Michael/Gödde, Günter (Hg.): *Das Unbewusste in aktuellen Diskursen*, Gießen, S. 368–392.
- Assmann, Jan (2006a): *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen*, München.
- Assmann, Jan (2006b): »Zeit und Geschichte in frühen Kulturen«, in: Stadler, Friedrich/Stöltzner, Michael (Hg.): *Time and History*, Berlin/Boston, S. 489–507.
- Assmann, Jan (2011): »Gedächtnis/Erinnerung«, in: Reinalter, Helmut/Brenner, Peter J. (Hg.): *Lexikon der Geisteswissenschaften. Sachbegriffe – Disziplinen – Personen*, Wien/Köln/Weimar, S. 233–238.
- Assmann, Jan (2021): *Religion, Staat, Kultur. Altägypten und der Weg Europas*, Freiburg.
- Benjamin, Walter (1992): »Über den Begriff der Geschichte«, in: ders.: *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Stuttgart, S. 141–154.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (2017): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main.
- Denschlag, Felix (2017): *Vergangenheitsverhältnisse. Ein Korrektiv zum Paradigma des ›kollektiven Gedächtnisses‹ mittels Walter Benjamins Erfahrungstheorie*, Bielefeld.
- Denschlag, Felix/Ferdinand, Jan (2019): »Sakralisierung als Politisches. Zur Dimension des ›Heiligen‹ in der erinnerungskulturellen Konzeption von Aleida und Jan Assmann«, in: *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia* 29, Heft 2, S. 213–233.
- Denschlag, Felix/Ferdinand, Jan (2021): »Vordenker kollektiver identitätsbildender Gedächtniskonstruktionen? Eine kritische Sichtung der Nietzsche-Rezeption Aleida und Jan Assmanns«, in: Santini, Carlotta/Jensen, Anthony (Hg.): *Nietzsche on Memory and History. The Re-Encountered Shadow*, Berlin/Boston, S. 301–321.
- Dimbath, Oliver (2013): »Soziologische Rahmenkonzeptionen. Eine Untersuchung der Rahmenmetapher im Kontext von Erinnern und Vergessen«, in: Lehmann, René/Öchsner, Florian/Sebal, Gerd (Hg.): *Formen und Funktionen sozialen Erinnerns. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen*, Wiesbaden, S. 25–48.
- Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (2015): *Gedächtnissoziologie*, Paderborn.

- Dummett, Michael (2005): *Wahrheit und Vergangenheit*, Frankfurt am Main
- Ehlich, Konrad (1983): »Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung«, in: Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München, S. 24–43.
- Egger, Stephan (2003): »Auf den Spuren der ›verlorenen Zeit‹. Maurice Halbwachs und die Wege des ›kollektiven Gedächtnisses‹«, in: Halbwachs, Maurice: *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*, Konstanz, S. 219–268.
- Gensburger, Sarah (2016): »Halbwachs' Studies in Collective Memory. A Founding Text for Contemporary ›Memory Studies‹?«, in: *Journal of Classical Sociology* 16, Heft 4, S. 396–413.
- Habermas, Jürgen (1987): »Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität«, in: ders.: *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt am Main, S. 159–179.
- Halbwachs, Maurice (1985): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt am Main.
- Halbwachs, Maurice (1991): *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt am Main.
- Halbwachs, Maurice (1994): *Les Cadres sociaux de la Mémoire*, Paris.
- Halbwachs, Maurice (2001): »Individuelles Bewußtsein und kollektiver Geist«, in: ders.: *Kollektive Psychologie. Ausgewählte Schriften*, Konstanz, S. 29–41.
- Halbwachs, Maurice (2003): *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*, Konstanz.
- Klein, Kerwin L. (2000): »On the Emergence of ›Memory‹ in Historical Discourse«, in: *Representations* 18, Heft 69, S. 127–150.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (2018): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Marschelke, Jan-Christoph (2019): »Transkollektive Gedächtnisse. Notizen zu den Kritiken an der Assmannschen Theorie des kollektiven Gedächtnisses«, in: *Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft* 5, Heft 2, S. 103–130.
- Schraten, Jürgen (2011): *Zur Aktualität von Jan Assmann. Einleitung in sein Werk*, Wiesbaden.
- Sebald, Gerd (2014): *Generalisierung und Sinn. Überlegungen zur Formierung sozialer Gedächtnisse und des Sozialen*, Konstanz.
- Sebald, Gerd/Weyand, Jan (2011): »Zur Formierung sozialer Gedächtnisse«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 40, Heft 3, S. 174–189.

- Siebeck, Cornelia (2013): »In ihrer kulturellen Überlieferung wird eine Gesellschaft sichtbar? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Assmannschen Gedächtnisparadigma«, in: Lehmann, René/Öchsner, Florian/Sebald, Gerd (Hg.): *Formen und Funktionen sozialer Gedächtnisse. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen*, Heidelberg, S. 65–90.
- Soeffner, Hans-Georg (2021): »Das Wissen um den Tod. Antwortversuche auf die krisenhafte, endliche Positionalität des Menschen«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 26–37.
- Voigt, Frank (2014): »Die Aktualität von Halbwachs' Kritik an Bergson und Durkheim. Zu einigen Problemen in den Halbwachs-Lektüren bei Aleida und Jan Assmann«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 66, Heft 3/4, S. 243–269.



Unsterblichkeit als soziales Gedächtnis

»Unsterblichkeit ist Leben
in einem Gedächtnis, das selber stirbt –
man lebt von einem Vergessenden zum anderen.«

(Jean Paul)¹

Einleitung

Das philosophische Nachdenken über Unsterblichkeit folgt einer langen Tradition der religiösen Befassung mit Jenseitsvorstellungen – also damit, was nach dem Tod des Individuums geschieht. Eine Anfangserzählung findet sich in der christlichen Mythologie: die Geschichte vom Sündenfall. Durch den Genuss der verbotenen Frucht erlangt der Mensch die Fähigkeit zur Erkenntnis, die bekanntlich in der Unterscheidung zwischen Gut und Böse zu bestehen scheint. Tatsächlich aber wird den ersten Menschen eines klar: Durch ihren Abfall von Gott werden sie sich ihrer eigenen Endlichkeit bewusst. Die Vertreibung aus dem Paradies ist nicht allein ein Platzverweis, sondern wird begleitet von einer Tirade schlimmer Verheißungen, zu denen u.a. der Fluch der Arbeit und die Endlichkeit des individuellen Daseins zählen: »Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden.« (1. Mose 3.19) Das biblische Nachspiel des Schöpfungsberichts ist somit auch eine Erzählung über die Entdeckung der Sterblichkeit. Das daran anknüpfende Streben, den Garten Eden und damit die Nähe Gottes wiederzuerlangen, mündet letztlich in die Hoffnung auf die Überwindung des Todes und damit auf das Eintreten in die Unsterblichkeit.²

1 Dieses Zitat aus dem *Ideen-Gewimmel*, einem Band aus dem unveröffentlichten Nachlass von Jean Paul, entnehme ich bei Konrad Paul Liessmann (2004: 9).

2 Diesen Hinweis gibt auch Georg Scherer (1985: 174), wenn er feststellt, dass der Mensch seine ursprüngliche Unsterblichkeit verloren habe, »seit er aus dem Paradies vertrieben

Was im Bereich der Theologie im engeren, der Religion und Philosophie im weiteren Sinn als vertraut erscheint, ist es aus Sicht der Soziologie keinesfalls. Als Kind der Moderne lehnt zumindest ihre positivistische Seite jede Vorstellung von Unsterblichkeit ab, die nicht mit einer biologischen Verlängerung des Lebens in Verbindung stünde. Gleichwohl aber scheint es einen sicherlich sozial ungleich verteilten Wunsch zu geben, Spuren in der Welt zu hinterlassen, die über das eigene Ableben hinaus sichtbar bleiben.³ Das Streben nach Unsterblichkeit in dieser Form kann somit auch als soziologischer Gegenstand begriffen und hinsichtlich seiner Plausibilität und sozialen Einbettung untersucht werden. Wenn es auch nicht um die Fortdauer des individuellen Lebens geht, scheint ein nicht unmaßgeblicher Handlungsantrieb darin zu bestehen, sich bei anderen in Erinnerung zu halten. Eine solche symbolische Unsterblichkeit als gedächtnistheoretische Figur zu analysieren, ist das Ziel des vorliegenden Beitrags.

Um die Untersuchung mit gedächtnissoziologischen Vergangenheitsbezügen in Verbindung bringen zu können, werden zunächst und im Rückgriff auf einen ›Klassiker‹ wissenssoziologischen Denkens einige Gedanken über den Zusammenhang von Tod und Gedächtnis angestellt. Es folgt eine kurze kulturgeschichtliche und lexikalische Bestimmung des Begriffs der Unsterblichkeit. Nach diesen Vorarbeiten beginnt die soziologische Analyse der Lösung des Unsterblichkeitsproblems zunächst aus der Perspektive des sterblichen Individuums – hier mit Blick auf sein Streben nach (symbolischer) Generativität, Integration und Anerkennung – und dann aus der Perspektive der sozialen Gruppe und des Nutzens, den Kollektive aus den handlungsspezifischen Folgen der Unsterblichkeitsfiktion ziehen. Am Ende steht der Befund einer sozialen Wechselwirkung

wurde. So spiegelt sich in diesem Mythos ein deutliches Bewußtsein von der Einheit von Sinnerfahrung und Unsterblichkeit, welche uns aber verlorengegangen ist. Wenn wir Sinnerfahrungen machen, sind wir für Augenblicke im Paradies. Aber wir verlieren es wegen der Vergänglichkeit der Sinnerfahrungen immer wieder.«

- 3 In diesem Zusammenhang stellt Scherer (1985: 9 f.) – unter Bezug auf den Schriftsteller Reinhold Schneider – Folgendes fest: ›Ist das Leben [...] der nichtigen Banalität preisgegeben, so gerät der Mensch in eine Zone, in der er lebt, ›ohne von der Frage nach Unsterblichkeit beunruhigt zu werden‹, weil er ›das ewige Leben weder ersehnt noch fürchtet. Denn der Glaube an Auferstehung setzt den Wunsch nach Auferstehung voraus oder die Angst vor dem Nichts.‹«

zwischen Individuum und Kollektiv, welche Unsterblichkeit als Funktion des Kulturerhalts bestimmt.

Voraussetzungen: Tod, Gedächtnis und Vergessen

»Erste Bedingung für ein Fortleben nach dem Tode ist der Tod selbst.« (Scheler 1979: 38) Diese Feststellung scheint banal. Sie weist aber auf das grundlegende Problem hin, dass es keinen Sinn hat, Unsterblichkeit unabhängig vom Wissen um den Tod zu untersuchen. Die Vielzahl auch wissenschaftlicher Publikationen zu diesem grundlegenden Thema ist groß,⁴ weshalb im Folgenden nur exemplarisch auf die Überlegungen Schelers eingegangen werden soll. Dies liegt darin begründet, dass er gelegentlich Tod, Gedächtnis und Unsterblichkeit, die er als Fortdauer verstanden wissen will, in einen Zusammenhang stellt. Angesichts der vielfältigen Bezugnahmen auf den Stand der philosophischen – und psychologischen – Forschung seiner Zeit bieten seine Arbeiten einen hinreichenden Überblick. Den religiösen Schlüssen, die er immer wieder zieht, muss man dabei nicht weiter folgen. Nach dieser kursorischen Klärung einiger Standpunkte, die zum Thema Unsterblichkeit eingenommen werden können, folgt eine knappe Verortung im Kontext aktueller gedächtnissoziologischer Positionen. Diese haben mit Blick auf den Zusammenhang von Tod und Gedächtnis den vorgängigen Überlegungen nicht viel hinzuzufügen, helfen aber dabei, das Unsterblichkeitsproblem auf eine andere Weise anzugehen.

Tod und Gedächtnis bei Max Scheler

Dass Scheler, wenn er über das Problem der Gewissheit des Todes nachdenkt, zu der vorempirischen Einsicht gelangt, der zufolge ›der Mensch‹ auch ohne die Anschauung sterbender Menschen beziehungsweise Tiere allein aufgrund seines Alterns seinen Tod antizipieren könne, lässt sich auf seine

4 Zu erwähnen ist hier nur exemplarisch das dreibändige Werk von Erich und Annemarie Ruprecht (1993), in dem zentrale Positionen aus der Philosophiegeschichte mit Blick auf Tod und Unsterblichkeit versammelt werden.

phänomenologische Prägung zurückführen. Aufschlussreich sind hierbei einige theoretische Überlegungen, die die Zeitlichkeit des Lebens behandeln. So begreift er den Lebensprozess im Sinne dreier Erstreckungen, welche er als unmittelbares Gegenwärtigsein, Vergangensein und Zukünftigsein von etwas bezeichnet. Mit diesen Phasen seien drei »qualitativ verschiedene *Aktarten*« verbunden: »*unmittelbares* Wahrnehmen, unmittelbares Erinnern und unmittelbares Erwarten« (Scheler 1979: 18, Herv. i. O.). Im Gegensatz zur mittelbaren – oder vermittelten – Wahrnehmung, Erinnerung und Erwartung, die sich aus dem schließenden Nachdenken, der Reproduktion oder kognitiven Verbindung (Assoziation) ergeben, entstehe ein Bewusstsein des Zeitverlaufs nur unmittelbar. Und in diesem Bewusstsein wachse mit jedem Augenblick des Älterwerdens der Umfang des Vergangenen, während der Umfang des Zukünftigen abnehme. Scheler bezeichnet dies als das Erlebnis der Todesrichtung. Indem es sich hierbei um Bewusstseinsprozesse handelt, kann Schelers Vorstellung des Lebensprozesses hin zum Tod auch als Bahnung des Bewusstseins begriffen werden. Ob diese Theorie eines aus der Vergangenheit begründeten Wachstums dann, wie Scheler meint, auch logisch auf ein Ende hinweist, muss dahingestellt bleiben.

»Ich sehe klar vor mir meinen Tod. Im stetigen Anwachsen der erlebten Wirklichkeit meiner Vergangenheit, die jeden meiner Schritte stärker und stärker bindet, fühlbarer determiniert und auf jeden als Ganzes wirksam ist, in der stetigen Verengung der mir in unmittelbarer Erwartung gegebenen Zukunftssphäre, in der immer stärker werden [sic] Pressung des Gegenwartsumfangs zwischen beiden, ist mir sein wachsendes Herannahen gegeben. Von Sekunde zu Sekunde – gleichgültig, auf welcher Stelle des Lebensrhythmus meiner menschlichen Art ich mich befinde, ob mein Leben ansteigt oder absteigt, ob ich wachse oder abnehme, ob ich krank bin oder gesund, ob ich es bemerke, beachte oder nicht, ob ich es mir urteilsmäßig deutlich mache oder nicht.« (Scheler 1979: 42)

Während die Wahrnehmung der Abfolge objektiver Zeit unterworfen ist und mannigfache Sinneserscheinungen in hoher Komplexität liefert, nimmt das Bewusstsein Selektionen vor, die alles, was in jedem Hier-und-Jetzt registriert wird, einkürzt. Gleichwohl aber wird das objektive Fließen der Zeit vom Bewusstsein in zwei Richtungen überwunden:

»Ich ergehe mich in der Haltung des Erinnerns in meiner Vergangenheit, und Stück für Stück erscheint die vergangene Welt vor meinem geistigen Auge; und ebenso verweile ich erwartend geistig in den Gehalten meiner Zukunft.« (Ebd.: 48)

Erinnern liefert, und hier bezieht sich Scheler auf Platons *Phaidon*, eine grundlegende Vorstellung über Möglichkeiten des Fortlebens – nicht der Unsterblichkeit, die als solche logisch nicht greifbar sei. Bisher sei dies durch kognitive Eindrücke, Dispositionen und Spuren erklärbar gewesen, die in Reproduktionen und Assoziationen mündeten. All das käme nur im Bereich mittelbaren Erinnerns und Erwartens zur Geltung. Vielmehr werde das mittelbare Erinnern und Erwarten auf – man kann wohl ergänzen: inkorporiert-praktischen (Dimbath 2014) – »Struktur- und Werteinheiten des vergangenen Lebens und des zukünftigen Lebens aufgebaut« (Scheler 1979: 49). Das Fortleben der Person – über die Endlichkeit ihres Leibes hinaus – besteht somit nicht in den Intentionen oder mittelbaren Akten des Bewusstseins, sondern in den Voraussetzungen unmittelbaren Erinnerns und Erwartens, also dem, was sich im Laufe des bis dato vergangenen Lebens der oder dem Einzelnen an Struktur- und Werteinheiten »aufgespielt« hat.⁵ Dass dies, Scheler bezeichnet es als »Geist«, über den Tod des Individuums hinaus fortbestehe, sei allerdings eine Glaubenssache.

-
- 5 Scheler bezeichnet dieses inkorporiert-praktische Gedächtnis an anderer Stelle insofern als »assoziatives Gedächtnis«, als es über den reinen Wiederholungstrieb hinausgehe und nach Erfolg und Irrtum unterscheide. Dabei schließt er sich behavioristischen bzw. verhaltenswissenschaftlichen Grundsätzen an, die mit Blick auf Reiz- und Reaktionszusammenhänge niemals von einer vollständigen Assoziation, sondern stets von Variation ausgehen, welche sich erst mit zunehmendem Alter verringere, wenn das alternde Individuum zur Sklavin oder zum Sklaven der Gewohnheit werde. Scheler sieht in diesen Überlegungen eine Grundlegung der Entstehung von Tradition im Kontrast zum Fortschritt. Bemerkenswert ist hierbei folgende Überlegung: »Bewußte ›Erinnerung‹ an individuelle, einmalig erlebte Geschehnisse und stetige Identifikation einer Mehrheit von Erinnerungsakten untereinander auf ein und dasselbe Vergangene hin ist nur dem Menschen eigen; sie stellt stets die Auflösung, ja die eigentliche Tötung der lebendigen Tradition dar. Die tradierten Inhalte sind uns ja gleichwohl stets als ›gegenwärtig‹ gegeben, sind zeitlich undatiert; sie erweisen sich als wirksam auf unser gegenwärtiges Tun, ohne aber selbst dabei in einer bestimmten Zeitdistanz gegenständlich zu werden: Die Vergangenheit suggeriert uns mehr in der Tradition, als daß wir um sie wissen.« (Scheler 1978: 29 f.)

Die sich hier abzeichnende erinnerungs- sowie gedächtnistheoretische Figur zeigt eine evolutionäre Orientierungsstruktur an. Den Tod des Leibes, der mit einem Ende des Wahrnehmens gleichgesetzt wird, überdauert das Soziale, welches sich im Laufe des vergehenden Lebens – etwa im Rahmen von Sozialisationsprozessen – der oder dem Einzelnen »eingeschrieben« hat und das die Folie darstellt, auf der unmittelbares Erinnern und Erwarten stattfindet. Wenn also nicht das Individuum – wie Scheler glauben möchte – über seinen Tod hinaus fortdauert, so doch der »Geist«, der sein Erinnern und Erwarten zu Lebzeiten orientiert hat. Gedächtnis erscheint hier als beständiges, inkorporiert-praktisches Selektionsprinzip des Gesellschaftlichen – auch wenn es bei Scheler nicht als solches bezeichnet wird.

Tot und vergessen – gedächtnissoziologische Rahmung

Schellers Konzeption, die mit der Idee des Fortlebens ein in Routine und Praxis verankertes Gedächtnis – im Sinne von »Geist« – von einem nicht weiter fortdauernden individuellen Erinnern und Erwarten, also einem Reflexionsgedächtnis unterscheidet, ist anschlussfähig an Positionen der jüngeren Gedächtnissoziologie.

Aus deren Perspektive lässt sich der Zusammenhang von Gedächtnis, Erinnern und Vergessen wie folgt darstellen: Unter einem sozialen Gedächtnis soll das gefasst werden, was in der Vergangenheit entstanden ist, um den gegenwärtigen Zugriff auf praktisches Verhalten ebenso wie handlungsorientierendes Wissen zu ventilieren. Gedächtnisse lenken die Aufmerksamkeit und tragen dazu bei, dass alle nicht eingeschlagenen Pfade auch nicht weiter zur Disposition gestellt werden. Dies kann bei mehrfacher Wiederholung dazu führen, dass ein Pfad – ein Wissenszusammenhang oder ein verstorbener Mensch – in Vergessenheit gerät. Auf das, was diese Gedächtnisfunktion begünstigt, kann bewusst zugegriffen, es kann aber auch praktisch eingeübt werden und in Routine übergehen. Während also die gedächtnisspezifische Selektion und Relevanzsetzung ebenso wie das »Lernen« des Gedächtnisses durch Aktivierung und Nicht-Aktivierung jedes Verhalten bestimmen, bleibt das Erinnern dem bewussten Zugriff vorbehalten. Damit kann es freilich auch das Gedächtnis beeinflussen; es bedient jedoch nur einen vergleichsweise kleinen Anteil von Vergangenheits-

bezügen: den symbolisch repräsentierbaren bzw. deklarativ-reflektorisches (siehe dazu weiterführend Dimbath 2014; Dimbath/Heinlein 2015).

Indem das Individuum Erzeugnisse hervorbringt, die es selbst überdauern und die auch für seine Nachwelt von Bedeutung sind, wirkt es an der Konstituierung sozialer Gedächtnisse mit (Dimbath 2021). Sofern diese Erzeugnisse mit einem Namensindex versehen sind, besteht die Chance, dass mit der nachweltlichen Nutzung auch ein personenbezogenes Erinnern stattfindet, welches über die praktische Übung hinausgeht. Diese hochgradig selektive und temporär begrenzte Unsterblichkeit kann je nach beteiligten Institutionen unterschiedliche Formen annehmen: als Fortbestand in Urheberrechten, als Firmenname, als ›Klassiker‹, in Verbindung mit kulturellen oder technischen Innovationen usw.

Dies führt jedoch dazu, dass aus soziologischer Sicht zwei Bedeutungen von Unsterblichkeit in den Blick geraten: Der Handlung des Individuums, welches möglicherweise gezielt Wirkungen über seine eigene Endlichkeit hinaus programmieren und dadurch nicht in Vergessenheit geraten möchte, steht das Kollektiv beziehungsweise ›die Gesellschaft‹ gegenüber. Neben einer stets eigensinnigen Übernahme, Routinisierung oder Tradierung individueller Handlungsergebnisse – Gabriel Tarde (2009) begreift dies als Nachahmung – durch die soziale Gruppe ist auch denkbar, dass sich innerhalb von Kollektiven das Wissen um eine erinnernde Anerkennung an nachahmungsfähige Leistungen etabliert hat. Einen solchen ›unsterblichen‹ Beitrag zum Fortbestand der Gesellschaft zu leisten, könnte die Individuen dazu motivieren, überhaupt erst generalisierbare Handlungen anzustreben.

Ganz offenkundig handelt es sich bei diesen zwei Seiten von Transzendierung insofern um ein ›Spiel‹ mit der Zeit, als das Individuum versucht, soziale Gedächtnisse ebenso wie das Erinnern an sich selbst zu gestalten, wogegen das Kollektiv seinen Mitgliedern fortlaufend durch das Erinnern an die Verdienste Verstorbener zeigt, dass bzw. inwiefern sich ein solches Tun lohnen kann. Dass diese Anerkennung freilich der oder dem Toten nichts mehr und ihren oder seinen Nachkommen wenig nützt und sich deshalb bereits in ihrer Erwartung erfüllen muss, ist nur eine Besonderheit dieses Zusammenhangs.

Viel grundlegender als der möglicherweise nur ›eitle‹ Wunsch, von der Nachwelt erinnert zu werden, könnte die Angst sein, vergessen zu werden. Dieses Vergessen-Werden bringt bereits als gegenwärtige Erfahrung den

Aufmerksamkeitsentzug bedeutsamer Anderer gegenüber der eigenen Person als Sinndefizit schmerzvoll zum Bewusstsein. Es ist insofern nicht weit hergeholt, wenn die Insassen in Dantes Hölle den Höllenwanderer anflehen, er möge im Diesseits an sie erinnern. Die Höllenqualen sind nicht nur Strafe für die Sündigen, sondern bestehen auch in ihrem Versinken in Bedeutungslosigkeit (Weinrich 2005).

Begriff und Kulturgeschichte der Unsterblichkeit

Auch wenn ein Problem einen gewissen Tiefgang hinsichtlich seiner wissenschaftlichen Befassungsgeschichte aufweist, hilft es bei seiner soziologisch-verstehenden Erschließung, sich die sprachliche Herkunft sowie die alltagssprachlichen Bedeutungsebenen der mit ihm verbundenen Begriffe zu vergegenwärtigen. Bei Unsterblichkeit sind dies das Verb ›sterben‹ und die Adjektive ›sterblich‹ und ›unsterblich‹.

Im Herkunftswörterbuch wird das aus dem Westgermanischen stammende Verb ›sterben‹ mit dem niederländischen *sterven* sowie dem englischen *starve* assoziiert. Die Konnotation liegt hier auf ›verhungern‹, ›erfrieren‹ oder auch ›erstarren‹, ›steif werden‹. Weitere Bedeutungen innerhalb der Wortgruppe sind etwa das norwegische *starva* als ›mühsam gehen‹, ›frieren‹ oder ›dem Tode nahe sein‹. Das Adjektiv ›sterblich‹ wird mit ›vergänglich‹ assoziiert (vgl. Duden 1989: 708 f.). Das Adjektiv ›unsterblich‹, im Herkunftswörterbuch nur als Negativform von ›sterblich‹ erwähnt, wird im Bedeutungswörterbuch mit mehreren Lesarten ausgewiesen. So bezeichnet ›unsterblich‹ erstens und im religiösen Kontext die ewig lebende Seele oder Gottheit. Zweitens wird das ewig im Gedenken der Menschen fortlebende, Unvergessliche und Unvergängliche mit ›unsterblich‹ in Verbindung gebracht und drittens in einer adverbialen Form als ›über alle Maßen‹ umschrieben, etwa bei der Redewendung, man sei ›unsterblich verliebt‹ (Duden 2002: 947).

Mithilfe dieser kurzen Nachschlageübung lässt sich der Fokus der folgenden Überlegungen wirksam zuspitzen. Das Problem, dem nachgegangen werden soll, hat zu tun mit dem Grundverständnis des Erstarrens, Erkalts im Zusammenhang mit den Wörtern ›sterben‹ und ›sterblich‹. In Verbindung mit dem Adjektiv ›unsterblich‹ scheint der Bezug zur zweiten

Bedeutung, also hin zum Fortleben im Gedenken anderer – im Sinne eines Nicht-Erstarrens, Nicht-Erkaltens – weiterzuführen. Die Kultur- und Philosophiegeschichte der (Debatten um) Unsterblichkeit, beginnend bei Platon und Aristoteles und fortgesetzt bei den Theologen des Mittelalters ebenso wie bei den Denkern der frühen Neuzeit und der Aufklärung bis hin zu zeitgenössischen Philosophinnen und Philosophen kann damit fast vollends ausgeblendet werden. Unsterblichkeit als philosophisch-theologisches Problem (siehe im Überblick Huonder 1970) steht *nicht* im Zentrum der nachfolgenden Untersuchung.

Formen der Unsterblichkeit

Für das Streben des Individuums nach Lebenssinn, das sich nicht mit einem Bekenntnis zum eigenen Ende abfinden kann, gibt es vielfältige Deutungsangebote. Handlungen, deren Ergebnis den eigenen Tod überdauern und damit die Sterblichkeit – zumindest ein Stückweit – überwinden sollen, lassen sich einerseits im Rückgriff auf psychologische wie psychoanalytische Theoriefiguren nachvollziehen. Zu denken ist hier an das Konzept der Generativität. Andererseits liegen auch religionssoziologische Zugänge – etwa im Werk Georg Simmels – vor, die ein entsprechendes Streben des Individuums vor dem Hintergrund seiner Positionierung in der Gruppe verstehen.

Psychologische Ansätze

Der amerikanische Psychiater Robert Jay Lifton (1986) hat fünf Bereiche herausgearbeitet, die Menschen dabei helfen, ihre eigene Endlichkeit zu überwinden. Er bezeichnet sie als *symbolische* Unsterblichkeit: Der *biologische* bzw. biosoziale Modus (1) besteht in der Vorstellung, durch Vererbung (genetisch) oder auch nur durch die Weitergabe des Namens in den Nachfahren weiterzuleben. Im theologischen oder *religiösen* Modus (2) steht die Unsterblichkeit der Seele im Mittelpunkt, wobei es nicht immer um die Seele des verstorbenen Einzelnen geht, sondern mitunter darum, der Ewigkeit eines die Gemeinschaft und ihre Religion charakterisierenden

Gottes teilhaftig zu werden. Als *schöpferischen* Modus (3) erkennt Lifton die Realisierung von Unsterblichkeit durch anerkennungsrelevante Spuren in der Welt, sei es durch gesellschaftlichen Einfluss, Kunst, Literatur oder Wissenschaft. Im *natürlichen* Modus (4) wird Unsterblichkeit aus dem Glauben an die eigene Einbettung in die Kreisläufe der Natur und des Lebens gewonnen. Eine Bedrohung von Unsterblichkeit erwächst folglich in der fortschreitenden Zerstörung der Umwelt und damit der Lebensgrundlagen. Der Modus *erfahrener Transzendenz* (5) beschreibt schließlich Zustände des Bewusstseins, in denen es sich außerhalb seiner selbst erlebt, nachdem es die »alltäglichen psychischen Komplexitäten« verlässt und in einen »Zustand innerer Einheit und Harmonie« gerät (ebd.: 38). Dieser Zustand ekstatischer Erfahrung macht Unsterblichkeit erlebbar als Ausschaltung jedweder Vorstellungen von Tod, Trennung, Stasis, Desintegration oder Bedeutungslosigkeit. Man könnte diese Reihe nun noch durch die sich langsam aus dem Bereich der *Science Fiction* lösende Idee eines biomedizinisch fundierten Anti-Aging erweitern, das, wenn nicht in Unsterblichkeit, so doch zumindest in eine letztlich unbegrenzt imaginierte Aufschubung des Todes mündet (Lange 2021).

Die unterschiedlichen Modi des Unsterblichkeitsstrebens weisen nicht nur Bezüge zum Problem des Zeitbewusstseins auf. Insoweit sie mit Handlungen verbunden sind, stehen sie im Spannungsfeld einer vergangenheitsorientierten Ausrichtung auf die Zukunft. Diese Ausrichtung macht das Subjekt allerdings kaum mit sich alleine aus: Sie entstammt dem Sozialen und ist auf Soziales orientiert. Da sie zudem bestimmten Ordnungen zu unterliegen scheint, kann man sie als gedächtnissoziologisches Problem einer existenziellen individuellen Sinnstiftung untersuchen,⁶ das sich über spezifische Formen der Wissensgenese und Kommunikation vollzieht. Die zumindest symbolische Überwindung der individuellen Endlichkeit mag auf eine grundlegende Kränkung des mit der Erwartung seines eigenen Todes konfrontierten Einzelnen zurückgehen. In vielen Kulturen hat ihre handlungspraktische Umsetzung indes zur Herausbildung besonderer

6 Auch hier ist wieder auf Scherer (1985: 174 f.) zu verweisen: »Wer Sinn erfährt, erfährt dabei immer mit, daß dieser Sinn bleiben und sein soll. In ihm ist kein Grund, der uns sagen ließe, er solle untergehen. Verschwinden soll ja gerade das Sinnlose und Sinnwidrige.«

sozialer Formen und Funktionen geführt. Es geht im Folgenden um eine Analyse der gedächtnisspezifisch sozialen Konstruktion von Unsterblichkeit und der bisweilen mit ihr verbundenen Hoffnung auf Erinnerungsgenese.

Momente sozialer Konstruktion von Unsterblichkeit beziehen sich auf den biologischen und schöpferischen Modus, sofern sich ein Zusammenhang mit symbolischer sozialer Generativität herstellen lässt. Der religiöse Modus mit der Unsterblichkeit der Seele kommt zur Sprache, wenn die soziale Funktion von Religion in den Blick genommen wird. Der natürliche Modus bleibt unberücksichtigt, weil er kaum Handlungsrelevanz aufweist, und die Unsterblichkeitsvorstellung aus erfahrener Transzendenz rückt in den Hintergrund, weil ein hochgradig individualisiertes Muster adressiert wird, das soziale Relevanz vorrangig durch seinen Rückbezug auf den religiösen Modus entfaltet und von diesem aufgehoben wird.

Der Begriff der *Generativität* wird üblicherweise im biologischen Kontext verwendet und bezeichnet die Weitergabe des Erbguts bzw. das Weiterleben des Individuums in seinen Nachkommen – Liftons zweiter Modus. Im Zusammenhang mit symbolischer Unsterblichkeit steht auch für die Biologie nach Charles Darwin das Streben nach der Weitergabe des eigenen Genmaterials kaum im Mittelpunkt⁷ – bestenfalls über den symbolischen Umweg der Weitergabe des Namens (Glasner/Kühling 2001) und des Machterhalts der Familie.

Ein für Liftons Unsterblichkeitsmodi maßgeblicher Ansatz symbolischer Generativität findet sich dagegen im Werk Erik Eriksons (1973: 117 f.). In dessen Überlegungen zu den Entwicklungsaufgaben im Lebenszyklus bestimmt Generativität als lebensphasenspezifisches Problem die siebte Stufe der psychosozialen Entwicklung des Individuums. Zunächst geht es dabei um den Wunsch des Erwachsenen, Nachfahren in die Welt zu setzen und damit Verantwortung für nachfolgende Generationen zu übernehmen. Dieser Antrieb ist nach Erikson so stark, dass auch im Fall des bewussten Verzichts oder ungewollter Nichterfüllung des Kinderwunsches ein Bedürf-

7 Auch die genetische Weitergabe reflexionsfähiger, erlebter oder erlernter Körperlichkeit, wie sie in jüngerer Zeit im Kontext von epigenetischer Forschung in den Blick rücken könnte, dürfte sich, solange hierzu keine gesicherten und massenhaft kommunizierbaren Erkenntnisse vorliegen, nicht zu einem empirisch signifikanten Motivator entwickeln (Lux 2017).

nis nach anderweitiger schöpferischer Leistung entsteht. Wird dieses Bedürfnis nicht befriedigt, scheitert das Individuum bei der Erfüllung dieser psychosozialen Aufgabe, was zur Störung der Persönlichkeit führen kann. Auch wenn Eriksons Verständnis von Generativität Unsterblichkeit nicht in Betracht zieht, findet sich hier eine die eigene Existenz transzendierende Handlungsagenda – Generativität wird zum Motiv, der Nachwelt etwas zu hinterlassen. Symbolisch gewendet, entspricht eine das Individuum überdauernde Leistung der oder des Einzelnen für ein Kollektiv Liftons schöpferischem Unsterblichkeitsmodus (Modus 3). Lifton hat einerseits in erster Linie als typischerweise Unsterblichkeit anstrebende Personengruppen Kulturschaffende, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, Künstlerinnen und Künstler im Blick. Andererseits ist deren Streben auf eine letztlich die Unsterblichkeit gewährende Instanz gerichtet – großformatig wäre das dann ›die‹ Kultur, kleiner formatiert das überlebende Nahumfeld, also »Freunde, Geliebte, Angehörige, Schüler oder Lehrer« (Lifton 1994: 23).⁸

Man kann dieser erweiterten Form symbolischer Generativität eine Handlungsträgerschaft im Hinblick auf das Streben nach Unsterblichkeit und – als notwendigem Komplementär – eine Aufnahme- und Erinnerungsbereitschaft der Anerkennung und Würdigung bleibend relevanter Leistungen entnehmen. Gedächtnissoziologisch wird dies unter beiden Perspektiven bedeutsam: Sowohl vonseiten der nach Unsterblichkeit Strebenden als auch ihres Bezugskollektivs muss es eine Orientierung auf anerkennungsrelevante Leistungen geben, die das Individuum sich selbst zurechnen kann bzw. die im jeweils soziokulturellen Kontext mit Zurechenbarkeitserwartungen ausgestattet sind. Was bisher auf der Grundlage einer psychologischen Sichtweise entfaltet wurde, findet sich auch im Bestand soziologischer Theorien – und zwar mit Blick auf die Funktion von Unsterblichkeit für die soziale Gruppe.

8 Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass Lifton (1994) seiner Unsterblichkeitstheorie später eine zeitdiagnostische Wendung gibt, ein allgemeines Streben nach Unsterblichkeit mit der Angst vor einer totalen Auslöschung angesichts der nuklearen Bedrohung in Verbindung bringt und mit dem proteischen Stil auch noch eine bestimmte Kulturform zu erkennen meint, die sich aufgrund einer solchen weltpolitischen Lage herausgebildet habe.

Weiterleben im Gedenken der anderen

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass das Streben des Individuums nach Unsterblichkeit in einer Wechselwirkung mit der Zuteilung von Unsterblichkeit durch das Kollektiv zu stehen scheint. Aus soziologischer Sicht ist es zweitrangig, ob es nun ein Weiterleben der Seele im theologischen Sinn tatsächlich gibt oder welche tiefenpsychologisch zu begründenden Motivlagen zu einer solchen Annahme führen könnten. Bedeutsam ist vielmehr die Frage, aufgrund welcher Anreize sich Handelnde zu Leistungen motivieren lassen, die über ihren Tod hinaus wirken, und wie vice versa Kollektive solche Anreize gestalten. In einem ersten Schritt sollen daher zwei vom Einzelnen ausgehende Motivationen zum Erwerb von Unsterblichkeit im Sinne postmortalen Anerkennung behandelt werden. Im zweiten Schritt rücken dann die vom Kollektiv gesetzten Motivatoren in den Fokus.

Postmortale Anerkennung – und das Streben danach

Der deutsche Soziologe Georg Simmel (1999) gelangt in seinen *Lebensanschauungen* – und fast zur selben Zeit – zu folgender, den Überlegungen Schelers nicht ganz unähnlicher Einsicht: Der Tod bestimmt das Leben als formgebendes Moment. Indem sein Eintreten gewiss, der Zeitpunkt jedoch unbekannt ist, wird er zum maßgeblichen Antrieb individuellen Tuns. Wenn aber alles im Angesicht des bevorstehenden Todes geschehe, erschiene die Idee irdischer Unsterblichkeit als sinnlos (vgl. ebd.: 301). Alles wäre auf die Erfüllung des Lebens gerichtet und was darüber hinausginge, nicht von Interesse.⁹ Nach der christlichen Lehre hänge das ewige Geschick der Seele von der gesamten Aufreihung der Lebensinhalte ab (vgl. ebd.: 304). Der oder die Einzelne gestalte durch eigene Werke die Zukunft des Kollektivs mit. Im Zuge der Verneinung des Todes als End-

9 Dass auch dieser Gedanke nicht von der Hand zu weisen ist, zeigt Harald Weinrich (2008) in seiner Arbeit über *Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*. Wenn am Lebensende Handlungsdruck entsteht, muss dieser keinesfalls durch das Streben nach Unsterblichkeit motiviert sein, sondern ebenso durch das Wissen um die immer kürzer werdende Lebenszeit, die bleibt, um bestimmte Vorhaben »noch anzugehen« oder abzuschließen.

punkt aller Konsequenzen des Lebens überwinde das Individuum nun aber seine eigene Begrenztheit. Irritiert werde diese Vorstellung allerdings durch die mit dem christlichen Sterbesakrament verbundene Sündentilgung, welche einer Löschung von Lebensleistung gleichkomme – und sich angesichts der Ambivalenz irdischen Tuns nicht allein auf Übeltaten beschränken kann. Die kirchliche Vorstellung des Todes als Endpunkt führe dazu, das individuelle Weiterleben in den vergangenen Leistungen nach dem physischen Tod infrage zu stellen.

Die Seele versteht Simmel als Annäherung an das Ich – als Form seiner Weiterexistenz. Sie reiche durch ihre vielfachen Inhalte über das Lebensende hinaus. Damit entstehe das »allgemeine Gefühl einer Unendlichkeit der Seele, das sich mit ihrer Sterblichkeit nicht vertragen will« (ebd.: 315). Als Gewährsmann für diese Sicht wird Goethe angegeben. Allerdings sei für diesen die Unsterblichkeit nicht gleich verteilt, sondern hänge von der Größe der Persönlichkeit ab. Umgekehrt ergebe sich aus der geringen Bedeutung des Durchschnittswesens, dass dort, wo sich der oder die Einzelne *nicht* aus der Masse abhebe, die Unsterblichkeit der *Gattung* die Sterblichkeit des Individuums aufhebe. Simmel stellt fest, dass »die Frage der Sterblichkeit [...] also überhaupt erst dem eigentlichen Individuum im Sinne des Unwiederholbaren, Unersetzlichen gegenüber akut« werde (ebd.: 325).¹⁰

Das Unwiederholbare, welches sich in der Form nur *einmal* verwirklicht habe, könne nicht sterben. Simmel hält hierzu fest:

»Darum empfinden wir die Vernichtung des Individuellen als einen Verlust [...], obgleich natürlich diese, das heißt die Form, nicht verloren gehen kann, wohl aber ihre einzige Möglichkeit, sich zu realisieren; und darum ist der Tod für ein Wesen sozusagen umso gründlicher je individueller es ist, indem dies die eigentliche Definition der Individualität ist.« (Ebd.: 329 f.)

10 In dieser Sicht liegt der Grund, warum die bei Émile Durkheim entfaltete Theorie der Unsterblichkeit der Seele hier keinen Platz findet. Durkheim, der die Vorstellung der Seele aus der Wanderung des träumenden Bewusstseins ableitet, erkennt in der Figur der Unsterblichkeit letztlich eine Versammlung der Seelen aller Verstorbenen im Kollektiv. Damit wird die Unsterblichkeit der Seele zur Unsterblichkeit der sozialen Gruppe und rückt in die Nähe von Gottesvorstellungen – ganz im Sinne von Durkheims Soziologisierung Gottes (Durkheim 1984; Fields 1996).

Diese individualisierungstheoretische Auslegung des individuellen Strebens nach Unsterblichkeit lässt sich durch eine etwas jüngere und kritische Sichtweise ergänzen. Hierbei geht es allerdings nicht um die Antizipation des eigenen Todes, sondern um einen Überschuss an Kapitalakkumulation.

So denkt der Philosoph Konrad Paul Liessmann (2004) über das Streben nach Unsterblichkeit als verdecktes Handlungsmotiv nach. Sein Gewährsmann ist Theodor W. Adorno, der in seinen *Minima Moralia* eine Notiz zum *Tod der Unsterblichkeit* festgehalten hat. Dieser Tod bestehe darin, dass die kapitalistische Gesellschaft eine eigene Motivation hervorgebracht habe, die eigene Unsterblichkeit zu programmieren:

»Wie willkürliches Gedächtnis und spurlose Vergessenheit stets zusammengehörten, so führt die geplante Verfügung über Ruhm und Andenken unweigerlich ins Nichts, dessen Vorgeschmack schon am hektischen Wesen aller Zelebrität sich wahrnehmen läßt. Den Berühmtheiten ist nicht wohl zumute. Sie machen sich zu Markenartikeln, sich selber fremd und unverständlich, als lebende Bilder ihrer selbst wie Tote. In der präntiösen Sorge um ihren Nimbus vergeuden sie die sachliche Energie, die einzig fortzubestehen vermöchte.« (Adorno 1981: 127)

Adornos Grollen und seine Empfehlung, lieber sachliche Energie aufzuwenden, statt an der Selbst-Verdinglichung im Sinne einer Marke zu arbeiten, flankiert Liessmann mit der bei dem Literaturwissenschaftler Manfred Schneider entnommenen zeitdiagnostischen Feststellung, dass in der Moderne – im Gegensatz zum ruhmzentrierten antiken Unsterblichkeitsverständnis – die Unsterblichkeit als Prämie für besondere Leistungen demokratisiert worden sei. Da allerdings, wie Liessmann weiter ausführt, das Motiv der ruhmspendenden Anerkennung durch die Zeitgenossen und der Erinnerung durch die Nachwelt schon in der Antike bekannt war, zumal Ruhm als Gabe der Götter nur für »besonders tapfere Taten oder kluge Ratschläge« (Liessmann 2004: 10) und damit Verdienste für die Gemeinschaft gespendet wurde, scheint diese Demokratisierung nicht erst mit der Moderne aufgekomen zu sein. Vielmehr ist die Moderne durch eine Individualisierung des Strebens nach Ruhm gekennzeichnet, die nicht mehr nur den Privilegierten vorbehalten ist. Die Währung des Ruhmes hat sich ausdifferenziert und scheint sich auf alle Bereiche zu beziehen, in denen – von wem auch immer – ein Beitrag zum gesellschaftlichen oder kulturellen Fortschritt geleistet werden kann.

Entsprechend spiegelt sich der individualisierte Ruhm in der demokratischen Moderne in den Facetten des symbolischen Kapitals nach Pierre Bourdieu (1983): Ruhmreich ist, wer über ökonomisches, soziales und bzw. oder kulturelles Kapital – mit seinen Ausprägungen des inkorporierten, institutionalisierten und objektivierten Kulturkapitals – in beträchtlichem Maße verfügt. Der oder die Einzelne muss nicht im Adorno'schen Sinn das kapitalistische Prinzip auf diese Bereiche übertragen, indem er oder sie strategisch in Selbstvermarktung investiert. Gleichwohl aber ist es möglich und sozial erwünscht, nach Ruhm durch anerkennungsfähige Leistungen im jeweiligen sozialen Feld zu streben. Die kritisierten Zelebritäten mögen Aufmerksamkeit (Franck 1998), jedoch kaum Nachruhm generieren. Festzuhalten bleibt, dass in der individualisierten Gesellschaft die Chancen einer imaginierten Überwindung des Todes ausdifferenziert sind. Demokratisiert sind sie zudem, da sie größeren Personenkreisen prinzipiell zugänglich sind. Solange gesellschaftliche Differenzierung auch Kollektive generiert, vervielfältigen sich die Chancen auf individuelle Unsterblichkeit.

Die kollektive Organisation von Unsterblichkeit

Neben den Motivationen des Individuums, Unsterblichkeit anzustreben und sich damit im Gedächtnis – genauer: im Gedenken – einer als relevant erachteten Gruppe zu halten, gibt es auch vonseiten des Kollektivs Momente, welche Unsterblichkeit funktional organisieren. In einer pragmatischen Lesart geht es hierbei um die Perpetuierung all dessen, was für nützlich oder erfolgreich gehalten wird. Dieses Motiv begründet die bisher angestellten Überlegungen einer Generalisierung verdienstvoller Leistungen, die mit dem Namen einer Person (Glasner/Kühling 2001) in typisierender Absicht verknüpft werden. Einer solchen Deutung fehlt allerdings jede Vorstellung einer veranlassenden Kraft – die Zuteilung von Unsterblichkeit erfolgt einfach, weil sich etwas als brauchbar und nachahmungswürdig erwiesen hat. Das zweite im Folgenden vorgestellte Motiv ergänzt diese Form der Organisation von Unsterblichkeit durch einen herrschaftskritischen Aspekt: Unsterblichkeit zuzuweisen, heißt nicht nur irgendwelche Leistungen zu ehren, sondern auch, das zu ehren, was dem Machterhalt bestimmter Eliten zuträglich ist. Die Demokratisierung von Unsterblichkeit stößt hier an altbekannte Grenzen.

Ein erster Anhaltspunkt für eine pragmatische Organisation von Unsterblichkeit liegt bereits in der Wiege gedächtnissoziologischen Denkens. Der amerikanische Pragmatist und Soziologe Charles Horton Cooley hat in den 1910er Jahren in seinem Buch *Social Process* ein Kapitel über ›Ruhm‹ verfasst (Cooley 1918). Dort analysiert er den Wunsch nach Unsterblichkeit und identifiziert das Streben nach Ruhm als wichtigen Handlungsantrieb. Dies führt er darauf zurück, dass Menschen generell viel über andere nachdächten. Allerdings verselbständige sich diese Form des Erinnerns. So werde weniger die ruhmreiche Person erinnert, als das, was ihrem vergangenen Wirken als verdienstvoll zugeschrieben werde. Daraus folgert Cooley, dass man Ruhm nicht aus *vergangenen* Leistungen gewinnt, wenn diese keine Bedeutung für die Gegenwart haben. Die Welt kenne keine Dankbarkeit. Erträge vergangener Leistungen würden alltäglich gebraucht. Der Bezug zur ihrem Schöpfer oder ihrer Schöpferin werde vergessen, sofern von ihm oder ihr nicht noch weitere Leistungen zu erwarten seien. Die wenigen Namen, die überdauerten, seien eher ikonisch und instrumentell beispielhaft für die Leistungen vieler. »Es ist,« hält Cooley fest, »denn auch die gegenwärtige Funktion und nicht die Vergangenheit, die den Ruhm begründet, und jede Veränderung, die ihn mindert oder steigert, hat ihre Wirkung auf die Reputation« (ebd.: 115 f., eig. Übers.). Die Unsterblichkeit liegt aus dieser Sicht also ganz und gar nicht in der Hand des sein Fortwirken vorbereitenden Individuums, sondern in den je gegenwärtigen Belangen des pragmatisch-instrumentell erinnernden Kollektivs.

Kollektives Erinnern, das vom Individuum als Überwindung des Todes gedeutet wird, weil es sich auf verstorbene Personen bezieht, löst offenkundig ein Missverständnis aus: Unsterblichkeit zielt über einen personalen Typus, der mit einer vorbildlichen Leistung in der Vergangenheit assoziiert wird, auf einen auch in der Gegenwart für das Kollektiv bedeutsamen Wert. Die Erinnerung an die Person aktualisiert mit jedem Erinnerungsakt, der sich an dem betreffenden Erinnerungsstimulus entzündet, das soziale Orientierungsmoment und damit Wissen. Für eine soziologische Gedächtnistheorie lässt sich damit vermuten, dass sich Generalisierungen von Sinn (siehe hierzu Sebald 2014) in der Form personenbezogener Erinnerungsanker manifestieren. Die nun historisierte Person dient lediglich als eine Chiffre für einen mit einem bestimmten Leistungstypus verknüpften Wertzusammenhang. Durch diese Verbindung einer abstrakten Verhaltens-

erwartung mit einer historischen Person wird nicht nur die Handlungsorientierung in zukünftigen Gegenwart vereinfacht; es entsteht auch der Eindruck, als gebe es durch das unsterbliche Kollektiv die Möglichkeit ruhmreichen Weiterlebens, welches individuell angestrebt werden kann. Möglicherweise – und hier könnte sich der Kreis zu Durkheims (1970) Konzeption des Kollektivbewusstseins schließen – verstärkt ein solches Motiv die Selbstverpflichtung der oder des Einzelnen im Hinblick auf die soziale Gruppe, da nur sie Unsterblichkeit zuzuteilen vermag.

Etwas anders gelagert ist die von Zygmunt Bauman (1994) entfaltete Unsterblichkeitstheorie. Das soziale Ehrungsgedächtnis ist hier ebenfalls selektiv und vorgeblich an Leistung orientiert. Allerdings bestimmt »die Gesellschaft«, was als Leistung gelten kann. Einem marxistischen Motiv folgend, erkennt Bauman, dass die posthume Zuteilung von Ruhm nach Maßgaben sozialer Ungleichheit wenn nicht gar klassengesellschaftlich vermittelt ist.

Die Grundform des subjektiven Unsterblichkeitswunsches gewinnt Bauman aus ethnologischen Studien über kollektive Gedenkrituale. Diese stellten Unsterblichkeit her, indem jedes Individuum durch seine Teilnahme erfahre, dass sich die Gruppe an die Verstorbenen erinnere. So lerne es, dass es auch selbst eines Tages dieses Erinnerns teilhaftig werde. Der Tod werde symbolisch überwunden. Allerdings sei die Zuteilung von Unsterblichkeit ungleich verteilt.

»Dank der gesellschaftlichen Rituale waren alle Mitglieder unsterblich, aber einige waren deutlich unsterblicher als andere. Die Gesellschaft verhielt Unsterblichkeit, allerdings in Form von Zinsen für den anständigen Lebenswandel der Sterblichen. Die politische Ökonomie der Unsterblichkeit erweist sich bei näherem Hinsehen nur als eine weitere Maßnahme zur gesellschaftlichen Schichtung, vielleicht als die erfolgreichste überhaupt.« (Bauman 1994: 84)

Dies führe im Diesseits mitunter zu Kämpfen um die, wie Bauman festhält, Besiedelung der vorgestellten Zukunft, die auf dem Boden der vorgestellten Vergangenheit geführt würden (vgl. ebd.: 86).

Einen Schritt weiter geht er dann mit dem Hinweis, dass die herrschenden Ideen, welche Unsterblichkeit beanspruchten, auch die Ideen der herrschenden Klasse seien. Um ihren Bestand zu sichern sorgten die Herrschenden dafür, dass auch in Zukunft *ihre* Werte und Ideen erhalten blieben.

»Sollen Mitglieder der herrschenden Klasse in der Lage sein, ihr persönliches Angebot auf Unsterblichkeit mit Aussicht auf Erfolg zu machen, dann muß die zukunftsbindende Vorherrschaft der Klasse gesichert sein, denn nur so gelingt es ihren Mitgliedern, die ihnen zur Verfügung stehenden Einsätze im Spiel des Bietens zur Geltung zu bringen.« (Ebd.: 92)

Mit dieser Aussage zeigt sich, dass Kollektive nicht nur utilitaristisch Erinnern und dadurch Unsterblichkeit zuweisen. Um ihrer eigenen Zukunft willen werden die Eliten ihre ikonischen und an vorbildlichen Personen festgemachten Erinnerungsanker programmieren. Damit gelingt es ihnen, ihre Werte auf dem Weg der Zuteilung von Unsterblichkeit sowie ihren Machterhalt auch für die Zukunft zu sichern. Man kann also festhalten, dass Unsterblichkeit den Interessen der Herrschaftsverhältnisse von heute dient, indem sie es ermöglicht, die Zustimmung zu bestimmten Werthaltungen von morgen zu bahnen.

Fazit: Unsterblichkeit als Strukturserhalt

Unsterblichkeit, so lässt sich aus gedächtnissoziologischer Sicht feststellen, hat nichts mit der Überwindung des individuellen Todes zu tun. Als Handlungsmotiv repräsentiert sie ein symbolisches Überleben im Erinnern bzw. Gedenken einer sozialen Gruppe. Dieses Erinnern kann angestrebt werden, was gleichbedeutend ist mit einem so vorbildlichen Verhalten, dass die individuelle Leistung als mustergültig und beispielgebend für die Zukunft generalisiert und über den Bezug zur Person bzw. ihrem Namen typisiert wird. Das Kollektiv perpetuiert seine Ordnung somit teilweise über ein an personalen Typen eingehängtes Wissen. Talcott Parsons (1973) würde dies als latente Strukturbewahrung bezeichnen.

Die Zuteilung von Unsterblichkeit scheint dabei unterschiedliche Modi eines sozialen Gedächtnisses vorzusehen: Durch Generativität besteht die schwach individualisierte Hoffnung, in nachfolgenden Generationen weiterzuleben. Dies gilt sowohl für die eigenen Nachkommen als auch für viele kleine und kollektiv unbemerkt bleibende Leistungen, die in Form inkorporiert-praktischer Gedächtnisse fortbestehen. Ein stark individualisiertes Motiv ergibt sich über die Zuteilung von Nachruhm,

wenn kollektiv relevante Werthaltungen über vergangene Verdienste einer Person erinnert werden. Die Person wird dann im Sinne eines deklarativ-reflektorischen Gedächtnisses als Gedächtnisort (Nora 1990) mythisiert – wie dies beispielsweise bei ›Klassikern‹ der Fall ist. Auch in modernen Gesellschaften kann sich damit ein Gratifikationsmechanismus halten, der das Streben des Individuums nach postmortalen Anerkennung nachvollziehbar macht. Ihn zu adressieren bedarf allerdings bestimmter sozialstruktureller oder psychologischer Voraussetzungen: Nicht jede oder jeder kommt auf die Idee oder erhält die Chance, sich als Typus des sozialen Gedächtnisses der eigenen Gruppe zu empfehlen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1981): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main.
- Bauman, Zygmunt (1994): *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, Pierre (1983): »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«, in: Kreckel, Reinhard (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*, Göttingen, S. 183–198.
- Cooley, Charles H. (1918): *Social Process*, New York.
- Dimbath, Oliver (2014): *Oblivionismus. Vergessen und Vergesslichkeit in der modernen Wissenschaft*, Konstanz.
- Dimbath, Oliver (2021): »Gewaltgedächtnisse. Theoretische Untersuchungen zu Vergangenheitsbezügen gewaltsam Über- und Unterlegener«, in: Leonhard, Nina/Dimbath, Oliver (Hg.): *Gewaltgedächtnisse. Analysen zur Präsenz vergangener Gewalt*, Wiesbaden, S. 17–37.
- Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (2015): *Gedächtnissoziologie*, Paderborn.
- Duden (1989): *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Die Geschichte der Wörter und der Fremdwörter von ihrem Ursprung bis zur Gegenwart*, Bd. 7, 2. Aufl., Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich.
- Duden (2002): *Duden. Das Bedeutungswörterbuch*, 3. Aufl., Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich.
- Durkheim, Emile (1970): *Die Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied/Berlin.
- Durkheim, Emile (1984): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main.

- Erikson, Erik H. (1973): *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main.
- Fields, Karen E. (1996): Durkheim and the Idea of Soul, in: *Theory and Society* 25, Heft 2, S. 193–203.
- Franck, Georg (1998): *Ökonomie der Aufmerksamkeit. Ein Entwurf*, München/Wien.
- Glasner, Peter/Kühling, Susanne (2001): »Name«, in: Pethes, Nicolas/Ruchatz, Jens (Hg.): *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*, Reinbek b. Hamburg, S. 395–397.
- Huonder, Quirin (1970): *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.
- Lange, Axel (2021): *Von künstlicher Biologie zu künstlicher Intelligenz – und dann? Die Zukunft unserer Evolution*, Wiesbaden.
- Liessmann, Konrad P. (Hg.) (2004): *Ruhm, Tod und Unsterblichkeit. Über den Umgang mit Endlichkeit*, Wien.
- Lifton, Robert J. (1994): *Das Ende der Welt. Über das Selbst, den Tod und die Unsterblichkeit*, Stuttgart.
- Lux, Vanessa (2017): »Kulturen der Epigenetik«, in: Walter, Jörn/Hümpel, Anja (Hg.): *Epigenetik. Implikationen für die Lebens- und Geisteswissenschaften*, Baden-Baden, S. 135–157.
- Nora, Pierre (1990): *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin.
- Parsons, Talcott (1973): »Einige Grundzüge der allgemeinen Theorie des Handelns«, in: Hartmann, Heinz (Hg.): *Moderne amerikanische Soziologie. Neuere Beiträge zur soziologischen Theorie*, Stuttgart, S. 216–244.
- Ruprecht, Erich/Ruprecht, Annemarie (1993): *Tod und Unsterblichkeit. Texte aus Philosophie, Theologie und Dichtung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, 3 Bde., Stuttgart.
- Scheler, Max (1978): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern/München.
- Scheler, Max (1979): »Tod und Fortleben«, in: ders., *Die Zukunft des Kapitalismus und andere Aufsätze*, München, S. 7–71.
- Scherer, Georg (1985): *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit*, Darmstadt.
- Sebald, Gerd (2014): *Generalisierung und Sinn. Überlegungen zur Formierung sozialer Gedächtnisse und des Sozialen*, Konstanz.
- Simmel, Georg (1999): »Lebensanschauung«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 16, Frankfurt am Main, S. 209–425.
- Tarde, Gabriel (2009): *Das Gesetz der Nachahmung*, Frankfurt am Main.
- Weinrich, Harald (2005): *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München.
- Weinrich, Harald (2008): *Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*, München.

**ELKE
WUHLERT**

*** 27. 4. 1945**

+ 28.11. 2015

**WER SCHREIBT
DER BLEIBT**

ERNA
WECK
12.6.1945

A 15.3.1964
Angelika
Corel
11.6.9.201

II. Praxen sepulkralen Erinnerns



Die Verschiedenen. Sepulkrales Totengedenken in der individualisierten Gesellschaft

»Denn im Gedächtnis, nicht im Grabe leben die Toten weiter;
das Grab ist nur die ›Außenstabilisierung‹ dieser sozialen Fortdauer
und als solche ein soziales Phänomen.«

(J. Assmann 1983: 67)

Unsichtbare Körper, sichtbares Erinnern

Die westliche Gegenwartsgesellschaft zeichnet sich u.a. dadurch aus, dass sie – sieht man von medialen Kontexten ab – den Leichen ihrer verstorbenen Mitglieder nur wenig sichtbare Präsenz einräumt (Meitzler 2022a). Sie werden also nicht einfach dort zurückgelassen, wo sich der folgenreiche Statuswechsel vom lebendigen in den nicht-lebendigen Zustand vollzogen hat, sondern durchlaufen einen juristisch bzw. bürokratisch geebneten Prozess der Exklusion (Meitzler 2013). Bald allmählich, bald schlagartig verlassen sie den Aktions- und Wahrnehmungsbereich der Hinterbliebenen sowie jener Expert*innen, die ihre Ausgliederung in die Wege leiten, vorantreiben und zum Abschluss bringen. In den allermeisten Fällen findet dieser Abschluss auf einem Friedhof statt. Dessen Eigenschaft als institutionalisierter Aufbewahrungsraum für tote Körper ist insofern ambivalent, als nirgendwo anders so viele von ihnen vorhanden und zugleich unsichtbar sind. Dass Friedhofsbesucher*innen buchstäblich ›über Leichen gehen‹, kann dank mangelnder physischer Evidenz problemlos implizit bleiben.

Die gesellschaftliche Funktion von Friedhöfen geht indes weit darüber hinaus. Dass sämtliche der hier Beigesetzten aller lebzeitigen Ungleichheit zum Trotz gleichermaßen tot sind, und dass hier nicht nur Familien beieinander liegen, sondern zwangsläufig auch Fremde neben Fremden, unterstreicht den ›Rückvergemeinschaftungscharakter‹ dieser Orte (Benkel 2013a). Ferner bieten sie mannigfaltige Gelegenheiten für Abschied, Trauer, Reflexionen und rituelle Handlungen bis hin zu parasozialen Kontaktauf-

nahmen (Dürr 2018; Benkel 2020).¹ An ihrem Grab werden Verstorbene teils in Gedanken, teils über ausgesprochene Worte, teils auf schriftlichem Wege adressiert, und das Artefaktensensemble der Ruhestätte gibt ihnen mal mehr, mal weniger umfassend jene Präsenz zurück, die ihr materielles Körpersubstrat unter der Erde bzw. hinter der Urnenwandplatte verloren hat.

Nicht zuletzt verleihen Friedhöfe dem *sozialen Gedächtnis* einen begehbaren Raum (vgl. Klie/Sparre 2017: 7). Dieses steht für »Formen sozial vermittelter Bezugnahmen auf Vergangenes«, die neben »dem Erinnern [...] auch das Vergessen als gesellschaftlich hervorgebrachtes und wirksames Faktum« implizieren und »nicht nur Vergangenheitsbezüge innerhalb sozialer Gruppen, sondern u.a. auch die soziale Strukturierung des individuellen Gedächtnisses« umfassen (Meitzler 2020a: 251). Auf den Zusammenhang von Raum und Gedächtnis macht Aleida Assmann (2008: 154) aufmerksam, wenn sie schreibt: »Menschen orientieren sich primär im Raum, sie entwickeln nicht nur ihr Sensorium, sondern auch ihre Imagination, ihr Gedächtnis, ihre Sozialisierung innerhalb grundlegender räumlicher Strukturen.« Dass auch das Totengedenken räumlichen Strukturen unterliegt und topologisch abgelesen werden kann (vgl. Sparre 2017: 98), beweist der Friedhof wie kaum eine andere Institution.

Seine Bedeutung als Gedächtnisraum lässt sich auf mehreren Ebenen nachvollziehen. Eine davon betrifft die Sinnzuschreibungen innerhalb des sozialen Nahfeldes. Es sind konkrete Menschenleben, die von einer begrenzten Zahl affektiv betroffener Personen (etwa aus dem Umfeld der Familie, des Freundes- oder Kolleg*innenkreises) am Grab erinnert werden. Der Errichtung einer Ruhestätte und der Gestaltung ihrer Einzelkomponenten gehen in der Regel Entscheidungen und Handlungen von

1 Weit weniger relevant als in früheren Zeiten ist hingegen die Rolle des Friedhofs als Mittelpunkt des öffentlichen Lebens. Anders als die meisten der heutigen Nekropolen befanden sich die Kirchhöfe des Mittelalters inmitten der Stadt bzw. des Dorfes. Der »Gottesacker« diente nicht allein der Beisetzung und Ehrung der Toten, er war nicht bloß Durchgangspassage des allwöchentlichen Kirchenbesuchs, sondern fungierte als »Zentrum der Begegnung, der Entspannung und des gesellschaftlichen Umgangs« (Ariès 2005: 92). Auf dem Gelände wurden u.a. Märkte veranstaltet: »Dort standen Buden und Stände, Gaukler und Handwerker waren zugange, kurzum, es herrschte Leben und buntes Treiben.« (Sörries 2011: 38) Mit der sukzessiven Verlegung an die Stadtperipherie verlor diese Funktion an Gewicht und die Friedhöfe gerieten allmählich aus dem Blickpunkt des öffentlichen Alltagsgeschehens (Fischer 1996).

Angehörigen voraus, die sich mal mehr, mal weniger Gedanken darüber machen, welche biografischen Merkmale des/der Verstorbenen in welcher Form aufgegriffen werden sollen. Auf diese Weise kann das Grab etwa zum Speicher eines Familiengedächtnisses werden und bereits durch die Anordnung von Namen und Lebensdaten Auskünfte über entsprechende Sozialverhältnisse geben.

Über den familiären Binnenraum und die Gestaltung einzelner Gräber hinaus repräsentieren Friedhöfe die Geschichte einer Stadt bzw. eines Dorfes (vgl. Klie 2022: 78). Besucher*innen stoßen auf Namen mehr oder minder bekannter Personen und werden über deren frühere soziale Rollen und Leistungen unterrichtet; hin und wieder erfahren sie etwas über Ereignisse, an denen die Bestatteten beteiligt waren. Manchmal liefern Hinweistafeln detailliertere Informationen, manchmal fungieren lediglich die Grabinschriften als Auskunftgeber. In beiden Fällen wird der (mutmaßlich) nicht-vorhandenen individuellen Erinnerung eine Unterstützung in Schriftform bereitgestellt. Hierdurch kommt die Bedeutung von Friedhöfen für das *kollektive Gedächtnis* zum Tragen. Manche der am Grab ausbuchstabierten oder zumindest zwischen den Zeilen zum Ausdruck gebrachten Todesumstände wurden sogar zum Bestandteil überregionaler Berichterstattung, wodurch sie eine das persönliche Umfeld überschreitende Bekanntheit erhielten. Hinter solchen Daten wie »Hanau 2020«, »Khao Lak 2004« oder »Eschede 1998« verbergen sich konkrete Ereignisse, deren Dramatik und kollektive Tragweite nähere Erläuterungen – zumindest für eine gewisse Dauer – obsolet machen.



Abb. 1: Ein persönliches und zugleich kollektives Schicksal, angedeutet an einer Ruhestätte (Projektarchiv Benkel/Meitzler)

Überdies wohnt Friedhöfen insofern ein *kulturelles Gedächtnis* inne (J. Assmann 1999), als ihr ›Inventar‹ prinzipiell diejenigen überdauern kann, die es errichtet haben, die es betrachten und die es vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen Sozialisation interpretieren. Gemeint sind vor allem solche Artefakte, die in einer Zeit produziert wurden, welche heute niemand mehr ›aus eigener Anschauung‹ kennt (etwa Grabmonumente aus dem 19. oder noch früheren Jahrhunderten), sondern die lediglich über historische Quellen zugänglich ist. Auf diese Weise wird der Friedhof zu einem Kulturarchiv mit langer historischer Entwicklung. Er ist mithin selbst eine solche Quelle, indem er nachfolgenden Generationen beispielsweise darüber berichtet, wie Leben und Tod im Laufe der Zeit gesellschaftlich reflektiert wurden.² Diese Entwicklung kennt keinen Abschluss, vielmehr hat die Friedhofskultur ihre Wandelbarkeit immer wieder unter Beweis gestellt.

Zum Gedächtnis des Friedhofs gehört neben dem Erinnern allerdings auch das *Vergessen*. Die Existenz der allermeisten Ruhestätten auf deutschen Friedhöfen unterliegt der Befristung. In den einzelnen Satzungen werden Zeitintervalle definiert, innerhalb derer ein bestimmtes Grab nicht entfernt und neu vergeben werden darf. Da diese Ruhefristen u.a. von den örtlichen Bodenbeschaffenheiten abhängen – maßgeblich ist die geschätzte Dauer, die eine Leiche bis zu ihrer vollständigen Verwesung benötigt –, fallen sie nicht einheitlich aus, sondern variieren vom einen Totenacker zum nächsten. Je nach gewähltem Grabtyp lässt sich das Nutzungsrecht nach Ablauf der Frist durchschnittlich um weitere 20 bis 25 Jahre verlängern. Falls dies nicht möglich oder schlichtweg nicht gewünscht ist, wird das betreffende Grab abgeräumt und die Beisetzungsstelle neu vergeben. Trotz anderslautender Konnotation ist die ›ewige Ruhe‹ somit selbst auf dem Friedhof nicht zu haben.³ So betrachtet, gilt er nicht lediglich als Stätte der Erinnerungs-

-
- 2 Das ›Verstehen‹ solcher historischen Ruhestätten setzt ein Wissen über jene Gesellschaft voraus, in der sie geschaffen wurden. Die Art und Weise, wie jemand vor 200 Jahren am Grab (bzw. davon losgelöst) erinnert wurde, unterscheidet sich schon deshalb vom zeitgenössischen Totengedenken, weil sich die Erinnernden divergierender gesellschaftlicher Wissensvorräte bedienen (Berger/Luckmann 1969). Und so mag es kaum verwundern, dass manch älteres Epitaph dem/der heutigen Betrachter*in rätselhaft erscheint, weil er/sie in die Gesellschaft, in der es entstanden ist, nicht hineinsozialisiert wurde.
 - 3 Vereinzelt gibt es jedoch Ruhestätten, die über ein unbegrenztes Nutzungsrecht verfügen. Dabei handelt es sich oft um sogenannte ›Dauerehrengräber‹ verdienter Persön-

bewahrung, sondern auch der Erinnerungstilgung – wenngleich Letzteres wohl eher als in Kauf zu nehmende Nebenfolge, denn als Kerninteresse der zuständigen Betreiber*innen zu werten ist.

Neben den »gesetzliche[n] Regeln«, die »regelrecht als Erinnerungshemmnisse« wirken (Klie 2017: 206), wird die »Vergesslichkeit« des Friedhofs noch durch andere Mechanismen forciert. Nicht wenige Gräber werden bereits vor dem Datum ihrer Auflösung von niemanden (mehr) gezielt aufgesucht, um der hier Beigesetzten zu gedenken. Solche Ruhestätten existieren zwar für eine gewisse Zeit weiter, sie fügen sich in das Gesamtbild der Friedhofslandschaft ein und werden von Vorbeilaufenden durchaus »registriert«. Über ihr Nur-noch-vorhanden-Sein hinaus wird den Gräbern jedoch keine persönlich-memorative Bedeutung zugeschrieben. Wie lange an eine*n Verstorbene*n öffentlich erinnert wird, unterliegt folglich nicht nur der institutionellen Ordnung, sondern hängt zugleich von der Existenz und dem Interesse der Hinterbliebenen ab. Hieran verdeutlicht sich, dass Grabstätten allein noch keine Erinnerung sind, sondern es immerzu Akteure braucht, die sie im Zeichen der Erinnerung deuten und pflegen.

In der Gestaltung von Begräbnisorten und den dabei vollzogenen Praktiken der Konservierung bzw. (Re-)Konstruktion von Erinnerungen spiegeln sich kulturelle Deutungsmuster und milieuspezifische Mentalitäten. Das macht Friedhöfe auch und vor allem für die Soziologie zu vielversprechenden Forschungsfeldern. Umso mehr muss es erstaunen, dass ihnen innerhalb der sozialwissenschaftlichen Forschung lange Zeit keine Beachtung geschenkt wurde. Die »Friedhofsblindheit« der Soziologie bildet den Ausgangspunkt mehrjähriger empirischer Projekte, die zu verschiedenen Facetten des Spannungsverhältnisses von Tod und Gesellschaft durchgeführt wurden (siehe z.B. Benkel/Meitzler 2013a; dies. 2018; dies. 2019a; dies. 2021a;

lichkeiten, die nicht von Angehörigen, sondern mit öffentlichen Mitteln finanziert werden und Erkenntnisse über den damaligen Zeitgeist ermöglichen. Weitere Sonderbestimmungen betreffen die Gräber von Soldaten sowie der Opfer von Krieg und Gewaltherrschaft. Auf manchen Friedhöfen finden sich überdies museale Bereiche, in denen restaurierte Steine von älteren, längst aufgelassenen Grabanlagen drapiert werden (sogenannte Lapidarien). Glaubensgemeinschaften wie das Judentum oder der Islam kennen grundsätzlich keine Ruhefristen, was sich wiederum auf die Beständigkeit und Reichweite des kulturellen Gedächtnisses ihrer Friedhöfe auswirkt (vgl. Klie 2017: 206 f.; zur muslimischen Bestattung in Deutschland siehe Höpp/Jonker 1996).

dies. 2022; Benkel/Klie/Meitzler 2019; Benkel/Meitzler/Preuß 2019). Zu den methodischen Zugängen zählen u.a. teilnehmende Beobachtungen in diversen thanatologischen Bereichen (z.B. Kliniken, Hospizen, Krematorien, Bestattungshäusern und -messen) und gegenwärtig über 150 narrative Interviews mit Expert*innen aus der Bestattungs- und Friedhofsbranche sowie mit Menschen, die über Erfahrungen im Umgang mit Trauer verfügen. Das Herzstück der bisherigen Arbeit bilden Feldforschungen auf derzeit rund 1.150 Friedhöfen im gesamten deutschsprachigen Raum sowie knapp 100 Friedhöfen in 27 weiteren Ländern. Das Forschungsdesign folgte zunächst einem explorativen Vorgehen, bei dem es vorwiegend darum ging, sich einen Überblick über das Feld zu verschaffen und soziologische Relevanzen aufzuspüren (Benkel/Meitzler 2015). In diesem Zusammenhang ergaben sich spezifischere Fragestellungen und Forschungshypothesen, denen im weiteren Verlauf näher nachgegangen wurde.

Schon die ersten Feldaufenthalte versprachen aufschlussreiche Einsichten und brachten grundlegende Irritationen der eigenen Vorerwartungen mit sich. Dies hatte vor allem damit zu tun, dass einzelne Grabarrangements auf mehrerlei Weise vom antizipierten Mainstream abwichen. Während traditionelle Ruhestätten durch ein weitgehend uniformes Erscheinungsbild⁴ sowie vergleichsweise nüchterne Informationen – Name, Lebensdaten, Kreuzsymbolik, Bibelzitate und andere christliche Insignien – gekennzeichnet sind und sich äußerlich nur wenig voneinander unterscheiden,⁵ lassen sich insbesondere unter den neueren Gräbern solche finden, die sich in ihrer Form, ihrer Gestaltung, ihrem Aussehen und/oder dem Inhalt mehr oder minder deutlich davon abheben und hierdurch eine individuelle bzw. persönliche Note erhalten. Man könnte sie auch als *posttraditionelle Grab-*

4 Uniformität ist insbesondere für Soldatengräber charakteristisch (Fischer 2003). Darin spiegelt sich ein militärisches Ideal wider: Nicht die Persönlichkeit des Einzelnen steht im Vordergrund, sondern das Aufgehen im Kollektiv und die Aufopferung dafür.

5 Dieser Umstand lässt sich insbesondere auf die *Friedhofsreformbewegung* der 1920er Jahre zurückführen, die u.a. durch Standardisierungsbemühungen im Sinne einer einheitlichen Grabästhetik gekennzeichnet war (zu ihren weiteren Absichten siehe Fischer 1996: 75 ff.). Der stärker werdende Einfluss des Staates, der als Kontroll- und Aufsichtsinstanz seit der frühen Neuzeit allmählich auch das Bestattungs- und Friedhofswesen ergriff, erreichte in dieser Reform seinen Höhepunkt und brachte strengere sowie verbindlichere Vorschriften etwa hinsichtlich der Größe und Art des Steins, der Schrift, der Ornamente und verwendeten Materialien.

stätten bezeichnen. Worin genau diese Posttraditionalität zum Ausdruck kommt, soll nachfolgend exemplarisch dargelegt werden.

Posttraditionelle Grabgestaltungen

Unter den sich vom traditionellen Repertoire abhebenden Grabdesigns sind textliche bzw. bildliche Verweise auf Freizeitbeschäftigungen besonders verbreitet. Es handelt sich zumeist um recht alltägliche Kontexte (dominant sind Sport und Musik), die nähere Auskünfte über Geschmackspräferenzen – mit Pierre Bourdieu (1982) könnte man sagen: über den *Habitus* – geben. An zeitgenössischen Gräbern wird auf die Hobbys der Verstorbenen mittlerweile sogar noch häufiger Bezug genommen als auf deren Berufe. Diese Beobachtung ist insofern bemerkenswert, als der Beruf lange Zeit der zentrale Persönlichkeitsindikator war und in einigen Grabinschriften älteren Datums weiterhin sichtbar ist. Meist handelte es sich um Tätigkeiten, die vom männlichen Familienoberhaupt ausgeführt wurden und einen herausgehobenen Stellenwert für die dörfliche Gemeinschaft besaßen (z.B. Lehrer, Pfarrer, Bäcker, Metzger, Gastwirt). Vereinzelt finden sich auch heute noch entsprechende Verweise, doch schlägt sich der lebensweltliche Kontinuitätsverlust von Berufsbiografien auch im sepulkralen Bereich nieder. In Zeiten flexibilisierter Arbeitsmärkte und serieller Erwerbstätigkeiten halten beständige Freizeitpassionen offenbar ein größeres Identifikationspotenzial bereit und eignen sich zudem besser als Ausweise einer autonom getroffenen Wahl. Inwieweit insbesondere letztgenannter Aspekt für die Gestaltungslogik moderner Ruhestätten von Bedeutung ist, soll gleich noch differenziert erläutert werden.

Ferner ist eine Zunahme populärkultureller Referenzen zu verzeichnen. Figuren aus der Literatur, des Kinos, des Fernsehens, der Computerspiele usw. tauchen an den Denkmälern von Verstorbenen aller Altersschichten auf. Sie können einerseits etwas über die Interessen der Beigesetzten verraten und zum anderen als Repräsentant*innen für spezifische Charaktereigenschaften dienen. Neben bildlichen Darstellungen der Kindheitsheld*innen, die teils Jahrzehnte später noch warmherzig erinnert werden, trifft man auf populäre Songtexte, Filmzitate und dergleichen. Anders als ihre Rezipient*innen scheinen manche der am Grab auftretenden Charaktere bzw. Medienproduktionen weder zu altern noch zu sterben,

weil sie sich bereits seit vielen Jahrzehnten generationenübergreifender Beliebtheit erfreuen und von den allermeisten Besucher*innen ad hoc »erkannt« werden. Andere ereilt wiederum das gegenteilige Schicksal, weil sie im Laufe der Zeit an kultureller Anschlussfähigkeit verlieren und es ein alterskohortenspezifisches Sonderwissen braucht, um die genauen Zusammenhänge zu entschlüsseln.



Abb. 2: Figuren aus der Populärkultur werden zu immer beliebteren Grabmotiven (Projektarchiv Benkel/Meitzler).

Nicht nur textliche und bildliche Ausdrucksmittel, sondern auch die am Grab niedergelegten Artefakte stehen heutzutage verstärkt im Zeichen der Posttraditionalität. Zu den klassischen Sepulkralobjekten (Blumen, Kerzen usw.) gesellen sich in zunehmendem Ausmaß profane Dinge, über die ein persönlicher Bezug zu den Verstorbenen hergestellt wird. Besonders beliebt sind lebzeitig verwendete Gebrauchsgegenstände – etwa Musikinstrumente, Sportgeräte, Arbeitswerkzeuge oder Kleidungsstücke –, die auf dem Friedhof eine neue kontextuelle Einbettung erfahren und fortan als Erinnerungsanker fungieren (Benkel/Meitzler 2019b).

Traditionsbrüche machen sich außerdem dadurch bemerkbar, dass Inschriften von standardisierten Mustern abweichen und das Repertoire der ›letzten Worte‹ stark gewachsen ist. Die in Stein gehauenen, in Holz gravierten oder mit Filzstift notierten Sprüche stammen längst nicht mehr nur von altbekannten Quellen wie der ›Heiligen Schrift‹ oder von berühmten Dichtern und Denkern. Mitunter bedient man sich auch eigener, persönlich gefärbter Formulierungen, die auf Unterschiedliches abzielen können. So werden beispielsweise Liebesschwüre und andere Bekenntnisse verewigt, Konflikte in Form von Anklagen und Schuldzuweisungen⁶ bald subtil, bald offen zur Schau gestellt – und die Verstorbenen zuweilen um Vergebung gebeten. Auch detaillierte Schilderungen teils dramatischer Todesumstände sind keine Seltenheit mehr. Entgegen der kulturellen Gepflogenheit, wonach über die Toten nur Gutes geredet werden soll – *de mortuis nil nisi bene* –, kann man heutzutage durchaus auch etwas über ihre Schwächen und Fehler lesen. Der Umstand, dass neben Lebensleistungen auch Nichterreichtes zum Thema gemacht wird, ließe sich im Sinne eines vermehrt ›aufrichtigen Erinnerns‹ deuten. Dabei tritt eine ambivalente Mixtur aus Intimität und Öffentlichkeit zu Tage: So sehr moderne Grabsemantiken auf die Persönlichkeit des Einzelnen und intime Kontexte abstellen, findet diese Form der Inszenierung des Privaten weiterhin ›vor aller Augen‹ im öffentlichen Raum des Friedhofsgeländes statt.

Die Personalisierung der Grabstätte erfolgt nicht zuletzt durch die Einbindung von Fotografien.⁷ Neben professionellen Porträtaufnahmen

6 Diese sind in den meisten Fällen an bestimmte Familienmitglieder gerichtet, manchmal beziehen sie sich aber auch auf andere Personen – etwa Mediziner*innen, denen Behandlungsfehler unterstellt werden, oder mutmaßliche Verursacher*innen eines tödlichen Unfalls.

7 Hierbei handelt es sich im Grunde um kein neues Phänomen. Bereits vor über 150 Jahren, also während der Anfangszeit der Fotografie, wurden Bilder von Verstorbenen an ihren Gräbern angebracht. In Deutschland fand diese Tradition allerdings eine mehrere Dekaden andauernde Unterbrechung, die ursprünglich auf die Zeit des Nationalsozialismus zurückging. Weil Porträts am Grab (sowie individuelle Gestaltungen überhaupt) nicht mit der damaligen Kollektivideologie der ›Volksgemeinschaft‹ (und der Gleichförmigkeit im Leben wie im Tod) zu vereinbaren waren, verloren sie rasch an Popularität und wurden in einigen Satzungen sogar ausdrücklich untersagt. Nachdem viele Friedhofsverwaltungen auch lange Zeit nach 1945 an dem Verbot festhielten und es in diesen Fällen erst einiger Klagen vonseiten der Grabnutzenden bedurfte, halten Fotografien

der Verstorbenen finden sich spätestens seit dem Durchbruch der Digital- bzw. Smartphonefotografie zunehmend Schnappschüsse aus dem Alltag. Fotografierte Gesichter wirken am Grab gewissermaßen als Individualitätsgaranten: Mögen textliche Deskriptionen und symbolische Versinnbildlichungen von Berufen, Freizeitkontexten, Lebenseinstellungen und dergleichen Essenzielles über die Toten verraten, so dürfte sie doch vor allem ihre visuelle Vergegenwärtigung ›identifizierbar‹ und unterscheidbar machen. Schon zu Lebzeiten lieferte ihr Gesicht als soziales Display wesentliche Informationen über ihre Person und diente als primärer Adressat von Kommunikationsanliegen (Belting 2013). Genauso wie Menschen in erster Linie an ihrem Gesicht (wieder-)erkannt werden, macht sich auch die Erinnerung an sie an ihrem Antlitz fest (vgl. Meitzler 2016: 146).⁸ Für die Interpretation des Friedhofs als Gedächtnislandschaft ist das fotografische Gedenken auch und gerade insofern interessant, als Körperlichkeit hier im doppelten Sinne ›aufgehoben‹ wird. An der Stelle, an der der Leichnam dauerhaft unsichtbar gemacht wird, tritt der als *lebendig* erinnerte Körper in Form eines fotografischen Abbildes in Erscheinung (siehe dazu die analytische Unterscheidung zwischen den *zwei Körpern der Toten* bei Benkel 2013b: 58ff.; vgl. ferner Benkel/Meitzler 2021b: 87 f.).

Die skizzierten Ausbrüche aus dem traditionellen Kanon erweitern das klassische Repertoire um mitunter sehr persönliche, durchaus gewöhnungsbedürftige Facetten (Benkel/Meitzler 2014b; dies 2016a) und verleihen dem Friedhof damit eine zunehmend heterogene Erscheinung. Dass diese Entwicklung insbesondere unter den Ruhestätten jüngerer Datums zu beobachten ist,⁹ legt den Schluss nahe, dass es sich bei dem Wandel vom

seit Ende des 20. Jahrhunderts wieder verstärkt Einzug auf den Friedhof. Auch dank heutiger technischer Möglichkeiten geschieht dies in einer noch nie dagewesenen Verbreitung (Benkel/Meitzler 2014a; Meitzler 2017; ders. 2018).

- 8 Bisweilen sind aber auch (mutmaßlich noch lebende) Angehörige, (Haus-)Tiere oder bestimmte Gegenstände (etwa Autos) auf den Fotos am Grab zu sehen. Auch solche Aufnahmen lassen sich als posttraditionelle Gabelemente betrachten, die Einblicke in das an diesem Ort bilanzierte Leben vermitteln.
- 9 Zwar gab es bereits in früheren Zeiten erste Ansätze der ›postmortalen Besonderung‹ – man denke etwa an die prunkvollen Grabbauten der frühen Neuzeit, die allein durch ihre Größe aus der Masse hervorstachen und die distinguierte, d.h. bürgerliche Position der Verstorbenen und ihrer Angehörigen überdeutlich ausbuchstabierten. Anders als heute waren individuelle Gräber damals jedoch vor allem solche, die sich nur die

uniformen zum individuellen Grab um ein vergleichsweise neues Phänomen handelt, welches auch in Zukunft noch weiter an Relevanz gewinnen wird. Indem sich Gräber in ihrer äußeren Gestalt verändern, ändert sich, so die daraus ableitbare These, auch die Art und Weise, wie Erinnerung auf dem Friedhof konserviert bzw. inszeniert wird.



Abb. 3 und 4: Die fotografische Vergegenwärtigung des lebendigen Leibes – am Beisetzungsort des toten Körpers (Projektarchiv Benkel/Meitzler)

Die dahinter stehenden gesellschaftlichen Kräfte zu identifizieren und zu verstehen, bildet das Hauptanliegen der empirischen Arbeit, die diesem Text zugrunde liegt. Eine im Laufe erster Felderfahrungen auftretende Irritation alltagsweltlicher Erwartungen – die Einsicht, dass es Gräber gibt, die von traditionellen Gestaltungslogiken abweichen – soll nun in ein wissenschaftliches Forschungsdesign überführt werden. Dabei stellt die fotografische Dokumentation einzelner Ruhestätten ein wesentliches methodisches Werk-

wenigsten leisten konnten (vgl. Meitzler 2016: 145). Postraditionalität wird hingegen nicht zwingend über Opulenz erreicht, und die Darstellung des sozioökonomischen Status' ist auf dem Friedhof der Gegenwart ohnehin kein zentrales Motiv mehr (vgl. Benkel 2013a: 118).

zeug dar.¹⁰ Festgehalten werden überwiegend solche Monumente, die im Sinne der oben genannten Beispiele als posttraditionell einzustufen sind. Dies ist also dann der Fall, wenn das Grabensemble *mindestens* ein Element enthält, das sich vom traditionellen Aufgebot abhebt. Aber auch Begräbnisorte, die diesem Kriterium ausdrücklich nicht entsprechen, erhalten punktuell Einzug in das (mittlerweile mehr als 80.000 Bilder umfassende) Projektarchiv, weil sie eine wertvolle Vergleichsgrundlage bieten: Das Posttraditionelle erschließt sich erst vor dem Hintergrund des Traditionellen. Würde man sich bei der Fallauswahl zu sehr auf das Außergewöhnliche konzentrieren, liefe man rasch Gefahr, die Gewöhnlichkeiten des Feldes zu übersehen (vgl. Burzan 2016: 124).

Um diesbezüglich den Überblick zu behalten, um dominierende und im Material wiederkehrende Elemente zuverlässig ermitteln und um Näheres über deren Beschaffenheit in Erfahrung bringen zu können, werden die Fotos entlang eines sukzessive aufzubauenden Kategoriensystems sortiert. Bilder, deren Gräber bestimmte (posttraditionelle) Eigenschaften miteinander teilen, werden einer gemeinsamen Kategorie zugeordnet. In einem nächsten Schritt werden einzelne Bilder als exemplarische Fälle herausgegriffen und einer den Prämissen der visuellen Wissenssoziologie folgenden Feinanalyse unterzogen (Soeffner 2006; Schnettler 2007; Schnettler/Pötzsch 2007). Gegenüber der Kategorisierung, bei der die Daten gemäß allgemeiner Vergleichsparameter betrachtet werden, erlauben solche Einzelfallanalysen einen detaillierteren Blick auf spezifische Eigenkomplexitäten. Hierdurch lassen sich vertiefende Kenntnisse darüber gewinnen, was Gräber über sozialen Wandel verraten und wie sich dieser Wandel auf die Friedhofslandschaft auswirkt. Als anschlussfähiger Erklärungsansatz hat sich im Laufe der Forschung das Konzept der *Individualisierung* erwiesen.

10 Über das Anfertigen von Fotografien hinaus kommen in der Forschungspraxis noch weitere Datenerhebungsmethoden zum Einsatz. Sowohl während der Feldbegehung als auch im unmittelbaren Anschluss werden sämtliche erinnerbare Ereignisse, Informationen und Eindrücke in einem Beobachtungsprotokoll festgehalten. Die Feldnotizen ergänzen somit das Fotomaterial und werden bei der späteren Datenauswertung ebenfalls herangezogen.

Existenzbastelei post mortem

Von Individualisierung ist immer dann die Rede, wenn es darum geht, den seit Beginn der Moderne einsetzenden, u.a. auf funktioneller Differenzierung und sozialer Arbeitsteilung (Durkheim 1992) beruhenden Strukturwandel zu beschreiben und zu erklären. Dieses Anliegen begleitet die Soziologie durch ihre gesamte Geschichte; schon bei den Gründervätern der Disziplin – von Simmel über Durkheim bis Weber – ist das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft ein zentrales Thema (Kipple 1998; Schroer 2001). Dass sozialwissenschaftliche Gesellschaftsbeobachtung spätestens seit Mitte der 1980er Jahre verstärkt mit Blick auf die Individualisierung betrieben und der Begriff inzwischen längst nicht mehr nur innerhalb wissenschaftlicher Experten*innenkreise gebraucht wird, dürfte maßgeblich mit Ulrich Becks bekanntem Buch über die *Risikogesellschaft* zusammenhängen (Beck 1986).

Beck bezeichnet Individualisierung als »neuen Modus der Vergesellschaftung« (ebd.: 205) und versteht hierunter in erster Linie das Herauslösen des Individuums aus traditionellen sozialen Bindungen, Rollen, Lebensrezepturen und Orientierungsmustern. Die damit korrespondierende Distanzierung von Konzepten wie Heimat, Tradition, Familie, Religion und Klasse bezeichnet er als *Freisetzung*. Mit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts habe Beck zufolge der jüngste Individualisierungsschub eingesetzt. Dieser wurde vor allem durch wirtschaftliche Prosperität, einen sich ausdifferenzierenden Arbeitsmarkt sowie den Zuwachs an Bildung, Freizeit, Mobilität, Konsum und Autonomie bewirkt. Der einzelne Akteur definiere sich nicht mehr länger über die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv, sondern als selbstbestimmtes Individuum. Mit dem Aufweichen kollektiver Muster ergeben sich nie dagewesene Freiräume, indem »[d]ie Anteile der prinzipiell entscheidungverschlossenen Lebensmöglichkeiten« ab- und »die Anteile der entscheidungsoffenen, selbst herzustellenden Biographie« zunehmen (ebd.: 216). Wachsende Handlungsoptionen gehen wiederum mit dem Abbau sozialer Kontrolle und allgemeinverbindlichen Leitlinien einher. Instanzen wie Staat und Kirche, die in prä-individualisierten Zeiten die Lebensgestaltung je nach Stand und Klasse diktierten, haben an Einfluss verloren. Statt sich auf vorgefertigte Identitätsschablonen zu verlassen, müsse das Individuum »lernen, sich selbst als Handlungszentrum, als Planungsbüro in bezug auf seinen eigenen Lebenslauf, seine Fähigkeiten,

Orientierungen, Partnerschaften usw. zu begreifen« (ebd.: 217) und sich seine eigene Existenz sozusagen selbst erbasteln (siehe dazu den Begriff der »Bastelexistenz« bei Hitzler/Honer 1994).

Eine individualisierte Lebensführung gleicht somit einem zweischneidigen Schwert, denn die Kehrseite der Entscheidungsfreiheit ist der Entscheidungszwang (vgl. Beck 1986: 216). »In posttraditionalen Kontexten haben wir keine andere Wahl, als zu wählen, wer wir sein und wie wir handeln wollen«, schreibt der ähnlich argumentierende und dem Beck'schen Individualisierungsansatz nahestehende Anthony Giddens (1996: 142). Die »Multioptionengesellschaft« (Gross 1994) verlangt es dem freigesetzten Individuum ab, (eigen)ständig Entscheidungen zu treffen, deren Konsequenzen es zwar einerseits schwer absehen kann, die es jedoch andererseits selbst zu verantworten hat. Ohne Netz und doppelten Boden wird das individualisierte Leben nicht selten als »Zumutung« empfunden (Schroer 2010: 276). Diese negative (oder zumindest riskante) Seite nennt Beck *Entzauberung*. Ein wesentlicher Individualisierungseffekt besteht in der Flexibilisierung von Biografieverläufen. Ließen sich bei der Geburt eines Kindes (unter Berücksichtigung der jeweiligen sozialen Herkunft) noch vor gut 100 Jahren relativ präzise und zuverlässige Prognosen über seinen späteren Lebensweg treffen (Berufsausbildung, Arbeitsplatz, Wohnort, Ehe, Anzahl an Nachkommen, Sterbeort, Bestattungsart usw.), so sind heutige Biografien mehr denn je durch Zukunfts Offenheit geprägt. Ob Menschen von der Individualisierung profitieren können oder sie ihnen zum Verhängnis wird, ist indes eine Frage der verfügbaren Ressourcen (vgl. Meitzler 2016: 137); vermehrt ist in diesem Zusammenhang auf die Relevanz sozialer Ungleichheit hingewiesen worden (vgl. Burzan 2007: 157; Keupp 2010: 254).

Individualisierung schlichtweg mit Isolation und dem Herausfallen aus gesellschaftlichen Bezügen gleichzusetzen, würde eine unzureichende Verkürzung bedeuten. Schließlich erwähnt Beck neben der Freisetzung und Entzauberung noch die Dimension der *Reintegration*. Die aus traditionellen Bindungen herausgelösten Individuen suchen sich durchaus neue »posttraditionale« Vergemeinschaftungskontexte (z. B. spezifische Subkulturen, Szenen bzw. Erlebnismilieus), deren Mitgliedschaft auf einer selbstbestimmten Entscheidung beruhe, wesentlich unverbindlicher sei und sich darum relativ mühelos wieder annullieren lasse (Hitzler/Honer/

Pfadenhauer 2008). Die Popularität solcher »Wahlgemeinschaften auf Zeit« (Beck/Bonß/Lau 2001: 58) verdankt sich dem Umstand, dass sie »dem intentional entwurzelten Subjekt zumindest partiell die Möglichkeit [geben], Sinn zu empfangen und selbst zu generieren, ohne dass individualitätseinschränkende Autoritäten mitmischen und ohne dass die Verbindlichkeitsansprüche allzu schwerwiegend sind« (Benkel 2017: 118).

So oft die Beck'sche Individualisierungsthese bis heute repliziert wurde (siehe etwa die Beiträge in Friedrichs 1998 oder in Berger/Hitzler 2010), fehlte es doch lange Zeit an einer systematischen Übertragung dieses Ansatzes auf den gesellschaftlichen Umgang mit Sterben, Tod, Trauer und Erinnerung (siehe aber Benkel/Meitzler 2013a; Meitzler 2016). Dass jeder Mensch eine eigene Individualität besitzt, die mit dem Tod nicht schlichtweg verloren geht, sondern gerade dann besonders bewahrenswert erscheint und durch verschiedene kulturelle Techniken erhalten bzw. hervorgebracht wird, ist angesichts des gesellschaftlichen Strukturwandels der zurückliegenden Jahrzehnte ein durchaus naheliegender Gedanke. Mit Blick auf den Untersuchungsgegenstand Friedhof und die Verbreitung posttraditioneller Gräber entsteht der Eindruck, dass die Verstorbenen weniger als Mitglied einer Herkunftsgemeinschaft, also als Bestandteil eines übergeordneten Kollektivs verabschiedet werden, sondern vielmehr als Personen mit individuellen Eigenschaften, die sie (zumindest scheinbar) aus der Masse heraustreten lassen – und die es darum in besonderem Maße zu akzentuieren gilt. In diesem Gedanken findet die oben erwähnte Dimension der Freisetzung ihre postmortale Entsprechung.

Dazu gehört auch und insbesondere die Abkehr von religiösen Referenzen. Wurde der gesellschaftliche Umgang mit dem Tod jahrhundertlang von der christlichen Glaubensvorstellung der jenseitigen Fortexistenz geprägt, waren Friedhöfe im Mittelalter meist unmittelbar am Kirchengebäude gelegen und galt die Beisetzungsposition der Toten als Indikator ihres sozialen Status;⁵ so hat die Kirche längst ihre Deutungshegemonie über den Tod im Allgemeinen und über die Bestattung im Besonderen verloren. Im Zuge der Reformation wurden Friedhöfe – nicht zuletzt aus hygienischen Gründen – vor die Tore der Stadt ausgelagert, und ihre Verwaltung unterlag nicht länger dem kirchlichen Monopol. Seine Fortsetzung erhält dieser, meist unter dem Schlagwort der *Säkularisierung* diskutierte Wandel ebenso in posttraditionellen Grabdesigns, die sich vom religiösen Überbau weit-

gehend emanzipiert haben. Explizite Verweise auf entsprechende Zugehörigkeitsempfindungen sind rückläufig und herkömmliche, christlich geprägte Symbole werden immer häufiger durch säkulare Korrelate ersetzt.¹¹ Anstelle der klassischen Jenseitsaussicht lässt sich an posttraditionellen Ruhestätten die Tendenz zur Verdiesseitlichung in Form einer Rückschau auf das gelebte Leben der Verstorbenen erkennen.

In diesem Zusammenhang habe ich an anderer Stelle (Meitzler 2016) den Terminus der *postexistenziellen Existenzbastelei* eingebracht. »Postexistenziell« bezieht sich dabei auf den Zustand der Nicht-mehr-Anwesenheit, genauer: der dem mitmenschlichen Zugriff enthobenen Präsenz im Sinne eines denk-, wahrnehmungs- und handlungsfähigen Körpers. Losgelöst von ihrer lebendigen Existenz kann die verstorbene Person dennoch »über ihren Tod hinaus« *sozial fortwirken*, »etwa in Form von Bezugnahmen oder in Form eines Handelns, das explizit ›im Sinne der Verstorbenen‹ erfolgt« (Meitzler 2020b: 594). Einem lebendigen Akteur stehen bei der Konstruktion und Inszenierung der eigenen Identität unterschiedliche Mittel zur Verfügung. Beispielsweise kann er einen bestimmten Beruf ergreifen, einem Hobby seiner Wahl nachgehen, sich politisch positionieren und engagieren oder sich einer bzw. mehreren Gruppen anschließen. Mit seinem Leben endet jedoch zugleich jedwede Möglichkeit der selbstinitiierten Existenzbastelei. Unter den Bedingungen der Fremdsteuerung kann sie nur mehr stellvertretend durch die Hinterbliebenen fortgesetzt werden. Sie sind diejenigen, die sich an das Leben des/der Verstorbenen erinnern, es auf die eine oder andere Weise deuten – und ihren Deutungen bisweilen materiellen Aus-

-
- 11 Ein konkretes Beispiel ist das Kreuz: Als Bekenntniszeichen, das über eine 2000-jährige Tradition verfügt, findet es unter heutigen Ruhestätten immer seltener Verwendung. Oftmals taucht es nur mehr als Signum des Todesdatums auf, nicht aber als Glaubensreferenz. Angesichts der sich darin abzeichnenden Profanisierung kommt man schnell zu dem Verdacht, es mit einer »Desakralisierung des Sakralen« (Bourdieu 2009: 66) zu tun zu haben. Tatsächlich kann von einem spurlosen Verschwinden jedweder Spiritualität und Transzendenz aber nicht die Rede sein. So lassen sich einige der Lebensweltverweise zumindest unter privatreligiösen Vorzeichen betrachten. Auch solche »unsichtbare[n] Religion[en]« (Luckmann 1991) wie etwa die exzessive Ausübung einer bestimmten Sportart, die Mitgliedschaft in einer Fußballfangemeinde oder in einem Motorradclub haben durchaus transzendentes Potenzial und werden nicht selten im »Grabtext« (Benkel 2013a: 49) thematisiert.

druck verleihen, indem sie sich etwa an der inhaltlichen Gestaltung einer Grabstätte beteiligen.¹²

Postexistenzielle Existenzbasterei ließe sich somit als figuratives Geschehen im Elias'schen Sinne verstehen: Weil das Individuum demnach nicht »der erste und letzte Bezugspunkt all dessen [ist], was es in seinem Leben tut und lässt« (Sommer 2010: 167), sind es weder allein die Verstorbenen noch allein die Hinterbliebenen die postexistenzielle Existenzen am Grab hervorbringen. Zugleich kommt der »Abkehr von der Subjekt- und Individualzentrierung« (ebd.) hier insofern eine trostreiche Komponente zu, als es dadurch möglich wird, »die Absolutheit des Verlusts zu brechen, der mit dem Tod eintritt: Der ›Sinn‹ des Lebens liegt nicht in erster Linie darin, was das Individuum für sich selber ist, sondern, was es für andere ist« (ebd.: 166). Zwar markiert der Tod eines Menschen das Ende eines einzelnen Lebens, er bedeutet allerdings nicht das Ende der Figuration – »das Leben des Individuums wirkt nach im Leben, in den Figurationen der Überlebenden« (ebd.: 166 f.).

Ihr postmortales Fremdbild, also der Modus, in dem ihr Leben von der Nachwelt rückblickend interpretiert wird, konnten die Toten zu Lebzeiten durch »vorausschauendes Handeln« gemäß einer »prospektive[n] Erinnerung« (J. Assmann 1999: 61) zumindest partiell beeinflussen. Auch konnten sie spezifische Wünsche in Bezug auf verschiedene sepulkrale Angelegenheiten mündlich und/oder schriftlich kundtun. Bei allem Vertrauen auf die ordnungsgemäße Umsetzung ihres »letzten Willens« können sie dies letztlich aber nicht persönlich evaluieren. Das Wissen um die über das eigene Lebensende hinausreichende Autonomie ist, so gesehen, mehr symbolischer denn praktischer Natur (Meitzler 2021). Nicht nur hinsichtlich ihres weiteren Körperschicksals, sondern auch bezüglich ihrer Fortexistenz qua Erinnerung, sei es auf dem Friedhof oder an anderen Orten, sind die Toten »den Lebenden ausgeliefert« (Sartre 1993: 934).

12 Gemäß der hier vorgeschlagenen Definition sind Formen der postexistenziellen Existenzbasterei gewiss nicht nur am Begräbnisort, sondern auch in anderen Kontexten relevant – etwa bei der Art und Weise, wie ein Leichnam kurz vor seiner Beisetzung optisch in Szene gesetzt wird (Coenen 2021) sowie bei sämtlichen kommunikativen Handlungen, die auf persönliche Attribute der Toten bezogen sind und deren soziale Fortexistenz zum Ergebnis haben.

Ein personalisiertes Grab zu gestalten, bedeutet, sich mit einer Biografie auseinander zu setzen. Schon aufgrund der materiellen Eigenschaften des Beisetzungsortes, die nur einen auf relativ wenige Mitteilungsebenen begrenzten Rahmen gewähren, müssen die biografischen Repräsentationen stets vor dem Hintergrund von Selektion, Reduktion, Hervorhebung und Auslassung erfolgen. Aus der Menge an sozialen Rollen, Persönlichkeitsfacetten bzw. -zuschreibungen und der Möglichkeiten ihrer Darstellung gilt es, eine konkrete Auswahl festzulegen. Dies impliziert zugleich die Suspendierung anderer Aspekte, die die verstorbene Person zwar ebenfalls ausgezeichnet haben, zumindest an ihrer Ruhestätte aber verborgen bleiben müssen – oder gar *sollen*. Dass auch die informationsträchtigsten Grabkompositionen keine erschöpfenden Biografieduplikationen sein können, wird schon deshalb nicht als Problem verhandelt, weil es bei der postexistenziellen Existenzbasterei gerade nicht um das objektive ›So-Gewesen-Sein‹ geht, sondern um das, woran sich Hinterbliebene erinnern können bzw. woran (und auf welche Weise) sie sich erinnern *möchten*.

Inschriften und Motive stellen somit nicht lediglich Objektivationen von ohnehin schwer kontrollierbaren kognitiven Erinnerungsprozessen dar, sondern sind das Ergebnis der *Reflexion* über diese Erinnerungen. Zwar mögen dabei bestimmte Lebensbereiche besonders häufig im Vordergrund stehen, wiederkehrende Präsentationsmodi gewählt werden, und bereits bestehende Grabarrangements mögen als Inspirationsquellen dienen. Im Zeichen der Individualisierung weicht jedoch nicht nur die gelebte, sondern auch die *erinnerte* Biografie zunehmend von tradierten Standards früherer Gesellschaften ab und liegt damit mehr denn je in der Verantwortung des Individuums (Benkel 2017). Für die (Re-)Konstruktion von Biografie gilt, was Beck für die Individualisierung von Lebensverläufen im Allgemeinen konstatiert: »Biographien werden ›selbstreflexiv‹; sozial vorgegebene wird in selbst hergestellte und selbsterzustellende Biographie transformiert.« (Beck 1986: 216; Herv. i.O.) Von hier aus betrachtet, ist die Grabgestaltung nicht nur eine Frage der Wissensverwaltung, sondern auch der Deutungshoheit und der Definitionsmacht. Es sind nicht allein die Toten, die an ihren Beisetzungsorten individualisiert werden, sondern in dem Stil, wie sie Gräber gestalten (lassen), verraten die ›significant survivors‹ immer auch etwas über sich selbst. In Anbetracht

dieser Tatsache wäre es sinnfällig, statt von den Gräbern der Toten von den Gräbern der Lebenden zu sprechen.¹³

Der Fokus auf die Leistungen der Lebenden bei der Herstellung einer über den Tod hinausgehenden sozialen Existenz an der Grabstätte leuchtet vor allem in solchen Fällen ein, in denen sich Hinterbliebene auf wenig bzw. keine gemeinsam geteilte Lebenszeit mit dem/der Verstorbenen stützen können. Konkret geht es um Gräber von Menschen, die vor, während oder unmittelbar nach ihrer Geburt gestorben sind. Was dies für das Konzept der postexistenziellen Existenzbastelei bedeutet und inwiefern es sich hierbei um eine besondere Konstellation handelt, möchte ich im Folgenden reflektieren.

Exkurs: Die sepulkrale Konstruktion von Kindlichkeit

In einer Gesellschaft, in der das Lebensende im hohen Alter als ›Normalfall‹ angenommen wird, gilt der Tod eines Kindes als eine Fundamentalirritation (vgl. Benkel/Meitzler 2013b: 134).¹⁴ Im Unterschied zu den Ruhestätten Erwachsener ist hierbei auszuschließen, dass die verstorbene Person selbst über die Gestaltung und Inhalte (mit-)entschieden hat. Doch wie lässt sich eine Biografie erinnern, wenn diese niemals selbstständig entfaltet werden konnte, weil zwischen Geburt und Tod nur wenige Wochen,

13 In diesem Zusammenhang sei außerdem erwähnt, dass das Errichten einer Grabstätte nicht lediglich von Hinterbliebenen im Alleingang vorgenommen wird. Sie sind für gewöhnlich weder geborene noch berufene Grabdesigner, sondern setzen sich nur in Ausnahmesituationen – wie eben dem Tod Nahestehender – mit entsprechenden Fragen auseinander. Dabei sind sie, sowohl was die Vorabplanung als auch deren Umsetzung in handwerkliche Machbarkeit angeht, auf ein ihren Alltag transzendierendes Expertenwissen angewiesen. In den Grabarrangements spiegeln sich somit nicht bloß die Handlungen der Auftraggeber*innen, vielmehr lassen sie sich als Produkte komplexer Kommunikations-, Aushandlungs-, Entscheidungs- und Arbeitsprozesse begreifen, an denen mehrere Akteure (wie u.a. auch Friedhofsverwaltungen und Grabmalschaffende) partizipieren.

14 Anders verhielt es sich noch bis zum 19. Jahrhundert, als vor allem perinatale Tode ein recht häufiges Ereignis gewesen sind und Kindsbestattungen wesentlich verbreiteter waren als heutzutage. Was vom gegenwärtigen Standpunkt aus schwer nachvollziehbar erscheint, gehörte in früheren Zeiten zur Alltagsrealität: Der Tod eines Kindes war prinzipiell nichts Ungewöhnliches und u.a. auch deshalb vergleichsweise wenig emotional besetzt.

Tage, Stunden oder Minuten lagen? Oder wenn beides, wie im Fall von Tot- und Fehlgeborenen (Böcker 2022), in einem Ereignis zusammenfällt und die soziale Verbindung der (verhinderten) Eltern zu ihrem Kind sich in Zukunftsfantasien während der Schwangerschaft erschöpft?¹⁵ Hinsichtlich der Existenzbasterei am Grab fällt unter diesen Umständen der Gebrauch des Adjektivs ›postexistenziell‹ einerseits schwer, weil damit impliziert wird, dass es vor der fremdgesteuerten sozialen Existenz am Grab bereits eine selbstgesteuerte Existenz im Sinne der oben genannten lebzeitigen Imagekonstruktion gegeben hat. Dies trifft jedoch umso weniger zu, je kürzer das kindliche Leben im Einzelnen gewesen ist. Die im Grabensemble enthaltenen Texte, Motive, Symbole und Objekte rekurren somit in erster Linie auf (elterlichen) Projektionen bzw. kulturell gerahmten Interpretationen und Imaginationen (Böcker 2016). Andererseits ist das Kind lange vor seiner Geburt in Figurationen eingebunden und somit als soziale Existenz ›vorhanden‹. Die zahlreichen Bezüge auf solche pränatalen sozialen Existenzen am Grab lassen erkennen, dass und inwieweit nicht nur die Toten, sondern auch die Noch-nicht-Geborenen den Lebenden ›ausgeliefert‹ sind.

Vor diesem Hintergrund erscheint es plausibel, dass sich die Gräber früh verstorbener Kinder in der Regel optisch stark ähneln: Ein buntes Meer aus Windrädern, Luftballons, abgelegten Kuscheltieren und Spielzeug ist hier kein seltener Anblick und erinnert üblicherweise an einen Spielplatz oder ein unaufgeräumtes Kinderzimmer. In Ermangelung alternativer, d. h. eigenständig erbastelter lebensweltlicher Merkmale (z. B. ausgebildete Präferenzen, geknüpfte Beziehungen, selbstgewählte Zugehörigkeiten usw.) werden die Verstorbenen in erster Linie als *kindlichen Existenzen* erinnert bzw. inszeniert.¹⁶ Nicht selten wird neben der Kindlichkeit noch auf ein weiteres zugeschriebenes Merkmal abgestellt: Verweise auf das Geschlecht

15 Siehe hierzu auch den Beitrag von Laura Völke und Nico Wettmann in diesem Band.

16 An manchen Gräbern von Säuglingen finden sich außerdem sogenannte *Post-mortem-Fotografien*, Bilder also, die den toten Körper des/der an diesem Ort Beigesetzten (zumeist in einer lebendigen Anmutung, wie schlafend) zeigen. Dass solche Fotos hier wesentlich häufiger vorkommen als an den Begräbnisstätten von Erwachsenen, dürfte in erster Linie dem Defizit an Lebendporträts geschuldet sein. Mithilfe der Totenfotografie bietet sich mithin die einzige Möglichkeit der körperbezogenen Erinnerung (vgl. Benkel/Meitzler 2016b: 131; zur Post-mortem-Fotografie im Allgemeinen siehe Sykora 2009).

(mitsamt entsprechender Klischees) erfolgen z.B. durch die Nennung eines männlich/weiblich konnotierten Kosenamens, durch die Abbildung bestimmter Motive (auch und gerade hier sind populärkulturelle Referenzen dominant) oder durch das Platzieren von geschlechtsspezifisch interpretierbarem Spielzeug. Es dürfte zumindest kein Zufall sein, dass sich an den Gräbern von Jungen häufig Miniaturversionen von Autos und Actionhelden befinden, derweil die Ruhestätten von Mädchen überwiegend pinke Farbtöne aufweisen und von Figuren aus der Welt von Hello Kitty, Barbie usw. gesäumt werden.¹⁷



Abb. 5: Kindliche Existenzkonstruktionen an einer Ruhestätte (Projektarchiv Benkel/Meitzler)

- 17 Insbesondere bei sehr früh verstorbenen Kindern kann davon ausgegangen werden, dass das Spielzeug nicht von ihnen selbst benutzt wurde, sondern ursprünglich als Geschenk gedacht war und daraufhin eine »sepulkrale Umwidmung« erfuhr oder gar erst für den Zweck, Grabschmuck zu sein, angeschafft wurde. Auch könnte man diese Handlungspraxis als einen symbolischen Akt des Schenkens interpretieren: Konnten dem Kind zuvor keine Geschenke gemacht werden, so bleibt es in Gestalt der Grabstätte (parasozial) adressierbar und damit in gewisser Weise auch »beschenkbar«, bzw. es wird dies hierdurch erst.

Nicht selten werden dabei die in den Friedhofssatzungen festgeschriebenen Gestaltungsvorschriften übertreten. Viele (wenn auch nicht alle) Verwaltungsbehörden sehen angesichts dieser äußerst speziellen Verlustsituation jedoch von Interventionen ab (vgl. Sörries 2010: 248). Wie die historische Betrachtung offenbart, waren Kindergräber die ersten Ruhestätten, bei denen posttraditionelle Elemente – und in diese Kategorie fällt ihr buntes ›Inventar‹ durchaus – toleriert wurden. Man könnte sie darum auch als Wegbereiter der Individualisierung auf dem Friedhof verstehen.

Eine weitere Differenz zwischen Kinder- und Erwachsenengräbern ergibt sich aus der oben angesprochenen Befristung. Der im Durchschnitt kürzeren Liegefrist ersterer wohnt zunächst ein pragmatisches Motiv inne. Weil der Leichnam eines Kindes aufgrund seiner geringeren Masse weniger Zeit bis zur vollständigen Zersetzung benötigt als der eines Erwachsenen, können entsprechende Grabstätten früher aufgelassen und neu belegt werden. Eine andere (soziologisch noch weitaus interessantere) Bewandnis hat mit der Normalitätserwartung einer spezifischen Behandlung des Kindstodes zu tun: Wenn ein Kind stirbt, sind seine Eltern oftmals noch in einem Lebensalter, in dem sie erneuten Nachwuchs erwarten können. Die Geburt eines weiteren Kindes könnte wiederum dazu führen, dass die Eltern mit dem zuvor erlittenen Verlust früher ›abschließen‹, als sie es beim Tod jener Personen täten, deren soziale Rollen im Familiengefüge nicht von anderen Menschen ›eingenommen‹ werden können (z.B. Vater oder Mutter). Das Kindergrab könnte dann womöglich schneller ›in Vergessenheit‹ geraten und schon nach kurzer Zeit nur noch selten oder gar nicht mehr aufgesucht werden.¹⁸

Einer voreiligen Generalisierung ist allerdings Vorsicht geboten. So kann nicht ohne weiteres davon ausgegangen werden, dass nach dem schmerzlichen Verlust ein weiteres Kind geboren wird – und selbst wo dies der Fall ist, muss daraus nicht zwangsläufig eine ›Entwertung‹ der Ruhestätte

18 Hinzu kommt der Umstand, dass junge Eltern häufig mobiler leben als Menschen, die im hochbetagten Alter ihren Lebenspartner verlieren. Sollten sie sich für einen Umzug in eine weit entfernte Stadt entscheiden, ist es durchaus wahrscheinlich, dass das Grab auf dem Friedhof des früheren Wohnortes ›verwaist‹. Tatsächlich erweckten innerhalb der empirischen Forschung nicht wenige Kindergräber den Eindruck, seit Längerem nicht mehr besucht bzw. gepflegt worden zu sein.

folgen.¹⁹ Tatsächlich kann man auf manchen Friedhöfen Gräbern von Kindern begegnen, die zum Teil vor über einem halben Jahrhundert gestorben sind. Gemäß der örtlichen Grabnutzungsrichtlinien dürften die betreffenden Gedenkorte schon lange nicht mehr bestehen. Weil es aber offenbar noch Angehörige gibt, die sich kontinuierlich um das Grab kümmern und darin einen zentralen Ankerpunkt ihrer Trauer und Erinnerung sehen, sind die meisten Friedhofsverwaltungen auch in diesem Punkt großzügig. Und so kommt es hin und wieder vor, dass hochbetagte Mütter die Begräbnisstätten ihrer Kinder pflegen, die sich, würden sie noch leben, inzwischen nahe des Renteneintritts befänden.

Kollektive Singularität und Delokalisierung

Der skizzierte Wandel ist gewiss nicht als radikaler und irreversibler Abschied von jedweden traditionellen Ritualen und Gepflogenheiten im Bereich der Bestattungs- und Friedhofskultur zu verstehen. Unter Berücksichtigung aller auf dem Friedhof derzeit vorhandenen Gräber machen diejenigen, die posttraditionellen Gestaltungslogiken folgen, bislang sogar nur einen vergleichsweise geringen Anteil aus. Dies verwundert wiederum nicht, wenn man erneut bedenkt, dass sich die beschriebenen Trends erst seit einigen Jahren verstärkt ausbreiten und bei den älteren Gräbern noch wenig zum Tragen kommen.²⁰ Doch selbst unter den neueren Begräbnisarealen gibt

19 Ohnehin ist die Häufigkeit, in der ein Grab besucht und gepflegt wird, kein zuverlässiger Indikator für die Trauer- und Erinnerungsintensität der Hinterbliebenen. Eigene empirische Nachforschungen – in Form von Interviews mit Trauernden über deren Einstellungen zum Friedhof – legen diesbezüglich eine beträchtliche Varietät offen (Benkel/Meitzler 2019a; Benkel/Meitzler/Preuß 2019; Meitzler 2020c; ders. 2022b).

20 Neben dem Datum der Grabentstehung gilt es hinsichtlich der quantitativen Verbreitung posttraditioneller Designs noch weitere Faktoren zu berücksichtigen. Von wesentlicher Bedeutung sind hierbei u.a. die Größe und die sozialstrukturellen Eigenschaften der Gemeinde, in der sich der jeweilige Friedhof befindet. So wird etwa auf den Gottesäckern in ruralen Gegenden noch wesentlich konsequenter an traditionellen Konzepten festgehalten als auf den Nekropolen im großstädtischen Raum. Ferner entscheidet die Trägerschaft darüber, welche Spielräume bei der Umsetzung von Gestaltungsanliegen vorhanden sind. Diesbezüglich fallen die Satzungen kommunal betriebener Friedhöfe insgesamt etwas großzügiger aus als die ihrer kirchlich verwalteten Pendants.

es trotz virulenter avantgardistischer Tendenzen weiterhin solche Ruhestätten, die sich nicht der Gleichförmigkeit entziehen und ausschließlich traditionelle Formen aufweisen.

All das spricht weniger für die Widerlegung der Individualisierungsthese; vielmehr deutet sich hierin die Ambivalenz der zeitgenössischen Sepulkralkultur in geradezu paradigmatischer Weise an. Individualisierung umfasst in diesem Zusammenhang nämlich nicht bloß die Verbreitung von post-traditionellen Gestaltungskomponenten, sondern sie steht ganz allgemein für die Möglichkeit und Notwendigkeit, sich aus einer nur mehr schwer zu überblickenden *Multioptionalität* zu bedienen. Dazu gehört das gezielte Ausbrechen aus Traditionen genauso wie das gezielte Festhalten an eben-diesen. Analog zu der Entscheidung für oder gegen ein bestimmtes Lebenskonzept erfordert auch die Entscheidung für oder gegen ein bestimmtes Grabdesign ein gesteigertes Maß an Reflexivität und Eigenverantwortung.

Bei aller gewonnenen Vielfalt, Freiheit und Toleranz sind dem Ausscheren aus den sepulkralen Konventionen indes schon in formeller Hinsicht weiterhin Grenzen gesetzt. Wie bereits angedeutet, beinhalten die Friedhofs-satzungen spezifische Vorschriften hinsichtlich der Grabgestaltung. Zwar werden sie nicht immer mit aller Konsequenz ausgelegt (siehe etwa das oben erwähnte Beispiel der Kindergräber), nichtsdestotrotz ist auf dem Friedhof nicht alles, was technisch prinzipiell möglich wäre, tatsächlich auch erlaubt. Nicht genehmigte Gestaltungswünsche sorgen hin und wieder für Konflikte zwischen Angehörigen und der zuständigen Verwaltung, manche Streitfälle werden sogar zum Gegenstand überregionaler Medienberichterstattung (siehe z.B. Drobinski 2012). Wie die Feldforschung zeigt, kommt es auch abseits behördlicher Regulierungsansprüche regelmäßig zu Auseinandersetzungen von Grabnutzenden untereinander. Ein extravagantes Grabmal, eine zweideutige Inschrift oder dergleichen mögen für viele Hinterbliebene einen sinnträchtigen Bestandteil ihres Trauerns und Gedenkens bilden, bei anderen Friedhofsbesucher*innen mögen derartige Umgangsformen – zumal wenn sie sich in unmittelbarer ›Nachbarschaft‹ abspielen – auf Missfallen stoßen. In einer Gesellschaft, in der das mal harmonische, mal konflikt-trächtige, generell aber plurale Nebeneinander von verschiedenartigen Auffassungen an die Stelle einer für jedermann verbindlichen Kollektivmoral getreten ist, verwundern solche Problematiken nicht (Benkel 2022; Meitzler 2020c). Vielmehr gehört es zu den Herausforderungen gegenwärtiger und

künftiger Friedhöfe, den sich ausdifferenzierenden Haltungen mit einem ausdifferenzierten Angebot Rechnung zu tragen (Meitzler 2022b).

Dessen unbeschadet stellt sich die Frage, wie individuell dieses oder jenes Element (etwa ein Motiv aus der Populärkultur, ein Mercedes-Stern, der Ausschnitt aus der Partitur eines Musikstücks oder das Emblem eines Fußballvereins) tatsächlich ist. Weil die »Arbeit an der Besonderheit« (Reckwitz 2017: 9) auch in diesem spezifischen Sektor der sozialen Welt üblicherweise unter Rückgriff auf bereits bestehende kulturelle Produkte erfolgt, könnte man die jeweils gewählten Inhalte gleichsam als »Zitate der Zitate von Zitaten« begreifen. So gesehen, ist ein Marken-Logo dem konventionellen Kreuz ähnlicher, als es zunächst den Anschein macht. Dem Wortsinn nach dürfte ein individuelles Grabmotiv nur ein einziges Mal auftauchen (vgl. Benkel 2017: 118). In Anbetracht des Datenmaterials lässt sich jedoch so manche auf erste Sicht ausgefallene Gestaltungsidee auch an anderen Orten in ähnlicher oder gar identischer Form wiederfinden. Originalitätskonzepte unterliegen somit einer gewissen Eigendynamik, die der Logik der Mode immanent ist: Je mehr es von ihnen gibt, desto mehr werden sie zur Inspirationsquelle für andere – und desto häufiger kommen sie vor (vgl. Meitzler 2016: 155). Wenn das Ideal, »nur ja nicht so zu sein wie alle Anderen« (Abels 2010: 234), allmählich zur Friedhofsnormalität und das Ausgefallene allmählich zur Gewöhnlichkeit wird, stellt sich die Frage, ob das Festhalten am Traditionellen nicht eines Tages die neue Avantgarde und die Enttraditionalisierung die neue Tradition sein wird.

Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass individualisierte Erinnerung auch auf dem Friedhof kollektiv vereinnahmt ist und dass »[d]as radikal Vereinzelte [...] mitunter im uniformierten Gewand daher« kommt (Benkel 2017: 121). So groß das Interesse an einer kreativen Grabkomposition ausfallen, so sehr der Möglichkeitsspielraum in den letzten Jahren gewachsen sein und so eigensinnig manches Design daherkommen mag, so sehr gleichen sich die für die postexistenzielle Existenzbasterei verwendeten Werkzeuge (etwa der Verweis auf einen kollektiv geteilten Lebensstil oder schlichtweg der Rückgriff auf das Zeichensystem Sprache; vgl. ebd.: 120).²¹ »Jede Art

21 Insbesondere in der Darstellung subkultureller Bezüge und der Zugehörigkeit zu posttraditionalen Gemeinschaften findet die oben angesprochene Dimension der Reintegration ihren Niederschlag.

der Besonderung dementiert sich insofern von selbst, als es offensichtlich verstehbare Muster geben muss, durch die das Besondere einer Person auf kommunikationsfähige Weise inszeniert wird.« (Prisching 2010: 183) Würde es sich bei den Lebensweltverweisen am Grab tatsächlich um singuläre Fälle handeln, dann wäre die oben beschriebene Sortierung des empirischen Materials nach übergeordneten Kategorien (z.B. Berufsnennungen, Freizeitpassionen, personalisierte Inschriften, Fotografien) nicht möglich. Auch und besonders in Anbetracht der exemplarisch angeführten Konstruktion von Kindlichkeit (und Geschlechtlichkeit) lässt sich die Inanspruchnahme ähnlicher Mittel nachvollziehen. Selbst wenn diese oder jene bewusst kryptisch gefasste Darstellung nur für einen ausgewählten und überschaubaren Personenkreis anschlussfähig ist, erlaubt ihre kontextuelle Einbettung, sie als Referenz auf eine*n Verstorbene*n zu dechiffrieren.

»Das Individuelle ist die *Illusion* der Individuen, denen die Einsicht in die sozialen Bedingungen und Bedingtheiten ihrer Existenz verstellt ist.« (Beck/Beck-Gernsheim 1994: 30; Herv. i. O.) In jeder individualisierten Bastelbiografie realisieren sich weiterhin normative Ordnungen und gesellschaftlich geformte Handlungsmuster.²² Dass dies auch für das erinnerte Leben gilt, wusste bereits Maurice Halbwachs (1985: 121), der in seinem gedächtnissoziologischen Werk immer wieder betont, dass noch das persönlichste Erinnern nicht ohne sozialen, d.h. überindividuellen Bezugsrahmen auskommt. Wenn also von Individualisierung die Rede ist, müsste weniger von faktischer Individualität, sondern von einer auf kollektiven Prämissen beruhenden *Inszenierung einer Vorstellung von Individualität* gesprochen werden (vgl. Meitzler 2016: 154 ff.).

Zu den Traditionsbrüchen im sepulkralen Bereich gehört noch ein weiterer, sich spätestens seit Ende des 20. Jahrhunderts ausbreitender Trend, der bisweilen im Sinne eines »Antiindividualismus« (Happe 2003: 224) interpretiert wird. Sogenannte anonyme Wiesengräber entbehren sowohl die

22 Über die schon zur Sprache gekommenen figurativen Wurzeln des Individualitätsgedankens schreibt Norbert Elias (1989: 454): »In so eigentümlich individualisierten Gesellschaften wie den unseren vergißt man leicht, daß selbst der Wert und Sinn, den man dem eigenen Leben in rein persönlicher und individueller Form beimißt, immer ein Wert und Sinn in bezug auf andere ist, auf etwas jenseits der eigenen Person, ob wirklich oder imaginär. Ohne Funktionen für andere, ohne soziale Funktionen, wie sie auch verkleidet sein mögen, bleibt ein menschliches Leben leer und bedeutungslos.«

Namen der Verstorbenen als auch jedwede Markierung und Ausschmückung der konkreten Beisetzungsstelle.²³ Der Umstand, dass sie längst zum festen Bestandteil vieler Friedhöfe geworden sind, wirft die naheliegende Überlegung auf, inwiefern der Individualisierungsgedanke hierdurch bewusst ad absurdum geführt wird.



Abb. 6: Entindividualisierung durch Anonymisierung? (Projektarchiv Benkel/Meitzler)

Zunächst lässt sich konstatieren, dass die Entscheidung für ein anonymes Urnengrab gewöhnlicherweise nicht primär auf den Wunsch zurückgeht, nach dem Tod vergessen zu werden und seine Angehörigen von der Last der »Erinnerungspflicht« (Lübbe 1994: 50) zu entbinden. Statt einer wörtlichen Auslegung der Metapher, wonach man Gras über etwas wachsen lässt, das man vergessen möchte, stehen hierbei wesentlich pragmatischere Motive (geringe Kosten, kein Pflegeaufwand) im Vordergrund (vgl. Assig 2007: 28).

Ferner können entsprechende Präferenzen durchaus als Ausdruck *post-mortaler Selbstbestimmung* gelesen werden (vgl. Sachmerda-Schulz 2017:

23 Eine auffallend häufige Erscheinung besteht im Übrigen darin, dass Angehörige die vermuteten Stellen ihrer anonym beigesetzten Verstorbenen durch niedergelegten Grabeschmuck markieren und damit lokalisierbar machen, obwohl dies ausdrücklich untersagt ist. Derlei Verhaltensweisen befeuern die Frage nach dem Stellenwert von festen Orten und »greifbarer« Materialität für die Trauer und Erinnerung.

111), handelte es sich doch lange Zeit um die einzige Alternative zu konventionellen Bestattungsformen. Genauso wie personalisierte sind auch anonymisierte Gräber als Absage gegen das etablierte Normalitätsverständnis des Friedhofs zu begreifen. Aus dieser Perspektive betrachtet, stehen anonyme Gräber der Individualisierungsthese nicht entgegen, sondern rücken in deren Nähe. Oftmals sind die mit der Individualisierung eng verbundenen Prozesse der Urbanisierung, Pluralisierung, Enttraditionalisierung usw. treibende Kräfte für den Popularitätsgewinn entsprechender Ruhestätten. In der Realisierung des Wunsches, es ›anders zu haben‹, findet der Gedanke der postexistenziellen Existenzbasterei auch in diesem Fall ein sepulkrales Korrelat – und das obwohl oder gerade weil Lebensweltrekurse im Sinne gestaltbarer Grabmaterialität obsolet werden. Zudem sind die anonym Beigesetzten nicht dem ›Risiko‹ ausgesetzt, dass das Grab entgegen ihrer persönlichen Vorstellungen gestaltet werden oder in einen ›vernachlässigten‹ Zustand geraten könnte.

Nicht erst aus dem manifesten Grabinhalt – ein beschrifteter Stein, ein niedergelegtes Artefakt, ein Foto oder dergleichen – lassen sich Schlüsse über die Toten und deren soziales Umfeld ziehen. Anonyme Gräber sind »zwar vom *Textverzicht* geprägt [...], nicht jedoch vom *Sinnverzicht*« (Benkel 2013a: 48; Herv. i. O.). Selbst das gezielte Unterlassen persönlicher Referenzen am Grab ist schließlich das Ergebnis einer als persönlich verstandenen Entscheidung. Jede Entscheidung für oder gegen ein bestimmtes Grabmodell oder eine bestimmte Grabgestaltung wird vor dem Hintergrund spezifischer Einstellungen getroffen – und dies in einer individualisierten Gesellschaft, die entsprechende Entscheidungen und Einstellungen nicht nur zulässt, sondern mithin forciert.

Dabei muss der Weg längst nicht mehr zwangsläufig auf den Friedhof führen. Trotz der hierzulande geltenden Verordnung, wonach tote Körper (sei es im unkreierten oder kreiertein Zustand) prinzipiell auf einem Friedhof beizusetzen sind, stehen gegenwärtig legale (aber auch weniger legale) Alternativen zur Verfügung. Beispiele sind die in Deutschland zulässigen Beisetzungen von Totenasche in bestimmten Meeresgebieten (Seebestattung),²⁴ unter Bäumen ausgewählter Waldgebiete oder in Urnen-

24 An manchen Küstenorten wurden in den vergangenen Jahren Erinnerungsmale errichtet mit Namenstafeln der ›auf See‹ Beigesetzten. Ihre zum Teil recht große Resonanz

kirchen (Sparre 2017). Umwege über das benachbarte Ausland wiederum, d.h. abseits der in Deutschland geltenden Bestattungsgesetze, ermöglichen die Aushändigung von Urnen an die Angehörigen, die über die weitere Zukunft der Asche autonom verfügen können (Benkel/Meitzler/Preuß 2019; Meitzler 2020c; Meitzler 2022a). Eine mögliche Verfahrensweise besteht in der Verbringung im Privatbereich (Beisetzung im Garten, Platzierung der Urne in der Wohnumgebung). Trägt die oben skizzierte Anonymisierung oder gar der Verzicht auf ein öffentlich zugängliches Grab dazu bei, dass die biografischen Informationen über manche Verstorbene ausschließlich im privaten kommunikativen Gedächtnis der Angehörigen verbleiben (wenn überhaupt),²⁵ so produziert das in letzter Zeit zunehmend beobachtbare Auseinanderdriften von Beisetzungs- und Gedenkort (vgl. Fischer 2011: 125)²⁶ gleichzeitig neue Formen der öffentlichen Trauer und Erinnerung.

Die hierin zum Ausdruck kommende *Delokalisierung* von Totengedenken wird nicht zuletzt durch die Entwicklung des Internets vorangetrieben. Mittlerweile gibt es zahlreiche Möglichkeiten, den Tod Nahestehender (und sogar das eigene Sterben) im ›World Wide Web‹ zum Thema zu machen und entsprechende Gedanken, Gefühle und Erinnerungen mit einer diffusen, auf digitalen Wegen hergestellten Öffentlichkeit zu teilen (virtuelle Friedhöfe, Gedenkseiten bei Facebook, Trauervideos bei Youtube usw.; Benkel 2018;

bekräftigt die Annahme, dass die Verörtlichung des Gedenkens und die öffentliche Festschreibung von Namen und Lebensdaten aller Pluralisierung und Enttraditionalisierung zum Trotz nicht zu hinfalligen Kategorien geworden sind. Vielmehr sind neue Erinnerungsräume entstanden, die ein öffentliches Trauern und Erinnern fernab des tatsächlichen Beisetzungsortes ermöglichen.

25 Bereits in den 1980er Jahren konstatierte Gerhard Schmied (1988: 188 f.), dass »Vorstellungen der Toten und ihrer Angehörigen und Eigenarten der Toten und des Todes [...] seltener der Öffentlichkeit preisgegeben [werden]; sie bleiben denen vorbehalten, die dem Verstorbenen nahestanden«.

26 »Im Zeitalter moderner Mobilität und Erneuerung wird das Gedächtnis des Ortes zusammen mit der Haftung an einen bestimmten Fleck Erde obsolet«, notiert Aleida Assmann (2010: 326). So gibt es Gedenkpraktiken, die sich zwar einerseits auf Körper(materie) beziehen, ohne dabei jedoch andererseits an feste Orte (wie etwa ein Friedhofsgrab) gebunden zu sein, sondern eine gewisse Mobilität garantieren. Dies trifft z.B. auf sogenannte ›Erinnerungsdiamanten‹ zu, die aus Elementen der Kremierungsasche gefertigt werden (Benkel/Klie/Meitzler 2019; Benkel/Meitzler 2021b) und gemäß der Marketingrhetorik ihrer Anbieter*innen ›ewigen Glanz‹ und ein selbstbestimmtes Trauern bzw. Gedenken versprechen.

ferner Jakoby 2014: 190 ff.). Anders als das analoge Grab ist das virtuelle Gedenken nicht an konkrete Orte und Zeiten gebunden, sondern kann zumindest potenziell zu einer permanenten Begleiterscheinung des Alltagslebens werden (Nord/Luthe 2015; Stöttner 2018; Offerhaus 2020).²⁷ Auch in diesem Zusammenhang ließe sich die Frage nach der Befristung stellen. Das Internet vergisst nie, heißt es (Mayer-Schönberger 2011), und »[w]as heute noch lebendige Erinnerung ist, wird morgen nur noch über Medien vermittelt sein« (J. Assmann 1999: 51). Können Online-Friedhöfe und dergleichen zum Teil des kulturellen Gedächtnisses werden? Angesichts der gegenwärtigen und künftig zu erwartenden Entwicklungen spricht jedenfalls einiges dafür, dass die Bedeutung des Internets diesbezüglich noch weiter zunehmen und bislang ungeahnte Möglichkeiten bereithalten wird (Seibel 2018). Inwieweit die digital bewahrten Spuren jene Erinnerungen auf Papier oder in Form von anderen haptisch zugänglichen Artefakten eines Tages nicht mehr bloß ergänzen, sondern sogar ersetzt werden, bleibt abzuwarten (vgl. Wagner-Rau 2017: 28).

Die in diesem Artikel behandelten Orte und Formen des Totengedenkens haben trotz aller Verschiedenheit eine zentrale Gemeinsamkeit: Wenn es heute um Erinnerung an Verstorbene geht, dann muss dies mehr denn je vor dem Hintergrund individueller Aneignungs- und Mitgestaltungsinteressen betrachtet werden. Verstärkt werden posttraditionelle Offerten und Sinnquellen adaptiert, weil sie oftmals ein adäquateres, d.h. persönlicheres und lebensweltzentrierteres Erinnern ermöglichen, als dies bei der Übernahme der standardisierten und unflexiblen Vorbildkonzepte der Fall wäre. Der Tod in der individualisierten Gesellschaft macht Trauer und Erinnerung zu einem Problem, dessen Bewältigung eine gewisse Eigenverantwortlichkeit erfordert. »Was überhaupt wert ist, bewahrt zu werden – sei es fotografisch, videografisch, verschriftlicht, im Gedächtnis oder auf andere Weise – wird nun nicht mehr geklärt am Leitfaden ehemals ver-

27 Dass sich der analoge und der digitale Gedächtnisraum durchaus auch zusammenbringen lassen, zeigen QR-Codes an Grabsteinen, die es mittlerweile auf vielen Friedhöfen gibt (Nord 2016). Wer sie mit dem Smartphone einscannt, gelangt auf eine dem/der Verstorbenen gewidmete Internetseite, die die überschaubaren Informationen der Ruhestätte um potenziell unüberschaubare Mengen an Texten, Bildern, Videos und dergleichen erweitern kann.

bindlicher Aufbewahrungskonzepte, sondern muss individualisiert gedacht werden.« (Benkel 2017: 119) Indem Menschen unter Zuhilfenahme diverser Mittel ausdrücken, was sie unter individuellem Erinnern verstehen, geben sie immer auch etwas über die kollektiven Rahmungen preis, durch die entsprechende Ideen und Wissensbestände überhaupt erst entstehen und zirkulieren konnten. Diese kollektiven Rahmungen sind ihrerseits nicht starr, sondern befinden sich in einem fortwährenden Wandel.

Über die Frage, was denn später mal auf dem eigenen Grabstein stehen soll, hätte sich in früheren, d. h. prä-individualisierten Zeiten kaum jemand größere Gedanken gemacht. Dass sie, wie u. a. der Blick in manches Online-Forum zeigt, heute offenbar vermehrt diskutiert wird, ist weniger als Beleg für die vielbeschworene ›Enttabuisierung‹ des Todes und die zunehmende Beschäftigung mit der eigenen Sterblichkeit im Sinne ernstgemeinter, an die Nachwelt gerichteter Absichtserklärungen zu werten. Vielmehr kommt hier ein Kernaspekt der Individualisierung zum Ausdruck, der darin besteht, sich und seine Lebensführung zum Thema der eigenen Reflexion zu machen. Imaginierte Grabinschriften bieten sich hierfür besonders gut an, weil ihre narrative Logik dazu zwingt, in wenigen Worten auf den Punkt zu bringen, wer man ist bzw. (gewesen) sein will.

Literatur

- Abels, Heinz (2010): *Identität*, 2. Aufl., Wiesbaden.
- Ariès, Philippe (2005): *Geschichte des Todes*, München.
- Assig, Sylvie (2007): *Waldesruh statt Gottesacker. Der Friedwald als neues Bestattungskonzept*, Stuttgart.
- Assmann, Jan (1983): »Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten«, in: Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München, S. 64–93.
- Assmann, Jan (1999): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- Assmann, Aleida (2008): *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*, Berlin.
- Assmann, Aleida (2010): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München.

- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main.
- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (1994): »Individualisierung in modernen Gesellschaften. Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie«, in: dies. (Hg.): *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main, S. 10–39.
- Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang/Lau, Christoph (2001): »Theorie reflexiver Modernisierung. Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme«, in: Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang (Hg.): *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt am Main, S. 11–59.
- Belting, Hans (2013): *Faces. Eine Geschichte des Gesichts*, München.
- Benkel, Thorsten (2013a): *Die Verwaltung des Todes. Annäherungen an eine Soziologie des Friedhofs*, 2. Aufl., Berlin.
- Benkel, Thorsten (2013b): »Das Schweigen des toten Körpers«, in: ders./Meitzler, Matthias: *Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur*, Hamburg, S. 14–92.
- Benkel, Thorsten (2017): »Erinnerung und Individualisierung«, in: Klie, Thomas/Sparre, Sieglinde (Hg.): *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart, S. 111–123.
- Benkel, Thorsten (2018): »Gedächtnis – Medien – Rituale. Postmortale Erinnerungs(re)konstruktion im Internet«, in: Sebald, Gerd/Döbler, Marie-Kristin (Hg.): *(Digitale) Medien und soziale Gedächtnisse*, Wiesbaden, S. 169–196.
- Benkel, Thorsten (2020): »Parasozialität«, in: Klimke, Daniela/Lautmann, Rüdiger/Stäheli, Urs/Weischer, Christoph/Wienold, Hanns (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*, 6. Aufl., Wiesbaden, S. 569.
- Benkel, Thorsten (2022): »Nachhall der Kultur. Der Friedhof als Konflikt- und Pluralisierungsraum«, in: ders./Meitzler, Matthias: *Körper – Kultur – Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden, S. 15–67.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2013a): *Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur*, Hamburg.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2013b): »Bilderkategorien«, in: dies.: *Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur*, Hamburg, S. 104–213.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2014a): »Sterbende Blicke, lebende Bilder. Die Fotografie als Erinnerungsmedium im Todeskontext«, in: *Medien & Altern. Zeitschrift für Forschung und Praxis* 3, Heft 5, S. 41–56.

- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2014b): *Gestatten Sie, dass ich liegen bleibe? Ungewöhnliche Grabsteine – Eine Reise über die Friedhöfe von heute*, Köln.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2015): »Feldforschung im Feld der Toten. Unterwegs in einer Nische der sozialen Welt«, in: Poferl, Angelika/Reichertz, Jo (Hg.): *Wege ins Feld. Methodologische Aspekte des Feldzugangs*, Essen, S. 234–252.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2016a): *Game over. Neue ungewöhnliche Grabsteine*, Köln.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2016b): »Die Bildlichkeit des Lebensendes. Zur Dialektik der Totenfotografie«, in: Klie, Thomas/Nord, Ilona (Hg.): *Tod und Trauer im Netz. Mediale Kommunikationen in der Bestattungskultur*, Stuttgart, S. 117–136.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.) (2018): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2019a): »Trauerkultur in der Moderne«, in: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal e.V. (Hg.): *Raum für Trauer. Erkenntnisse und Herausforderungen*, Kassel, S. 8–21.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2019b): »Materiality and the Body. Explorations at the End of Life«, in: *Mortality* 24, Heft 2, S. 231–246.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.) (2021a): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2021b): »Die Transformierbarkeit des Körpers. Vom vergänglichen Leib zur beständigen Materialität«, in: Benthien, Claudia/Schmidt, Antje/Wobbeler, Christian (Hg.): *Vanitas und Gesellschaft*, Berlin, S. 83–103.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2022): *Körper – Kultur – Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden.
- Benkel, Thorsten/Klie, Thomas/Meitzler, Matthias (2019): *Der Glanz des Lebens. Aschediamant und Erinnerungskörper*, Göttingen.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias/Preuß, Dirk (2019): *Autonomie der Trauer. Zur Ambivalenz des sozialen Wandels*, Baden-Baden.
- Berger, Peter A./Hitzler, Ronald (Hg.) (2010): *Individualisierungen. Ein Vierteljahrhundert ›jenseits von Stand und Klasse‹?*, Wiesbaden.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1969): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main.

- Böcker, Julia (2016): »Frühe Tode. Verräumlichungen der Trauer um Ungeborene«, in: Benkel, Thorsten (Hg.): *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes*, Bielefeld, S. 317–338.
- Böcker, Julia (2022): *Fehlgeburt und Stillgeburt. Eine Kulturosoziologie der Verlusterfahrung*, Weinheim/Basel.
- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, Pierre (2009): »Genese und Struktur des religiösen Feldes«, in: ders., *Religion*, Konstanz, S. 30–90.
- Burzan, Nicole (2007): *Soziale Ungleichheit*, 3. Aufl., Wiesbaden.
- Burzan, Nicole (2016): »Welche Artefakte wozu? Ein Systematisierungsversuch anhand von Beispielen aus zwei Forschungszusammenhängen«, in: Raab, Jürgen/Keller, Reiner (Hg.): *Wissensforschung – Forschungswissen*, Weinheim/Basel, S. 122–130.
- Coenen, Ekkehard (2021): »Postmortales Doing Gender. Zur kommunikativen Konstruktion von Geschlecht im professionellen Umgang mit den Toten«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 82–99.
- Drobinski, Matthias (2012): »Stein des Anstoßes«, <https://www.sueddeutsche.de/panorama/streit-um-grabmal-von-dortmund-fan-stein-des-anstosses-1.1522470> (22. März 2022).
- Durkheim, Emile (1992): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt am Main.
- Dürr, Carsten (2018): »Parasozialitätsdynamik. Überlegungen zu unvollständigen Kommunikationen«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 145–160.
- Elias, Norbert (1989): *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main.
- Fischer, Norbert (1996): *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland*, Köln/Weimar/Wien.
- Fischer, Norbert (2003): »Der uniformierte Tod. Soldatenfriedhöfe«, in: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal (Hg.): *Raum für Tote. Die Geschichte der Friedhöfe in Deutschland*, Braunschweig, S. 255–264.
- Fischer, Norbert (2011): »Neue Inszenierungen des Todes. Über Bestattungs- und Erinnerungskultur im frühen 21. Jahrhundert«, 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. 125–144.
- Friedrichs, Jürgen (1998) (Hg.): *Die Individualisierungsthese*, Opladen.
- Giddens, Anthony (1996): »Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft«, in: Beck, Ulrich/Giddens, Anthony/Lash, Scott (Hg.): *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt am Main, S. 113–194.
- Gross, Peter (1994): *Die Multioptionsgesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Halbwachs, Maurice (1985): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt am Main.
- Happe, Barbara (2003): »Die Nachkriegsentwicklung der Friedhöfe in beiden deutschen Staaten«, in: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal (Hg.): *Raum für Tote. Die Geschichte der Friedhöfe von den Gräberstraßen der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung*, Braunschweig, S. 195–224.
- Hitzler, Ronald/Honer, Anne (1994): »Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung«, in: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main, S. 307–335.
- Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela (Hg.) (2008): *Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen*, Wiesbaden.
- Höpp, Gerhard/Jonker, Gerdien (Hg.) (1996): *In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland*, Berlin.
- Jakoby, Nina (2014): »Die Zeit heilt alle Wunden? Erinnern und Vergessen im Kontext soziologischer Trauerforschung«, in: Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (Hg.): *Die Sozialität des Erinnerns. Beiträge zur Arbeit an einer Theorie des sozialen Gedächtnisses*, Wiesbaden, S. 183–197.
- Keupp, Heiner (2010): »Individualisierung. Riskante Chancen zwischen Selbstsorge und Zonen der Verwundbarkeit«, in: Berger, Peter A./Hitzler, Ronald (Hg.): *Individualisierungen. Ein Vierteljahrhundert jenseits von Stand und Klasse?*, Wiesbaden, S. 245–261.
- Kippele, Flavia (1998): *Was heißt Individualisierung? Die Antworten soziologischer Klassiker*, Opladen/Wiesbaden.
- Klie, Thomas (2017): »Vergessenis und Gedächtnis. Eine Nachlese in praktisch-theologischer Perspektive«, in: ders./Sparre, Sieglinde (Hg.): *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart, S. 199–211.

- Klie, Thomas (2022): »Friedhof und Leben. Eine Pilotstudie zur Sicherung der Zukunftsfähigkeit von norddeutschen Friedhöfen in kirchlicher Trägerschaft«, in: *Jahrbuch für Tod und Gesellschaft* 1, S. 71–82.
- Klie, Thomas/Sparre, Sieglinde (2017): »Das Gedächtnis der Nahräume«, in: dies. (Hg.): *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart, S. 7–11.
- Lübbe, Hermann (1994): *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, 2. Aufl., Berlin/Heidelberg.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main.
- Mayer-Schönberger, Viktor (2011): »Vergessen und das digitale Gedächtnis«, in: Dimbath, Oliver/Wehling, Peter (Hg.): *Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder*, Konstanz, S. 229–242.
- Meitzler, Matthias (2013): »Wenn einer stirbt. Die Professionalität der Todesverwaltung«, in: Benkel, Thorsten: *Die Verwaltung des Todes. Annäherungen an eine Soziologie des Friedhofs*, 2. Aufl., Berlin, S. 15–39.
- Meitzler, Matthias (2016): »Postexistenzielle Existenzbasterei«, in: Benkel, Thorsten (Hg.): *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes*, Bielefeld, S. 133–162.
- Meitzler, Matthias (2017): »»Der Moment ist mein«. Die Evokation von Lebendigkeit durch Bildpräsenz«, in: Klie, Thomas/Sparre, Sieglinde (Hg.): *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart, S. 125–144.
- Meitzler, Matthias (2018): »Nicht-Präsenz als Gegenwärtigkeit. Die spezifische Atmosphäre bildhafter Abschiedsrituale«, in: Pofertl, Angelika/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): *Wissensrelationen. Beiträge und Debatten zum 2. Sektionskongress der Wissenssoziologie*, Weinheim/Basel, S. 861–871.
- Meitzler, Matthias (2020a): »Gedächtnis, soziales«, in: Klimke, Daniela/Lautmann, Rüdiger/Stäheli, Urs/Weischer, Christoph/Wienold, Hanns (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*, 6. Aufl., Wiesbaden, S. 251.
- Meitzler, Matthias (2020b): »Postexistenzialität«, in: Klimke, Daniela/Lautmann, Rüdiger/Stäheli, Urs/Weischer, Christoph/Wienold, Hanns (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*, 6. Aufl., Wiesbaden, S. 594.
- Meitzler, Matthias (2020c): »»Ich will jetzt Mutters Asche!« Aushandlung, Aneignung und Autonomie am Beispiel kontroverser Gegenständlichkeit«, in: Klie, Thomas/Kühn, Jakob (Hg.): *Die Dinge, die bleiben. Reliquien im interdisziplinären Diskurs*, Bielefeld, S. 175–197.

- Meitzler, Matthias (2021): »Wem gehört mein Körper? Der Leib zwischen Selbst- und Fremdbestimmung«, in: Henkel, Anna (Hg.): *Verantwortung*, Bielefeld, S. 121–135.
- Meitzler, Matthias (2022a): »Vom Anfang und Ende der Leiche«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: *Körper – Kultur – Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden, S. 121–151.
- Meitzler, Matthias (2022b): »Postmortale Autonomie. Praktiken der Aneignung von Totenasche«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: *Körper – Kultur – Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden, S. 69–100.
- Nord, Ilona (2016): »Der QR-Code. Mixed Realities oder zur Korrespondenz von kulturellem und kommunikativem Gedächtnis in digitalisierten Bestattungskulturen«, in: Klie, Thomas/Nord, Ilona (Hg.): *Tod und Trauer im Netz. Mediale Kommunikationen in der Bestattungskultur*, Stuttgart, S. 19–36.
- Nord, Ilona/Luthe, Swantje (2015): »Räume, die Selbstvergewisserung ermöglichen. Virtuelle Bestattungs- und Gedenkräume und ihre Bedeutung für die Diskussion um den Wandel in der Friedhofskultur«, in: Klie, Thomas/Kumlehn, Martina/Kunz, Ralph/Schlag, Thomas (Hg.): *Praktische Theologie der Bestattung*, Berlin/New York, S. 307–328.
- Offerhaus, Anke (2020): »Sterben, Trauern und Gedenken in der digitalisierten Gesellschaft. Zur Erweiterung von Handlungsspielräumen mit und durch digitale Medientechnologien«, in: Bauer, Anna/Greiner, Florian/Krauss, Sabine/Lippok, Marlene/Peuten, Sarah (Hg.): *Rationalitäten des Lebensendes. Interdisziplinäre Perspektiven auf Sterben, Tod und Trauer*, Baden-Baden, S. 251–286.
- Prisching, Manfred (2010): »Beipackzettel für Bastelexistenzen«, in: Berger, Peter A./Hitzler, Ronald (Hg.): *Individualisierungen. Ein Vierteljahrhundert jenseits von Stand und Klasse?*, Wiesbaden, S. 179–195.
- Reckwitz, Andreas (2017): *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Frankfurt am Main.
- Sachmerda-Schulz, Nicole (2017): *Selbstbestimmt bis nach dem Tod. Zur Ausbreitung und Normalisierung der anonymen Bestattung*, Wiesbaden.
- Sartre, Jean-Paul (1993): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek.
- Schmied, Gerhard (1988): *Sterben und Trauern in der modernen Gesellschaft*, München.
- Schnettler, Bernt (2007): »Auf dem Weg zu einer Soziologie visuellen Wissens«, in: *Sozialer Sinn* 8, Heft 2, S. 189–210.

- Schnettler, Bernt/Pöttsch, Frederik (2007): »Visuelles Wissens«, in: Schützeichel, Rainer (Hg.): *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung*, Konstanz, S. 472–484.
- Schroer, Markus (2001): *Das Individuum der Gesellschaft. Synchrone und diachrone Theorieperspektiven*, Frankfurt am Main.
- Schroer, Markus (2010): »Individualisierung als Zumutung. Von der Notwendigkeit zur Selbstinszenierung in der visuellen Kultur«, in: Berger, Peter A./Hitzler, Ronald (Hg.): *Individualisierungen. Ein Vierteljahrhundert jenseits von Stand und Klasse?*, Wiesbaden, S. 275–289.
- Seibel, Constanze (2018): »Tod im Leben – Leben im Tod. Paradoxien des gesellschaftlichen Miteinanders«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 161–184.
- Soeffner, Hans-Georg (2006): »Visual Sociology on the Base of Visual Photographic Concentration«, in: Knoblauch, Hubert/Schnettler, Bernt/Raab, Jürgen/Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Video-Analyses. Methodology and Methods. Qualitative Audio-visual Data Analysis in Sociology*, Frankfurt am Main, S. 205–217.
- Sommer, Andreas U. (2010): »Das Sterben denken. Zur Möglichkeit einer *ars moriendi* nach Nietzsche und Elias«, in: Günther, Friederike/Holzer, Angela/Müller, Enrico (Hg.): *Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias*, Berlin/New York, S. 159–174.
- Sörries, Reiner (2010): »Kindergrab/-mal«, in: Zentralinstitut für Sepulkralkultur Kassel (Hg.): *Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur*, Bd. 3, Frankfurt am Main, S. 248.
- Sörries, Reiner (2011): *Ruhe sanft. Kulturgeschichte des Friedhofs*, Kevelaer.
- Sparre, Sieglinde (2017): »Kirchliche sepulkrale Erinnerungsorte im Wechselspiel zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis«, in: Klie, Thomas/Sparre, Sieglinde (Hg.): *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart, S. 97–110.
- Stöttner, Carina (2018): »Digitales Jenseits? Virtuelle Identität im postmortalen Stadium«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 185–209.
- Sykora, Katharina (2009): *Die Tode der Fotografie*, Bd. 1: *Totenfotografie und ihr sozialer Gebrauch*, Paderborn/München.
- Wagner-Rau, Ulrike (2017): »Trauer und Raum. Zur Psychologie von Erinnerungsorten«, in: Klie, Thomas/Sparre, Sieglinde (Hg.): *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart, S. 13–30.

Materialität, Erinnerung und (Un-)Vergänglichkeit. Zur ambivalenten Symbolik von Aschediamanten im Trauerprozess

Wenn ein Mensch stirbt, dann bleiben nicht nur Angehörige, sondern es bleibt meist auch Materialität zurück. Neben Habseligkeiten wie Kleidung, Möbel und anderen Besitztümern zählt dazu auch die betreffende Person selbst, die nun lediglich als Leichnam noch greifbar ist. Professionelle Akteure wissen mit dieser spezifischen Materialität umzugehen: Bestatter*innen holen die Leiche ab, bereiten sie ggf. für eine Aufbahrung, in jedem Fall aber für eine Erd- bzw. Feuerbestattung vor. Eine nähere Auseinandersetzung mit der toten Körpermaterialität entzieht sich dem Handlungshorizont der Hinterbliebenen; die Ausdifferenzierung im thanatologischen Kontext hat in einem langen Entwicklungsprozess dazu geführt, dass sich nur mehr hochspezialisierte Expert*innen näher mit ihr befassen müssen (Fischer/Herzog 2003).

Anders als der Leichnam (Tag/Thier 2010) kann der (ehemalige) materielle Besitz von Verstorbenen gemäß der geltenden Erbfolge an dessen Hinterbliebene weitergegeben werden.¹ Häufig sind es Dinge wie Fotos, Pflanzen, Dekorationsgegenstände und mitunter auch Schmuck, die im persönlichen Nachlass zu finden sind und die zugleich eine persönliche Note transportieren (siehe generell Dimbath 2021).

Im vorliegenden Beitrag soll ein eigenwilliges Artefakt im Fokus stehen, dessen Erinnerungswert sich nicht aus seinem lebzeitigen Gebrauch generiert, sondern das infolge des Todesfalls erst entsteht. Während es für zahlreiche Erinnerungsartefakte wie z. B. Grabschmuck, Trauerkarten, Fingerabdrücke usw. nicht ungewöhnlich ist, dass sie erst postmortal hergestellt oder zumindest erworben werden, soll eine Dinglichkeit im Fokus stehen, deren Erzeugung stärker als jede andere daran gekoppelt ist, dass sich ein

1 Siehe hierzu auch den Beitrag von Christoph Nienhaus in diesem Band.

lebendiger Leib in einen toten Körper transformiert hat, da dieser Prozess die materielle Grundlage ihrer Entstehung und anschließenden Geltung ist.

Eine besondere Erinnerungsproduktion

Im Rahmen eines interdisziplinären Forschungsprojekts mit dem Titel *Artefakt und Erinnerung* stand das Phänomen des ›Aschediamanten‹ im Zentrum der Untersuchung. Dabei handelt es sich um ein Juwelenartefakt, das nach dem Tod einer Person aus dem Kohlenstoffanteil ihrer Kremationsasche hergestellt wird.² In diesem Zusammenhang wurden die Produktionsstätten entsprechender Diamanten, aber auch vergleichbarer anderer Edelsteine (wie beispielsweise Rubine, Saphire oder dergleichen) aufgesucht und die dortigen Vorgänge (Herstellungsprozeduren, Kund*innengespräche, Übergaben der fertigen Produkte usw.) ethnografisch erkundet. Ferner wurden Mitarbeiter*innen der jeweiligen Unternehmen interviewt sowie Korrespondenzen mit Angehörigen gesichtet und ausgewertet. Einen wesentlichen Bestandteil der empirischen Arbeit bildeten insgesamt 67 leitfadengestützte narrative Interviews. Sie wurden mit Hinterbliebenen (überwiegend telefonisch) geführt, die sich für diese besondere Form der materiellen Erinnerungs›produktion‹ entschieden haben und bereit waren, ihre Erfahrungen hinsichtlich der Entscheidungsfindung, der alltäglichen Handhabung sowie der dem Artefakt zugewiesenen Bedeutung zu teilen.

Als Hintergrund der Studie dient die in verschiedenen Kontexten erlangte Erkenntnis, dass sich der Umgang mit Trauer, wie die Sepulkralkultur im Gesamten, seit etwa 30 Jahren in einem gravierenden Umbruch befindet, der auf veränderte gesellschaftliche Strukturen gleichermaßen zurückgeht wie reagiert. Der sogenannte ›Erinnerungsdiamant‹, wie er vom Branchenführer selbst bezeichnet und beworben wird, fügt sich ein in die seit Jahren voranschreitende Pluralisierung des Sepulkralen, wie sie

2 Bei dem hier angeführten Projekt handelt es sich um eine Kooperation zwischen den Universitäten Rostock (Thomas Klie; Praktische Theologie) und Passau (Thorsten Benkel; Soziologie). Die Ergebnisse sind in monografischer Form (Benkel/Klie/Meitzler 2019; englische Übersetzung 2020) und in verschiedenen Artikeln (Benkel 2020b; Klie 2020; Benkel/Meitzler 2021) publiziert worden.

durch ein expandierendes Angebot an Beisetzungsmodellen, aber auch durch die Entstandardisierung und Personalisierung von Grabinschriften bzw. Grab(stein)gestaltungen belegt werden kann (Benkel/Meitzler 2013; dies 2019; Benkel 2016; Meitzler 2016). Am Rande tangiert dieser Umbruch auch ökonomische, psychologische, institutionelle und normative Fragen (Schmickler 2021), die durchaus machtkritisch betrachtet werden können (vgl. Seeck 2016: 134 f.). Die Pluralisierung des Sepulkralen impliziert überdies eine Pluralisierung der Erinnerungskultur: Jegliche Materie kann als Erinnerungsgegenstand fungieren, wenn sie entsprechend sinnhaft aufgeladen wird – auch die Körperüberreste selbst. Gewiss – das Erinnern anhand von Körpermaterie ist kein exklusives Merkmal der modernen Sepulkralkultur. Körperbezogene Memorialformen gab es auch schon früher, etwa als ›Trauerlocke‹ (Holm 2004) oder allgemein in Form von Reliquien (Engelfried-Rave 2022). Die Verehrung von toten Körpern oder Körperteilen war vor Jahrhunderten allerdings von der Idee eines ›Transzendentalkontakts‹ geprägt, schließlich ging es um die Körper von Heiligen bzw. von religiös verehrten Personen. Unter säkularen Vorzeichen sind Menschen und somit auch Leichen nicht mehr heilig, daher bedarf es gegenwärtig der Transformation der Leiche in Asche, um sie überhaupt alltagsintegrierbar zu machen. Eine religiös aufgeladene Verwendung ist ausgeschlossen: Die Säkularisierung hat die Transformation der Leiche zur Asche zu einer profanen Angelegenheit gemacht. Ihre vielfältige Handhabung geht über die bloße Urnenverwahrung weit hinaus (Gernig 2011). Die Asche kann z. B. aufgeteilt bzw. eingelassen werden in ein Objekt, Gefäß oder in andere materielle ›Container‹. Dies können auch Glasplastiken oder sogar Gemälde sein – oder eben ein Gegenstand wie der Aschediamant, der aus der Verarbeitung der Kremationsasche heraus erst entsteht.

Offenkundig vollzieht sich hier im Rahmen einer grundlegenden Bedeutungsveränderung im Hinblick auf den toten Körper (Groß 2011) eine (vergleichsweise radikale) Ästhetisierung der Überreste. Der Leichnam oder die Kremationsasche an sich eignen sich nicht als ›Gegenstand‹ der postmortalen Adressierung, zumindest nicht in der unmittelbaren, körpernahen Konfrontation (vgl. Meitzler 2022a: 149). Dies zeigt sich beispielhaft angesichts der Geschichte eines Schweizers, der verfügte, dass seine Urne nach seinem Tod von seinem Sohn geöffnet und entleert werden sollte – um die Asche anschließend wieder zusammenzukehren und in

der Mülltonne zu ›bestatten‹. Diese Verfahrensweise war fraglos nicht das, was sich seine Angehörigen vorgestellt hatten (vgl. Benkel/Meitzler/Preuß 2019: 65). Wünsche wie dieser stellen eine Zuspitzung der Pluralisierung der Trauerhandlungen dar, die seit einiger Zeit im zentraleuropäischen Kulturraum grassiert – und die nicht ohne kulturkämpferische Folgen auskommt (Benkel 2022).

Der/die Tote ist als Erinnerungsartefakt nur dann akzeptiert, wenn seine Identität verdichtet wird auf bestimmte körperliche Bestandteile, etwa auf die Asche, die aus der Oxidierung seines Körpers entsteht – und selbst sie muss auf ästhetischen Wegen weiterverarbeitet und zu einer Art profanen Reliquienvariante werden, um materielle Einbettung in den Trauerkontext zu erlangen.



Abb. 1: Der Aschediamant in Körpernähe (Projektarchiv Benkel/Meitzler)

Im Zuge der Diamantenherstellung wird die Kremationsasche zunächst in entsprechenden Industrieanlagen aufbereitet; hierbei wird der zentral benötigte Kohlenstoff isoliert. Aus diesem wird in einer sogenannten Wachstumszelle dann unter den benötigten, die Naturvorgänge im Erdinneren imitierenden Bedingungen der Diamant synthetisch hergestellt. Die für die weitere Produktion nicht mehr benötigte Restasche wird den

Auftraggeber*innen – den Angehörigen der Verstorbenen – dann entweder gemeinsam mit dem fertigen Diamanten ausgehändigt oder aber auf einer entlegenen Wiese verstreut, die sich im Fall des im Forschungsprojekt primär untersuchten Herstellungsunternehmens im Firmenbesitz befindet.

Somit können ehemals lebendige Subjekte post mortem wie spezifisch aufgeladene ›Objekte‹ fungieren (*Abb. 1*). Der Diamant füllt folglich eine zuletzt nicht mehr besetzte Nische, die bisher von Reliquien besetzt wurde: Der tote Überrest wird symbolisch zum Verehrungsgegenstand umgewertet. Inwiefern sich hinter diesem speziellen Erinnerungsartefakt ein transzendentalistisches Transformationsgeschehen verbirgt, welches eine Beziehungspflege über den Tod hinaus suggeriert und damit letztlich auch einen parasozialen Charakter aufweist, soll nachfolgend näher beleuchtet werden.

Das Soziale im Materiellen

Die Entscheidung, aus einem toten Körper einen gleichsam toten, aber eben nicht vordergründig als tot erachteten Diamanten zu machen, geht meist von den Hinterbliebenen und in einigen Fällen von den Sterbenden selbst aus. Oftmals fußt sie, neben anderen naheliegenden Assoziationen, die im Objekt selbst liegen (wie Unvergänglichkeit, Glanz, Stärke), auf der bewussten Ablehnung traditioneller sepulkraler Gepflogenheiten.³ Die Gründe hierfür sind unterschiedlicher Natur, sie beinhalten aber oftmals ein grundsätzliches Missfallen gegenüber dem in Deutschland rechtlich vorherrschenden Prinzip der Friedhofspflicht oder anderen normativen Ordnungsvorstellungen zu Trauer und Bestattung (Benkel/Meitzler/Preuß 2019). Dabei ist die Beisetzung in einem Urnengrab auf

3 Bei der Entscheidung für einen Aschediamanten ist überdies zu beobachten, dass die Angehörigen sich in vielen Fällen bewusst darüber sind, dass sie mit dieser Entscheidung den ›üblichen‹ Weg verlassen. Nicht selten finden sich in entsprechenden Interviews Passagen, in denen Angehörige dieses (zum Teil auch von ihnen selbst als abweichend empfundene) Handeln rechtfertigen. Die Bereitschaft, im Sinne des eigenen Wohlempfindens zu handeln, wird hier bisweilen mit einer Art ›rebellischer‹ Handlungselbstbeschreibung gerechtfertigt; man ist also abweichend, weil genau dies der eigenen Autonomie und/oder den Verstorbenenwünschen entspricht.

dem Friedhof durch die Anfertigung eines Diamanten nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Der bei der Diamantherstellung unverbrauchte Teil kann durchaus »regulär« beigesetzt werden, sofern die Hinterbliebenen dies wünschen bzw. für praktikabel halten. De facto lässt sich jedoch konstatieren, dass der traditionelle Friedhof für viele Diamantenbesitzer*innen keine erstrebenswerte Option für die Verräumlichung ihres Trauerhandelns darstellt und eine Verbindung beider Umgangsweisen dementsprechend selten vorkommt.

Kund*innen können also über den weiteren Umgang mit den verbleibenden Überresten frei entscheiden, sobald sie das Schmuckstück entweder persönlich abholt oder es sich haben zustellen lassen. Dem liegt die hier befolgte und auch ausdrücklich ausgegebene Devise zugrunde, in der Trauer subjektiv das tun zu dürfen, was hilfreich erscheint – und nicht das, was beispielsweise verwaltungsrechtlich erwartet wird. Hierin sehen viele der Auftraggeber*innen einen zentralen Mehrwert: Die autonome Verfügungsgewalt über das postmortale Geschehen, die ein Agieren jenseits von restriktiven Bestattungsregelungen, Friedhofsatzungen oder gesellschaftlichen Normalitätserwartungen ermöglicht, macht die Verarbeitung des toten Körpers zu einem reizvollen Unterfangen. Es wirkt nicht pietätlos, einen oftmals alten bzw. erkrankten Körper in ein leuchtendes Juwel zu verzaubern – und erst recht wirkt es nicht anstößig, eigene Trauerinteressen vor institutionalisierte Vorschriften zu stellen.

Interessant ist die Entscheidung für einen solchen Aschediamant auch deswegen, weil seine Herstellung in Deutschland u. a. aufgrund der geltenden Friedhofspflicht verboten ist. Demzufolge sind tote Körper grundsätzlich auf einem als Friedhof deklarierten, öffentlich zugänglichen Gelände beizusetzen;⁴ eine Teilentnahme der Kremationsasche aus der Urne, wie sie bei der Herstellung von Aschediamanten vollzogen wird, ist grundsätzlich nicht gestattet. Nichtsdestotrotz haben die in europäischen Nachbarstaaten

4 Zwar sind mittlerweile auch friedhofsferne Alternativen zulässig (etwa Beisetzungen im Meer oder im Wald; Fischer 2021; Kaiser 2021), indes sind die Möglichkeiten des legalen Ausscherens aus den etablierten Konventionen in Deutschland aber nach wie vor vergleichsweise überschaubar (Meitzler 2020). Umso bemerkenswerter ist vor diesem Hintergrund, dass manche Angehörige sich für autonome Handlungsweisen im Umgang mit Totenasche entscheiden, welche die hierzulande gültigen Rechtsvorschriften gezielt unterlaufen (Meitzler 2022b).

ansässigen Firmen, die davon abweichende sepulkrale Dienstleistungen und Produkte offerieren (unter denen der Diamant nur ein Modell von vielen ist), auch zahlreiche deutsche Kund*innen.

Obwohl das Angebot im juristischen Graubereich verortet ist, sind offensichtlich viele Bestatter*innen in Deutschland dazu bereit, Angehörigen die Möglichkeit des Aschediamanten zu unterbreiten oder zumindest auf entsprechende Nachfragen positiv zu reagieren und die dafür notwendigen Schritte einzuleiten. Die Frage, ob es sich dabei überhaupt um eine Bestattungsform im herkömmlichen Sinne handelt oder nicht, ist eine durchaus kontroverse, die innerhalb der Gewerke und der verschiedenen sepulkralen Marktanbieter zu einigen Auseinandersetzungen geführt hat.

Die in der genannten Studie ethnografisch hauptsächlich (wenn auch nicht ausschließlich) besuchte Manufaktur hat allen Bestattungsunternehmen im deutschsprachigen Raum Werbematerial zu ihrem Programm zukommen lassen; ihnen wird eine Gewinnbeteiligung zugestanden, wenn sie Kunden akquirieren. Für die Beauftragung des Diamanten sind die deutschen Regelungen bezüglich der Ascheteilung und der Friedhofspflicht insofern weniger problematisch, als die Urne, sobald die Entscheidung für den Aschediamanten gefallen ist, vom Bestattungsunternehmen offiziell zu Beisetzungszwecken ins Ausland überführt und dem deutschen Recht damit entzogen wird. Ob eine Beisetzung im Ausland tatsächlich stattgefunden hat, wird nicht überprüft, weil die Zugriffsmöglichkeiten der Verwaltungsinstanzen ins Ausland auf dieser Ebene überaus begrenzt sind und der bürokratische Aufwand erheblich wäre; jedenfalls zu erheblich für das hier vorliegende Verhältnis von Aufwand und Nutzen.⁵

Nicht selten kommt es vor, dass Hinterbliebene das Aschejuwel persönlich an der Stätte der technischen Herstellung abholen. Häufig stellt die Übergabe einen emotionalen Moment der ‚Wiedervereinigung‘ mit der verstorbenen Person dar, der mit herkömmlichen Verkaufsakten von Gütern mit ähnlich hohem ökonomischen, aber wesentlich geringerem symbolischem Wert nicht vergleichbar ist. Ohnehin wird diese Abholung gerade nicht als

5 Ob die in Deutschland verbindliche Beisetzungspflicht auch auf den Diamanten auszudehnen ist, ist rechtlich bisher nicht abschließend geklärt worden. Für einen Überblick der aktuellen Diskussion sowie der Argumente beider Positionen siehe Schmitt 2020.

›Kauf‹ gedeutet, denn die ökonomischen Abläufe finden nicht im Rahmen der Übergabe, sondern diskret auf dem Überweisungsweg statt, inklusive etwaiger Aufsplittungen der Summe auf mehrere Teilzahlungen und anderer Zugeständnisse. Die Definition der Situation als Wiedervereinigung findet in den Interviews, die im Rahmen des Forschungsprojekts geführt wurden, immer wieder ihren Ausdruck in Formulierungen, die das ›Nach-Hause-Holen‹ der verstorbenen Person betonen (vgl. Benkel/Klie/Meitzler 2019: 54 ff.).

Es stellen sich aus sozialwissenschaftlicher Sicht einige Fragen, die in diesem Zusammenhang die individuellen Sinnzuschreibungen betreffen: Wenn der Diamant aus den Körperüberresten besteht, transportiert er – in der Ansicht der Hinterbliebenen – dann Wesensmerkmale mit? Wird das Artefakt als Gegenstand, als ein unbestimmtes ›Ding‹ oder gar als beseelt betrachtet? Wie gehen die Besitzer*innen mit dem Diamanten – im Alltag sowie zu besonderen Anlässen – um? Welche Rolle spielt dabei das Wissen um dessen Ausgangsmaterie? Welchen Einfluss hat es schließlich auf ihren Umgang mit dem Artefakt, dass diese Art des Erinnerns und Gedenkens bei anderen, mitunter auch aufgrund der Rechtsgrundlage, auf Ablehnung stoßen könnte?

Bei 17 der insgesamt 67 befragten Personen lag der Erwerb des Diamanten zum Interviewzeitpunkt bereits mindestens zehn Jahre zurück. Diese Zeitspanne legt wiederum die (gezielt in den Blick genommene) Frage nach einem möglichen Bedeutungswandel des kristallinen Artefakts nahe. Schnell zeichnete sich jedoch ab, dass die Zeit und Verweildauer kein relevanter Faktor zu sein scheint und sich die Haltung zur getroffenen Entscheidung sowie die Bedeutungsaufladung des Edelsteins über eine längere Dauer hinweg konstant bleiben. Wer im Diamanten die postmortale Fortexistenz eines geliebten Menschen sieht, der wird von dieser Wahrnehmung für gewöhnlich auch im Laufe der Zeit keinen Abstand nehmen.

Aus subjektiver Akteurssicht ist fraglos relevant, was der Diamant für seine Besitzer*innen darstellt und, damit verbunden, ob und wie sie sich ihn aneignen. Er ist offenbar kein alltägliches Erinnerungsartefakt wie Fotos, Kleidung oder bestimmte Gebrauchsgegenstände. Aber was ist der Stein dann? Ist er eine Art mobiler Trauer- oder Erinnerungsort, ein Gegenstand, durch dessen Präsenz sich die Angehörigen dem Verstorbenen näher fühlen? Überschreitet das Juwel durch seine Nähe zu

den Hinterbliebenen – mithin zu ihren Körpern, denn oftmals wird der Diamant als Kette bzw. als Ring getragen – und durch seine Eigenschaften als materielles, die Zeit überdauerndes Relikt jene Barriere, die der Tod ansonsten schafft?

Für gewöhnlich werden ›normale‹ Diamanten, d.h. solche, die nicht aus Kohlenstoff von Totenasche hergestellt werden, nicht alleine als Schmuckstücke, sondern auch als Investitionsobjekte verstanden. Bei den Aschediamanten ist dies nur bedingt der Fall. Wie aus dem Interviewmaterial ersichtlich wird, spielen der finanzielle Aspekt sowie das mit einem Diamanten assoziierte Prestige für die Entscheidungsfindung keine besondere Rolle; eine Korrelation zwischen ökonomischem und symbolischem Wert wird von den Angehörigen nicht hergestellt. Das liegt aber nicht an einer andersartigen oder minderwertigen Qualität der Steine, sondern vielmehr daran, dass es sich dabei um zwei vollkommen verschiedene Bedeutungsebenen handelt. Während ökonomisches Kapital entweder aus monetären Werten besteht oder sich unmittelbar in diese konvertieren lässt, bewegt sich symbolisches Kapital »ganz in der Logik des Kennens und Anerkennens« (Bourdieu 1983: 195). So ist es nur konsequent, dass die Einstellung, die man dem Konzept des Aschediamanten gegenüber einnimmt, ebenso dieser Logik des Anerkennens folgt, schließlich bleibt die Verwandlung vom Ausgangsmaterial der Kremationsasche hin zum funkelnden Edelstein für das menschliche Auge unsichtbar.

Doch abgesehen davon, bleibt ein ökonomischer Ertrag aus der Veräußerung des Steins ohnehin fraglich, denn die aus Asche gefertigten Steine haben überwiegend ihre signifikante blaue Färbung gemeinsam. Zwar gibt es vereinzelt Ausnahmen von dieser Regel, der ›Mythos‹ des blauen Steins ist unter den Kund*innen jedoch insofern weit verbreitet, als die Farbe des Diamanten in den Interviews immer als eine Art ›Überraschung‹ verstanden wird. Diese optische Auffälligkeit ist bedingt durch das Vorkommen des Elements Bor, welches an dem Kohlenstoff haftet. Je höher der Boranteil des Kohlenstoffs, desto intensiver fällt die Blaufärbung des Juwels aus. Aufgrund dieses identifikatorischen Details und einer zusätzlich angebrachten, mikroskopisch kleinen individuellen Gravur sind die Steine für Juweliere unmittelbar erkennbar und damit letztlich auch rückverfolgbar. Es ist demnach unwahrscheinlich, dass das Juwel auf dem Gebrauchtmart eine Chance hätte, weil für Wissende, Expert*innen und Eingeweihte offensicht-

lich ist, dass es sich um die Verarbeitung von menschlicher Kremationsasche handelt. Somit ist auch ein Diebstahl etwa durch Einbrecher, die um diese Facette nicht wissen, insofern für diese nicht ertragreich, als Aschediamanten sich schwerlich bei Hehlern absetzen lassen.

Die eigenwillige Färbung – gewissermaßen: das *blaue Wunder* – wird von Hinterbliebenen häufig mit Eigenschaften, Vorlieben oder Charakterzügen der verstorbenen Person verbunden. Auf diese Weise wird das Artefakt gleichzeitig anthropomorphisiert und individualisiert, wie die nachfolgenden Zitate aus den Projektinterviews nahelegen.

»Mein Mann und ich wir sind beide von Sternzeichen Fisch und wir mochten auch beide blau sehr gerne. Und der ist blau.« (57B)⁶

»Oh das war schön! Das war... also vor allen Dingen... mein Mann hat gerne einen getrunken und der Erinnerungsdiamant ist blau [lacht]. Und wir haben den ausgepackt hier, mit meiner Freundin, und dann kommt dieser blaue Diamant raus. Wir mussten nur noch lachen.« (55S)

»Lustig war's. [...] Na weil es gibt gewisse Gerüchte, ob er jetzt blau, grün oder gelb oder was auch immer ist. Bei Frauen hat's geheißen, ist er blau, und der Stein ist tatsächlich blau.« (62S)

»Ich war angenehm überrascht. Zwar wurde mir ja gesagt, oder ich hatte das gelesen, dass die Farbe des Diamanten eigentlich nicht feststeht, man weiß nicht, wie die Farbe aussieht. So, und dann bekam ich ihn wieder und mein Mann ist ja Bayer gewesen – und siehe da: Der Diamant ist blau! Also, das fand' ich natürlich schon sehr [seufzt], ja sehr nahegehend, weil blau ist ja nun wirklich die Lieblingsfarbe der Bayern.« (32M)

Im Fall des Aschediamanten geht es weniger darum, die ontologischen Merkmale seiner Dinglichkeit festzulegen, als vielmehr um subjektive, empfundene Zuschreibungen, die das Wesen der verstorbenen Person

6 Bei den Angaben in Klammern handelt es sich um eine projektinterne Codierung, die internen Zwecken der Nachvollziehbarkeit bzw. Rückverfolgung dient. Sie gibt keinerlei Auskunft über die Identität der jeweils interviewten Person.

respektive das Aussehen des Steins betreffen. In diesem Zusammenhang werden neben der Farbe des Diamanten, die als Spiegelung individueller Facetten der verstorbenen Person gedeutet wird, unter Umständen auch noch andere Parameter einbezogen, die scheinbar auf den Charakter der verstorbenen Person schließen lassen. Zwei Besitzer*innen des Artefaktes gaben an, ungewöhnlich lange auf die Aushändigung haben warten zu müssen. In beiden Fällen gab es scheinbar gewisse weder besonders ungewöhnliche noch schwerwiegende Komplikationen, die das Wachstum des Diamanten betrafen. Auf die Nachfrage, welchen Einfluss der Umstand der langen Wartezeit auf ihre Trauer hatte, wurde wie folgt geantwortet:

»Oh, das dauerte. Weil das nämlich beim ersten Mal schief ging. Jajaja, irgendwie hat das beim ersten Mal nicht geklappt, da haben wir auch noch drüber gelacht, weil er ja immer etwas schwierig war. Das war so typisch für ihn.« (55S)

»Uh das war lang! [...] Also zwischen dem Zeitpunkt, an dem meine Frau verstorben ist und dem Moment, wo der Diamant gekommen ist? Uff das war lang. Das waren ein und ein halbes Jahr mindestens. [...] Ja, die haben den nicht eher zusammenbekommen, also der ist nicht gewachsen und was weiß ich. Also die haben da Schwierigkeiten gehabt auf alle Fälle. [...] Dickköpfig war sie schon immer.« (62S)

Diese Interviewauszüge verdeutlichen, dass die Deutungshoheit bezüglich des Aschediamanten bei den Hinterbliebenen liegt – wo auch sonst? Im Gegensatz zu den Angehörigen assoziieren die Menschen, die an der Produktion des Diamanten beteiligt sind, damit keine ›personale Sinnaufladung‹; als Dienstleister*innen sind sie schwerlich daran interessiert, Deutungsarbeit zu leisten, schon gar nicht in einer Weise, die die Perspektiven der Kundschaft unterminiert würde.

Der Aspekt des ›Lange-Warten-Müssens‹ offenbart den Gedanken des ›Fortsetzens‹ im Diamanten, denn der Stein kann mitunter schon vermisst werden, noch bevor er faktisch produziert wurde. In den hier aufgeführten Fällen sind es die Wachstumsdauer und die Färbung, auf die Eigenschaften der Verstorbenen projiziert werden. Auch hier ist es nicht die naturwissenschaftliche Beschaffenheit des Artefakts, die im Vordergrund steht, sondern die Aufladung der vorhandenen Materie mit subjektiven Erinnerungen an

die verstorbene Person.⁷ Entsprechende Aneignungsprozesse sind in diesem Kontext nicht ungewöhnlich.

Aufgrund seines besonderen Ausgangsmaterials tangiert der Aschediamant gewissermaßen zwei Daseinsebenen – denn während er für die einen lediglich ein Erinnerungsartefakt an die verstorbene Person darstellt, symbolisiert bzw. verkörpert er für andere Hinterbliebene eben den/die Verstorbene*n selbst.

»Ich hol ihn [den Ring inklusive Diamant] aus dem Safe zu besonderen Angelegenheiten. Es ist aber schön, ich hab' das Gefühl, dass es mir immer ein bisschen Energie verleiht.« (57B)

»Es ist ja die Asche von ihm, die da extrahiert wurde, und die Kohlenstoffverbindung, die zu diesem Diamanten gemacht wurde. Also es ist ja er, wenn man es so nimmt.« (58B)

»Dieses Gefühl ist schön, er ist immer dabei. Das wollt' er ja auch. Ich hab' ihn im Ohr, also er ist dabei.« (55S)

»Es ist ein Teil von ihr. Ist ja aus der Asche gefertigt. Also wenn man ihn jetzt zertrümmert oder so, kann man die DNA wieder rausfischen.« (62S)

Aus den Aussagen wird ersichtlich, wie vielfältig der Diamant als Erinnerungsartefakt gedeutet werden kann und auch gedeutet wird. Die Sinnzumessung der Angehörigen hinsichtlich des postmortalen Geschehens betrifft nicht nur Erinnerungen als solche, sondern auch den weiteren Umgang mit dem für diese Erinnerungen offensichtlich relevanten Artefakt. Dabei zählen, wie bereits erwähnt, weniger die Fakten als die subjektiven Empfindungen, wodurch das Artefakt beinahe schon ›postfaktisch‹ wirkt. Postfaktisch meint in diesem Zusammenhang, dass im Gegensatz zu einem Reiseandenken – einer Muschel aus dem Urlaub beispielsweise – keine letztgültige Stichhaltigkeit gewährt sein kann. Die Muschel ist immerzu eine Muschel, dem Diamanten jedoch wird eine Identität zugeschrieben, die er ›objektiv‹ nicht besitzt. Denn eine ›naturwissenschaftliche Beweisführung‹, die diesen zugeschriebenen Status belegt, ist nicht nachvollziehbar. Auch in dieser Hin-

7 Zur Subjektivität und der damit verbundenen Selektivität von Erinnerung siehe den Beitrag von Thorsten Benkel in diesem Band.

sicht verhält sich der Aschediamant konträr zu ›üblichen‹ Diamanten, denn bei diesen stehen entsprechend der Bewertungsprinzipien die chemischen bzw. physikalischen Eigenschaften im Vordergrund.

Der Diamant als Erinnerungsartefakt und die Trauer um bzw. Erinnerung an die verstorbene Person können von den Hinterbliebenen mehr oder weniger bewusst inszeniert, versteckt oder auch offensiv ausgeflaggt werden. Beispielsweise können sie den Diamanten offen zur Schau stellen, ihn nah an ihrem Körper tragen oder aber an einem festen Platz deponieren. Der Ort und die Art der Aufbewahrung dieses Schmuckstücks sind eng verbunden mit den vorherrschenden Lebensverhältnissen; sie stellen somit ebenfalls aufschlussreiche Aspekte dar, welche je nach Disposition entsprechend variieren. Sie geben unter Umständen auch Auskunft über den Status, der dem Diamanten in einem jeweils konkreten Fall zugeschrieben wird.

»Das [Schmuckstück] ist ein Teil von mir. [...] Also, wir waren so zusammen, wir waren nicht auseinander dividierbar, und jetzt ist es wieder eins. Ich habe ihn wieder bei mir. Nur in einer anderen Form.« (8M)

»Ich hab' ihn ja zuhause, das ist wie ein Schutzengel.« (58B)

»Aus so 'nem menschlichen Körper wird ja ein Diamant von einem Karat. Und ich bin nun keine Russin. Also ich hänge mir nicht einen Karat an den Finger oder an's Ohr. Das heißt, wir haben die Asche geteilt, dass nur ein halber Karat bei rauskommt. Und die Hälfte steht hier auf'm Schrank.« (55S)

»Das Ding sieht verdammt gut aus. Und ich hab' den auch nicht im Ohr läppchen, Gott ich weiß gar nicht wie dieser Knopf, den habe ich mir auch extra machen lassen. Ich habe auch ganz kurz geschorene Haare. Also... [lacht] das sieht wirklich verflucht gut aus!« (55S)

»Ich hab' den Erinnerungsdiamanten in eine Brosche fassen lassen. [...] Auf der Rückseite mit Inschrift und allen Daten, die für die Verstorbene halt wichtig sind oder für mich und die Verstorbene wichtig sind und... joa in Form halt einer Brosche, die man an der Kette tragen kann oder sich an die Brust heften kann, wann man will. Es war mal im Gespräch, so eine Nische zu machen, so hinter Glas und so Zeugs, aber davon hat man wieder Abstand genommen.« (62S)

Während konventionelle Diamanten aufgrund ihrer Prestigewirkung meist offen zur Schau gestellt werden, generiert sich der Status der Aschejuwelen, wie erwähnt, nicht primär aus monetären Werten. Für viele der Eigentümer*innen ist der Edelstein nicht (ausschließlich) das Schmuckstück, das uneingeweihte Betrachter*innen darin vermuten, sondern tatsächlich die transformierte Fortexistenz einer nahestehenden Person. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass durch die Anwesenheit des Diamanten gleichzeitig also auch der/die Verstorbene postmortal präsent wird. Damit kann das Verhältnis zwischen Hinterbliebenen und Juwel als *parasozial* charakterisiert werden, denn die verstorbene Person wird für die Hinterbliebenen durch bzw. über den Diamanten adressierbar, ja sogar berührbar (vgl. Benkel 2020a; ferner Dürr 2018).

»Bei mir ist das schon auch so, dass ich sag' so, die Seele ist irgendwo. Und ich habe so das Gefühl [...], ich stell's mir einfach vor, dass die Seele dieses Menschen in diesem Diamanten einfach weiter ist, ja? [...] Der Mensch in klein, der ist da drin [lacht].« (11M)

»Dann stell ich ihn auf'n Tisch und dann kann ich mich mit ihm unterhalten. Er gibt zwar keine Antwort, aber ich kann meinen Frust loslassen [lacht].« (58B)

»Nö, ich bin kein spiritueller Mensch. Aber ich find's gut, es gibt Halt und ich fühle mich... Ich bin ja jetzt die ganze Zeit alleine. Bevor ich mit mir Selbstgespräche führe, na dann kann ich auch [lacht] den Stein auf'n Tisch stellen und mich mit dem unterhalten.« (58B)

»Ach wissen Sie, inzwischen ist das so wie mit mir verwachsen. Also ich muss mich regelrecht mal dran erinnern, dass ich den drin habe, dass ich den auch mal wieder rausnehme und sauber mache, ne?« (55S)

»Joa also ich für meinen Teil ich nehm's halt so von Zeit zu Zeit wieder in die Hand, schau's mir an und [...] denk' halt an die verstorbene Person ein bisschen.« (62S)

Trennung vom Wiedererlangten

Neben denjenigen Hinterbliebenen, die den Diamanten stets bei sich führen oder täglich mit ihm ›interagieren‹, gibt es auch solche Fälle, in denen das Juwel sicher verwahrt in einem Schrank auf seinen ›Gebrauch‹ wartet. Letzterer kann ganz unterschiedlich aussehen; und allemal rückt er das Juwel in die Nähe einer gewissen Objektivierung. Während sich die einen tagtäglich verbal auf den Diamanten beziehen und ihn immerzu um sich haben, kann es in anderen Konstellationen notwendig erscheinen, ihn situativ aus seinem regulären, mithin unsichtbaren Aufbewahrungsort herauszulösen. Konkret bedeutete dies in einem Fall die Begleitung der Tochter vor den Traualtar, wobei der Diamant – gefasst in eine Schmuckbroche – am Brautkleid befestigt wurde. Die Aufbewahrung der Preziose an einem bestimmten Ort wird von den Angehörigen aus unterschiedlichen Gründen gewählt. Zum einen minimiert sich dadurch das Risiko eines Verlusts immens, zum anderen kann dies aber auch geschehen, weil eine permanente Alltagspräsenz nicht notwendig oder gewünscht ist. In solchen Fällen ist offenbar das Wissen um die potenzielle Verfügbarkeit des Diamanten ausreichend. In diese Logik reihen sich auch solche Fälle ein, in denen die Hinterbliebenen sich bewusst wieder von dem Erinnerungsartefakt getrennt haben.

Eine solche (dauerhafte) Trennung folgt, entgegen üblicher Gebrauchsweisen bei Diamanten, in diesen Fällen der Logik einer Beisetzung und nicht der einer Veräußerung zu finanziellen Zwecken. So entschied sich beispielsweise ein befragter Witwer dazu, den Diamanten, den er aus der Kremationsasche seiner Frau anfertigen ließ, in einem See beizusetzen. Seine Frau, mit der er zu Lebzeiten aufgrund einer fortschreitenden Krankheit dies alles besprochen hatte, wünschte sich, dass ihre Asche in Südafrika, einem früheren Reiseziel der beiden, verstreut wird. Als sie von der Möglichkeit des Erinnerungsdiamanten erfuhr, fand sie Gefallen an dieser eher außergewöhnlichen Idee. Der Diamant versprach zudem auch in logistischer Hinsicht einige Vorteile gegenüber einer Aschekapsel. Als es dann so weit war, kümmerte sich ein Bestatter um die Abwicklung der notwendigen Prozesse. Da die geplante Beisetzung des Steins erst nach dem Interview stattfinden sollte (vgl. Benkel/Klie/Meitzler 2019: 74 ff.), kann über dessen weiteres Schicksal an dieser Stelle nichts gesagt werden. Allein

schon die Bereitschaft bzw. der Wille, sich von dem Artefakt zu trennen, das dermaßen stark sinnspezifisch aufgeladen ist und noch dazu ein körperliches Souvenir einer geliebten verstorbenen Person versinnbildlicht, ist bemerkenswert, denn sie zeigt das breite Spektrum der Umgangsweisen mit dem Erinnerungsartefakt.

Der kurze Abriss dieses Fallbeispiels und andere Fallbeispiele verdeutlichen, dass eine irreversible Trennung von dem Erinnerungsartefakt nicht nur grundsätzlich möglich ist, sondern mithin auch verwirklicht wird, und zwar nicht nur, weil dies dem Wunsch der verstorbenen Person entspricht, sondern auch, weil der Diamant seinen dinglichen Charakter letztlich eben nicht loswird. Da die ›Interaktionsmöglichkeiten‹ mit dem Juwel relativ begrenzt sind, kann er recht unvermittelt jederzeit (wieder) aus dem Alltag verschwinden, wenn der/die Hinterbliebene das wünscht. Das Entscheidende am Erinnerungsdiamanten ist etwas Kognitives, nämlich die Erinnerung – nicht an das Schmuckstück, sondern an den Menschen, aus dessen Körpermaterie es entstanden ist.

Dennoch stellt für einen großen Teil der Befragten hingegen der mögliche Verlust eine »Katastrophe« oder gar den »Weltuntergang« dar (vgl. ebd.: 160). Zur besseren Veranschaulichung der Tragweite eines solchen (hypothetischen) Verlustes eignet sich an dieser Stelle das Fallbeispiel einer Frau, die die Kremationsasche ihres verstorbenen Ehemanns zu einem Diamanten pressen ließ. Den entstandenen Halbkaräter, der mit 0,1 Gramm Gewicht ein sehr kleines Juwel darstellt, ließ sie im Anschluss in Platin einfassen und trägt ihn seither als Piercing im Ohr. Für notwendige Reinigungen nimmt sie dieses Schmuckstück regelmäßig ab – und bei einer solchen Gelegenheit verschwand es plötzlich und zunächst unbemerkt für einige Tage. Aus Sorge, dass die vorhandenen Haustiere den Stein verschluckt haben könnten und er damit nun für alle Zeiten verschwunden wäre, verbrachte sie die nächsten Tage damit, nicht nur sämtliche Ecken der Wohnung, sondern auch die Hinterlassenschaften ihrer Tiere nach dem Diamanten zu durchforsten. Schlussendlich fand er sich an einer anderen Stelle wieder. Das Bemerkenswerte an dieser Geschichte ist nicht die Bereitschaft, tierische Exkremente auf der Suche nach dem Schmuckstein zu durchwühlen. Es ist vielmehr die Tatsache, dass der Gedanke, der Stein könnte erneut und diesmal womöglich für immer verschwinden, für diese Frau bis heute – 16 Jahre nach dem Tod ihres Mannes – unerträglich ist.

Das Beispiel verdeutlicht, dass mittels des Diamanten (auch langfristig) an Verstorbene erinnert werden kann; sie können repräsentiert werden, und wie in diesem Fall können sie auch als passive Objekte beherrscht werden. Der Diamant stellt das dar, als was ihn sich seine Besitzer*innen aneignen – eine Logik, die zu Lebzeiten wohl in keiner Beziehung funktioniert hätte. Aber der Diamant ist eben kein Sozialpartner wie die verstorbene Person es war, sondern ein Objekt, und als solches ist er beliebigen Aneignungsprozessen ausgeliefert. Dass diese Ansicht nicht von den Hinterbliebenen geteilt wird, dürfte nicht verwundern. Sie transzendieren ihre alltagslogische Sichtweise und nehmen sich in ihrer Trauer die Deutungsmacht, anders zu agieren. Den Diamanten besitzt man, mit ihm kann man machen, was man möchte – und dennoch symbolisiert er gleichzeitig die verstorbene Person.

»Wenn ich Dekolleté trage, aber ich bin so gestrikt, ich trage viel auch Rollkragenpullover oder hochgeschlossen, dann ist er mal drinnen, mal draußen, und es kommt drauf an... Wenn ich was Besonderes mache, dann hole ich ihn raus und sage, ›Du guckst dir das mit an, ne?‹ Und dann geht er mit mir durch die Stadt und guckt. Also, ich bin auch im Museum, mache ich auch noch ehrenamtlich Dienst und sage, ›Guck mal, wir haben heute eine schöne Ausstellung. [...] Also, ich lasse ihn gewaltig teilhaben an gewissen Sachen. Oder wenn ich was einkaufen gehe und ich fühle mich nicht ganz sicher, dann darf er halt auch mitgucken und eine Entscheidung treffen.« (8M)

»Also, er ist bei mir. Und [...] wenn er zur Fußball-Weltmeisterschaft schon da gewesen wär, hätt' ich ihn wahrscheinlich mit auf die Couch gesetzt, da hätt' er mit uns Fußball schauen können. Also, es steht mir frei, ich könnt' mit ihm in Urlaub fahr'n oder ich könnt' ihn mit zum Schuhe kaufen nehmen, das hat er immer gehasst!« (26M)

In diesem Aspekt zeichnet sich die beinahe schon fetischistische Note des Artefakts ab (vgl. ebd.: 48 f.). Das Artefakt wird damit unter Umständen zu einem *linking object*, welches die verstorbene Person in der Gegenwart ›ersetzt‹. In einer anderen Lesart kann der Aschediamant darüber hinaus auch als Privatreliquie verstanden werden, die aufgrund ihrer Charakterisierung einer kollektiven Rahmung entbehrt und somit auch nur im Kreise der Wissenden wirkmächtig erscheint. Mit der vollen Kontrolle über die Art und Dauer der Präsenz bzw. der Abwesenheit des Artefakts geht mitunter auch ein Kontrollgefühl in Bezug auf den Verlust und die daraus resultierende

Trauer einher (vgl. Habermas 1996: 337 ff.). Denn wenn diese ›Dominanz‹ unfreiwilligerweise verloren zu gehen droht, erscheint Panik als Reaktion gar nicht mehr so wunderlich. In anderen Fällen würde der Verlust des Diamanten für die Hinterbliebenen einen zweiten Verlust der verstorbenen Person darstellen.

»Das will ich mir gar nicht vorstellen. Ja, so was will ich mir nicht vorstellen. Das wäre für mich das Schlimmste, was passieren kann. Also den einen Teil von meinem Kind noch mal zu verlieren.« (7K)

»Ich musste mich ja so abrupt trennen, auf eine Weise, die so unklar war, dass ich mich jetzt nicht mehr trennen möchte.« (57B)

So ungern sich manche(r) vom Ascheartefakt trennen möchte, so ist doch klar, dass man selbst nicht ewig leben wird. Die Frage nach der Zukunft des scheinbar unvergänglichen Artefakts, also nach dem, was nach dem Ableben des Besitzers mit ihm geschehen soll, ist unausweichlich. An dieser Stelle werden dann oftmals die nächsten Angehörigen mit einbezogen. Unvermeidbar ist die Einbeziehung anderer vor allem dann, wenn der Diamant nicht mit seinem Besitzer beigesetzt, sondern weiterhin verwahrt werden soll – oder wenn der derzeitige Besitzer selbst der Nachwelt gerne als Diamant erhalten bleiben möchte, was gemäß der vorliegenden Interviews im Projekt häufig vorkommt. Dann stellt sich unweigerlich die Frage, wer den bzw. die Diamanten übernimmt. Es liegt nicht fern, dass es in solchen Situationen unter Umständen zu innerfamiliären Konflikten kommen kann. Das heißt, dass das, was in solchen Fällen bleibt, nicht mehr ist als die Hoffnung, dass der eigene Wunsch von den dann Hinterbliebenen berücksichtigt wird. Ob dies aber überhaupt eintreten wird, kann – allen lebzeitigen Beteuerungen zum Trotz – nicht garantiert werden.

Im Konzept des Aschediamanten zeigt sich eine weitere Facette der Pluralisierung des Sepulkralen, die auch an anderen Entwicklungen des Feldes, wie beispielsweise der Aufwertung nicht anerkannter Trauer oder einer Delokalisierung von Trauer, ihren Ausdruck findet (Benkel/Meitzler 2021). Eine Besonderheit des Aschediamanten offenbart sich hinsichtlich seiner Beschaffenheit, der aufgrund des Materialitätsaspektes als *continuing bond* wirkt (Klass/Silverman/Nickman 1996). Das Wissen um die Ausgangs-

materie des Steins macht für viele der Angehörigen den entscheidenden Unterschied zu anderen Erinnerungsartefakten aus. Sie können selbst entscheiden, wie nah sie dem Verstorbenen – repräsentiert im Stein – sein wollen und sie selbst entscheiden über den Zeitpunkt und -Raum der räumlichen wie emotionalen Trennung, und zwar sowohl zum Artefakt, wie auch zur verstorbenen Person. Während sich Materialität im sepulkralen Kontext nach dem kulturellen Niedergang der religiösen Reliquie fast ausschließlich auf die – gleichsam unsichtbar gemachte – Leiche beschränkte, die aus guten Gründen (angefangen mit den kleineren postmortal eintretenden Veränderungen bis hin zum fortschreitenden Verwesungsprozess) relativ schnell aus dem Aktionsraum der Hinterbliebenen verschwindet, bahnt sich mit dieser Form nun eine andere Art der Materialität den Weg. Es handelt sich um eine aneignungsfähige Materialität, die nicht hässlich, sondern schön und die nicht vergänglich, sondern beständig ist. Dies zumindest ist das Versprechen, das Diamanten im Allgemeinen zugeschrieben wird. Sie wirken wie das Gegenteil dessen, was Menschen mit dem Tod verbinden – nämlich: Schmerz, Schmutz, Leiche, Verwesung. Das Unästhetische des Lebensendes wird von dem Juwel konterkariert. Dass es vielleicht nur der äußere Glanz ist, hinter dem sich ganz eigenwillige Vorstellungen von Interaktion und spezifische Konzepte der Autonomie verbergen, erschließt sich bisweilen erst auf den zweiten Blick – dem Blick der Wissenschaft.

Literatur

- Benkel, Thorsten (Hg.) (2016): *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes*, Bielefeld.
- Benkel, Thorsten (2020a): »Parasozialität«, in: Klimke, Daniela/Lautmann, Rüdiger/Stäheli, Urs/Weischer, Christoph/Wienold, Hanns (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*, 6. Aufl., Wiesbaden, S. 569.
- Benkel, Thorsten (2020b): »Der unsichere Status der Dinge. Zum Kontinuum von Sozialität und Materialität«, in: Klie, Thomas/Kühn, Jakob (Hg.): *Die Dinge, die bleiben. Reliquien im interdisziplinären Diskurs*, Bielefeld, S. 71–88.
- Benkel, Thorsten (2022): »Nachhall der Kultur. Der Friedhof als Konflikt- und Pluralisierungsraum«, in: ders./Meitzler, Matthias: *Körper – Kultur – Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden, S. 15–67.

- Benkel, Thorsten/Klie, Thomas/Meitzler, Matthias (2019): *Der Glanz des Lebens. Aschediamant und Erinnerungskörper*, Göttingen.
- Benkel, Thorsten/Klie, Thomas/Meitzler, Matthias (2020): *Enchantment. Ashes, Diamonds and the Transformation of Funeral Culture*, Göttingen.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2013): *Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur*, Hamburg.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2019): »Trauerkultur in der Moderne«, in: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal (Hg.): *Raum für Trauer. Erkenntnisse und Herausforderungen*, Kassel, S. 8–21.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2021): »Die Transformierbarkeit des Körpers. Vom vergänglichen Leib zur beständigen Materialität«, in: Benthien, Claudia/Schmidt, Antje/Wobbeler, Christian (Hg.): *Vanitas und Gesellschaft*, Berlin, S. 81–104.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias/Preuß, Dirk (2019): *Autonomie der Trauer. Zur Ambivalenz des sozialen Wandels*, Baden-Baden.
- Bourdieu, Pierre (1983): »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«, in: Kreckel, Reinhard (Hg.): *Soziale Ungleichheiten*, Göttingen, S. 183–198.
- Dimbath, Oliver (2021): »Gewaltgedächtnisse. Theoretische Untersuchungen zu Vergangenheitsbezügen gewaltsam Über- und Unterlegener«, in: Leonhard, Nina/Dimbath, Oliver (Hg.): *Gewaltgedächtnisse. Analysen zur Präsenz vergangener Gewalt*, Wiesbaden, S. 17–37.
- Dürr, Carsten (2018): »Parasozialitätsdynamik. Überlegungen zu unvollständigen Kommunikationen«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 145–160.
- Engelfried-Rave, Ursula (2022): »Reliquien«, in: Berek, Mathias/Chmelar, Kristina/Dimbath, Oliver/Haag, Hanna/Heinlein, Michael/Leonhard, Nina/Rauer, Valentin/Sebald, Gerd (Hg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Gedächtnisforschung*, Wiesbaden (im Erscheinen).
- Fischer, Norbert (2021): »Die Seebestattung«, in: Spranger, Tade M./Pasic, Frank/Kriebel, Michael (Hg.): *Handbuch des Feuerbestattungsrechts*, 2. Aufl., Stuttgart, S. 283–288.
- Fischer, Norbert/Herzog, Markwart (Hg.) (2003): *Totenfürsorge. Berufsgruppen zwischen Tabu und Faszination*, Stuttgart.
- Gernig, Kerstin (2011): »Was aus Asche alles werden kann. Vom Ascheamulett bis zur Beisetzung im Lavastrom«, 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. 113–124.
- Groß, Dominik (2011): »Zum Wandel im Umgang mit der menschlichen Leiche. Hinweise und Erklärungsversuche«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 61, Heft 20/21, S. 40–46.
- Habermas, Tilmann (1996): *Geliebte Objekte. Symbole und Instrumente der Identitätsbildung*, Berlin/New York.
- Holm, Christiane (2004): »Intime Erinnerungsgeflechte. Memorialschmuck aus Haaren um 1800«, in: *Kritische Berichte* 32, Heft 1, S. 29–41.
- Kaiser, Julia (2021): *Bestattet unter Bäumen. Über den gegenwärtigen Wandel der deutschen Bestattungskultur*, Marburg.
- Klass, Dennis/Silverman, Phyllis/Nickman, Steven (Hg.) (1996): *Continuing Bonds. New Understandings of Grief*, New York.
- Klie, Thomas (2020): »Der Diamant ist das Funkeln von ihr«. Eine Fallanalyse zur Diamantpressung«, in: ders./Kühn, Jakob (Hg.): *Die Dinge, die bleiben. Reliquien im interdisziplinären Diskurs*, Bielefeld, S. 163–173.
- Meitzler, Matthias (2016): »Postexistenzielle Existenzbastelei«, in: Benkel, Thorsten (Hg.): *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes*, Bielefeld, S. 133–162.
- Meitzler, Matthias (2020): »Ich will jetzt Mutters Asche!« Aushandlung, Aneignung und Autonomie am Beispiel kontroverser Gegenständlichkeit«, in: Klie, Thomas/Kühn, Jakob (Hg.): *Die Dinge, die bleiben. Reliquien im interdisziplinären Diskurs*, Bielefeld, S. 175–198.
- Meitzler, Matthias (2022a): »Vom Anfang und Ende der Leiche«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: *Körper/Kultur/Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden, S. 121–151.
- Meitzler, Matthias (2022b): »Postmortale Autonomie. Praktiken der Aneignung von Totenasche«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: *Körper/Kultur/Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden, S. 69–100.
- 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.
- Schmitt, Torsten (2020): »Rechtliche Aspekte der funeralen Sachkultur«, in: Klie, Thomas/Kühn, Jakob (Hg.): *Die Dinge, die bleiben. Reliquien im interdisziplinären Diskurs*, Bielefeld, S. 199–214.
- Seeck, Francis (2016): »Akte Lebensende«, in: *Bios. Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen* 29, Heft 1, S. 131–140.

Tag, Brigitte/Thier, Markus (2010): »Rechtsfragen im Umgang mit der Leiche«, in: Groß, Dominik/Glahn, Julia/Tag, Brigitte (Hg.): *Die Leiche als Memento mori. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Verhältnis von Tod und totem Körper*, Frankfurt am Main/New York, S. 103–124.

Über ›gelingendes‹ Erinnern am Lebensende. Diskursanalytische Überlegungen zur Würdezentrierten Therapie

Einleitung

Die *Würdezentrierte Therapie* als psychotherapeutische Kurzintervention am Lebensende erweitert den sich stetig pluralisierenden und ausdifferenzierenden therapeutischen Angebotsraum palliativmedizinischer Versorgung und wird neben Psycho-, Physio-, Kunst-, Musik-, Aroma- und Atemtherapie auf Palliativstationen angeboten. Therapeutischer Gegenstand der Würdezentrierten Therapie ist das Würdeempfinden Schwerstkranker am Lebensende – genauer gesagt: die Aufrechterhaltung und Stärkung des Würdegefühls. In einem mehrstufigen interaktiven Prozess, der das Durchführen eines halbstrukturierten Interviews, dessen Transkription, das Editieren des Interviews sowie das Vorlesen und ggf. die anschließende Korrektur des vorläufigen Dokuments umfasst, entsteht ein Schriftstück zur Übergabe an nahestehende Personen.

Dem Erinnern, vielmehr dem professionell instruierten Erinnern, kommt hierbei zentrale Bedeutung zu. Davon ausgehend, dass Erinnern »intentionales Handeln« ist (Dimbath/Heinlein 2015: 87) lautet die hier zugrunde gelegte Annahme, dass es sich bei der Würdezentrierten Therapie um eine diskursiv angeleitete Selbst-Technik handelt, die entlang zeitgenössischer deutungsleitender hospizlich-palliativ geprägter Wissenssegmente¹ zum ›guten Sterben‹ Würdeempfinden auf spezifisch normative Weise adressiert und

1 Wissenssegmente verweisen hier begrifflich auf diskursiv vorherrschende, hegemoniale, gültige Teilmengen von per se kontingentem Wissen. Das Wissen zum ›guten‹ Sterben wird derzeit hospizlich-palliativ dominiert – prinzipiell kann aber nicht nur anderes Wissen zum ›guten Sterben‹ gewusst werden, sondern sich diskursiv auch durchsetzen. So deutet etwa die anhaltende gesellschaftspolitische Verhandlung des assistierten Suizids und neuere gesetzliche Regelungen in diesem Bereich durchaus auf Sagbarkeitsverschiebungen hin. Gegendiskursive Kräfte, die dessen grundsätzliche Unvereinbarkeit mit palliativmedizinischen Grundannahmen in Frage stellen, werden lauter und sichtbarer, diskontinuierliche Tendenzen stärker. Grenzen sind in Bewegung (Peuten 2019).

sowohl hinsichtlich des zurückschauenden Sich-Selbst-Erinnerns wie auch des zukünftigen Erinnert-Werdens wirksam wird.

Hier setzt der vorliegende Beitrag an und fragt mittels einer diskursanalytisch orientierten Perspektive 1) inwiefern im Rahmen der Würdezentrierten Therapie zeitgenössische hospizlich-palliative Ideale des gelingenden »Sterben-Machens« (Schneider 2014: 75) zum Ausdruck kommen, denen in ihrer jeweils spezifischen Ausgestaltung erheblich normatives Potenzial – hier in Form von Erinnerungsparadigmen – inhärent ist, und 2) nach konkreten voraussetzungsvollen, normativ überformten Momenten, die sich im Kontext der therapeutischen Kurzintervention ergeben. Zu klären ist also: Welche Foki und damit auch Ausgrenzungen sind konzeptuell angelegt und strukturieren selektiv vor, was wie erinnert wird bzw. werden soll und welches Erinnern zu bearbeiten, umzudeuten oder auszuklammern ist, damit sich der angestrebte würdebewahrende bzw. würdestärkende Effekt einstellen kann? Welche legitimierten Möglichkeitsräume eines so verstandenen gelingenden Erinnerns am Lebensende sind also aktuell erkennbar und wo verlaufen dessen Grenzen? Fragen nach Wirksamkeit und/oder Angemessenheit *Würdezentrierter Therapie*² – über die nur die jeweils Beteiligten Auskunft geben können – werden hier explizit nicht in den Blick genommen; vielmehr wird eine reflexiv-kritische³ kontextualisierende Annäherung an

-
- 2 Die aktuelle Forschung und der in den vergangenen Jahren zunehmende Publikationsumfang zur Würdezentrierten Therapie konzentriert sich vor allem auf die Themen Wirksamkeit, Machbarkeit und Akzeptanz und liegt schwerpunktmäßig im Bereich Palliative Care und Psychotherapie/(Psycho-)Onkologie. Siehe dazu beispielsweise Hartl et al. 2021; Bentley et al. 2014; Mai et al. 2018; Hall et al. 2012; Lindqvist et al. 2015.
 - 3 Eine kritische diskursanalytische Perspektive einzunehmen, meint hier zuallererst, sich in das diskursive Gerangel um Deutungshoheiten, um das, was gewusst und legitimerweise gesagt und getan werden kann, einzumischen, indem vermeintlich Selbstverständliches, gemeinhin Anerkanntes, Unhinterfragtes als solches sichtbar gemacht und infrage gestellt wird. Dabei wird Diskursanalyse als per se kritische Praxis verstanden, da sie immer auf Grenzen von Wissens- und Sagbarkeitsfeldern verweist und für – grundsätzlich mögliches – alternatives, (noch) nicht gewusstes Wissen sensibilisiert. Insofern setzt Kritik früher an als bei der bewertenden (oder gar dekonstruierenden) Analyse ausgemachter Normativitäten, gesellschafts-politischer Missstände, Ungleichheitsverhältnisse etc., die erst im Moment des diskursanalytischen Hinwendens an sie als diskursanalytisch zu problematisierende Bewertungsgegenstände aufscheinen. Mit Nonhoff (2019: 25) wird daher an die Überlegung angeschlossen, dass »man Diskursanalyse nicht anders denken kann denn als Intervention in Wissensverhältnisse«. Zur umfassenden

die Thematik verfolgt, indem aktuelle Sagbarkeiten und konkrete Ausgrenzungspotenziale würdezentrierten Therapierens anhand der Sichtung der zentralen Grundlagenliteratur sowie manifest werdende diskursive Verweisungszusammenhänge exemplarisch ausgeleuchtet werden.

Die Würdezentrierte Therapie im Kontext zeitgenössischen ›Guten Sterben-Machens‹

Würdeempfinden kann, so der Ausgangspunkt der Würdezentrierten Therapie, mittels gezielten individuell rückbezüglichen Sich-Erinnerns und dem Festhalten des entsprechend Erinnerten gestärkt und positiv beeinflusst werden. Würdetherapeuten,⁴ d.h. die entsprechend ausgebildeten und vorbereiteten an und mit der Würde Arbeitenden, übernehmen hierbei eine wesentliche Rolle. Sie sind Teil eines stetig anwachsenden und sich dabei pluralisierenden und spezialisierenden Repertoires von haupt- und ehrenamtlichen ›Sterbearbeitern‹, die ›gutes Sterben‹ machen. Gut ist Sterben dann, wenn es die diskursiv konstituierten, im hospizlich-palliativen Selbstverständnis zum Ausdruck kommenden handlungsleitenden Prämissen von Ganzheitlichkeit, umfassender Leidlinderung, Multidisziplinarität und -professionalität, Individualität, Selbstbestimmung und Würde erfüllt und bestenfalls ›zu Hause‹ verortet ist (Stadelbacher/Schneider 2016).

Mit der Vielzahl von Optionen der Sterbegestaltung, welche mittlerweile Therapie- und Behandlungskonzepte sowie verschiedene institutionell-örtliche Settings ambulanter und stationärer palliativ-hospizlicher Versorgung und Begleitung umfassen, die sich aber auch in Ratgebern, Beratungsangeboten, Vorsorgedokumenten oder Konzepten zur gesundheitlichen Vorausplanung (Advance-Care-Planning) sowie in Richtlinien und Gesetzen materialisieren, stehen mannigfaltige Hilfsmittel auf dem Weg zum je eigenen guten Sterben bereit. Diese stehen jedoch nicht bloß zur Verfügung – als gewissermaßen stille Requisiten –, sondern in und durch sie

systematischen Verhältnisbestimmung von Diskursanalyse und Kritik siehe Langer/Nonhoff/Reisigl 2019.

4 Die gewählte Genderform soll in unspezifischen Fällen sämtliche Geschlechter umfassen.

formuliert sich der teils vage bleibende, teils explizit werdende Auftrag an das selbstbestimmte, selbstverantwortliche Selbst, sich zu ihnen in Bezug zu setzen und sich im Feld des Möglichen zu bewegen.

Dieser Selbst-Auftrag erschöpft sich nicht im Zustimmung zu und Ablehnen von, sondern macht es zunächst ganz grundlegend notwendig, sich mit immer mehr Fragen und Aspekten der konkreten Ausgestaltung der letzten Lebensphase auseinanderzusetzen. Vor- und Nachteile gilt es abzuwägen, situationsspezifische Expertisen aufzubauen, Meinungen zu bilden, richtige Zeitpunkte zu erwischen – um dann in überantworteter Selbst-Verantwortung Schritt für Schritt alle Puzzleteile derart zusammenzusetzen, dass ein individuell-stimmiges Ganzes zustande kommt, das in fortwährender Kooperation und Ko-Konstruktion von Sterbenden, Angehörigen und Sterbearbeitern praktisch erarbeitet und umgesetzt wird (Schneider 2005; Feldmann 2018; Peuten 2018; Stadelbacher/Schneider 2020). Unter den normativ vorgeprägten Rahmenbedingungen des ›guten Sterbens‹ läuft jedes Sterben Gefahr, zu scheitern, mit Blick auf die an es gerichteten Bewertungskriterien nicht zustande zukommen. Sterben wird für alle Beteiligten »zunehmend riskanter« (Stadelbacher/Schneider 2017: 67). Wer ›gut‹ sterben will, muss sich zum eigenen Sterben mehr oder weniger aktiv verhalten bzw. in spezifischer Weise in Bezug setzen. Mit Blick auf biografische, soziale, kulturelle sowie kognitive Kontexte und Bedingtheiten (re-)produzieren diese Rahmenbedingungen und Bewertungskriterien nicht nur ungleiche Zugänglichkeiten zu hospizlich-palliativer Ver- und Umsorgung (deren regional unterschiedliche Verfügbarkeiten per se schon ein Ausschlusskriterium darstellen), sie begrenzen auch alternatives Sterbewissen. Etwa dann, wenn Selbstbestimmung als universaler Bezugspunkt obsolet wird, weil sie – unabhängig davon, dass sie aus Individualsicht ganz Unterschiedliches bedeuten kann – in der weitestgehend normalisierten Gleichsetzung mit Selbstverantwortung, die sie in der fortgeschrittenen Moderne erfährt, in den eigenen lebensweltlichen Bezügen keine Relevanz entfaltet bzw. entfalten kann und somit auch nicht sinnhaft gedeutet werden kann. Dass selbstverantwortliche Lebens- und Sterbegestaltung möglich ist und dass der Wille besteht, das eigene Lebensende in derart selbstverantwortlicher Selbst-Organisation und damit mehr oder weniger aktiv zu gestalten, ist hierbei immer schon vorausgesetzt (Peuten/Schneider 2019).

›Gutes Sterben‹ wird zwar situationsspezifisch ausgehandelt und ist ohne Frage vielgestaltig; mit der Anbindung an handlungswirksame idealnormative Prinzipien erstrebenswerter Lebensführung ist es aber eben auch einer Besser-Schlechter-Kategorisierung unterworfen. Immer spezifischere Qualitätsindikatoren sowie entsprechende Mess- und Bewertungsinstrumente, anhand derer (gutes) Sterben beurteilbar wird,⁵ eröffnen immer neue Sphären des Einflussnehmens und immer umfassendere und weitreichendere Ansatzpunkte zur Optimierung. Die Würdezentrierte Therapie ist ein ebensolcher exemplarischer Ansatzpunkt, in dessen Rahmen mittels vorstrukturierter Erinnerungsleistung narrative Lebensdeutungen und ggf. -umdeutungen stattfinden.

Ausgrenzungspotenziale Würdezentrierter Therapie

Die Dignity Therapy bzw. Würdezentrierte Therapie als strukturierte psychotherapeutische Kurzintervention wurde von Harvey Max Chochinov – Psychiater mit Schwerpunkt Palliativmedizin – und einer Forschungsgruppe der Universität Manitoba in Kanada vor knapp 20 Jahren entwickelt. Angewendet wird sie hauptsächlich in hospizlich-palliativen Settings und dabei vor allem im Kontext stationärer palliativmedizinischer Versorgung auf Palliativstationen. In Deutschland wurde sie zuerst im Jahr 2013 durchgeführt. Seit der Gründung des Vereins *Deutsche Gesellschaft für Patientenwürde* im Jahr 2015 sowie der Übersetzung des zentralen Handbuchs *Dignity Therapy. Final Words for Final Days* ins Deutsche (Chochinov 2012; ders. 2017) durchläuft sie hierzulande einen stetigen Prozess der Institutionalisierung und Etablierung. Im Juli 2021 gab der Verein auf seiner Homepage bekannt, dass der *Deutsche Hospiz- und PalliativVerband* sowie die *Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin* – als machtvolle zentrale Wissensinstanzen und -multiplikatoren der Sterbendenversorgung und -begleitung – das vereinsseitig

5 Siehe dazu die Übersicht der *Deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin* zum »Palliativmedizinischen Basisassessment« sowie die empfohlenen standardisierten Messverfahren zur Selbst- und Fremdeinschätzung von Symptomlasten und weiteren versorgungsrelevanten Faktoren, die zur (abrechnungsrelevanten) Standarddokumentation der Palliativversorgung gehören (Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin 2022).

entwickelte Curriculum für die Würdezentrierte Therapie als zertifiziertes Ausbildungsmodul anerkannt haben (Deutsche Gesellschaft für Patientenwürde 2022a). Auch die Nennung und Empfehlung der Würdezentrierten Therapie in der »S3-Leitlinie Palliativmedizin für Patienten mit einer nicht-heilbaren Krebserkrankung« zeugt von der Akzeptanz, die die Kurzintervention als therapeutisches Verfahren mittlerweile in Fachkreisen erfährt (Leitlinienprogramm Onkologie 2020: 373 ff., 432 ff.).

Der Ablauf einer Würdezentrierten Therapie folgt einem mehrstufigen Prozess und gliedert sich in folgende Schritte:

1. Halbstrukturiertes Interview an einem bis zwei Terminen
2. Transkription des Interviews
3. Editieren des Interviews
4. Vorlesen des gesamten vorläufigen Dokumentes durch die Würde-therapeuten
5. Erstellen des fertigen Dokuments
6. Übergabe des fertigen Dokuments

Kernprozess der Intervention ist das gezielte und angeleitete Sich-Erinnern an Gedanken, Ideen und Ereignisse mithilfe eines Fragenkatalogs. Dieser Fragenkatalog beruht auf einem »Würdemodell«, das auf Basis von Patientenbefragungen entwickelt wurde (Chochinov et al. 2002). Würde, als allgegenwärtiger Großbegriff, unverhandelbarer Bezugspunkt und Maßstab jeden medizinischen Handelns, der in seiner Absolutheit (ebenso wie der Begriff der Selbstbestimmung) inhaltlich oftmals uneindeutig bleibt, wird hier empirisch bestimmt. Was die befragten sterbenden Patienten unter Würde verstehen und wie sie Würde erleben, ist Ausgangsbasis des Modells. Im Fokus steht das Erleben von Würde und Würdeverletzungen aus Patientensicht. Damit wird Würde – als Würdeempfinden und -erleben – therapeutisch direkt verfügbar (gemacht) und kann, so der Ansatz der Würdezentrierten Therapie, in der jeweiligen Versorgungspraxis beeinflusst, bewahrt und gestärkt werden. Das Modell unterscheidet drei Dimensionen und ordnet diesen jeweils verschiedene würdebeeinflussende Themenschwerpunkte und Faktoren zu (*Abb. 1*).

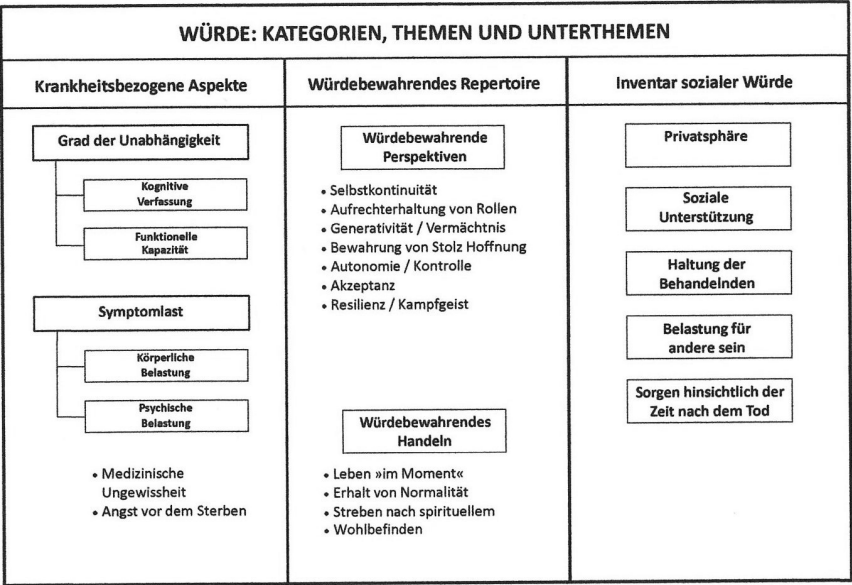


Abb. 1: Modell zur Würde bei unheilbarer Erkrankung (vgl. Chochinov 2017: 28)

Den Aspekten ›Generativität/Vermächtnis‹ als Element des sogenannten würdebewahrenden Repertoires sowie die ›Haltung der Behandelnden‹ und ›Sorgen hinsichtlich der Zeit nach dem Tod‹ in der Kategorie ›Inventar sozialer Würde‹ werden im Rahmen der Würdezentrierten Therapie besondere Bedeutung beigemessen. Während die Haltung der Behandelnden die »würdebewahrende Versorgung« in den Blick nimmt, die sich am Erwerb und der Beachtung der Kernkompetenzen ›Einstellung‹, ›Verhalten‹, ›Mitgefühl‹ und ›Gespräch‹ orientiert, sind die beiden anderen genannten Themenschwerpunkte eng miteinander verknüpft (vgl. Chochinov 2017: 54 ff.). Beide Aspekte entfalten über den je eigenen Tod hinaus Wirksamkeit und korrelieren unmittelbar mit der vorausschauenden Übernahme von Verantwortung für sich selbst und ganz explizit für Hinterbliebene. Es geht nicht nur darum, etwas zu schaffen, das bleibt, um eine biografische Hinterlassenschaft, die Verstorbene überdauern wird – und damit nicht nur um das therapeutische Ziel eines gestärkten, kontinuierten Gefühls von Bedeutung und Sinnhaftigkeit am Lebensende. Darüber hinaus geht es auch um die »sorgende Ermöglichung der Zukunft« (King 2020: 147). Als Objektivation dieser erinnerungsbezogenen Subjektivierungspraktik

entsteht ein transgeneratives Selbst-Vermächtnis für Hinterbliebene – im Jargon der Würdezentrierten Therapie: ein ›Generativitätsdokument‹.

Ausschließende bzw. voraussetzungsvolle Momente ergeben sich im Kontext Würdezentrierter Therapie sowohl hinsichtlich der sie umgebenden und anleitenden Rhetoriken wie auch mit Blick auf sich mitunter durchaus konkret formulierende Erinnerungsanforderungen und den strategisch-gestalterischen Textumgang im Rahmen des Editierungsprozesses. Daher wird bei der exemplarischen Sichtung des praxisrelevanten Grundlagmaterials zwischen a) sprachlich-impliziten Ausgrenzungspotentialen, b) spezifischen Erinnerungsanforderungen und c) korrektiven bis hin zu quasi-zensorischen Strategien der Gesprächsführung und des Editierens unterschieden.

Sprachlich-implizite Ausgrenzungspotentiale: Die Rede von den ›Liebsten‹

Ist im Kontext *Würdezentrierter Therapie* von Hinterbliebenen die Rede, sind die ›Liebsten‹, wahlweise ›Lieben‹ begrifflich allgegenwärtig. Nachfolgend zwei der zahlreichen Beispiele aus dem Handbuch der *Würdezentrierten Therapie*:

»Daher sieht die Würdezentrierte Therapie das Anfertigen eines – sorgfältig erstellten und editierten – Dokuments vor, das Gedanken enthält, welche die Patientinnen und Patienten ihren Liebsten hinterlassen möchten.« (Chochinov 2017: 65)

»In vielen Fällen sind es einfache Weisheiten, die Patientinnen und Patienten ihren Liebsten hinterlassen möchten.« (ebd.: 78)

Während es sich bei erstgenanntem Zitat um eine resümierende Feststellung des Autors im Kontext seiner Ausführungen zur Schriftform als »ideale Form der Generativität oder des Vermächtnisses« (ebd.: 65) handelt, leitet das zweite Zitat einen Auszug aus einem Fallbeispiel bzw. Erfahrungsbericht ein. Derartige Schilderungen, sozusagen aus erster Hand, durchziehen das gesamte Handbuch und werden neben dem Verweis auf quantitative Studien

als veranschaulichende Praxisbelege für die Wirksamkeit, Machbarkeit und Akzeptanz würdetherapeutischer Intervention genutzt.

Auch der Fragenkatalog der Würdezentrierten Therapie referenziert auf die ›Lieben‹:

»Gibt es etwas, von dem Sie merken, dass es gegenüber Ihren Lieben noch ausgesprochen werden will?« (ebd.: 103)

Die Verwendung der Begrifflichkeiten wird darüber hinaus vielfach übernommen, wenn die Kurzintervention als therapeutische Methode vorgestellt oder auf sie Bezug genommen wird; sie begrenzt sich nicht auf die Originaltexte. Auf der Homepage der Deutschen Gesellschaft für Patientenwürde (2022b) heißt es etwa:

»Durch den Fokus auf die Ressourcen der Patientinnen und Patienten gibt die Würdezentrierte Therapie diesen die Möglichkeit, sinnhafte Aspekte ihres Lebens aufzuzeichnen und ihren Liebsten für die Zukunft zu hinterlassen.«

Ebenso verhält es sich bei wissenschaftlichen Veröffentlichungen und praxisnahen Fachpublikationen. Hier ein Beispiel aus der Fachzeitschrift *Der Onkologe*:

»Die Möglichkeit, den Liebsten ein Dokument über die eigenen Erinnerungen, Werte und Wünsche zu hinterlassen, ist ein entscheidender Teil der Intervention und stärkt das eigene Vermächtnis als eine weitere würdewahrende Perspektive.« (Hartl/Rabe/Jentschke 2021: 924)

Die angeführten Beispiele verdeutlichen den unmittelbaren Nexus zwischen implementierten Begriffen, therapiespezifischem Ansatz und einer dem Gesamtkonzept zugrunde gelegten Haltung. Angehörige bzw. Hinterbliebene sind für die Würdezentrierte Therapie wesentlich: Sie sind die Adressaten des schriftlich festgehaltenen und aufbereiteten Erinnerten und damit Voraussetzung für das Durchführen und vor allem den Abschluss der Kurzintervention. Manifest wird diese zentrale Bedeutsamkeit im Moment der Weitergabe bzw. des Annehmens des fertigen Dokuments. Ohne nahestehende Personen keine Würdezentrierte Therapie. Dabei genügt es offen-

kundig nicht, Angehörige zu haben – was per se schon ein Selektionskriterium darstellt –, sondern es müssen auch noch die ›Liebsten‹ sein. In der allgegenwärtigen Attribuierung als die ›Liebsten‹ bzw. ›Lieben‹ perpetuieren sich fortlaufend Exklusivitäten, die den Zugang zur Würdezentrierten Therapie implizit erschweren oder gar verhindern können. Ausgesprochen gute, emotional begründete, auf Dauer gestellte Beziehungen zu den Angehörigen erscheinen hierbei als weithin gegeben und normal. Dies ist hinsichtlich der Lebensrealität vieler Menschen allerdings mehr als fraglich.

Spezifische Erinnerungsanforderungen: ›Leistung‹ als normativ-idealer Selbst-Verweis?

Voraussetzungsvoll sind im Rahmen der *Würdezentrierten Therapie* auch gesellschaftlich virulente Großbegriffe, die im Fragenkatalog der halbstrukturierten Interviews verankert sind – was aber nicht bedeutet, dass alle dort genannten Fragen notwendigerweise bei jedem Interview zum Einsatz kommen. Der Fragenkatalog umfasst zunächst zwei Bereiche. Der erste ist eher biografisch angelegt und fokussiert bedeutsame Episoden der Lebensgeschichte. Neben sehr offen formulierten Fragen wie »Wann haben Sie sich besonders lebendig gefühlt?« (Chochinov 2017: 103) wird hier beispielsweise auch nach den wichtigsten Aufgabenbereichen gefragt, die im Leben eingenommen wurden, weshalb diese Aufgaben wichtig waren und was im Hinblick auf diese erreicht wurde. Der zweite Teil beinhaltet dann eher emotionalisierende Fragen u.a. nach Hoffnungen, Wünschen und Ratschlägen für die zukünftig Hinterbliebenen (vgl. ebd.). Mal mehr, mal weniger explizit geben die Fragen damit bestimmte Erinnerungspfade und -foki vor. Konkrete Erinnerungsanforderungen äußern sich in folgender Frage:

»Was sind Ihre wichtigsten Leistungen, worauf sind Sie besonders stolz?« (Ebd.)

Ausgangspunkt, Maßstab und Zielgröße der eigenen positiv erinnernden Lebensbewertung und -bilanzierung sind demnach Leistungen. Diese werden als Gegenstand berechtigten Stolzes ausgemacht. Definitorisch bleibt

dabei durchaus offen, um welche Leistungen es sich handelt. So gesehen, bleibt der Begriff auch vermeintlich offen für individuelle Adaptionen und Zuschreibungen. Deuten sich mit der Rückbindung an das gesellschaftlich virulente Leistungsprinzip nicht dennoch Engführungen an bzw. Verweise auf ideale Selbst-Bilder, die bezogen auf die eigene Lebenserinnerung nicht zwangsläufig Bedeutsamkeit entfalten (können), da die je individuellen Lebensleistungen derart gerahmt nicht als solche verbucht und dementsprechend auch nicht erinnert werden (können)? Hier wird ja nicht etwa gefragt, womit Befragte zufrieden sind oder was sie zufrieden macht. Unweigerlich zentriert der Leistungsbegriff auf subjektiv gestalterische selbstbestimmte Komponenten gelingender Lebensführung, (re-)formuliert diskursiv erzeugte Deutungshoheiten und rahmt bzw. bahnt die jeweilige Erinnerungspraktik.

Vehikel gelingenden Erinnerns: Strategien der Gesprächsführung und des Editierens

Das Eingebettetsein der Würdezentrierten Therapie in das Inventar ›guter‹ Sterbegestaltung zeigt sich besonders deutlich bei der Durchführung der Interviews sowie dem anschließenden Editieren des transkribierten Textes. Hier setzt die würdetherapeutische Expertise an und wird explizit. Elementar ist die kooperativ-vorausschauende Gesprächsführungskompetenz der Würdetherapeuten, die maßgeblich darüber entscheiden,

»ob Patienten erfolgreich ihr Ziel erreichen. [...] Die Spannung, den Patienten zu erlauben, selbstständig voranzugehen, und dabei zu wissen, wann sie angeleitet oder sogar in eine andere Richtung gelenkt werden müssen, ist die Essenz des aktiven Zuhörens und der Begleitung der Würdezentrierten Therapie« (ebd.: 110f.).

Anleiten und Lenken sind demnach probate Mittel therapeutischen Handelns, um das Gefühl von Sinnhaftigkeit, Bedeutung und Kontinuität am Lebensende zu stärken. Chochinov unterscheidet drei verschiedene Arten von Geschichten: die ›guten‹, die ›traurigen‹ und die ›hässlichen‹. Gute Geschichten sind bei Chochinov »Erzählungen, die vor allem einen

Rückblick auf ein gut gelebtes Leben und einen Ausdruck der Dankbarkeit für die vielen Geschenke des Lebens vermitteln« (ebd.: 118). Zum Ausdruck gebrachte Dankbarkeit dient hier als charakteristischer Zuordnungsmarker. Während persönliche Tragödien, Versäumnisse oder frühere Fehler den traurigen Geschichten zugeordnet werden, sind hässliche Geschichten solche, bei denen befürchtet wird, sie könnten die Empfänger des Generativitätsdokuments verletzen und dauerhaft Schaden anrichten (vgl. ebd.: 118 ff.). Beispielhaft wird hierfür die Beschreibung einer Mutter angeführt, die ihren Sohn als »Gammler« und »Schnorrer« bezeichnet (vgl. ebd.: 121).

Die Sichtbarkeit und damit essenzielle Veränderung, die das verbal im Gespräch Erinnernte durch die Verschriftlichung im Generativitätsdokument erfährt, birgt mit Blick auf die Erreichung des anvisierten Therapieziels Risiken, denen es zu begegnen gilt. Zwischen den Betroffenen ist kein erläuternder, reflektierender und relativierender Dialog mehr möglich, die Schriftform verstetigt unwiderrufbar. Mit Geschichten der Kategorie »gut« und »traurig« kann im Rahmen der Würdezentrierten Therapie umgegangen werden, diese sind als Ausgangs- und Ansatzpunkt der therapeutischen Arbeit akzeptabel – hässliche Geschichten hingegen gefährden das Ziel würdetherapeutischer Intervention. Sie markieren eine Grenze. Der klare Auftrag an die Interviewenden lautet hier: Eingreifen. Dieses Eingreifen sieht die mehr oder minder direkte und soweit in der jeweiligen Situation mögliche Konfrontation der Befragten mit dem Gesagten vor – mit dem Ziel, auf alternative Formulierungen hinzuwirken und damit, interaktiv gerahmt, Erinnerungsanpassungen vorzunehmen (vgl. ebd.: 122 ff.). Die aktive Distanzierung von der zuvor eingenommenen Zuhörer- und Übermittlerrolle im Rahmen dieser strategischen Umdeutungsintervention dient dazu, vermeintlich Hässliches für die Therapie doch noch nutzbar zu machen.

Neben dem vergleichsweise offensichtlich korrigierenden Eingreifen innerhalb der Gesprächssituation gibt es eine Reihe subtiler bzw. weniger offen zutage tretender Maßnahmen und Strategien, die im Rahmen trauriger und hässlicher Geschichten bei der Gestaltung und Herstellung des fertigen Schriftstücks zum Einsatz kommen. Konflikthaftes, Ungelöstes, Belastendes wird durch Nachfragen, In-Beziehung-Bringen und Hinführen zu den vorgesehenen Erinnerungsfoki »Wünschen«, »Hoffen« und »Raten« eingepasst und so umgedeutet, dass es sinnhaft erfahrbar wird – etwa in Form einer Entschuldigung oder Erklärung:

»Zum Beispiel nutzte ein trauriger alter Herr mit einer langjährigen Alkoholabhängigkeit seine Therapie als Gelegenheit, seinen Kindern und Enkeln ›ein besseres Leben, als ich es hatte‹ zu wünschen. Er erklärte, realisiert zu haben, dass es für eine Wiedergutmachung gegenüber den Kindern ›zu spät sei, er aber wolle, dass seine Enkelkinder die Wahrheit über ihn kennen [...].« (Ebd.: 94)

Allzu Negatives und Trauriges wird, pointiert gesagt, solange bearbeitet, bis etwas Deutbares, Verkräftbares, Handhabbares entsteht, das Hinterbliebenen zuzumuten ist und seitens der Befragten als bewältigbar aufscheint.

Zudem werden auch sprachliche Glättungen vorgenommen. Anders als bei den Audioaufnahmen, bei denen unweigerlich hörbar wird, wenn es den Befragten zum Zeitpunkt des Interviews nicht gut geht, diese geschwächt oder sehr emotional sind, soll dies aus dem Text möglichst nicht hervorgehen. Pausen, Unterbrechungen im Redefluss, Kurzatmigkeit und dergleichen werden im redigierten Dokument nicht kenntlich gemacht. Ziel ist es, dass das Generativitätsdokument »eine Quelle des Trostes« ist und bleibt (ebd.: 98). Im Zuge des Editionsprozesses soll ein Dokument entstehen, das zwar möglichst nah am Gesagten bleibt, jedoch gut lesbar ist und den Anschein einer fortlaufenden Erzählung erweckt. Wo immer möglich, werden daher Nachfragen und Eingriffe der Interviewenden – abseits der großen, im Fragenkatalog versammelten Hauptfragen – gelöscht und damit strukturierende und richtungsgebende Impulse verdeckt.

Außerdem werden teils erhebliche Veränderungen hinsichtlich der Reihenfolge des Gesagten und der Gesprächskontexte vorgenommen, die für Lesende als solche nicht erkennbar sind. Ordnung und Kontinuierung sind demzufolge weitere Vehikel strategischer Erinnerungsgestaltung. Im Rahmen des Konzepts Würdezentrierter Therapie firmiert dies unter den Teilschritten ›Aufräumen des Transkripts‹, ›Prüfung der Verständlichkeit‹, ›Korrektur zeitlicher Abläufe‹ und ›Finden eines gelungenen Endes‹ (vgl. ebd.: 152 ff.). Jedes Transkript durchläuft dieses editierende Verfahren, bei dem aus würdetherapeutischer Sicht sichergestellt werden soll, dass am Ende ein Schriftstück vorliegt, das sowohl dem Anspruch auf Individualität wie auch den therapeutischen Zielsetzungen von Würdebewahrung respektive Würdestärkung Genüge leistet. Die hier skizzierten Strategien der Gesprächsführung und des Editierens – Einpassung bzw. Umdeutung, sprachliche Glättung sowie Ordnung und Kontinuierung – dienen dazu, therapieseitig

ausgemachte Stolpersteine gelingenden Erinnerns und Erinnert-Werdens zu beseitigen. Damit wird zwar nicht vergessen gemacht, was aus würdetherapeutischer Sicht (so) nicht erinnert werden soll, aber soweit modelliert, dass es dem Therapieerfolg nicht im Wege steht. Insofern weist die Würdezentrierte Therapie Züge – wenn auch nicht technisch oder medikamentös unterstützt und umgesetzt – retrospektiver »Gedächtniskosmetik« auf (Lau/Wehling/Dimbath 2011: 334).

Doch was, wenn bei (noch) vorhandenen Beziehungen Dissonanzen oder Zerwürfnisse im Vordergrund stehen, die nicht korrigierend bearbeitet werden können, oder wenn Nicht-Gelungenes, Bereutes und Verpasstes die eigene Erinnerung bestimmen? Stehen negative, leidvolle Erinnerungen derart im Vordergrund, dass gezieltes Nicht-Erinnern bzw. das Bearbeiten und Umfunktionieren unerwünschter Erinnerungsinhalte und damit gute erinnerungsbezogene Sterbegestaltung unmöglich wird, stößt Würdezentrierte Therapie an ihre Grenzen. In der Praxis kann das den Abbruch der Therapie zur Folge haben:

»Manchmal muss ich auch sozusagen umlenken, weil zum Beispiel die psychische Verfassung eines Interviewpartners so viel Traurigkeit in sich trägt, dass immer wieder negative Gedanken in den Vordergrund treten, welche auch das würdezentrierte Dokument nicht füllen sollen.« (Kämmerer 2019)

Entsprechend pathologisiert, werden Erinnerungen, die nicht handhabbar gemacht werden können und die nicht weichen wollen, zum Gegenstand anderen therapeutischen Wirkens deklariert, sie sollen im Rahmen Würdezentrierter Therapie jedoch explizit keine schriftlich fixierte Erinnerungs-Realität werden.

Erinnerungsimperative als Ausdrucksform ›guter‹ Sterbegestaltung

Die Würdezentrierte Therapie erweitert den Raum ›guter‹ Sterbegestaltung und kontinuiert vorherrschende Deutungsdominanzen des ›guten Sterbens‹. Sie adressiert Erinnernde in ihrer Rolle als involvierte und sich möglichst involvierende Sterbende, die – beispielsweise im Zuge der Umdeutung hässlicher Geschichten – maßgeblich an dessen Zustandekommen beteiligt

sind. Gelingendes Erinnern ist selektiv und kann im Rahmen der Kurzintervention nur wechselseitig realisiert werden. Das bedeutet, es gelingt nur, wenn Teilnehmende den an sie gerichteten Erinnerungsanforderungen nachkommen und diese für sich sinnvoll verorten können. ›Gutes Sterben‹ mit all seinen normativ gesetzten Maßstäben und Idealen ist der Referenzrahmen Würdezentrierter Therapie. Dieser grenzt Erinnerungsspielräume ein und macht Erinnern bzw. die je eigene Erinnerungspraxis zum bearbeitbaren Gegenstand professioneller Intervention.

Erinnerungsanforderungen sind dabei keineswegs absolut und formulieren sich oftmals nicht sonderlich explizit, vielmehr verdeckt in Form empfehlender, plausibilisierender, versichernder, regulativer Taktiken. Sie strukturieren ›gelingende‹ Erinnerungspraxis jedoch in erheblichem Maße vor und können sich zu einem mehr oder weniger rigiden Erinnerungsregime verdichten. Erinnern oder vielmehr *richtiges* Erinnern wird zum weiteren exemplarischen Ansatzpunkt guter Sterbegestaltung, das »Problem der Selbstsorge« (Lemke 2000: 38) weitet sich aus. Immer mehr kann und muss beachtet und unternommen werden, um die eingangs erwähnten Risiken eines nicht zustande kommenden ›guten Sterbens‹ zu minimieren. Die allgegenwärtige Unsicherheit, die ›gutes Sterben‹ umgibt, macht vorausschauendes absicherndes Handeln notwendig und wahrscheinlich. Wie skizziert, kommen im Rahmen der Kurzintervention Subjektivierungstechniken in Form ganz unterschiedlich gelagerter Erwartungshaltungen an Erinnernde zum Einsatz, die mit spezifischen Subjektpositionen operieren und diesbezügliche Identifikationsvorlagen zur Verfügung stellen. Insofern handelt es sich bei der therapeutischen Kurzintervention um eine angeleitete, mehr oder weniger direktive, das Leben(-sende) sowie die bestehenden Beziehungen befriedende und harmonisierende gouvernementale Selbsttechnologie, die selbstverantwortliche, sich selbst sorgende Subjekte im Visier hat (Bröckling/Krasmann/Lemke 2000; Angermüller/Dyk 2010). Sie wird sowohl hinsichtlich des zurückschauenden Sich-Selbst-Erinnerns wie auch des zukünftigen Erinnert-Werdens im jeweiligen Erinnerungsvollzug wirksam. Sie ist Ausdruck einer spezifischen sozialen Gedächtnisordnung.

Das bedeutet mitnichten, dass sich die Erinnernden den an sie gerichteten Anforderungen richtigen, gelingenden Erinnerns diskursiv determiniert und, so gesehen, passiv beugen müssen. Diese können auch zurückgewiesen, ignoriert oder schlichtweg als nicht selbstwirksam wahrgenommen werden

(Saake/Nassehi/Mayr 2019). Individuelle Welt- und Selbstdeutungen können diskursiven Selbst-Ansprüchen zuwiderlaufen und erst, wenn »im Diskurs angebotene Subjektpositionen aufgegriffen und in Praktiken (nach-)vollzogen werden, also diskursiv angeleitete Selbsttechniken sich in der Handlungsorientierung von Individuen niederschlagen, kann von einer subjektivierenden Wirkung von Diskursen die Rede sein« (Bosančić/Pfahl/Traue 2019: 147). Die normativen Wissenssegmente zum ›guten Sterben‹ und die sich jeweils konkret ausformenden Anrufungen bzw. Adressierungen – hier exemplarisch anhand der Würdezentrierten Therapie beleuchtet – bilden vielmehr den gegenwärtig machtvollen diskursiven Bezugsrahmen, zu dem sich die erinnernden Subjekte ins Verhältnis setzen (müssen). Widerständige Potenziale werden dabei als jedem Machtverhältnis per se inhärent mitgedacht. Sagbarkeiten und Unsagbarkeiten im Umfeld des ›guten Sterbens‹ definieren einen derzeit gültigen Wissensraum, der sich gegen gegendiskursive, oppositionelle Kräfte behaupten muss und, so gesehen, fragil ist. Er unterliegt permanenten dynamischen Aushandlungsprozessen, in deren Folge er stabilisiert, begrenzt, erweitert oder gar redefiniert wird. »[Widerstände] sind in den Machtbeziehungen die andere Seite, das nicht weg-zudenkende Gegenüber.« (Foucault 2014: 96) Gewiss ist es jedoch für einige schwieriger als für andere, »ein Aber formulieren zu können« (Bruns 2005: 110), und nicht alle Subjekte sind zu jedem Zeitpunkt gleichermaßen diskursmächtig. Positionen, von denen aus wahr gesprochen werden kann, müssen erobert, die Regeln des Wahrsprechen-Könnens befolgt werden (können).

Fazit

Es zeigt sich, dass Würdezentrierte Therapie 1) konzeptinhärente Ausgrenzungspotenziale, Zugangshürden und Erinnerungszwänge aufweist, die sich begrifflich-sprachlich manifestieren, und 2) Erinnern und Erinnerbares an der normativen Programmatik ›guter‹ Sterbegestaltung ausrichtet und diese damit stabilisiert, mit- und reproduziert. Selbstbestimmung und Würde werden dabei auf spezifische Weise in Beschlag genommen, der Rückgriff auf sie als per se indiskutable Bezugsgrößen hat legitimatorischen Charakter und regulativ-ethisierende Effekte. Die Würde-

zentrierte Therapie steht in einem unmittelbaren Verweisungszusammenhang mit diskursiv legitimierten Wissensbeständen dazu, wie derzeit ›gut‹ gestorben werden kann und adressiert ein selbstbestimmt-selbstverantwortliches, gestaltendes »Sterbesubjekt« (Stadelbacher/Schneider 2016: 76). Professionell angeleitet, wird in einem vermeintlich ko-konstruktiven Prozess ›richtiges‹ Erinnern hergestellt, prozesshaft erarbeitet und schließlich objektiviert. Dies funktioniert nur, wenn Befragte bzw. Teilnehmende den entsprechend fokussierten Erinnerungsauftrag annehmen, die in ihm formulierten Relevanzen und Grenzen gelingenden Erinnerns anerkennen und an dem dann gemeinsamen Ziel eines therapeutisch hilfreichen und für sich und Angehörige verwahrheiteten Erinnerungsdokuments aktiv mitarbeiten. Das Schriftstück wird, mittels der im Verlauf der therapeutischen Kurzintervention realisierten Erinnerungskonstruktionen, zur Erinnerungswahrheit. Damit der erinnerungsbasierte gegenwärtige Sinnvollzug entsprechend der diskursiv vorgeprägten und aktuell gültigen Wissenshorizonte zum ›guten Sterben‹ möglich wird,⁶ ist auch die Akzeptanz und Übernahme spezifischer Rollenanforderungen und -zuweisungen unabdingbar. Diese bringen je nach institutionellem Setting und den dort jeweils vorherrschenden Deutungsrahmen und Handlungslogiken unterschiedliche Erwartungen und Pflichten – beispielsweise des Kommunizierens, Zulassens und sich Einbringens – mit sich (Dreßke 2005; ders. 2008).

Im Rahmen Würdezentrierter Therapie wird ein wohlwollender, selbstvergewissernder Lebensrückblick angestrebt, der es trotz etwaiger Krisen und Rückschläge im Lebensverlauf ermöglicht, das eigene Leben retrospektiv als sinnhaft und gelungen zu deuten. Schwierige Themen und tiefgreifende, ungelöste Konflikte haben im Gespräch zwar ihren Platz, jedoch nur in begrenztem Maße und vorrangig als Ansatzpunkt für die weiterführende therapeutische Arbeit bzw. Begleitung – und nicht als Gegenstand des schriftlich Festgehaltenen und damit langfristig Erinnerungbaren. Es gilt, entsprechend erforderliche Erinnerungskompetenzen in geordneter Weise einzusetzen oder ggf. zu entwickeln. Gemäß legitimer Wissensbestände zum ›guten Sterben‹ kann mit Blick auf die anvisierten therapeutisch-wert-

6 Zur Selektivität und Sozialität von Sinn und der idealtypischen Unterscheidung der Sozialität von Sinnvollzügen anhand der Dimensionen ›subjektiv‹, ›situativ‹, ›räumlich‹ und ›zeitlich‹ siehe Sebald 2014: 89 ff.

vollen, stärkenden, tröstlich-heilsamen Effekte demnach gelingend oder weniger gelingend erinnert werden. Erinnern wird zum Ansatzpunkt und Handlungsfeld hospizlich-palliativen ›guten Sterben-Machens‹ und damit dessen Deutungshoheiten unterworfen.

Literatur

- Angermüller, Johannes/Dyk, Silke van (2010) (Hg.): *Diskursanalyse meets Gouvernamentalitätsforschung. Perspektiven auf das Verhältnis von Subjekt, Sprache, Macht und Wissen*, Frankfurt am Main.
- Bentley, Brenda/O'Connor, Moira/Breen, Lauren J./Kane, Robert (2014): »Feasibility, Acceptability and Potential Effectiveness of Dignity Therapy for Family Carers of People with Motor Neurone Disease«, in: *BMC Palliative Care* 13, <https://bmcpalliativecare.biomedcentral.com/track/pdf/10.1186/1472-684X-13-12.pdf> (30. Januar 2022).
- Bosančić, Saša/Pfahl, Lisa/Traue, Boris (2019): »Empirische Subjektivierungsanalyse. Entwicklung des Forschungsfeldes und methodische Maximen der Subjektivierungsforschung«, in: Bosančić, Saša/Keller Reiner (Hg.): *Diskursive Konstruktionen. Kritik, Materialität und Subjektivierung in der wissenssoziologischen Diskursforschung*, Wiesbaden, S. 135–150.
- Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (2000): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt am Main.
- Bruns, Claudia (2005): »Wissen. Macht. Subjekt(e). Dimensionen historischer Diskursanalyse am Beispiel des Männerbunddiskurses im Wilhelminischen Kaiserreich«, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 16, Heft 4, S. 106–122.
- Chochinov, Harvey M. (2002): »Dignity-Conserving Care – a New Model for Palliative Care. Helping the Patient Feel Valued«, in: *Journal of the American Medical Association* 287, Heft 17, S. 2253–2260.
- Chochinov, Harvey M. (2017): *Würdezentrierte Therapie. Was bleibt – Erinnerungen am Lebensende*, Göttingen.
- Chochinov, Harvey M. (2012): *Dignity Therapy. Final Words for Final Days*, Oxford.
- Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin (2022): »Palliativmedizinisches Basisassessment (PBA)«, <https://www.dgpalliativmedizin.de/category/3-pba-dokumentationshilfen.html>, (11. März 2022).

- Deutsche Gesellschaft für Patientenwürde e. V. (2022a): »Fort- und Weiterbildung«, <https://www.patientenwuerde.de/deutsche-gesellschaft-fuer-patientenwuerde-e-v/termine-und-kurse/> (11. März 2022).
- Deutsche Gesellschaft für Patientenwürde e. V. (2022b): »Würdezentrierte Therapie«, <https://www.patientenwuerde.de/ich-arbeite-in-gesundheitswesen/werkzeugkiste/wuerdezentrierte-therapie/> (11. März 2022).
- Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (2015): *Gedächtnissoziologie*, Paderborn.
- Dreßke, Stefan (2005): *Sterben im Hospiz*, Frankfurt am Main.
- Dreßke, Stefan (2008): »Identität und Körper am Lebensende. Die Versorgung Sterbender im Krankenhaus und im Hospiz«, in: *Psychologie und Gesellschaftskritik* 32, Heft 2/3, S. 109–129.
- Feldmann, Klaus (2018): »Sterben, Sterbehilfe, Töten, Suizid. Bausteine für eine kritische Biothanatologie und für eine Kultivierungstheorie«, http://www.feldmann-k.de/tl_files/kfeldmann/pdf/thantosoziologie/feldmann_sterben_sterbehilfe_toeten_suizid.pdf (11. März 2022).
- Foucault, Michel (2014): *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt am Main.
- Hall, Sue/Goddard, Cassie/Opio, Diana/Speck, Peter/Higginson, Irene J. (2011): »Feasibility, Acceptability and Potential Effectiveness of Dignity Therapy for Older People in Care Homes. A Phase II Randomized Controlled Trial of a Brief Palliative Care Psychotherapy«, in: *Palliative Medicine* 26, Heft 5, S. 703–712.
- Hartl, Veronika/Rabe, Antonia/Elisabeth, Jentschke (2021): »Psychoonkologische Methoden bei fortgeschrittenen Tumoren – Dignity Therapy«, in: *Der Onkologe* 27, Heft 9, S. 922–928.
- Kämmerer, Chris (2019): »Würdezentrierte Therapie«, in: *Palliare*, <https://palliare.org/2019/06/11/wuerdezentrierte-therapie/> (11. März 2022).
- King, Vera (2020): »(Für-)Sorge«, in: Schinkel, Sebastian/Schinkel, Sebastian/Hösel, Fanny/Köhler, Sina-Mareen/König, Alexandra/Schilling, Elisabeth/Schreiber, Julia/Sorembski, Regina/Zschach, Maren (Hg.): *Zeit im Lebensverlauf. Ein Glossar*, Bielefeld, S. 143–149.
- Langer, Antje/Nonhoff, Martin/Reisigl, Martin (Hg.) (2019): *Diskursanalyse und Kritik*, Wiesbaden.
- Lau, Christoph/Wehling, Peter/Dimbath, Oliver (2011): »Therapeutisches Vergessen. Auf dem Weg zur Technisierung des Vergessens?«, in: Dimbath, Oliver/Wehling, Peter (Hg.): *Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder*, Konstanz, S. 317–338.

- Leitlinienprogramm Onkologie (2020): »Erweiterte S3-Leitlinie Palliativmedizin für Patienten mit einer nicht-heilbaren Krebserkrankung (Langversion 2.2)«, https://www.leitlinienprogramm-onkologie.de/fileadmin/user_upload/Downloads/Leitlinien/Palliativmedizin/Version_2/LL_Palliativmedizin_Langversion_2.2.pdf (11. März 2022).
- Lemke, Thomas (2000): »Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die governmentality studies«, in: *Politische Vierteljahreszeitschrift* 41, Heft 1, S. 31–47.
- Lindqvist, Olav/Threlkeld, Guinever/Street, Annette E./Tishelman, Carol (2014): »Reflections on Using Biographical Approaches in End-of-Life Care. Dignity Therapy as Example«, in: *Qualitative Health Research* 5, Heft 1, S. 40–50.
- Mai, Sandra S./Goebel, Swantje/Jentschke, Elisabeth/Oorschot van, Birgitt/Renner, Karl-Heinz/Weber, Martin (2018): »Feasibility, Acceptability and Adaption of Dignity Therapy. A Mixed Methods Study Achieving 360° Feedback«, in: *BMC Palliative Care* 17, <https://link.springer.com/content/pdf/10.1186/s12904-018-0326-0.pdf> (30. Januar 2022).
- Nonhoff, Martin (2019): »Diskursanalyse und/als Kritik«, in: Langer, Antje/Nonhoff, Martin/Reisigl, Martin (Hg.): *Diskursanalyse und Kritik*, Wiesbaden, S. 15–44.
- Peuten, Sarah (2018): *Die Patientenverfügung – über den Selbstbestimmungsdiskurs am Lebensende*, Münster.
- Peuten, Sarah (2019): »Grenzen in Bewegung. Zur aktuellen ›Sterbehilfe-Debatte‹«, in: *Kuckuck. Notizen zur Alltagskultur* 34, Heft 1, S. 38–43.
- Peuten, Sarah/Schneider, Werner (2019): »Kultursensible Palliative Care und Hospizarbeit. Zur Frage nach Zugangsgerechtigkeit«, in: Wasner, Maria/Raischl, Josef (Hg.): *Kultursensibilität am Lebensende. Identität – Kommunikation – Begleitung*, Stuttgart, S. 143–153.
- 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.
- Schneider, Werner (2005): »Wandel und Kontinuität von Sterben und Tod in der Moderne. Zur gesellschaftlichen Ordnung des Lebensendes«, in: Bauerfeind, Ingo/Mendl, Gabriela/Schill, Kerstin (Hg.): *Über das Sterben. Entscheiden und Handeln am Lebensende*, München, S. 30–54.
- 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/Stadelbacher, Stephanie (2020): »Palliative Care und Hospiz. Versorgung und Begleitung am Lebensende«, in: Kriwy, Peter/Jungbauer-Gans, Monika (Hg.): *Handbuch Gesundheitssoziologie*, Wiesbaden, S. 481–510.
- Sebald, Gerd (2014): *Generalisierung und Sinn. Überlegungen zur Formierung sozialer Gedächtnisse und des Sozialen*, München.
- 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.
- Stadelbacher, Stephanie/Schneider, Werner (2017): »Selbstbestimmung am Lebensende. Empirische Befunde aus der ambulanten Sterbendenversorgung«, in: Lindner, Josef F. (Hg.): *Selbst – oder bestimmt? Illusionen und Realitäten des Medizinrechts*, Baden-Baden, S. 63–82.



»Auch ihr erinnert euch.« Biografische Repräsentationen in der Hospizausbildung

Wenn man sich soziologisch mit den Themenkomplexen *Sterblichkeit* und *Erinnerung* befasst, ist man einerseits in guter wissenschaftlicher Gesellschaft und muss andererseits auf die Frage gefasst sein, was ausgerechnet eine sozialwissenschaftliche Disziplin zu ihrer Erforschung beitragen kann. So erscheint Sterblichkeit auf den ersten Blick als naturwissenschaftliche bzw., wenn ihre konkrete empirische Form vermieden werden soll, als medizinische Angelegenheit. Indes trägt die Soziologie einiges zur Erforschung des Ablebens bei, unter ihrem Banner wird das Sterben zu Hause (Stadelbacher 2020) ebenso thematisiert und analysiert wie die bildliche Todesevidenz (Coenen 2021) oder das Trauern in der »digitalisierten Gesellschaft« (Offerhaus 2020). Genauso wie sich jeder Bestandteil der Begriffstrias Sterben, Tod und Trauer sozial(wissenschaftlich) verstehen lässt, ist auch die Erinnerung nicht vor gesellschaftsbezogenen Vereinnahmungen gefeit, die sich neben die Perspektiven der Psychologie und der Neuropsychologie einreihen. Das kulturelle Gedächtnis des modernen Japans (Morikawa 2013) und die soziale Erinnerung erwerbsloser Frauen in Ostdeutschland (Haag 2013) seien dafür als empirische Beispiele genannt.

In diesem Beitrag möchte ich die beiden soziologisierbaren Themenbereiche, Sterblichkeit und Erinnerung, verbinden. Dabei verstehe ich Erinnern als soziale Operation bzw. als Praktik, der ich in einem spezifischen Forschungsfeld nachgehe, nämlich der Ausbildung ehrenamtlicher Sterbebegleitender. So stammt die titelgebende Anrufung »Auch ihr erinnert euch« aus einem Beobachtungsprotokoll, das ich für meine Dissertation anfertigte, in der ich einen Hospizkurs auf der Grundlage eines ethnografischen Forschungsdesigns untersuche (Pierburg 2021). Es verweist auf eine Vermittlungspraktik, mit der anhand von biografischen Repräsentationen Sterbebegleitungen erlernt werden sollen.

In den folgenden Ausführungen steht mein Datenmaterial im Vordergrund. Dieses präsentiere ich in Form einer Feldvignette und interpretiere es anschließend hinsichtlich der vorfindlichen Sinn- und Bedeutungs-

produktionen. Hierbei schwingt die Frage mit, wie Sterbebegleitungen als existenzielle Situationen in einem Bildungssetting vorbereitet werden können und welche Rolle das Erinnern als biografische Ressource dabei spielt. Um hier der Gefahr entgegenzuwirken, das autobiografische Gedächtnis an eine der genannten konkurrierenden Disziplinen zu »verlieren«, verstehe ich es mit Hubert Knoblauch (1999) als kommunikatives Gedächtnis, das sich in sozialen Praktiken realisiert. Zunächst stelle ich aber den Forschungskontext vor, der den Hintergrund meiner Überlegungen bildet: die Hospizbewegung und ihre Organisationen, um der thanatosozio-logischen Rahmung Genüge zu tun.

Der Forschungskontext: (De-)Institutionalisierung des Sterbens

Die sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit Sterben, Tod und Trauer ist alles andere als ein Novum. Bereits die Klassiker der Soziologie setzten sich aus je unterschiedlichem Interesse mit dem Ableben und seinen Implikationen auseinander (Feldmann/Fuchs-Heinritz 1995). Außerdem war und ist es Gegenstand gesellschaftlicher Debatten. Die Frage, *wie wir leben wollen*, schließt auch die Frage, *wie wir sterben wollen* mit ein. Ein neueres zivilgesellschaftliches Produkt der mit dem Sterben verbundenen Diskurse ist die Hospizbewegung.

Das Dahinscheiden als Thema gesellschaftlicher Debatten wird in der säkularisierten Spätmoderne (zumindest in westlichen Gesellschaften) primär hinsichtlich seiner Qualität und seiner ethischen Implikationen problematisiert (Streeck 2020). Die Hospizbewegung ist mit der Frage, unter welchen Bedingungen gestorben werden soll, in besonderem Maße verbunden. Sie entstand in den späten 1960er-Jahren in Großbritannien sowie in den USA und hat ihre Wurzeln in eben dem System, das sie zuvor kritisiert: der organisierten Medizin. Eine ihrer Galionsfiguren, Cicely Saunders, schloss an ihren Beruf als Sozialarbeiterin ein Medizinstudium an, um als Ärztin ihre Profession hinsichtlich des Umgangs mit dem Exitus herauszufordern (vgl. Walter 2020: 35). Sie gründete das erste stationäre Hospiz in London, das sich der Pflege und Begleitung terminal Erkrankter verschrieb (vgl. Fink et al. 2013: 26 ff.). Die andere Ikone der Bewegung, Elisabeth Kübler-Ross, war Psychiaterin und schrieb den Bestseller *On Death*

and Dying, worin sie ein Phasenmodell des Ablebens entwirft und dessen psychologischen wie emotionalen Aspekte beleuchtet, um dem Verleugnen des Todes entgegenzuwirken (Kübler-Ross 1969).

Deutschland erreichte die aufkeimende Bewegung, von kirchlichen Vertretern getragen, in den 1980er-Jahren (vgl. Fink et al. 2013: 116 ff.). Seitdem erweitern auch hierzulande stationäre Hospize und Hospizvereine die Organisationslandschaft des Sterbens. Laut Angaben des Deutschen Hospiz- und Palliativverbands (2021) gibt es gegenwärtig circa 268 stationäre Hospize und rund 1.500 ambulante Hospizdienste. Letztere organisieren Sterbebegleitungen, die hauptsächlich von ehrenamtlichen Mitgliedern durchgeführt werden, welche zumeist einen Vorbereitungskurs durchlaufen müssen, um ihrer Tätigkeit nachzugehen. Hierbei werden in der Regel nicht medizinische oder pflegerische Dienstleitungen angeboten, sondern eine semi-professionelle psychosoziale Hilfestellung, die sich vor allem in Form von Gesprächen entfaltet (Fink et al. 2018). Damit verbundene Leitvorstellungen beziehen sich auf das Ideal des selbstbestimmten Sterbens und richten sich an den »Bedarfen, Bedürfnissen und Wünschen des Sterbenden und seines sozialen Bezugssystems« (Stadelbacher 2020: 326) aus. Der Expertenkultur des medizinischen Systems soll ein wertrationales Handeln jenseits zweckrationaler Bestrebungen entgegengesetzt werden (vgl. Pierburg 2021: 173 ff.), ohne jedoch einen »rationalen Kern« (Benkel 2020: 300) aufzugeben. Hierbei entsteht das Paradox, »Institutionalität institutionell zu bekämpfen« (Soeffner 2021: 35). Schließlich ist das Ziel der Sterbearbeit, den konstatierten Wegfall anderer Sorge-Bezugssysteme zu kompensieren. Nicht die Behandlung des Körpers steht hierbei im Vordergrund; vielmehr soll die emotionale Verfasstheit der Sterbenden adressiert werden, um die Übergangsphase in deren Sinne (mit) zu gestalten. Hospizbegleitende springen idealtypischerweise da ein, wo familiäre und freundschaftsbasierte Care-Netzwerke es nicht leisten können, Sterbenden beizustehen. Dabei soll eine Haltung eingenommen werden, die auf reflektierten und damit teilweise professionalisierten Alltagskompetenzen basiert (vgl. Pierburg 2021: 173 ff.).

Die sozial- und kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Hospizbewegung fokussiert nicht (nur) das sich in ihrem Rahmen vollziehende karitative Engagement, sondern stellt an ihrem Exempel gesellschaftliche Prozesse heraus – wobei die zum Teil mitproduzierte

Linearitätsunterstellung problematisch ist, da die Gegenüberstellung von medizinischer und hospizlicher Organisationsstruktur sowohl Gemeinsamkeiten verkennt als auch zu einer übermäßigen Besonderung letzterer beiträgt (vgl. Coates 2020: 124). Entsprechend werden die sich auf Sterben und Tod beziehenden Humanisierungstendenzen mit den spätmodernen Individualisierungsprozessen in Verbindung gebracht (vgl. Walter 2020: 38). Die sich in ihnen spiegelnden sozialen Erwartungen werden wiederum prominent in Form einer Kritik an der Kritik thematisiert (Saake/Nassehi/Mayr 2019). Die Frage, welche schlechten Konsequenzen die Idee des *guten Sterbens* zeitigt, ist zu einem Anknüpfungspunkt soziologischer Reflexion geworden und kann in den Debatten als Korrektiv wirken – wobei die Zuschreibung des *guten Sterbens* m.E. nicht zu sehr den Blick auf die Empirie beeinflussen sollte, da sonst vorschnelle und einseitige Zuschreibungen drohen. So drängt es sich beispielsweise nicht in dem von mir beforschten Hospizkurs auf, um den es im Weiteren gehen soll.

Der Hospizkurs als Feld der Erinnerungsarbeit

Die ehrenamtliche Hospizbegleitung als semi-professionelle Tätigkeit¹ beruht, wie oben erwähnt, auf Ausbildungskursen, welche die Begleitenden in spe zum hospizadäquaten Umgang mit Sterbenden und Sterbesituationen befähigen sollen. Der von mir auf der Grundlage teilnehmender Beobachtungen untersuchte Kurs dauerte ein Dreivierteljahr und basierte auf dem sogenannten *Celler-Modell* (Schölper 2014), in dessen Rahmen Bibelnarrationen als Vorbilder für das konkrete karitative Handeln herangezogen werden. Hierfür stehen *Emmausgeschichte* und *Die Heilung des Gelähmten* Pate; von beiden Erzählungen werden Schritte abgeleitet, die jeweils mit einem Schlagwort verbunden sind und eine idealtypische Sterbebegleitung

1 Michaela Pfadenhauer (2005: 14) versteht unter Professionellen solche Akteur:innen, die Probleme so definieren können, dass sie »den Lösungen entsprechen, über die sie je professionell verfügen«. In Hospizkursen werden hospizadäquate Situationsdefinitionen definiert und zugleich wird der Umgang damit reflektieren Alltagskompetenzen anheimgestellt. Deswegen betrachte ich die ehrenamtliche Tätigkeit als semi-professionell (vgl. Pierburg 2021: 29 ff.).

konturieren. Während der Grundkurs auf die Vermittlung kommunikativer Kompetenzen gerichtet ist, stehen im Vertiefungskurs Selbstreflexionen im Fokus (vgl. Pierburg 2021: 173 ff.).

In den Ausbildungskursen werden Sterben, Tod und Trauer thematisiert. Dabei sollen die Kursteilnehmenden auch eigene Erfahrungen und Motive reflektieren, die mit dem Lebensende verbunden sind. Auf diese Weise soll eine hospizadäquate Haltung vermittelt werden (vgl. Fleckinger 2018: 78 f.). Diese Form der Auseinandersetzung mit Kursinhalten deckt sich aufgrund der mit adressierten Erfahrungsebene nicht immer mit einer klar erkennbaren didaktischen Zielsetzung, da sensible Themen einerseits berührt werden, eine zu starke Konfrontation aber andererseits vermieden wird. Da es sich um eine Form der Erwachsenenbildung handelt, zeichnen sich die Bildungssituationen durch ein hohes Maß an Flexibilität aus (vgl. Hackenberg-Treutlein 2004: 15). Trotzdem lassen sich Sinnfiguren und Deutungsmuster rekonstruieren, die mit dem Ziel der Praktiken (die Vorbereitung auf Sterbebegleitungen) kontextuiert werden können.

Im Folgenden präsentiere ich zunächst eine Feldvignette, die auf einer Sequenz des Vertiefungskurses basiert. Der Schritt, der die Einheit thematisch prägt, hat das Schlagwort »bedacht« und zeigt bereits, dass Vergewärtigungsprozesse hier eine tragende Rolle spielen. Im Anschluss deute ich die Beschreibungen, indem ich Sinnstiftungsprozesse sequenzanalytisch rekonstruiere.

An einem Kurssamstag sitzen die Teilnehmenden des Hospizkurses, neun Frauen und zwei Männer unterschiedlichen Alters, und die Leiterinnen, zwei Frauen jenseits der 60, in einem Stuhlkreis. Nach der Begrüßung führt Ute, eine der Kursleiterinnen, in das inhaltliche Thema ein. Es gehe jetzt um Bedacht, sagt sie. Wir alle seien erwachsen und hätten viel erlebt. Die Menschen, die wir begleiteten, hätten auch einen Lebensweg hinter sich. In Zeiten der Krise und des Sterbens werde über das Leben nachgedacht. Die Menschen erinnerten sich dann. »Auch Ihr erinnert Euch.« Nach einer kurzen Pause fährt sie fort, dass wir uns bei diesem Schritt mit dem beschäftigten, was wir erlebt hätten. Wir fertigten jetzt Wappen an. Jeder solle ein Lebenswappen ausfüllen. »So ein Wappen soll aufzeigen, das bin ich«, erläutert sie. Es sei wie ein Siegelring, ein Ideal. Wir sollten uns die Frage stellen, was uns ausmache. Welche charakterlichen Eigenschaften

wir hätten. Daraufhin hält sie ein Blatt in die Höhe, auf dem die Umrisse eines Wappens zu sehen sind. »Das ist die Anleitung«, sagt sie.

Ich sehe, dass das Wappen in mehrere Felder unterteilt ist. Im Feld oben, das horizontal den gesamten Platz einnimmt, steht: »Mein Lebensmotto«. Darunter sind links und rechts jeweils drei Kästchen angeordnet. In den linken Kästchen steht: »ein helles Erlebnis«, »ein Symbol für Gelungenes«, »ein Bild vom Leben«. In den rechten Kästchen ist aufgeführt: »ein dunkles Erlebnis«, »ein Symbol für Misslungenes«, »ein Bild vom Tod«. Ute zeigt auf das Bild und sagt dabei, dass wir für das Motto Worte, also Sätze verwenden könnten. Die anderen Felder sollten wir mit Symbolen füllen, also etwas malen oder zeichnen. Dabei entscheide jeder² selbst, was er preisgebe. Danach machten wir eine Vernissage³ und schauten uns die Bilder an. Und dann besprächen wir die Wappen in Dreiergruppen. Jeder entscheide da selbst, ob er sich öffnen wolle.

Nach den Erläuterungen teilt Ute Blätter mit dem Wappensymbol und Malutensilien aus. Die Teilnehmenden verlassen daraufhin den Stuhlkreis und verteilen sich auf die vier Räume, die zur Verfügung stehen. Ich gehe in einen kleinen Vorraum, lege mein Wappen-Bild sowie bunte Filzstifte auf einen großen Gruppentisch und setze mich. Ein paar andere Kursteilnehmerinnen gesellen sich zu mir. Ich fange an, die Kästchen mit Inhalten zu füllen. Es fällt mir schwer, ein Motto zu finden, das etwas über mich aussagt – aber nicht zu viel. Noch mehr Schwierigkeiten bereiten mir die Zeichnungen. Schließlich fülle ich die Kästchen pragmatisch mit Assoziationen. Anschließend nehme ich mein Wappen und gehe zurück zum Stuhlkreis. Eine Kursteilnehmerin macht mich darauf aufmerksam, dass wir die fertigen Bilder in den angrenzenden Raum niederlegen sollten. Also laufe ich in das Nebenzimmer und lege mein Bild zu anderen Wappen, die bereits kreisförmig auf dem Boden positioniert sind.

Nachdem sich alle Teilnehmenden wieder in den Stuhlkreis gesetzt haben, sagt Ute, dass wir jetzt ohne weiteren Austausch in den Nebenraum gingen, um uns die Bilder anzusehen. Wir machten eine Vernissage und sprachen danach in

2 Da im Rahmen des Kurses keine gendersensible Sprache verwendet wurde, verzichte ich auch in der Wiedergabe des Datenmaterials darauf, um die Darstellung des Feldes nicht zu verfälschen.

3 In der Feldvignette versuche ich Begriffe zu nutzen, die möglichst nah an den Ausdrucksweisen des Feldes sind. Etwas ungelenke Ausdrücke wie »eine Vernissage machen« gehen auf die Wiedergabe gesprochener Sprache mit ihren feldbezogenen Eigenheiten zurück.

Dreiergruppen über unsere Wappen. Nach einem holprigen Gruppenbildungsprozess gehen wir in den unmöblierten Raum, in dem die Wappenbilder auf dem Boden liegen. Wir positionieren uns hinter ihnen und gehen dann schweigend im Kreis um sie herum. Ich bewege mich angepasst an das Gruppentempo langsam und sehe mir die einzelnen ausgeschmückten Wappen nacheinander an.

Nachdem alle einmal um die Bilder herumgelaufen sind, sagt Ute, dass wir jetzt in die Gruppen gingen. Ich bin mit Ludwig, einem pensionierten Arzt, und Sarah, einer Altenpflegerin, in einer Gruppe. Wir beschließen, in dem Raum zu bleiben und holen unsere Stühle. Danach bilden wir einen kleinen Kreis und legen unsere Wappenbilder in dessen Mitte. Im Laufe der anschließenden Diskussion nennt Sarah ihr Lebensmotto: »Es gibt immer Licht am Ende des Tunnels, man muss es nur sehen wollen.« Dann erzählt sie von ihrem Hobby, dem Singen im Chor, und ihrem Mann, der seit der schwierigen Geburt der Tochter unter Depressionen leide. Für das Feld Leben habe sie das Motiv »in den Trümmern ist ein Ulmenbaum« genommen. Leben heiße für sie Blumen im Frühjahr. Misserfolg sei für sie, wenn sie sich nicht entscheiden könne. Das Bild vom Tod zeige einen Sarg und einen Pastor in einer bestimmten Kapelle.⁴

Die Sequenz beginnt damit, dass die Kursleiterin das Thema mit dem Schlagwort »bedacht« einführt, welches dabei noch relativ unbestimmt bleibt. Ohne auf die abstrakte Rahmung einzugehen, adressiert sie die Partizipierenden daraufhin als Kollektiv, in das sie sich selbst integriert. Erwachsensein assoziiert sie mit Erfahrungsreichtum. Diese Zuschreibung nutzt sie, um eine Analogie zu Sterbenden herzustellen, die ebenfalls einen Lebensweg hinter sich hätten. Das Sterben setzt sie im Anschluss mit einer Krise gleich, die dazu führe, dass über das zurückliegende Leben nachgedacht werde. Es geht in dieser Bedeutungsrahmung also mit einer Vergewärtigung zurückliegender Lebensereignisse einher. Lebensende und Lebensrekonstruktion verdichten sich zu einem typischen Zusammenhang, der mit lebensweltlichen Erfahrungen der Kursteilnehmenden verbunden wird. Mit dem Satz »Auch ihr erinnert euch« wird die biografische Rückschau

4 Um der Feldvignette nicht zu viel Raum zu geben, ist das Ende in der vorliegenden Darstellung gerafft. Am Beispiel von Sarah soll die Thematisierung der Bilder deutlich gemacht werden, ohne zu stark auf die persönlichen lebensgeschichtlichen Erzählungen der Teilnehmenden einzugehen, die hier nicht im Vordergrund stehen.

als gemeinsamer Bezugspunkt von Sterbenden und Sterbebegleitenden hervorgebracht. Sterbebegleitende memorierten gleichfalls ihr Leben. Die Beschäftigung mit dem Erlebten erläutert die Kursleiterin als Gegenstand der Kurssequenz. Dazu stellt sie eine Übung vor, in deren Rahmen die Kursteilnehmenden sich mit ihrer Vergangenheit auseinandersetzen sollen. So werden alle aufgerufen, ein leeres Wappen umrissen mit Inhalten zu füllen. Als optimierte Selbstdarstellung soll es auf einer Reflexion der eigenen Persönlichkeit basieren. Dafür regt sie einen künstlerischen Auseinandersetzungsprozess an, der mit der Formulierung eines Lebensmottos beginnt. In einem Slogan soll sich eine typische oder als ideal erachtete Einstellung zum Leben verdichten. Außerdem sollen Visualisierungen ein *helles Erlebnis*, ein *Symbol für Gelungenes* und ein *Bild vom Leben* offenbaren.

Dem damit verbundenen Verzicht auf Sprache ist eine Codierung eingeschrieben, welche die Zumutung intimer Selbstpräsentationen abmildert. Die Auseinandersetzung mit der links verorteten positiven Seite des Lebens geht mit einer Steigerungslogik einher. Von einer singulären Erfahrung über ein gelungenes Lebensergebnis bis zu einem Bild vom Leben sollen biografische Einheiten in der meliorativen Rahmung abstrahiert werden. Die Ansprüche an das Erinnern sind entsprechend hoch und sollen in eine Bilanzierung münden. Spiegelbildlich sind auf der rechten Seite des Wappens ein *dunkles Erlebnis*, ein *Symbol für Misslungenes* und ein *Bild vom Tod* gefragt. Wieder wird das Memorieren einer singulären Erfahrung in eine Auseinandersetzung mit einem Versagen in der Biografie bis zu einem Bezug zum Exitus gesteigert. Leben und Sterben werden als Gegensätze bzw. als zwei Seiten derselben Medaille hervorgebracht. Das Erinnern dient hier dazu, die jeweilige Einstellung zum Leben und seinem düster gezeichneten Pedant zu rekonstruieren. Erst aus den memorierten Erfahrungen ergibt sich also der allgemeine, symbolisch vereinheitlichte Bezug zum Leben.

Dem didaktischen Anspruch wird eine Warnung zur Seite gestellt: Die Kursteilnehmenden sollen bewusst entscheiden, was sie in die Kursöffentlichkeit kommunizieren. Schließlich sollen die künstlerischen Produkte in Form einer Vernissage zur Schau gestellt und damit der individuellen Reflexionsarbeit am Selbst, verstanden als Übungspraktik, die jeder/jede einzeln ausführt, entrissen werden. Damit ist die Arbeit am Selbst auf eine spätere Präsentation bezogen. Außerdem sollen die mehr oder minder expliziten Selbstoffenbarungen in Kleingruppen zum Gegenstand kommunikativer

Bezüge gemacht werden. Die Verschlüsselungen durch den Rückgriff auf Symbole sind entsprechend gefährdet. So werden die Selbstinszenierungen dem Selbstschutz anheimgestellt, was sich in dem Hinweis der Kursleiterin zeigt, zu entscheiden, was offenbart, was bloßgelegt werden soll. Persönliche Informationen in einem lebensgeschichtlichen Kontext zu enthüllen, wird in dem Bezugsrahmen der Übungseinführung als Zumutung hervorgebracht. Es wird so ein Spannungsfeld zwischen Verschleierung und Offenbarung erzeugt.

In meiner ethnografietyischen Doppelrolle als Wissenschaftlerin und Teilnehmerin partizipiere ich an der Übung und stoße dabei auf den Konflikt, etwas über mich, aber nicht *zu viel* verraten zu wollen. So versuche ich nicht, eine situativ als authentisch empfundene Selbstdarstellung zu kreieren, sondern eine gezähmte Form der Selbstinszenierung an das Setting anzupassen. In meiner Erfahrung zeigt sich so etwas wie die doppelte Anforderung der Übung, eine Selbstinszenierung zu produzieren und dabei den zu gewährenden Einblick zu kontrollieren und zu reflektieren.

Auf das Gestalten des Wappens folgt die Veröffentlichung im Publikums-kreis der am Kurs Partizipierenden. Die Vernissage findet in einem unmobilierten Raum statt, was die besondere Inszenierung überhaupt ermöglicht. Der Kreis als Symbol wiederholt sich hier vielfach. Zum einen sind die selbstdarstellenden Wappen in einem Kreis ausgelegt, zum anderen positionieren sich die Partizipierenden kreisförmig darum und wiederholen die Form darüber hinaus in ihren Bewegungen. Ohne diesem Symbol zu viel an offensichtlicher Bedeutung abringen zu wollen, erscheint die Rezeption der Selbstinszenierungen als Gemeinschaftsaufführung, die vor allem der Affirmation der egologischen Zuschreibungen dient. Die Wappen werden nicht kursöffentlich analysiert, debattiert oder gar kritisiert, sondern durch das kommentarlose Anblicken durch die Gemeinschaft dramaturgisch anerkannt. Anerkennung soll hier nicht als psychologische Tatsache konstatiert werden, sondern als Teil der Logik der Inszenierung. Sie findet sich auf einer performativen Ebene, die sich in der geschilderten Choreographie zeigt.

Nach der kollektiven Anschauung der Wappen werden diese zum Gegenstand sprachlicher Verfügbarmachungen, allerdings in einem kleineren Kreis von Partizipierenden. Sarah nennt hierbei ihr Lebensmotto: »Es gibt immer Licht am Ende des Tunnels, man muss es nur sehen wollen.« Dabei handelt

es sich um eine Hoffnungsbotschaft, in die eine Mahnung eingewoben ist. Das Leben erscheint als Herausforderung, der man sich stellen wollen muss. Ihr Hobby und die psychische Erkrankung ihres Mannes erläutert die Kurs-
teilnehmerin als Licht und Dunkel ihres Lebens, das sie in Bezug auf ein Gedicht wiederum mit einem Hoffnungsmotiv versieht. Das Bild vom Tod zeichnet sie mit christlichen Symbolen nach. So entsteht das Porträt einer Frau, die sich den Herausforderungen des Lebens mit religiöser Schützenhilfe stellt. Die Erinnerungen an Erlebnisse und deren Verdichtung zu Weltbezügen dienen hier einer Identitätsinszenierung. Erst der Rückgriff auf die Vergangenheit macht die Gegenwart verständlich.

Die Integration der Vergangenheit: Sozialität und Gedächtnis

Das Erinnern spielt in der präsentierten und interpretierten Sequenz des Hospizkurses eine zentrale Rolle; es wird im Rahmen der Vermittlungspraktiken explizit eingefordert und eingesetzt, zumindest ist das die didaktische Direktive. Das wirft die Frage auf, ob es nicht nur gilt, die thematischen Inhalte des Erinnerns und ihre Inszenierungsformen als Sinnfiguren zu rekonstruieren, sondern darüber hinaus auch, die mit dem Vergangenheitsbezug verbundenen Operationen als soziologisch zu klärende Prozesse in den Blick zu nehmen. Den analytischen Raum für das Memorieren selbst zu öffnen, verspricht, die Herstellung von Bedeutungen adäquat nachvollziehen zu können. Denn versteht man es nicht (nur) als individualpsychisches Geschehen, werden seine sozialen Funktionen – wie das Herstellen von (kollektiver) Identität – sichtbar. Deswegen soll in den folgenden Ausführungen der Blickwinkel theoretisch erweitert und eine sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektive auf das Gedächtnis eingenommen werden.

Soziale Gedächtnisse und ihre Folgen für das Jetzt

Möchte man die Thematik des Erinnerns mit einer analogen soziologisch informierten Theorie verbinden, stößt man auf die »Gedächtnissoziologie«, die sich mit der »sozialen Konstitution und sinnhaften Konstruktion

von Vergangenheitsbezügen« (Dimbath/Heinlein 2015: 17) befasst. Sie kann hinsichtlich dieser Ausrichtung nicht als abgrenzbare Disziplin verstanden werden, da sie übergreifend anschlussfähig an sozialwissenschaftliche Fragestellungen und Perspektiven ist. So werde bei sozialwissenschaftlich relevanten »Begriffen wie System, Habitus, Wissensvorrat, Netzwerk, Institution, Organisation, Praktik, Routine oder Tradition [...] eine Gedächtnisfunktion implizit vorausgesetzt« (Dimbath/Heinlein 2014: 4). Diese explizit in den Blick zu nehmen und ihren Beitrag zur Herstellung sozialer Wirklichkeit zu ergründen, ist Aufgabe der genannten (Sub-)Disziplin, die zwar keine Theorie des sozialen Erinnerns in finalisierter und kanonisierter Form etabliert hat, aber auf eine Vielzahl von Konzepten zurückgreifen kann, welche die sozialen Aspekte des Gedächtnisses konturieren.

Augenfällig ist hier die Tendenz zu terminologischen Ausdifferenzierungen.

Maurice Halbwachs (1985, ursprünglich 1925) machte dazu einen prominenten Anfang; man denke an das soziologisch einprägsame »kollektive Gedächtnis«, das sich von seinem individuellen Pendant abhebt und darauf verweist, dass Menschen in all ihrem Denken und Tun als soziale Wesen zu begreifen sind – was auch das Erinnern miteinschließt. Das kollektive Gedächtnis kann man hier verstehen als einen »Rahmen, der die individuellen Gedächtnisleistungen umgibt und mit dem die individuellen Gedächtnisleistungen in einer Wechselwirkung stehen« (Corsten 2020: 315). So basiert es auf Interaktionen mit anderen Personen und ist damit sozial konstituiert, wobei Gruppenzugehörigkeiten als Vermittlungsglied zwischen Individuum und Gesellschaft fungieren (vgl. Halbwachs 1985: 12 f.).

Im Anschluss an diese Perspektive unterscheiden Aleida und Jan Assmann zwischen *kommunikativem* und *kulturellem Gedächtnis* und darüber hinaus zwischen *Funktionsgedächtnis* und *Speichergedächtnis* (Assmann 1992: 48 ff.; Assmann/Assmann 1994; Corsten 2020: 316 ff.). Das kommunikative Gedächtnis prozessiert durch die mündliche Weitergabe von Erinnerungen und rekuriert entsprechend auf Alltagsinteraktionen (vgl. Assmann 1988: 10). Damit gehen »Unspezialisiertheit, Rollenreziprozität, thematische Unfestgelegtheit und Unorganisiertheit« (ebd.) einher. Dagegen bezieht sich das kulturelle Gedächtnis auf den Bereich der »objektivierten Kultur« (ebd.: 11), in ihm sind gesellschaftliche Wissensbestände bewahrt, die an keine Grenzen des Rückbezugs stoßen (vgl. Corsten 2020: 316) – es zeichnet

sich durch »Alltagsferne« (Assmann 1988: 12) aus. Seine Merkmale sind: Identitätskonkretheit (Gruppen konstituieren sich über einen Wissensvorrat), Rekonstruktivität, Geformtheit, Organisiertheit, Verbindlichkeit und Reflexivität (vgl. ebd.: 13 ff.). Das kulturelle Gedächtnis verfügt also über spezifische gesellschaftsbezogene Modi und Funktionen, wobei dem Identitätsaspekt auch hier eine herausgehobene Bedeutung zukommt. Das Begriffspaar Funktions- und Speichergedächtnis differenziert zwei Operationsmodi. Ersteres bezieht sich auf Erinnerungsleistungen, die sich in Kommunikationssituationen vollziehen, Letzteres auf »in Form von Texten und Dingen abgelegte Wissensbestände« (Corsten 2020: 316).

Die dargestellten Konzepte dienen dazu, die soziale Dimension des Erinnerns hinsichtlich ihrer Funktionen zu konturieren. Um dem damit verbundenen Tätigkeitsaspekt auf die Erinnerungsspur zu kommen, soll eine weitere Ausformulierung des kommunikativen Gedächtnisses, die den aufgeführten Konzepten gegenübergestellt wird, um eine Kontextualisierung zu ermöglichen, in Anschlag gebracht werden. Diese nimmt die mit dem kommunikativen Gedächtnis assoziierten Praktiken dezidiert in den Blick – was für das Verständnis der Empirie hilfreich ist, um die es im Anschluss gehen soll.

Das kommunikative Gedächtnis und seine Praktiken

Auch Hubert Knoblauch (1999) fügt sich in die sozialwissenschaftlich verfahrenende Gedächtnisforschung ein und operiert mit der bereits bemühten Kategorie des *kommunikativen Gedächtnisses*. Ich möchte hier seine Variation des Konzeptes als theoretische Rahmung der Feldvignette nutzen, da es den Vorteil hat, konkret auf Praktiken anwendbar zu sein. Nach Knoblauch (1999: 734 f.) ist das Erinnern soziologisch relevant, wenn es sich als *soziales Erinnern* vollzieht, also »mehr als einem Bewusstsein zugänglich gemacht [...] wird«. Es objektiviere sich im kommunikativen Handeln und verlaufe in den Bahnen kommunikativer Formen. Objektivieren bedeutet hier, dass die individuellen Rückbezüge als kommunikative Gegenstände hervorgebracht werden. Erst wenn eine Erinnerung etwa in einem Gespräch zwischen Freund*innen erzählt wird, wird sie demnach sozial. So perspektiviert, wird sie allerdings nicht nur in einem weiteren phänomenologischen

Sinne sozial und tritt also intersubjektiv nachvollziehbar in die Wirklichkeit ein, sondern ist auch in ihrer Äußerungsform einer unterstellbaren Einzigartigkeit enthoben, da sie sich narrativen Genres unterwerfen und eines Symbol- und Bedeutungssystems bedienen muss, um verständlich zu sein. Hier taucht die bereits von Assmann und Assmann herausgearbeitete Alltagsnähe wieder auf, die aber hinsichtlich des sozialen Kommunikationsaspektes verdichtet wird. Kommunikation ist in dieser Argumentation nicht nur der Weg der Tradierung, sondern immer schon mit Möglichkeiten der Formen der Weitergabe verbunden. Aber auch der Großteil des individuell Erinnerten, also dessen, was noch nicht via Kommunikation sozial zugänglich gemacht wird, basiert auf einem bereits tradierten Wissen (vgl. ebd.: 735) und ist folglich nicht außerhalb der sozialen Wirklichkeit verortbar.

Mit Knoblauch kann man festhalten, dass das sozial definierte Gedächtnis die »kommunikative Vergegenwärtigung vergangener Erfahrungen« (ebd.: 736) beinhaltet. Darüber hinaus könne man Typen kollektiver Gedächtnisse durch Merkmale kommunikativen Handelns bestimmen; er bezeichnet sie als »rekonstruktive kommunikative Gattungen« (ebd.: 737) und baut damit auf einer Terminologie von Thomas Luckmann (1989: 41; ders. 1986) auf, der dieser Klasse kommunikativer Muster hinsichtlich der »Vermittlung handlungsorientierenden Wissens« (Luckmann 1989: 41) eine herausgehobene Bedeutung zuspricht. Als Beispiel nennt Knoblauch – hierin thanatosozologisch höchst anschlussfähig – u. a. Todesnäheerfahrungen. Diese Formen der Kommunikation können sich sowohl auf Erfahrungen beziehen, welche die Erinnernden selbst gemacht haben, als auch Ereignisse thematisieren, die über ihre konkreten Erlebnisse hinausgehen.⁵ Hier zeigt sich zugleich der schon von Halbwachs identifizierte Konnex zwischen Individuum und Gesellschaft hinsichtlich der Brückenfunktion des Erinnerns als Identitätsstiftungsprozess sozialer Gruppen.

5 Harald Welzer, der von Knoblauch vor allem in Bezug auf die Rede, welche er anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1998 hielt, rezipiert wird, geht in späteren Forschungen auch auf den kommunikativen Aspekt des Erinnerns ein. Dabei setzt er sich u. a. mit der Konstruktion von Erinnerungen in Erinnerungsgemeinschaften auseinander, die nie ein Abbild der Vergangenheit sind und sein können. Hier werden neben der sozialen Strukturiertheit von Erinnerungen auch Gemeinschaftsaspekte mitbedacht (Welzer/Moller/Tschuggnall 2020).

Außerdem differenziert Knoblauch das kommunikative Gedächtnis in Unterkategorien aus. So unterscheidet er u.a. zwischen Alltagsgedächtnis und kulturellem Gedächtnis. Während das Alltagsgedächtnis sich in Erinnerungen einzelner zeige und kommunikativ wenig strukturiert sei, basiere das kulturelle Gedächtnis auf formalisierten, ästhetisierten Gattungen – man denke beispielsweise an Weihnachtsfeiern (vgl. ebd.: 738). Knoblauch wendet in seiner Weiterentwicklung der oben aufgeführten kultur- und sozialwissenschaftlichen Erinnerungskonzepte eine kommunikationszentrierte Sozialphänomenologie⁶ auf Vergegenwärtigungsprozesse an. Erinnern interessiert hier vor allem als Praktik, die in sozialen Situationen identifizierbar und kategorisierbar wird. Es wird nachweisbar soziologisch und zugleich hinsichtlich seiner Genese verstehbar. Erst die Fokussierung auf die kommunikativ hervorgebrachten Erinnerungen verdeutlicht ihre Sozialität und unterläuft ein rein bio-psychologisches Verständnis, welches das Vergegenwärtigen hinsichtlich seiner Konstitution und seiner Ergebnisse nicht so stark an die gesellschaftliche Wirklichkeit anbindet.

Sterben und Erinnern: Identitätskonstruktionen vor dem vollständigen Identitätsverlust

Die Szenenbeschreibung des Hospizkurses, die sich um die biografischen Anreicherungen von Wappenschablonen dreht, kann unschwer mit dem Konzept des kommunikativen Gedächtnisses nach Knoblauch in Verbindung gebracht werden. Damit gerät die austauschorientierte Dimension der memorierungslastigen Vermittlung in den analytischen Blick. Denn Erinnern zeigt sich hier in geradezu idealtypischer sozialer Form – es prozessiert als Gegenstand diverser kommunikativer Handlungen.

6 Später resultierte sein Anschluss an die *Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* von Berger/Luckmann 2007 [1966] in der *Kommunikativen Konstruktion der Wirklichkeit* (Knoblauch 2017).

Kommunikative Praktiken des Erinnerns

In der dargestellten Übung werden von den Kursteilnehmenden Memorierungspraktiken eingefordert: Wappen sollen mit biografiebezogenem symbolischen Leben gefüllt, im Rahmen einer Vernissage rezipiert und schließlich in Kleingruppen analysiert werden. Heterogene Formen von Objektivationen auf unterschiedlichen Abstraktionsebenen münden also in Selbstinszenierungen. Dabei wird das alltägliche Gedächtnis auf das kulturelle verwiesen, indem das Wappen – eine institutionalisierte und ästhetisierte Variante der Objektivation – als Schlüsselement der eingeforderten Dramaturgie fungiert. Erinnern vollzieht sich dabei in Form einer Kommunikation, die auf eine Präsentation gerichtet ist und das Erinnerte sowohl zum Ausdruck bringen als auch verschleiern soll, um eine geschützte Selbstdarstellung zu ermöglichen. Individualität als Grundlage der ichbezogenen Darstellungen erscheint als Produkt des eingeforderten Rückbezugs. Das Ich, das sich im Wappen symbolisch zeigt und so Gegenstand der Kommunikation ist, beruht auf Erfahrungen, die in Haltungen und Weltbezüge übersetzt werden. Somit dient das Erinnern der Arbeit am Selbst, das sich ästhetisch als einzigartig darstellt.

Auf das Herstellen der Selbstinszenierungen folgt der nächste didaktische Schritt, die Rezeption der Kommunikationsinhalte in Form der Wappen. Dramatologisch ausgedrückt, geschieht dies in Form einer Aufführung, die eine Kursöffentlichkeit schafft, welche eine affirmative Haltung gegenüber den Wappen performativ herstellt. Die Darstellungen werden durch das kommentarlose Anblicken während der kollektiven Umrundung kommunikativ anerkannt. Die inszenatorische Aufwertung der Rezeption verdeutlicht ihren austauschorientierten Aspekt. Die gewählten Symbole dienen einer Selbstdeutung, die nicht selbstzweckhaft ist, sondern einem Kollektiv vorgeführt wird, das nur zurückhaltend bzw. passiv darauf reagieren darf. Die Vernissage zeigt sich als reglementierter Kommunikationskontext, der symbolisch auf das wertfreie Erfassen der selbstbezogenen Externalisierungen gerichtet ist. Im dritten didaktischen Schritt werden die Wappen zu Objekten sprachlicher Kommunikation und z. T. entschlüsselt, wie ich es am Beispiel einer Kursteilnehmerin nachvollzogen habe, die die gewählten Symbole mit biografischen Statuspassagen, Erlebnissen und abgeleiteten Weltbezügen in Beziehung setzt und sich so als Repräsentantin

ihrer Biografie reflektiert. Hierbei folgen sprachlich Erzählungen und Beschreibungen auf die ästhetischen und inszenatorischen Interaktionen, die andere Formen kommunikativen Handelns realisierten. Das damit verbundene Rasonieren erhöht die Nachvollziehbarkeit, indem die gewählten Codes mit lebensbezogenen Narrationen unterfüttert werden und das Erzählen sich zu den kommunikativen Praktiken in der Vermittlungsrahmung gesellt.

In der Sequenz finden sich also unterschiedliche Kommunikationsformen, in denen Erinnern hervorgebracht und zum Gegenstand der Interaktionen gemacht wird. Dabei darf der Vermittlungskontext, der den Praktiken zugrunde liegt, nicht vergessen werden. Das Vergegenwärtigen ist hier nicht eine Art Zufallsprodukt sozialer Interaktionen oder eine Hintergrundleistung, sondern das Ziel der Übungen, wobei es nicht als kognitiver Prozess interessiert, sondern als soziale Kompetenz. Das Wappen als Produkt einer Identitätsinszenierung rekurriert auf der Fähigkeit, den Rückbezug auf die eigene Biografie entsprechend zu objektivieren und in seinen sozialen Auswirkungen zu antizipieren. Diese Form des Interaktionsrituals wird hier, mit Goffman (2019, ursprünglich 1971) gesprochen, als reflektierte Alltagsfähigkeit fruchtbar gemacht.

Symbolische Aktiva und Passiva: Eine rekonstruktive Gattung für das Lebensende

Möchte man die kommunikativen Handlungen – das Ausfüllen der Wappen-Schablonen mit Symbolen, das kollektive (stille) Rezipieren und die Auflösung der Codierungen in Kleingruppen – für ein tiefergehendes Verständnis mit Rekurs auf Knoblauch und Luckmann einer rekonstruktiven Gattung zuordnen, bietet sich die biografische Bilanzierung an, die bereits in der Interpretation der Feldvignette aufschien. Die Wappen-Schablone basiert auf einer Gegenüberstellung von symbolischen Steigerungen. Auf der linken Seite finden sich die biografischen Aktiva in Form positiver Lebensperspektivierungen, auf der rechten die Passiva, die negativ konnotiert bis zum Tod gesteigert werden. Letzteres ist für den Hospizkurs insofern bemerkenswert, als hier das Sterben nicht gegen seinen schlechten Ruf verteidigt wird. Die Zweiteilung, die in der Gesamtform wieder aufgelöst wird,

fordert eine biografische Reflexion ein, die Bewertungen vornimmt und den Lebensverlauf als Collage von positiven und negativen Aspekten arrangiert. Der Rückbezug muss sich an dem Raster der Bilanzierung orientieren.⁷ Dem hellen Erlebnis steht das dunkle gegenüber, dem Gelungenen das Misslungene und dem Leben der Tod. Diese Doppelstruktur gipfelt in einem übergeordneten Rasonieren als Ergebnis der lebensbezogenen Gewinn- und-Verlust-Rechnung: das Motto, in dem sich die Biografie in einem Weltbezug spiegelt. Entscheidend für den Kommunikationsaspekt ist aber, dass die Bilanzierung nicht geprüft, sondern vor externen Bewertungen geschützt wird. Dieser Aspekt verweist auf den didaktischen Sinn der Vermittlungspraktiken, die auf Sterbebegleitungen gerichtet sind und nun zuletzt in diesem Kontext verortet werden sollen.

Bereits am Beginn der Szenenbeschreibung wird das Erinnern als Gemeinsamkeit von Sterbenden und Begleitenden konstatiert. Die darauf folgenden kommunikativen Handlungen, durch die und mit denen memoriert wird, können also als Vorbereitung auf Sterbebegleitungen gelesen werden, als analoge Praktiken. Das Memorieren in Form des Bilanzierens wird im Hospizkurs erprobt, um sich dem Erinnern und seiner Funktion in Sterbeprozessen anzunähern. Aus einer hospizlichen Sicht interessiert das Ableben hinsichtlich seiner sozialen Dimension, genauer in Bezug auf seinen kommunikativen Aspekt, der in Sterbebegleitungen semi-professionell institutionalisiert wird. Dem Vergegenwärtigen wird in der typisierten Sterbesituation eine besondere Rolle zugewiesen: Es soll eine bilanzierende Lebensrückschau ermöglichen, die sich in der Darstellung der Individualität des Moribunden verdichtet. So wird am Ende der individualisierten Existenz das letzte Bilanzieren des Lebens zur abschließenden Möglichkeit der Selbstvergewisserung. Diesen Prozess

7 Ich nutze hier den Vergleich mit der Bilanz aus der Ökonomie als metaphorische Analogie. Die Gegenüberstellung von positiven und negativen Aspekten, die sich anhand der Lebensrückschau finden lassen sollen, erinnern an die Aufführung sich ausgleichender Wertkategorien. Damit soll aber nicht suggeriert werden, die Erinnerungsarbeit orientiere sich an einer Logik des Aufrechnens. Dennoch findet sich hier die Idee, dass jede Wertung eine Art komplementäres Pendant hat, und dass die Wertungen zu einem übergreifenden Ergebnis führen. So werden die Erinnerungen und ihre Bewertungen in eine standardisierte Form gebracht. Statt numerischer Werte übernehmen gezeichnete Symbole und ein Slogan die überblicksartige Darstellungsfunktion.

zu begleiten und mithervorzubringen, erscheint als Aufgabe der Hospiztätigen, die den letzten Selbstpräsentationen⁸, die sich in kommunikativ objektivierten Erinnerungen zeigen, wertfrei begegnen sollen. Auf diese Weise werden eine empathische Einstellung und eine affirmative Haltung zu den Selbstzuschreibungen der Sterbenden vorbereitet. Hier wird der Identitätsaspekt, der dem Erinnern in den vorgestellten theoretischen Konzepten übergreifend zugeschrieben wird, zur didaktischen Orientierung. Im Angesicht des bevorstehenden Autonomieverlusts durch das Sterben (Benkel 2008) wird die personale Identität kommunikativ bezeugt. So ist die rekonstruktive Gattung des Bilanzierens eine Sinnfigur der Sterbebegleitung, die im Hospizkurs durch didaktische Praktiken expliziert wird.

Als kommunikatives Muster muss das Bilanzieren ein kommunikatives Problem lösen (vgl. Luckmann 1989: 38). In diesem Fall ist es der antizipierte finale Abbruch der Kommunikation selbst (zumindest mit einem reaktiven Gegenüber). Das Bilanzieren erlaubt einen letzten Rückblick, und alles, was der oder die Sterbebegleitende tun kann, ist, diese Zuschreibung als Ausdruck einer im Vergehen begriffenen Autonomie, »des Reflexivwerdens eines unbewussten Selbstbildes« (Assmann 1992: 130) interaktiv abzusichern (vgl. Fuchs-Heinritz 2009: 54).⁹ Somit erfährt der/die durch die Sterbebegleitung Adressierte eine letzte kommunikative Würdigung in den finalen Akten der Interaktion.

In der Feldvignette wird eine Arbeit am Selbst, die der Absicherung der Identität dient, aufgrund der didaktischen Rahmung explizit reflexiv. Das mehr oder minder implizite gesellschaftliche Produkt des Erinnerns ist hier als Praktik erkennbar, die zwar nicht den Identitätsstiftungsprozess selbst analysierbar macht – dafür reichen die beobachtbaren Inszenierungen in der Bildungsrahmung nicht aus und erscheinen eher als pädagogisches Spiel –, aber einen Zusammenhang verdeutlicht: Die Darstellung von Identität und Individualität ist auf institutionalisierte Formen der Kommunikation

8 Die Verweise auf Selbstpräsentationen und -inszenierungen lehnen sich an die Theatermetaphorik von Erving Goffman (2016 [1956]) an, mit der alltägliche Selbstdarstellungen und damit verbundene Dramaturgien veranschaulicht werden.

9 Hier wird eine Sinnfigur rekonstruiert, die sich im Hospizkurs findet. Es soll damit nicht behauptet werden, dass tatsächliche Sterbebegleitungen (immer) auf diese Form des Erinnerns und eine letzte Identitätsabsicherung hinauslaufen.

angewiesen. Erst die Metapher des Wappens ermöglicht die Ästhetik der Einzigartigkeit innerhalb der festgelegten Form.¹⁰ Die Darstellung individualisierter Identität ist auf einen Äußerungsraum angewiesen, der auf Kommunikationsmustern basiert, auf Möglichkeiten des Codierens und De-Codierens, denen die Potenzialität der Anerkennung, wie symbolisch auch immer, inhärent ist. Dabei scheint diese Form der Kommunikation den Widerspruch zu bearbeiten, Einzigartigkeit sozial anschlussfähig zu machen. Das Wappen transportiert so Individualität in einer identifizierbaren Bahn und ermöglicht durch die Rahmung einen ästhetischen Freiraum, der sodann die Bezeugung von Einzigartigkeit inszenatorisch ermöglicht. Die Perspektive auf das Erinnern, das sich in Form kommunikativer Gattungen objektiviert, erlaubt es in der empirischen Anwendung, dass sein Beitrag zu sozialen Situationen analysierbar gemacht werden kann. Über den Situationsbezug hinaus werden außerdem seine sozialen Funktionen in Abhängigkeit von spezifischen Kontexten erkundbar. Der Hospizkurs kann hier als ein Exempel dienen, den konkreten Rekurs auf die Vergangenheit hinsichtlich seiner Potenziale und Restriktionen für die Gegenwart sozialer Wirklichkeitsherstellung in den Blick zu nehmen.

Fazit

Um das Gedächtnis soziologisch zu fassen und es damit bei der Analyse von sozialen Situationen nicht nur implizit mitzudenken, verstehe ich es in Bezug auf seine Objektivationen, die aus kommunikativen Handlungen resultieren. Auf diese Weise wird es nicht individual-psychologisch verkürzt und gerät hinsichtlich seiner gesellschaftlichen Funktionen in den Blick. Im Rahmen der Ausdifferenzierung kollektiver Gedächtnisse entscheide ich mich also für das kommunikative Gedächtnis im Sinne Knoblauchs und hebe so den soziologischen Stellenwert von Interaktionen hervor, die auch beim Erinnern eine konstitutive Rolle spielen.

10 Auf das Wappen wird in der Kurssequenz nur als ästhetische Form rekuriert, die eine symbolische Darstellung ermöglicht. Andere Funktionen oder Kontexte werden hier nicht berücksichtigt.

Auf die Empirie des Hospizkurses gewendet, der sich thematisch im spätmodernen Ringen um den adäquaten Umgang mit dem Sterben verorten lässt, kommt dem Erinnern eine besondere Bedeutung zu. Hier finden sich Vermittlungspraktiken, die das Memorieren explizit einfordern und in eine symbollastige Identitätsarbeit transformieren. Der Umstand, dass diese Identitätsarbeit auf das Erinnern am Lebensende gerichtet ist, bringt eine dramaturgische Aufwertung mit sich.

Als damit verbundene kommunikative Gattung identifizierte ich das biografische Bilanzieren, das in der Sterbesituation zum Anknüpfungspunkt des letzten Aktes der Anerkennung werden kann, an dem der/die Sterbende lebendig partizipiert. Die biografischen Repräsentationen in den Vermittlungspraktiken dienen als Ressource, um eine hospizadäquate Haltung zum finalen Bilanzieren und seiner Selbstvergewisserungsfunktion einzunehmen. Dabei wird beiden Seiten der symbolischen Soll-und-Haben-Aufstellung Rechnung getragen. Das Selbst als reflexives Produkt konstituiert sich aus positiven und negativen Erfahrungen. Aufgabe der Hospizbegleitenden ist nicht das Werten der letzten Rückschau und ihrer identitätsbezogenen Konsequenzen, sondern das Bezeugen der im Vergehen begriffenen Individualität, die so einer finalen Gemeinschaftssituation zugerechnet wird. Im Feld der Hospizausbildung findet sich die Verbindung von Sterblichkeit und Erinnerung in der antizipierten Interaktion mit Sterbenden. Das Memorieren als Bestandteil kommunikativer Praktiken wird symbolisch aufgewertet und transportiert dabei eine spezifische Haltung, an der Sterbebegleitungen ausgerichtet werden können.

Literatur

- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (1994): »Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis«, in: Merten, Klaus/Schmidt, Siegfried J./Weischenberg, Siegfried (Hg.): *Die Wirklichkeit der Medien*, Wiesbaden, S. 114–140.
- Assmann, Jan (1988): »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität«, in: ders./Hölscher, Tonio (Hg.): *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main, S. 9–19.
- Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 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.
- Benkel, Thorsten (2020): »Versachlichtes Sterben? Reflexionsansprüche und Reflexionsdefizite in institutionellen Settings«, in: Bauer, Anna/Greiner, Florian/Krauss, Sabine H./Lippok, Marlene/Peuten, Sarah (Hg.): *Rationalitäten des Lebendenden. Interdisziplinäre Perspektiven auf Sterben, Tod und Trauer*, Baden-Baden, S. 287–309.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (2007): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main.
- Coates, Lilian (2020): »Care-Arbeit am Lebensende. Eine ethnomethodologische Perspektive auf die stationäre Hospizpflege«, in: Bauer, Anna/Greiner, Florian/Krauss, Sabine H./Lippok, Marlene/Peuten, Sarah (Hg.): *Rationalitäten des Lebendenden. Interdisziplinäre Perspektiven auf Sterben, Tod und Trauer*, Baden-Baden, S. 119–148.
- Coenen, Ekkehard (2021): »Bilder der Todesevidenz. Visuelle Aushandlungen der Grenze zwischen Leben und Tod«, in: Dimbath, Oliver/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): *Gewissheit*, Weinheim/Basel, S. 796–807.
- Corsten, Michael (2020): *Lebenslauf und Sozialisation*, Wiesbaden.
- Deutscher Hospiz- und Palliativverband (2021): »Aktuelles. Zahlen, Daten und Fakten zur Hospiz- und Palliativarbeit«, https://www.dhvp.de/zahlen_daten_fakten.html (5. Januar 2022).
- Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (2014): »Arbeit an der Implementierung des Gedächtniskonzepts in die soziologische Theorie«, in: dies. (Hg.): *Die Sozialität des Erinnerns. Beiträge zur Arbeit an einer Theorie des sozialen Gedächtnisses*, Wiesbaden, S. 1–23.
- Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (2015): *Gedächtnissoziologie*, Paderborn.
- Feldmann, Klaus/Fuchs-Heinritz, Werner (1995) (Hg.): *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes*, Frankfurt am Main.
- Feldmann, Klaus (2010): *Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick*, 2. Aufl., Wiesbaden.
- Fink, Michaela/Gronemeyer, Reimer/Heller, Andreas/Pleschberger, Sabine (2013): *Die Geschichte der Hospizbewegung in Deutschland*, 2. Aufl., Ludwigsburg.
- Fink, Michaela/Gronemeyer, Reimer/Heller, Andreas/Schuchter, Patrick (2018): *Die Kunst der Begleitung. Was die Gesellschaft von der ehrenamtlichen Hospizarbeit wissen sollte*, Esslingen.

- Fleckinger, Susanne (2018): *Hospizarbeit und Palliative Care. Zum wechselseitigen Verhältnis von Haupt- und Ehrenamt*, Wiesbaden.
- Fuchs-Heinritz, Werner (2009): *Biographische Forschung*, Wiesbaden.
- Goffman, Erving (2003 [1956]): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München/Zürich.
- Goffman, Erving (2019 [1971]): *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt am Main.
- Haag, Hanna (2013): »Weibliches Erinnern? Über das Verhältnis von Gesellschaftstransformation und sozialer Erinnerung am Beispiel erwerbsloser Frauen aus Ostdeutschland«, in: Lehmann, René/Öchsner, Florian/Sebald, Gerd (Hg.): *Formen und Funktionen sozialen Erinnerns. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen*, Wiesbaden, S. 243–258.
- Halbwachs, Maurice (1985 [1925]): *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt am Main.
- Knoblauch, Hubert (1999): »Das kommunikative Gedächtnis«, in: Honegger, Claudia/Hradil, Stefan/Traxler, Franz (Hg.): *Grenzenlose Gesellschaft?*, Opladen, S. 733–747.
- Knoblauch, Hubert (2017): *Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*, Wiesbaden.
- Kübler-Ross, Elisabeth (1969): *On Death and Dying. What the Dying Have to Teach Doctors, Nurses, Clergy and their Own Families*, New York.
- Luckmann, Thomas (1986): »Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens. Kommunikative Gattungen«, in: Neidhardt, Friedhelm/Lepsius, M. Reiner/Weiss, Johannes (Hg.): *Kultur und Gesellschaft*, Opladen, S. 191–211.
- Luckmann, Thomas (1989): »Kultur und Kommunikation«, in: Haller, Max/Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim/Zapf, Wolfgang (Hg.): *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, S. 33–45.
- Morikawa, Takemitsu (2013): »Kanonisierung und Gedächtnis. Der Schriftsteller Mori Ôgai im kulturellen Gedächtnis des modernen Japan«, in: Lehmann, René/Öchsner, Florian/Sebald, Gerd (Hg.): *Formen und Funktionen sozialen Erinnerns. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen*, Wiesbaden, S. 203–217.
- Offerhaus, Anke (2020): »Sterben, Trauern und Gedenken in der digitalisierten Gesellschaft. Zur Erweiterung von Handlungsspielräumen mit und durch digitale Medientechnologien«, in: Bauer, Anna/Greiner, Florian/Krauss, Sabine H./Lippok, Marlene/Peuten, Sarah (Hg.): *Rationalitäten des Lebendigen. Interdisziplinäre Perspektiven auf Sterben, Tod und Trauer*, Baden-Baden, S. 251–286.

- Pfadenhauer, Michaela (2005): »Die Definition des Problems aus der Verwaltung der Lösung. Professionelles Handeln revisited«, in: dies. (Hg.): *Professionelles Handeln*, Wiesbaden, S. 9–26.
- Pierburg, Melanie (2021): *Sterben und Ehrenamt. Eine Ethnographie der Ausbildung zur Sterbebegleitung*, Bielefeld.
- Saake, Irmhild/Nassehi, Armin/Mayr, Katharina (2019): »Gegenwarten von Sterbenden«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 71, Heft 1, S. 27–52.
- 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.
- Schölper, Elke (Hg.) (2014): *Sterbende begleiten lernen. Das Celler Modell zur Vorbereitung Ehrenamtlicher in der Sterbebegleitung*, 4. Aufl., Gütersloh.
- Soeffner, Hans-Georg (2021): »Das Wissen um den Tod. Antwortversuche auf die krisenhafte, endliche Positionalität des Menschen«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 26–37.
- Stadelbacher, Stephanie (2020): *Soziologie des Privaten in Zeiten fortgeschrittener Modernisierung. Eine Analyse am Beispiel des Sterbens zuhause*, Wiesbaden.
- Streeck, Nina (2020): *Jedem seinen eigenen Tod. Authentizität als ethisches Ideal am Lebensende*, Frankfurt am Main.
- Walter, Tony (2020): *Death in the Modern World*, Los Angeles/London.
- Welzer, Harald/Moller, Sabine/Tschuggnall, Karoline (2020): »Opa war kein Nazi.« *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Frankfurt am Main.



Diesseits von Gewesen, Sein und Werden. Pränatale Verluste zwischen Erinnerungen, Phantasmen und Vergessen

In den letzten Jahren haben sich neue Bestattungs-, Trauer- und Gedenkpraktiken entwickelt, in denen sogenannte ›Sternenkinder‹ – Fehl- und Totgeborene – von ihren Eltern betrauert werden. Beispielsweise finden sich auf Friedhöfen Gedenkstätten, Gemeinschaftsgräber und Individualgräber, die – oft mit Grabschmuck in Form von Kinderspielzeug versehen – die verstorbenen Ungeborenen repräsentieren und ihrem Gedenken und Erinnern einen Raum geben.¹ Diese neue Sichtbarmachung und Vergegenwärtigung steht der »Unsichtbarkeit des Verlustes« (Böcker 2017: 147) gegenüber. Unsichtbarkeit wird zum einen als Folge einer Tabuisierung von Schwangerschaftsverlusten und der Trauer darüber von Betroffeneninitiativen problematisiert und ist Bezugspunkt für Bemühungen um eine gesellschaftliche Repräsentation und Anerkennung solcher Verluste als Verlust von Kindern und Gesellschaftsmitgliedern (Böcker 2016). Fehl- und Totgeborene sollen nicht einfach als glücklose Schwangerschaften vergessen werden, vielmehr sollen Orte geschaffen werden, die ein würdiges Erinnern ermöglichen.

Auf der anderen Seite besteht die Unsichtbarkeit des Verlustes auch als Handlungsproblem Trauernder: Bei pränatalen Verlusten liegen oft kaum materielle Existenzspuren vor – etwa in Form einer Leiche oder dinglichen Nachlasses – und auch die soziale Existenz in kommunikativen Prozessen ist auf einen kleinen Kreis beschränkt. Ein verstorbene Ungeborene besitzt keine Eigenbiografie, an die erinnert werden könnte. Eine gemeinsame Vergangenheit existierte nur im Nahraum der Schwangerschaft mit einem »inwändigen Anderen« (Hirschauer et al. 2014: 145), und als sich formierende

1 Ein Schlüsselmoment dieser Entwicklung bildet eine von einer Betroffeneninitiative angestoßene Gesetzesänderung im Jahr 2013, die es seitdem ermöglicht, auch Fehlgeborene – also Leibesfrüchte mit einem Gewicht unter 500 Gramm – auf Wunsch der Betroffenen auf einem Friedhof zu beerdigen und ihre Existenz im Familienbuch zu dokumentieren.

Person und *erwartetes* Kind war diese Vergangenheit immer auf eine geborene Zukunft bezogen. Angesichts dessen stellt sich die Frage nach den zeitlichen Bezügen der Gedenkpraktiken im Verlustfall: Was wird hier erinnert und welche zeitlichen Bezüge weisen die Vergegenwärtigungen in diesen Praktiken auf?

Im Anschluss an unseren Entwurf der »paradoxen Temporalitäten pränataler Entitäten« (Völkle/Wettmann 2021) gehen wir davon aus, dass Schwangerschaften als Werdensprozesse eine spezifische Zeitlichkeit aufweisen, die sich auch in den Erinnerungs- und Gedenkpraxen rund um pränatale Sterblichkeit niederschlägt. Aus einer an Alfred Schütz angelehnten zeitsoziologischen Re-Analyse einschlägiger Arbeiten aus der Soziologie der Schwangerschaft, der Medikalisierungsforschung und der Elternwerdung haben wir das »Werden von Personen und Beziehungen« (Hirschauer et al. 2014: 261) als ein verwobenes Hin- und Her zwischen unterschiedlichen zeitlichen Bezügen und einer Gleichzeitigkeit von Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftsbezügen rekonstruiert, das die personalen Karrieren pränataler Entitäten strukturiert. Gleichwohl Fehl- und Totgeburt als Bruch der Schwangerschaft sowie der Kindes- und Elternwerdung erscheinen, kann die Formierung einer Person auch bei einem Schwangerschaftsverlust in der Erinnerungs- und Trauerpraxis in unterschiedlichen zeitlichen Bezügen fortgesetzt, nachgeholt und reformuliert werden.

Mit Blick auf Erinnerungen, Phantasmen und Vergessen im pränatalen Verlustfall zeigt sich somit, dass die paradoxen Temporalitäten des personalen Werdens nicht mit dem Tod des Ungeborenen enden müssen. Auch nach der Verlustsituation zeichnet sich der Status der pränatalen Entität durch Ambiguitäten aus und ist durch Diskontinuitäten geprägt, die sich im Erinnern, Fantasieren und Vergessen der (Nicht-)Eltern zeigen. Diese reformulieren dabei stetig den ontologischen Status des pränatalen Verlustobjekts und schreiben dem Geschehen neue Bedeutungen zu. Im Folgenden werden wir in einem ersten Schritt sozialtheoretische Überlegungen zur Temporalität von Schwangerschaften sowie unser Konzept der paradoxen Temporalitäten pränataler Entitäten darlegen. Aufbauend darauf fokussieren wir die Existenzweisen pränataler Verlustobjekte und ihre zeitlichen Modi.

Schwangerschaft aus zeitsoziologischen Perspektiven

In der kulturwissenschaftlichen Schwangerschaftsforschung gibt es eine ganze Reihe von Arbeiten, die sich mit der historischen Entwicklung des Schwangerschaftswissens befassen und dabei auch die zeitliche Ordnung aus Schwangerschaftswochen und -trimestern sowie die damit verbundene Vorstellung der kontinuierlichen Entwicklung einer Keimzelle zum geburtsreifen Fötus als kontingente kulturelle Konzepte thematisieren. Insbesondere Barbara Duden (1991; 2002) rekonstruiert, wie mit der Medikalisierung das leibliche Körperwissen der Schwangeren durch einen naturwissenschaftlich-objektiven Blick abgelöst und aus der subjektiven Erfahrung des Schwangergehens eine objektivierte Schwangerschaft wurde, die sich als embryonale Entwicklung vermessen lässt. Für dieses Verständnis der Schwangerschaft als linearen Entwicklungsprozess spielt auch die Technik des »Stagings« (DiCaglio 2017) von fehlgeborenen Embryos eine zentrale Rolle, wobei die Embryonen der Größe nach geordnet wurden und eine zeitlichen Ordnung aus Schwangerschaftswochen und embryonalen Entwicklungsstadien modelliert wurde. Diese Objektivierungen haben zu einer antizipativen Aufladung der Schwangerschaft beigetragen, sodass pränatale Entitäten heute als *sich in Entwicklung befindende Menschen* gefasst werden (ebd.), deren (norm-)zeitgerechte Entwicklung in regelmäßigen Abständen überprüft werden kann und soll.

Demgegenüber wurde bis ins 18. Jahrhundert das Schwangergehen als Zustand der guten Hoffnung auf die verborgene Reifung eines Kindes gefasst, an dessen Ende sich aber genauso gut herausstellen konnte, dass es sich um »ein Mondkind, eine Mole, eine Blutbürde« handelte (Duden 2002: 39). So musste sich »die Wahrheit einer gegenwärtigen Schwangerschaft [...] erst in der Zukunft, in der ›Geburt‹ erweisen. Was die Frau (jetzt) in sich trug und ob sie mit einem Kind schwanger ging, musste sich immer erst noch offenbaren« (ebd.: 17). Auch die Visualisierungstechniken des Ungeborenen im Ultraschall trugen zu dessen Konstitution als pränatale Person und als lebendig bei. »Das Kind« kann bereits in Ultraschalluntersuchungen »da« sein. Orland (2003) deutet diese Entwicklung als eine Vorverlegung der *sozialen Geburt* eines Kindes. Damit ermöglicht die Medikalisierung der Schwangerschaft die heutige Bedeutungszuschreibung pränataler Verluste als fehlgeschlagene Kindsentwicklung – wie frühe »Abgänge« oft klassifiziert

werden – oder als verstorbene, zu-früh-geborene Kinder. Wie Julia Böcker (2015) es auf den Punkt bringt, gilt: »Kein Tod ohne Leben.« Es bedarf somit stets »einer Vorstellung des Kindes bzw. menschlichen Lebens *als* Kind, Mensch, Person, um mit ihm oder ihr überhaupt in Interaktion zu treten und um es, ihn oder sie, als bereits lebend und somit sterbefähig zu begreifen und zu behandeln« (Böcker 2017: 139 f., Herv. i.O.).

Die kultur- und wissenschaftshistorische Forschung zur Schwangerschaft zeigt auf, wie medizinische Modelle und Technologien die zeitliche Ordnung der Schwangerschaft beeinflussen: Sie prägen die heute gängige Vorstellung einer Schwangerschaft als linearem, neunmonatigem Entwicklungsprozess, der zur Geburt eines Kindes führt. Diese Vorstellungen haben zwar Einfluss auf die Deutungen der Akteure, sie werden den lebensweltlichen Spannungen des Phänomens jedoch nicht gerecht. Eine so ausgerichtete Rekonstruktion von Schwangerschaften und pränatalen Entitäten unterminiert die zeitliche Komplexität des Phänomens. Zwar sind die Teilnehmenden an der linearen Zeitlichkeit biologischer Entwicklungsmodelle orientiert, gleichzeitig unterlaufen sie diese aber immer wieder.

Instruktiv erscheint deshalb eine Perspektive, die die temporale Spezifik des Phänomens als *Prozess* ernst nimmt. In der Soziologie der Schwangerschaft weisen fast alle empirischen Studien ein prozessorientiertes Forschungsdesign auf, und auch die analytischen Konzepte zeigen sich zum Teil am prozesshaften Werden orientiert. So fasst etwa Cornelia Schadler (2013) Schwangerschaften posthumanistisch als Transformationsprozess einer materiellen Assemblage, in der das »Vater, Mutter, Kind werden« stattfindet. Joachim Fischer plädiert dafür, dem passivistischen, »schubweisen Geschehen« (2011: 24), welches das Phänomen der Schwangerschaft kennzeichne, mithilfe der Philosophischen Anthropologie gerecht zu werden. Allerdings bleiben Temporalitätsaspekte des Werdens und des Geschehens dabei nur implizit.

Stefan Hirschauer et al. (2014: 13) hingegen nehmen dezidiert die »Metamorphose von Erwartungen und Rekonstruktionen, Projektionen und Reprojektionen« in den Blick, indem sie dem »Werden von Beziehungen und Personen« (ebd.: 261) folgen. Hierfür konzipieren sie Schwangerschaften idealtypisch als »Erwartungsbogen« (ebd.: 263), der sich im Zusammenspiel aus innerer und äußerer Zeit, der Eigenzeit des Ungeborenen sowie einem medizinischen Zeitregime zusammensetzt, wobei Erwartungen »prospektiv-

retrospektiv mit der Zeit aufgebaut und in der Zeit rekonstruiert« (ebd.: 262) werden. Zuletzt hat Böcker (2022) diese Perspektive auf die Formierung einer Person für Schwangerschaftsverluste weitergedacht. Stärker noch als Hirschauer et al. sieht sie physiologische und personale Prozesse des Werdens entkoppelt und betont, dass auch nach einem Schwangerschaftsverlust noch Prozesse der Personalisierung stattfinden.

In all diesen Arbeiten fehlen allerdings (sozial-)theoretische Bezüge zur Zeitlichkeit von Sozialität und die temporale Komplexität des Phänomens bleibt unausgearbeitet. Auf Grundlage eines breiten empirischen Forschungsstandes haben wir deshalb die zeitsoziologische Analyse des Phänomens mit Hilfe einer Schütz'schen Perspektive vertieft. Schütz hat Temporalität auf zentrale Weise in seine sozialtheoretischen Überlegungen eingelassen und geht davon aus, dass Zeit konstitutiv für die Strukturierung der Lebenswelt als intersubjektiv sinnhafte Alltagswelt ist. Dabei greift er auf Edmund Husserls (1928) phänomenologisches Verständnis eines immer schon temporalisierten Bewusstseins als fortlaufendem Erlebnisstrom zurück. Husserl begreift das gegenwärtig Erlebte als immer schon von Eindrücken aus vorhergehenden Erlebnissen (Retentionen) und durch Erwartungen an folgende Erlebnisse (Protentionen) strukturiert: Hört man eine Melodie, so Husserls Beispiel, dann wird der einzelne Ton nicht nur für sich wahrgenommen, sondern er erhält seinen jeweiligen ›Klang‹ durch die Retentionen und Protentionen der vergangenen bzw. folgenden Töne.

Pragmatistisch inspiriert und soziologisiert greift Schütz diese Überlegungen auf und bettet Temporalität zentral in seine Sozialtheorie ein. Schütz geht in diesem Sinne von einer »ausgedehnten Gegenwart« (Schütz 1972: 275) aus, die durch Bezüge auf Vergangenes und Erwartungen an Zukünftiges strukturiert wird. Im handelnden ›Jetzt‹ verschränken sich also die zeitlichen Bezüge: »[D]as hell-wache Selbst [vereint] in seinem Wirken und durch sein Wirken seine Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in einer spezifischen Zeitdimension« (Schütz 1971a: 243). Typisierungen und vergangene Erfahrungen strukturieren dann die Erwartungen an die Zukunft und wirken dadurch kontingenzreduzierend. Schütz führt hierfür die beiden Idealisierungsmodi »Und so weiter« und »Ich kann immer wieder« (Schütz 1972: 269) ein, die auf vergangenen Erfahrungen und Wissensbeständen aufbauen. Erwartungen an zukünftige Ereignisse weisen dabei immer einen offenen Horizont auf: Sie sind nie deckungsgleich mit

dem, was einmal eingetreten sein wird (vgl. ebd.: 277). Und Vergangenes ist gleichzeitig immer Revisionen unterworfen und wird vor dem Hintergrund aktueller Erfahrungen reinterpretiert. In einer solchen Konzeption meint Temporalität also nicht eine Chronologie von Handlungsabfolgen, sondern wird ein lineares Denken der Zeit durch eine Sensibilität für Diskontinuitäten und den sich im Prozess verändernden Sinn abgelöst, um so dem Sein und Werden von Schwangerschaften und pränatalen Entitäten gerecht zu werden. Eine Analyse von Schwangerschaften kann somit die Komplexität der zeitlichen Bezüge und deren Verschränkung genauer in den Blick nehmen.

Paradoxe Temporalitäten pränataler Entitäten

Aus einer solchen Perspektive heraus haben wir an anderer Stelle (Völkle/Wettmann 2021) zu zeigen versucht, wie Praktiken der Schwangerschaft und der Bedeutungsproduktion durch ein verwobenes Hin und Her zwischen Orientierungen an Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beeinflusst sind. Dabei konzeptualisierten wir verschiedene zeitliche Bezugsweisen, die das Phänomen der Schwangerschaft prägen: Ein gemeinsames Imaginieren des Paares, in dem das (Un-)Geborene als Zukunftsphantasie vorweggenommen wird (1); das wartende Ausgesetztsein der Passivität und Unsicherheit von Schwangerschaften, in der die gewünschte Zukunft als unbeeinflussbar wahrgenommen wird (2); die Vergegenwärtigung des Ungeborenen in und durch visuelle und leiblich-somatische Kontaktmomente (3) und die Verzukünftigung der pränatalen Entität durch die Kultivierung eines ›Noch-nicht‹ (4). Wir werden zunächst diese zeitlichen Modi kompakt vorstellen, um unsere Perspektive zu verdeutlichen und den Weg zur Analyse der Temporalität der Existenzweisen pränataler Verluste zu bereiten.

Elterliche Imaginationen

Ob eine überraschende Schwangerschaft entdeckt wird oder eine körperlich noch nicht vorhandene Schwangerschaft als Möglichkeit an Kontur gewinnt – immer sind dabei Vorstellungen elterlicher bzw. nichtelterlicher Zukünfte

im Spiel. Schwangerschaften zeichnen sich somit bereits zu Beginn durch einen Zukunftsbezug aus. So zeigen Günter Burkart (2002) sowie Birgit Heimerl und Peter Hoffmann (2016), dass sich der Beginn einer Schwangerschaft nicht als rationale Lebensentscheidung erklären lässt, sondern vielmehr als interaktiver Prozess und Koordination gemeinsamer Lebensvorstellungen und Zukunftsfantasien der Paare. Paare nähern sich dann in »Zukunftsfantasien, Gesprächen im Rahmen der Paarkommunikation oder unter Freunden, über anspielende Erwartungen potenzieller Großeltern« (Heimerl/Hofmann 2016: 419) einer Schwangerschaft an.

Solche elterlichen Imaginationen lassen sich in Schütz' Worten als »offenes Phantasieren« verstehen, das nicht darauf abzielt, »das Projekt auch auszuführen« (Schütz 1972: 273). Ein Kind kann so spielerisch als Zukunftsfantasie in die Paarkommunikation gebracht werden, woraus sich ein »aufeinander ausgerichtete[s] intersubjektive[s] ›Als-ob-Spiel« (Schütz 1971a: 276) entwickeln kann. Die Imagination des Kindes und des Elternseins kann, weil es sich dabei ja zunächst um reine, »gefahrlose« Phantasmen handelt, immer wieder neue Formen annehmen. Die Zukunftsfantasien gewinnen durch die paarinterne Intersubjektivität aber doch an Wahrscheinlichkeit, sie verschieben sich vom »Optativ« in Richtung »Potentialis« (Schütz 1971b: 84): Während Schütz »reines Phantasieren« als »Denken im Optativ« gegen »motiviertes Phantasieren« (ebd.) abgrenzt, das Handlungsentwürfe als »vorgestellte geleistete Handlung[en]« (Schütz 1971a: 270) kennzeichnet, scheint uns in der Entstehung von Kinderwünschen und Schwangerschaften deutlich zu werden, dass eine solche Gegenüberstellung verkürzt ist. Das offene Fantasieren über ein zukünftiges Kind ist oft der Anfang des Kinderkriegens und kann sich verdichten und den Boden bereiten für mögliche Pläne und Handlungsentwürfe – etwa zum gezielten »Basteln« an einer Schwangerschaft.

Die Überraschung und der Schock, den viele Paare bei der Feststellung selbst einer geplanten Schwangerschaft erleben, lässt sich mit Schütz als ein Wechsel zwischen Sinnbereichen begreifen. Aus der gemeinsamen »Zukunftsfantasie« ist dann »gegenwärtiger Ernst« geworden und die Schwangerschaft wechselt von der Welt der Phantasmen in die »ausgezeichnete Wirklichkeit« (ebd.: 260). Das *Eltern-Werden und Kind-Haben* wird – obwohl es noch immer in der Zukunft liegt – auf einmal als unausweichlich näherkommend empfunden.

Passivitäten der Schwangerschaft

Eine solche als von außen auferlegt erfahrene Zeitstruktur, ein solches Ausgesetzt-Sein, ist unter anderem Vorzeichen auch in vielen weiteren Momenten kennzeichnend für das Phänomen der Schwangerschaft. Wie Schütz und Luckmann (2017: 84) es treffend formulieren: »Die schwangere Frau muß warten, bis sie das Kind austrägt. [...] Im Warten begegnen wir einer uns auferlegten Zeitstruktur.« So warten Schwangere etwa auf innerleibliche Regungen, auf körperliche Veränderungen oder auf die Geburt des Kindes. Schwangerschaften sind also durch einen zeitlichen Modus des Wartens gekennzeichnet, bei der die Offenheit der Zukünfte als ungestaltbar erfahren wird. Fischer (2011: 24) bezeichnet Schwangerschaft und Geburt dementsprechend als von Passivität gekennzeichnet, als ein »schubweises *Geschehen*: [...] das abzuwartende und auszusitzende Reifen des Embryos, die ausgelösten Wehen, überhaupt die Widerfahrnis, in der sich eine Proto-Sozialität aufdrängt (der Embryo im Leib des Anderen) beziehungsweise in der Geburt in »etwas« als ein potenzielles »jemand« in eine Sozialität hineingestoßen wird, ein jemand wiederum, dem als geborenes Wachstumsprozesse innewohnen«.

Schadler (2013: 148) zeigt, wie besonders in der Phase der »Vielleichtheit der Schwangerschaft« die Zukunfts Offenheit das Erleben dieser auferlegten Zeitstruktur prägt. Zwar kann ein Schwangerschaftstest »anzeigen, dass jetzt im Moment mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Schwangerschaft besteht, er kann jedoch nicht garantieren, dass diese morgen oder in zwei Wochen noch besteht« (ebd.: 149 f.). Kennzeichnend für die Vielleichtheit der Schwangerschaft ist auch das vorläufige Unterlassen von Tätigkeiten: Sich noch nicht freuen, noch nichts erzählen und noch nicht einkaufen. Solche »Noch-Nicht-Tätigkeiten« (ebd.: 155) halten die Zukunftserwartungen der (Ko-)Schwangeren symbolisch offen und verhindern eine vorschnelle Schließung der potenziellen Zukünfte auf eine spezifische. Mit der Zeit wird die Zukunft der Schwangerschaft mehr und mehr als »sicher« und als werdende Elternschaft erfahren. Es findet eine Form der Idealisierung des »Und-so-weiter« (Schütz 1972: 269) statt, für die die im Kontext des embryonalen Entwicklungsmodells und der Taktung der Schwangerschaftsvorsorgeuntersuchung konstituierte Drei-Monats-Grenze eine wichtige Rolle spielt. Der offene Horizont der Schwangerschaft und

der ungeborenen Entität erfährt damit, zumindest bis zum Gegenbeweis, eine Schließung auf eine Zukunft hin.

Vergegenwärtigung

Durch die medizinisch-technologische Absicherung der Schwangerschaft wird die pränatale Entität vergegenwärtigt. Die Visualisierung in Ultraschalluntersuchungen fungiert als eine Art »Wirklichkeitsgenerator in Echtzeit« (Wettmann 2020: 80). Eva Säger (2010: 57) zeigt hierzu etwa, dass Schwangere die Ultraschalluntersuchungen dazu nutzen, um zu sehen, was das Ungeborene »gerade macht«, »was gerade los ist« und »was es gerade tut«. Die Visualisierungstechnologien verweisen also auf ein *gegenwärtiges Tun* eines Ungeborenen. Damit versorgen Ultraschalluntersuchungen werdende Eltern aber auch mit anekdotischen Narrationsversatzstücken und Erinnerungsstücken, wie Ultraschallbildern, womit die pränatale Entität als »werdendes Familienmitglied« (ebd.: 58) visuell, narrativ und imaginierend weiter in den Alltag eingebunden werden kann. Dadurch kann das Leben der pränatalen Entität, ihre Biografie und Zugehörigkeit zu einer familialen Gemeinschaft bereits vorgeburtlich beginnen. Ihren Beziehungssinn erhalten solche Vergegenwärtigungen aber immer durch einen Zukunftsbezug, sie verweisen auf eine Zukunft *nach der Geburt*. Erst vor dem Hintergrund, dass das Ungeborene in der Idealisierung des »Und-so-Weiter« (Schütz 1972: 269) zum Kind werden wird, kann es schon jetzt Familienmitglied sein.

Neben den visuellen Sondierungen wird das Ungeborene auch durch innerleibliche Regungen vergegenwärtigt, die als Reaktionen der pränatalen Entität gefasst werden. Sie beruhen auf der Unterstellung eines »zeitgleichen gemeinsamen Empfindens« (Hirschauer et al. 2014: 147) und damit auf einer gemeinsam geteilten »vivid present« (Schütz 1971a: 247). Über den Rückgriff auf als gleichartig typisierte Erfahrungen können bestimmte Vorlieben und Charaktereigenschaften zugeschrieben werden, die sich auf das Ungeborene als Gegenwärtiges beziehen. Solche pränatalen Charakterisierungen können den (Ko-)Schwangeren wiederum Anlässe für Rituale bieten, wie dem abendlichen Aufziehen einer Spieluhr (vgl. Hirschauer et al. 2014: 159). Mit diesen Ritualen wird einerseits ein Bezug

auf das gegenwärtige Ungeborene mit seinen *aktuellen* Vorlieben hergestellt, andererseits das *zukünftige Geborensein* aber schon mitgedacht: »[W]as ja dann auch später fürs Kind das Zeichen ist, »so jetzt darfst du schlafen« (ebd.). Auch in den Deutungen leiblicher Regungen zeigt sich also, dass die Vergegenwärtigungen gleichsam auf Zukünftiges verweisen. Die hier beschriebenen Vergegenwärtigungen stellen somit eine starke Kontinuierung des pränatalen Seins dar, die dabei auch Erwartungen an ein postnatales Fortdauern jener vergegenwärtigten Charakterisierungen weckt.

Kultivierung offener Zukünfte

Wenn das Ungeborene in Ultraschalluntersuchungen oder im leiblichen Erspüren vergegenwärtigt wird, wird eine Kontinuität zwischen ihm und einem zukünftigen Kind angenommen: Die gegenwärtigen Erfahrungen während des Ultraschalls und im Erleben von Kindsbewegungen strukturieren das zuhandene Wissen als typisierten Prozess des Kind-Werdens, dessen Idealisierung des »Und-so-weiter« (Schütz 1972: 269) auf *bestimmte* Zukunftsentwürfe verweist. Damit wird das Ungeborene schon jetzt als *das* wahrgenommen, was es in Zukunft *zu sein erwartet wird*. Allerdings muss die Herstellung einer solchen Kontinuität zwischen gegenwärtig(em) Ungeborenem und zukünftigem Kind nicht immer gelingen. Schwangere können die leiblich spürbaren und durch die Bauchdecke sichtbaren Regungen des Ungeborenen als befremdlich und ekelig wahrnehmen – und schuldbewusst ihre Assoziationen zu »gefährlichen Aliens« statt zu einem »geliebten Kind« registrieren (Sänger et al. 2013: 62).

Weniger mit elterlichen Liebesgeboten zu konfliktieren, scheint hingegen der Umstand, dass viele (Ko-)Schwangere die frühen visuellen Vergegenwärtigungen des Ungeborenen im Ultraschall gerade nicht sofort als Kind oder Baby, sondern als »Mohnkorn«, »kleiner Punkt« oder »Zellhäufchen« (Sänger 2010: 55) bezeichnen. Anders als von Luc Boltanski in der Gegenüberstellung von Ultraschalluntersuchungen vor Abtreibungen und bei gewollten Schwangerschaften beobachtet, sind solche Begriffe also nicht auf zur Abtreibung bestimmte, »tumorale Föten« beschränkt (Boltanski 2007: 237 f.), sondern machen deutlich, dass auch werdende Eltern jene Entität, die ihnen in den ersten sonografischen Visualisierungen gezeigt wird,

nicht ungebrochen mit jenem Kind identifizieren, das es einmal werden soll. Die pränatale Entität wird dann *noch nicht* als Kind wahrgenommen. Dieses ›Noch-nicht‹ zeigt sich auch in anderen elterlichen Praktiken, beispielsweise im Verzicht auf eine pränatale Geschlechtsdiagnose und in der Verwendung von pränatalen Protonamen, also »praktische[n] Vorläufer[n] personeller Benennungen« (Hirschauer et al. 2014: 249). Sie gewähren »gegenüber Festlegungen zeitlichen Aufschub« (ebd.) und verweisen gleichzeitig auf die offenen Horizonte der Schwangerschaft, denn sie bezeichnen »transitorische Objekte [...], deren ontologischer Status im Wandel bzw. unklar ist« (ebd.: 250). Hierin zeigt sich, dass werdende Eltern trotz aller Vergegenwärtigungen und Fixierungen die Offenheit der pränatalen Entität und die Geburt als ontologische Grenze und Moment der Wahrheit zu erhalten versuchen. Zweifel und Unsicherheiten werden an dieser Stelle nicht in Klammern gesetzt (vgl. Schütz 1971a: 263), sondern als Ungewissheit und Pluralität integriert und als offene Zukünfte kultiviert.

Temporalitäten der Existenzweisen pränataler Verluste

Wenn Schwangerschaften mit einer Fehl- oder Totgeburt enden, rückt der Zukunftsbezug, den Schwangerschaften generell aufweisen, auf krisenhafte Weise ins Bewusstsein. Solche Verläufe brechen mit der Typisierung der Schwangerschaft als Kindswerdung und mit der Idealisierung ihres »Und-so-weiter« (Schütz 1972: 269) – die pränatale Entität verliert die Zukunft als Kind, die für sie erwartet und gewünscht worden ist. Ähnlich der »Phase der Vielleichtheit« (Schadler 2013: 148) zu Beginn der Schwangerschaft, ist auch die Etablierung eines Schwangerschaftsverlusts oft von einer Uneindeutigkeit geprägt. Mit dem Eintreten von Blutungen, Schmerzen, fehlenden innerleiblichen Regungen und der Kenntnis über Wahrscheinlichkeiten einer Fehlgeburt wird die Zukunft der Schwangerschaft und des Ungeborenen unsicher. So befindet sich die pränatale Entität aufgrund der schwer wahrnehmbaren »Inwändigkeit des Sterbens« (Böcker 2017: 153) zunächst oft in einem »Korridor zwischen Leben und Tod« (Wettmann 2020), bis sich im Zusammenspiel von somatischen Empfindungen, wie dem Ausbleiben von Kindsregungen, und der visuellen Darstellung von Bewegungslosigkeit im Ultraschall, die Deutung des »Exitus im Uterus«

(ebd.) etabliert. Auch hier kann also eine Unsicherheit und Vagheit das Wissen über die Zukunft der pränatalen Entität prägen.² Tot- und fehlgeborene Entitäten weisen aber auch über diese aus der Inwändigkeit des Todes resultierende Deutungsunsicherheit hinaus eine besondere Statusoffenheit auf, die direkt in der zeitlichen Struktur von Schwangerschaften als Werdensprozesse begründet liegt.

Insbesondere frühe Fehlgeburten sind davon geprägt, dass unklar ist, was hier eigentlich »verloren« wurde. Julia Frost et al. (2007) bezeichnen solche frühen Verluste, bei denen sich die Konstitution einer pränatalen Person noch am Anfang befindet und kein Körper vorliegt, der als materieller Referenzpunkt der Trauer dienen könnte, als »loss of possibilities«. Auch Samantha Murphy (2010) spricht von »lost futures«, um das Verlusterleben bei Fehlgeburten, aber auch bei späteren Schwangerschaftsverlusten zu beschreiben. Denn selbst wenn das »Verlustobjekt« (Böcker 2022: 65) zuvor bereits als »inwändiger Anderer« (Hirschauer et al. 2014: 94) und als singularisierte Persönlichkeit konstituiert wurde, kann der Verlust der Zukunft als Kind und Gesellschaftsmitglied die bisher geleistete Sinnstiftungsarbeit – die, wie oben gezeigt, ja immer auch auf die Zukunft als geborenes, lebendes Kind verweist – in Frage stellen. So zeigt Laura Völkle (2021), wie ein totgeborener Fötus in der praktischen Handhabung im Kreißsaal in unterschiedlichen »Existenzweisen« zwischen Kind und organischer Materie changiert. Wenn die Gebärende dem Totgeborenen nicht den Namen geben möchte, den sie für das Kind, das es einmal hätte werden sollen, ausgesucht hatte, so wird darin eine Inkongruenz zwischen der mit ihrem Zur-Welt-Kommen materiell vergegenwärtigten Entität und dem vom Optativ geprägten »Kind der vergangenen Zukunft« (ebd.: 124) deutlich. So wie eine ungeplante Schwangerschaft sich vom Unfall zum Glücksfall mausern kann, kann sie im Verlustfall zum Schicksalsschlag

-
- 2 Ähnliches lässt sich bei der Pränataldiagnostik von Fehlbildungen finden: Wenn klar wird, dass »etwas nicht normal ist«, werden vormals erdachte Zukünfte und Vorstellungen des Kindes in Frage gestellt und die allgemeine Offenheit der Zukunft wird besonders akut. Das Wissen um die Fehlbildung eines ungeborenen Kindes erzeugt somit unterschiedliche Formen der Verunsicherung für medizinisches Fachpersonal und Eltern und prägt die soziale Konstruktion des Kindes (Feith/Marquardt 2017).

werden und der Fötus mit dem Verlust der für ihn erhofften Zukunft jäh seinen ontologischen Status als Kind einbüßen.

Umgekehrt können auch Schwangerschaftsverluste, die zum Zeitpunkt des Ereignisses keineswegs als Verlust eines betrauerbaren Kindes gedeutet und behandelt wurden, nachträglich noch in dieser Weise angeeignet werden. Diese Re-Formulierung vergangener Zuschreibungen verdeutlicht Böcker etwa am Beispiel von Jan, der den Schwangerschaftsabbruch seiner damaligen Freundin zunächst als Wiederherstellung des »ursprünglichen Zustand[es]« (Böcker 2022: 287) befürwortet, Jahre später im Kontext biografischer Wandlungsprozesse – er konvertiert zum Christentum und wird Vater dreier Kinder – jedoch als schlimme Sünde der Kindstötung bereut, und nun um seinen (nachträglich-fiktiv gegenderten) verstorbenen Sohn trauert. Böcker spricht diesbezüglich von einer »Prozesshaftigkeit der Verlustkonstitution« (ebd.: 298) und betont, dass der pränatalen Formierung der Person (Hirschauer et al. 2014) auch Prozesse der »Formierung einer verlorenen Person« (Böcker 2022: 240) folgen können: Praktiken der Personalisierung, wie beispielsweise die Namensgebung, verschaffen dem Verlustobjekt eine soziale personale Identität. Sie können dabei an vorangegangene pränatale und »prämortale« Personalisierungsprozesse anschließen und diese re-formulieren; sie können aber auch, wenn keine pränatale Konstitution einer Person stattgefunden hat, postmortal »nachgeholt« werden.

In zeitsoziologischer Perspektive wird also deutlich, dass die »post-mortale Existenzbastellei« (Meitzler 2016) im Fall von Schwangerschaftsverlusten in paradox anmutenden temporalen Bezügen stattfindet. Wegen der Unbestimmtheit und Ambiguität des Verlustobjektes als *werdende* Person, deren Personalisierung immer schon in wechselnden zeitlichen Modi und im Horizont von Zukunftserwartungen an die Geburt eines lebenden Kindes erfolgte, weist die Trauer-, Erinnerungs- und Vergessensarbeit bei Schwangerschaftsverlusten besonders komplexe zeitliche Bezugnahmen auf.

Erinnern als Vergegenwärtigung eines inwändigen Lebensverlaufs

Erinnern ist die Vergegenwärtigung von Vergangenen oder von dem, was vor dem Hintergrund aktueller Sinnggebung als solches erinnert wird. Im Fall des individuellen Totengedenkens sind dies die Biografie des Verstorbenen,

gemeinsame Erfahrungen und Erlebnisse, die im Gespräch mit anderen, die den Verstorbenen ebenfalls kannten, oder beim Anschauen und Zeigen von Fotos oder anderen Erinnerungsartefakten aufgerufen werden. Bei Schwangerschaftsverlusten kann die Schwangerschaft als eine solche gemeinsame Vergangenheit aufgerufen werden. So konstruieren manche Eltern die Zeit der Schwangerschaft in ihren Narrationen als einen »inwändige[n] Lebensverlauf« (Böcker 2022: 243), indem das pränatale Geschehen in eine chronologische Erzählung überführt wird, die an kulturellen Vorstellungen über die Reihenfolge von Leben und Sterben und *Auf-die-Welt-Kommen* und *Aus-ihr-verabschiedet-Werden* orientiert ist. Der pränatalen Entität wird in solchen Erzählungen oft eine Aufgabe, eine Art ›Lebenssinn‹ zugeschrieben, den sie mit ihrer pränatalen Existenz für die ›Sterneneltern‹ erfüllt hat (ebd.: 244f.). Erinnerungen werden hier also sehr deutlich als prozessual veränderlich sichtbar: Die Interpretation des Vergangenen erfolgt vor dem Hintergrund aktueller Erfahrungen. Der Schwangerschaftsverlust wird in solchen Fällen eben nicht als »lost future« (Murphy 2010) gerahmt, vielmehr wird der vergangenen Schwangerschaft ein eigenständiger Sinn als damals-gegenwärtige Eltern-Kind-Beziehung zugeschrieben, die vom Zukunftsbezug auf die Geburt eines lebenden Kindes unabhängig geworden ist.

Unsichtbare Verluste, drohendes Vergessen und die Produktion von Andenken und erinnernswerten Momenten

Anders als bei geborenen Verstorbenen, die nach ihrem Tod eine Vielzahl an Spuren (etwa in Form von materiellen Gegenständen oder Einträgen in Personalregistern, Akten und Datenbanken) hinterlassen, welche unwillkürlich ihr *Existiert-haben* in Erinnerung rufen können, liegen insbesondere bei frühen Schwangerschaftsverlusten kaum sicht- und greifbare Existenzspuren vor. Wenn sie erinnert werden wollen, kommen Artefakten wie Schwangerschaftstests, Mutterpass und Ultraschallbilder, die bereits während der Schwangerschaft auf die pränatale Entität verwiesen und sie als ›da‹ und ›real‹ vergegenwärtigten, oft eine besondere Bedeutung als Erinnerungsobjekte und greifbare Existenzbeweise zu. Sie können der »Unsichtbarkeit des Verlusts« (Böcker 2017: 144), die die vergangene Schwangerschaft oft

geradezu unwirklich werden lässt, entgegenwirken (Godel 2007; Martel 2017), ohne das Verlustobjekt notwendig zu personalisieren.

Während Schwangerschaftstest und Ultraschallbilder die vergangene (materielle) Existenz einer Schwangerschaft vergegenwärtigen und ihr *Wirklich-dagewesen-Sein* unterstreichen, verweisen Erinnerungsobjekte wie Babykleidung oder -spielzeuge, die während der Schwangerschaft für das werdende Kind gekauft wurden, auf eine vergangene Zukunftserwartung an die Ankunft eines Kindes, vielleicht sogar an die eines Jungen oder Mädchens. In ihrer »irrefutable ›realness« (Layne 2000: 324) und als Marker von Personalität können solche Gegenstände dazu beitragen, die stillgeborene Entität als »real baby with baby things« (ebd.: 322) zu konstruieren und erinnerbar zu machen. Sie helfen als *Spuren der vergangenen Zukunftserwartung*, die Erinnerung an das erwartete Kind sowie an Schwangerschaftsmomente, in denen diese Erwartung besonders gegenwärtig war, zu vergegenwärtigen. So zitiert Linda L. Layne aus dem Gedicht einer Trauernden mit dem Titel »Pink Blanket«: »I remember the day I shopped for your Layette« (Layne 1999: 258).

Die fragile Vergangenheit von Totgeborenen sowie eine drohende Unsichtbarkeit und Unwirklichkeit von Schwangerschaftsverlusten werden auch in den Handlungsempfehlungen und Leitlinien aufgerufen, die von Sternenkinder-Initiativen für Klinikpersonal und Betroffene formuliert sind. In diesen wird stets zum aktiven Herstellen von Erinnerungsobjekten und -momenten im Zeitraum zwischen Geburt und Bestattung (vgl. Böcker 2022: 256 f.) geraten und damit auf das ›Auf-der-Welt-sein‹ des Stillgeborenen (und nicht etwa auf die Zeit der Schwangerschaft) als zu erinnernder Zeitraum fokussiert. Die Geburt und die Zeit danach sollen hier als kostbare Momente des Zusammenseins der Eltern mit ihrem (verstorbenen) Kind begangen werden (können) und die Betroffenen das Stillgeborene anschauen, halten, waschen, anziehen – eben *so* versorgen, wie sie es auch bei der Geburt des lebenden Kindes tun würden. Hierbei leisten Hebammen mit ihren etablierten Routinen der Erstversorgung von Neugeborenen einen erheblichen Beitrag: Sie sprechen das Stillgeborene während der Versorgung an, betten es in die Interaktion der Eltern ein und wirken damit aktiv darauf hin, dass die totgeborene Entität stets als Kind gesehen wird (vgl. Völkle 2021: 121; Wettmann 2021: 285 ff.). Die verlorene Zukunft wird in der

Gegenwart neu formuliert und damit die familialen Identitäten – als (verstorbenes) Kind und seine Eltern – stabilisiert.

Diese Gegenwart steht dabei jedoch stets schon unter dem Vorzeichen ihres Erinnerns als Vergangenheit und wird durch die Herstellung von Erinnerungsstücken wie Porträt- und Familienfotografien, Fuß- und Handabdrücke, Decken und Kleidungsstücke zu konservieren versucht. Während Post-Mortem-Fotografie als Teil familiärer Erinnerungspraktiken bei geborenen Verstorbenen in westlichen Kulturkreisen kaum mehr vorkommt, spielt sie bei Stillgeborenen eine zentrale Rolle: »Without a remembered past, photographs of the child's dead body stand as representations of its imagined future, alongside its name, clothing and grave, to be carried forward by the family« (Hockey/Draper 2005: 51). Teilweise werden Porträtfotografien des Stillgeborenen sogar ohne die aktuelle Intention der Betroffenen aufgenommen und in der Antizipation, dass diese zu einem späteren Zeitpunkt doch noch den Wunsch nach einem solchen Erinnerungsstück haben könnten, in der Klinik-Akte verwahrt (vgl. Völkle 2021: 124).

Deutlich wird daran, dass die Anerkennungs- und Sichtbarkeitsbestrebungen im Kontext von Sternenkinderinitiativen, die sich nicht zuletzt in der Gestaltung eigener Bestattungs- und Gedenkbereiche auf Friedhöfen widerspiegeln (Böcker 2016), auch neue Normen innerhalb der Trauer- und Gedenkkultur etablieren. Aktuell scheint ein Verzicht auf die Teilnahme an solchen erinnerungsgenerierenden postnatalen Personalisierungen im klinischen Kontext leicht als pathologisches Verdrängen zu gelten. Vor allem an die Austragende richten sich Erwartungen, den Schwangerschaftsverlust als Tod ihres Kindes zu betrauern (vgl. Böcker 2022: 270; Reagan 2003: 359). Eine implizite Norm solcher nachgeburtlichen erinnerungsgenerierenden Rituale besteht außerdem darin, den *stillgeborenen Körper* als Kind zu erinnern, und nicht etwa das Kind-im-Werden als inwändiger Anderer und Zukunftsphantasie.

Fantasierendes ›Was-wäre-wenn‹ und postexistenzielles Fortspinnen einer Biografie

Wenn im weiteren Verlauf des Trauerprozesses für das verstorbene (Un-)Geborene Gegenstände erworben werden (Layne 2000: 330f.) oder in

Erzählungen und Gedichten Fantasien darüber auftauchen, was dem Kind geschenkt werden würde, wenn es ›hier‹ wäre, konstituieren sich Trauer und Gedenken nicht so sehr über eine Erinnerung des Vergangenen, sondern durch ein fantasierendes ›Was-wäre-wenn‹. Das Stillgeborene wird nicht als ›vergangen‹ oder nicht-mehr-lebend, sondern als ›abwesend‹ imaginiert. Vor allem an besonderen Daten, wie Geburtstagen und (Familien-)Feiertagen wie Weihnachten oder Ostern, an denen auch ein lebendes Kind beschenkt worden wäre, werden für Sternenkinder ›altersgerechte‹ Geschenke gekauft und am Grab oder einem anderen als ›Adresse‹ fungierenden Gedenkort platziert (Layne 1999: 264). Solche Erinnerungspraktiken halten nicht nur ein »continuing bond« (Klass/Silverman/Nickman 1996) und Formen der parasozialen Beziehung zu einem Verstorbenen aufrecht (vgl. z.B. Benkel 2020: 84; Benkel/Sitter 2022), sondern sie implizieren überdies ein aktives Fortspinnen einer imaginierten Biografie des Stillgeborenen.³ Dabei stehen die continuing bonds bei Schwangerschaftsverlusten unter dem besonderen Vorzeichen, dass schon die ›gemeinsame Vergangenheit‹, an die sie anknüpfen und aus der sie ihren Sinn und ihre Legitimation ziehen, parasozialer Natur ist. Schließlich existierte die verlorene pränatale Entität nur in den Interaktionen und Imaginationen im Nahraum der Schwangerschaft.

Allerdings ist die fantasierende Konstruktion als Kind und Familienmitglied nicht zwingend auf die zeitlich am Prozess der Schwangerschaft Teilnehmenden begrenzt und verbleibt damit nicht in der gemeinsamen »Umwelt« (Schütz 1971a: 253) der Schwangerschaft. Durch die Erinnerungspraktiken kann auch die familiäre »Nachwelt« (Schütz/Luckmann 2017: 139) sinnhaft an der Beziehung teilnehmen. Kinder, die nach einem Schwanger-

3 Mit Bezug auf die fotografische Sammlung von Gräbern aus ihren thanatosoziologischen Untersuchungen zu Friedhöfen und Grabgestaltungen berichteten uns Thorsten Benkel und Matthias Meitzler im persönlichen Gespräch, dass ihre empirischen Daten eher ein ›Nicht-Weiteraltern‹ betrauerter Kinder zeigen. Fehl- und Totgeborene würden nach Jahren und Jahrzehnten noch als Kinder imaginiert, obwohl sie dann längst erwachsen wären. Die imaginierte Gegenwart scheine also vor allem an der Vergangenheit orientiert zu sein. Wir danken beiden für diese Anmerkung. Interessant wäre, ob solche differentiellen Erinnerungsmodi – das ›Einfrieren der Vergangenheit‹ auf der einen Seite, das ›Fortspinnen der Biografie‹ auf der anderen – fallweise divergieren, situativ gewechselt werden oder einander im Laufe des Gedenkprozesses ablösen, die Sternenkinder also nur bis zu einem bestimmten Punkt ›altern‹.



Abb. 1: Gipsabdruck eines Schwangerschaftsbauchs: Silhouettenhafte Bewahrung einer unverwirklichten Zukunft (Projektarchiv Benkel/Meitzler)

schaftsverlust geboren werden, verdrängen damit nicht zwangsläufig den pränatalen Verlust und fungieren nicht als Ersatz⁴ des verstorbenen Kindes, sondern können in die familiäre »Vorwelt« (ebd.: 134) einbezogen werden. Wenn die versammelte Familie am Grab des Sternenkinds ein Weihnachtslied singt und die lebenden »Folgekinder« ihrer Schwester »im Himmel« zum Geburtstag ein Bild malen, dann wird das Sternenkind in das Leben der Betroffenen integriert und formiert dadurch die Identität als Eltern und Geschwister.⁵ Die »postexistenzielle Existenzbasterei« (Meitzler 2016) lässt

4 Gleichwohl wird dieses Risiko von den Eltern gesehen. So schreibt eine »Sternenmutter« in einem Forum nach einem pränatalen Verlust: »Ich will noch nicht, dass die Information, dass ein weiteres Kind unterwegs ist, den Gedanken an die beiden verdrängt.« Wie Alois Hahn (1968: 7) es generell für den Ersatz von Verstorbenen ausmacht, halten sich viele Eltern auch hier an soziale Wartezeiten, bevor sie sich auf einen neuen Kinderwunsch einlassen.

5 Phantasmen fungieren somit nicht nur als Vorbereitung auf spezifische Situationen und gedankliche Zukunftsbetrachtungen, sie sind auch Alltagshilfen und Rückblicke

sich damit nicht nur an materialisierten Formen wie Gräbern und Gedenkstätten festmachen, sondern erhält durch die kommunikative Einbettung des verstorbenen Kindes in soziale Situationen des Familienlebens einen intersubjektiven Wirklichkeitsakzent.

Es zeigt sich also auch im Erinnern, Fantasieren und Vergessen der Verlustkonstitution ein zeitliches Hin- und Her bezüglich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, das sich jeweils auf den ontologischen Status und die Identität sowohl des Verlustobjekts wie der Betroffenen auswirkt. Wenngleich pränatale Verluste zunächst als geschichtslos erscheinen, da totgeborene Entitäten keine eigene biografische Vergangenheit besitzen, werden dennoch sinnhafte Vergangenheitsbezüge hergestellt. Diese können als Reinterpretation vergangener Schwangerschaftserfahrungen erfolgen bzw. in einer konservierenden Vergegenwärtigung vergangener Schwangerschaftsvergegenwärtigungen oder elterlicher Zukunftserwartungen bestehen: Es ist ein Kind erwartet worden, mit dem man als zukünftige Eltern in einer Beziehung gestanden hätte. An eine so konstruierte, gemeinsame Schwangerschaftsgeschichte kann aber auch in einem fantasierenden ›Was-wäre-wenn‹ angeschlossen werden; sie kann als eine imaginierte Biografie mit akzentuiertem Zukunftsbezug fortgesponnen werden.

Fazit

In unserer Konzeption der paradoxen Temporalitäten pränataler Entitäten haben wir die komplexen zeitlichen Bezugnahmen aufgezeigt, in denen die lebensweltliche Konstitution werdender Personen und Beziehungen erfolgt. Das Ungeborene und die Elternschaft erleben im Prozess der Schwangerschaft immer wieder neue Modifikationen und Reformulierungen – sie befinden sich also diesseits von Sein und Werden. In und mit den unter-

sowie Umformulierungen der Vergangenheit; sie formen dadurch Identitäten und Biografien (Strauss 1974). Unter temporalen Gesichtspunkten verweisen Phantasmen also auch auf eine Kollision der Zeitlichkeit, in der die fantasierten Zukünfte und vergangenen Erfahrungen stets in der Gegenwart zusammenfallen und entsprechend die Handlungs- und Identitätsentwürfe beeinflussen. Die bisherigen Identitätskonstruktionen lassen sich somit stetig mit neuem Sinn aufladen.

schiedlichen zeitlichen Bezugnahmen ändert sich auch der ontologische Status des Ungeborenen sowie das Eltern-Sein und -Werden. Im Fall von Fehl- und Totgeburten lassen sich die komplexen zeitlichen Bezüge der Sinnkonstitution von Schwangerschaftsprozessen weiterverfolgen. Die in diesem Werdensprozess liegende Offenheit und Ambiguität wird problematisch, denn ein Schwangerschaftsverlust bricht zunächst mit der Erwartung einer gemeinsamen Zukunft als Eltern und Kind. Insbesondere im Rückgriff auf kulturelle Vorstellungen, die soziale Identität und Persönlichkeit an einen Lebensverlauf knüpfen, kann die verlorene Zukunft reformuliert und das Verlustobjekt als verstorbene Kind formiert werden. Die Vergangenheitsbezüge der Erinnerungspraktiken, in denen diese Formierung stattfindet, sind dabei insofern besonders vielfältig und ambig, als dass die Vergangenheit von Imaginationen, Zukunftserwartungen und parasozialer Sozialität geprägt war, die sich auch in den rekonstruierten zeitlichen Bezügen der Erinnerungen wieder zeigen.

Der Bruch durch den pränatalen Tod macht auch deutlich, dass erinnertes Vergangenes immer vor dem Hintergrund der aktuellen Erfahrungen und mithilfe von kulturellen Deutungsmustern reformuliert wird. Allerdings sind Selbst, Individuen, biografische Personen immer auch Ergebnis eines (auto-)biografischen *sense-making*, das ebenso mit sinngebenden Reformulierungen des Vergangenen arbeitet – eine Einsicht, die inzwischen nicht nur in der Narrations- (z.B. Fischer-Rosenthal/Rosenthal 1997), Biografie- (z.B. Wingens/Reiter 2011) und der Erinnerungsforschung (z.B. Wang/Brockmeier 2002; Dimbath/Heinlein 2015) analytisch fruchtbar gemacht wird, sondern sogar in den Geschichtswissenschaften Anwendung findet (Obertreis 2012). Unter dem (etwas reißerischen) Stichwort der »Erfindung von Traditionen« (Hobsbawm/Ranger 2012) werden »Traditionen« nicht als aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinwirkende Kräfte gefasst, sondern aus der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation heraus analysiert. Gefragt ist hier also, was wie als Tradition »inszeniert« wird, um dadurch Identität und Gemeinschaft – beispielsweise als Nation oder ethisches Kollektiv – zu stiften und zu legitimieren (vgl. Schwietring 2015: 154). Auch bei Schwangerschaften werden Identitäten, ja sogar Personen, und Gemeinschaften (nämlich Familien) generiert. Die Gründungsmythen sind dabei – das zeigt etwa Jans Fall der prozessualen Verlustkonstitution – nicht so sehr auf eine Verankerung in vergangenen

Erfahrungen angewiesen, sondern in der gelebten Gegenwart durch sinn-generierende Gedenkpraktiken.

Gedenkpraktiken und -rituale bei Schwangerschaftsverlusten rekurren also einerseits auf die Rekonstruktionen der Erfahrungen und familialen Phantasmen im Schwangerschaftsprozess. Sie erlauben »eine Auftrennung dieses Menschen in Images, welche ihn in unterschiedlichen Zusammenhängen auf unterschiedlich erinnerungswürdige und -fähige Weise (re-) präsentieren« (Benkel 2016: 26). Des Weiteren multiplizieren die elterlichen Phantasmen und Zukunftserinnerungen die familialen Images und forcieren die Konstruktion kindlicher wie elterlicher Identität. Keineswegs aber führen die Konstruktionen von gemeinsamer Identität und zukunftsorientierten Erinnerungspraktiken und Phantasmen sowie die Rekonstruktionen vergangener Schwangerschaftserfahrungen und elterlicher Vorbereitungspraktiken zu einer Kontinuität ontologischer Zuschreibungen. Vielmehr ergeben sich aus den Diskontinuitäten im wechselseitigen Hin- und Her zeitlicher Logiken von Erinnerungen, Phantasmen und Vergessen (Re-)Formulierungen sowie (Re-)Ontologisierungen des kindlichen und elterlichen Seins. Die zeitlichen Logiken prozessualer Verlustkonstitution bewirken somit biografische und identitätsstiftende Umschreibungen – und pränatale Verluste befinden sich stets diesseits von Gewesen, Sein und Werden.

Literatur

- Benkel, Thorsten (2016): »Symbolische Präsenz. Zum Status der Identität nach dem Ende der Identität« in: ders. (Hg.): *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebenseandes*, Bielefeld, S. 11–42.
- Benkel, Thorsten (2020): »Der unsichere Status der Dinge«, in: Klie, Thomas/Kühn, Jakob (Hg.): *Die Dinge, die bleiben. Reliquien im interdisziplinären Diskurs*, Bielefeld, S. 71–86.
- Benkel, Thorsten/Sitter, Miriam (2022): »Tod«, in: Berek, Mathias/Chmelar, Kristina/Dimbath, Oliver/Haag, Hanna/Heinlein, Michael/Leonhard, Nina/Rauer, Valentin/Sebald, Gerd (Hg.), *Handbuch Sozialwissenschaftliche Gedächtnisforschung*, Wiesbaden (im Erscheinen).
- Böcker, Julia (2015): »Kein Tod ohne Leben. Zu Krisen des Trauerns nach Fehl-

- und Totgeburt«, in: Lessenich, Stephan (Hg.): *Routinen der Krise – Krise der Routinen*, https://publikationen.sozioologie.de/index.php/kongressband_2014 (31. Dezember 2021), S. 1794–1807.
- Böcker, Julia (2016): »Frühe Tode. Verräumlichungen der Trauer um Ungeborene«, in: Benkel, Thorsten (Hg.): *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes*, Bielefeld, S. 317–338.
- Böcker, Julia (2017): »Inwändig, unsichtbar, liminal. Ambivalenzen pränataler Verluste«, in: Jakoby, Nina/Thönnies, Michaela (Hg.): *Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Beiträge*, Wiesbaden, S. 135–156.
- Böcker, Julia (2022): *Fehlgeburt und Stillgeburt. Eine Kulturosoziologie der Verlustfabrikation*, Weinheim/Basel.
- Boltanski, Luc (2007): *Soziologie der Abtreibung. Zur Lage des fötalen Lebens*, Frankfurt am Main.
- Burkart, Günter (2002): »Entscheidung zur Elternschaft revisited. Was leistet der Entscheidungsbegriff für die Erklärung biographischer Übergänge?«, in: Schneider, Norbert F./Matthias-Bleck, Heike (Hg.): *Elternschaft heute. Gesellschaftliche Rahmenbedingungen und individuelle Gestaltungsaufgaben*, Opladen, S. 23–48.
- Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (2015): *Gedächtnissoziologie*, Paderborn.
- DiCaglio, Sara (2017): »Staging Embryos. Pregnancy, Temporality and the History of the Carnegie Stages of Embryo Development«, in: *Body and Society* 23, Heft 2, S. 3–24.
- Duden, Barbara (1991): *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leben*, Frankfurt am Main.
- Duden, Barbara (2002): »Zwischen ›Wissen‹ und Prophetie. Konzeptionen des Ungeborenen«, in: Duden, Barbara/Schlumbohm, Jürgen/Veit, Patrice (Hg.): *Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft, 17.–20. Jahrhundert*, 2. Aufl., Göttingen, S. 11–48.
- Feith, Dominik/Marquardt, Bernd (2017): »Ungewisse Zukünfte am Lebensbeginn. Die soziale Konstruktion eines Kindes unter den Bedingungen einer pränatal diagnostizierten Fehlbildung«, in: *Tsantsa. Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft* 22, S. 57–67.
- Fischer, Joachim (2011): »Gesellschaftskonstitution durch Geburt – Gesellschaftskonstruktion der Geburt. Zur Theorietechnik einer Soziologie der Geburt«, in: Villa, Paula/Moebius, Stephan/Thiessen, Barbara (Hg.): *Soziologie der Geburt. Diskurse, Praktiken und Perspektiven*, Frankfurt am Main/New York, S. 22–37.

- Fischer-Rosenthal, Wolfram/Rosenthal, Gabriele (1997): »Narrationsanalyse biographischer Selbstpräsentation«, in: Hitzler, Ronald/Honer, Anne (Hg.): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*, Wiesbaden, S. 133–164.
- Frost, Julia/Bradley, Harriet/Levitas, Ruth/Smith, Lindsay/Garcia, Jo (2007): »The Loss of Possibility. Scientisation of Death and the Special Case of Early Miscarriage«, in: *Sociology of Health and Illness* 29, Heft 7, S. 1003–1022.
- Godel, Margaret (2007): »Images of Stillbirth. Memory, Mourning and Memorial«, in: *Visual Studies* 22, Heft 3, S. 253–269.
- Hahn, Alois (1968): *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung*, Stuttgart.
- Heimerl, Birgit/Hofmann, Peter (2016): »Wie konzipieren wir Kinderkriegen?«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 45, Heft 6, S. 410–430.
- Hirschauer, Stefan/Heimerl, Birgit/Hoffmann, Anika/Hofmann, Peter (2014): *Soziologie der Schwangerschaft. Explorationen pränataler Sozialität*, Stuttgart.
- Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (Hg.) (2012): *The Invention of Tradition*, Cambridge.
- Hockey, Jenny/Draper, Janet (2005): »Beyond the Womb and the Tomb. Identity, (Dis)embodiment and the Life Course«, in: *Body and Society* 11, Heft 2, S. 41–57.
- Husserl, Edmund (1928): *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Berlin.
- Klass, Dennis/Silverman, Phyllis R./Nickman, Steven L. (Hg.) (1996): *Continuing Bonds. New Understandings of Grief*, New York/London.
- Layne, Linda L. (1999): »I Remember the Day I Shopped for Your Layette«, in: Morgan, Lynn M./Michaels, Meredith W. (Hg.): *Fetal Subjects, Feminist Positions*, Pennsylvania, S. 251–278.
- Layne, Linda L. (2000): »He was a Real Baby with Baby Things«. A Material Culture Analysis of Personhood, Parenthood and Pregnancy Loss«, in: *Journal of Material Culture* 5, Heft 3, S. 321–345.
- Martel, Sara (2017): »Bereavement Photographs as Family Photographs. Findings from a Phenomenological Study on Family Experience with Neonatal End-of-Life Photography«, in: *Communications* 42, Heft 3, S. 309–326.
- Meitzler, Matthias (2016): »Postexistenzielle Existenzbastelei«, in: Benkel, Thorsten (Hg.): *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes*, Bielefeld, S. 133–162.
- Murphy, Samantha (2010): *Lost Futures. Stillbirth and the Social Construction of Grief*, Saarbrücken.
- Obertreis, Julia (2012): »Oral History – Geschichte und Konzeptionen«, in: ders. (Hg.): *Oral History*, Stuttgart, S. 7–28.

- Orland, Barbara (2003): »Der Mensch entsteht im Bild. Postmoderne Visualisierungstechniken und Geburten«, in: Blümle, Claudia/Bredenkamp, Horst/Bruhn, Matthias/Müller-Helle, Katja (Hg.): *Bilder in Prozessen*, Berlin, S. 21–32.
- Reagan, Leslie J. (2003): »From Hazard to Blessing to Tragedy. Representations of Miscarriage in Twentieth-Century America«, in: *Feminist Studies* 29, Heft 2, S. 356–378.
- Sänger, Eva (2010): »Einfach so mal schauen, was gerade los ist«. Biosoziale Familialisierung in der Schwangerschaft«, in: Liebsch, Katharina/Manz, Ulrike (Hg.): *Leben mit den Lebenswissenschaften. Wie wird biomedizinisches Wissen in Alltagspraxis übersetzt?*, Bielefeld, S. 43–61.
- Sänger, Eva/Dörr, Annalena/Scheunemann, Judith/Treusch, Patricia (2013): »Embodying Schwangerschaft. Pränatales Eltern-Werden im Kontext medizinischer Risikodiskurse und Geschlechternormen«, in: *Gender. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* 5, Heft 1, S. 56–71.
- Schadler, Cornelia (2013): *Vater, Mutter, Kind werden. Eine posthumanistische Ethnographie der Schwangerschaft*, Bielefeld.
- Schütz, Alfred (1971a): »Über die Mannigfaltigen Wirklichkeiten«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1: *Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag, S. 237–298.
- Schütz, Alfred (1971b): »Das Wählen zwischen Handlungsentwürfen«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1: *Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag, S. 77–110.
- Schütz, Alfred (1972): »Tiresias oder unser Wissen von zukünftigen Ereignissen«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2: *Studien zur soziologischen Theorie*, Den Haag, S. 259–278.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2017): *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz.
- Schwietring, Thomas (2015): »Gesellschaft geschieht. Zeit und Geschichtlichkeit als begründende Kategorien des Sozialen«, in: Schützeichel, Rainer/Jordan, Stefan (Hg.): *Prozesse. Formen, Dynamiken, Erklärungen*, Wiesbaden, S. 149–167.
- Strauss, Anselm (1974): *Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität*, Frankfurt am Main.
- Völkle, Laura (2021): »Die Existenzweisen eines Fötus. Eine Einzelfallanalyse zu Praktiken der De/Humanisierung bei Totgeborenen«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 50, Heft 2, S. 114–130.

- Völkle, Laura/Wettmann, Nico (2021): »The Process of Pregnancy. Paradoxical Temporalities of Prenatal Entities«, in: *Human Studies* 44, Heft 4, S. 595–614.
- Wang, Qi/Brockmeier, Jens (2002): »Autobiographical Remembering as Cultural Practice. Understanding the Interplay Between Memory, Self and Culture«, in: *Culture and Psychology* 8, Heft 1, S. 45–64.
- Wettmann, Nico (2020): »Somatisch-visuelle Aushandlung embryonalen Lebens. Zur Konstitution embryonaler Wesen am Beispiel Exitus im Uterus«, in: Ahner, Helen/Metzger, Max/Nolte, Mathis (Hg.): *Von Menschen und Maschinen. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Verhältnis von Gesellschaft und Technik in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*, Karlsruhe, S. 77–91.
- 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.
- Wingens, Matthias/Reiter, Herwig (2011): »The Life Course Approach. It's about Time!«, in: *BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen* 24, Heft 2, S. 187–203.



III. Zur Persistenz sozialer Strukturaspekte



Das Mitsein mit den Getöteten und die Materialität des Erinnerns

Einleitung

In den Gedenkstätten an Orten ehemaliger Konzentrationslager kommt das Verhältnis von Sterblichkeit und Erinnerung eindrücklich zum Vorschein. Während im alltäglichen Leben kaum eine Auseinandersetzung mit dem Tod stattfindet oder sie allenfalls außeralltägliche Züge annimmt (Jacobsen 2016), kommt ihr an diesen Erinnerungsorten eine zentrale Position zu. Sie lassen sich als »Heterotopien des Lebensendes« (Benkel 2016a) bezeichnen, die dem erinnern an die maßlosen Tötungshandlungen der NS-Zeit einen realen, wirklichen und institutionellen Bereich zur Verfügung stellen. Sie sind, wie die Literaturwissenschaftlerin und Holocaust-Überlebende Ruth Klüger (1997: 258) es in ihrer Autobiografie formuliert, »Antimuseen«, die eine »Todesaura« aufweisen – konkrete Orte, an denen die vergangenen Gewaltexzesse »nur noch der Phantasie zugänglich« seien. In ihnen wird dem Sterben in einem Lageralltag gedacht, welcher auf »Terror, Organisation und exzessiver Tötungsgewalt« (Sofsky 1993: 23) beruht. Die Besucher*innen sollen sich in den Gedenkstätten mit dem massenhaften Sterben der Häftlinge auseinandersetzen.

Es lässt sich annehmen, dass somit ein Verhältnis zwischen den Lebenden und den Toten aufgebaut wird. Doch wie ist es möglich, dass die Besucher*innen von KZ-Gedenkstätten mit vergangenen Tötungshandlungen konfrontiert werden? Sicherlich bringen sie bei ihrer Anreise zu diesen Erinnerungsorten reichlich »Gepäckwissen« (Benkel 2020) mit, welches sie im Zuge ihres Lebens in der Schule, im Gespräch mit Verwandten und Bekannten, durch die Rezeption von Spielfilmen und Zeitungsdebatten und etliche andere Kontexte angehäuft haben. Die leerstehenden Baracken, die Überbleibsel der Lagerzäune, die Exponate in den Ausstellungen und alle anderen Artefakte werden dann vor dem Hintergrund dieses bestehenden Wissens über die Vorgänge im Konzentrationslager als »Zeugnisse« der vergangenen Gewalttaten oder als entsprechende indexikale Verweise aus-

gedeutet. Es macht aber einen nicht zu unterschätzenden Unterschied, ob man sich beispielsweise im Klassenzimmer und durch Spielfilme mit dem immensen Ausmaß und den Formen des Tötens in den Konzentrations- und Vernichtungslagern befasst oder ob man an diese Orte reist und sich mit den materiellen Überresten dieser gewaltsamen Institutionen auseinandersetzt. Die Medien des Erinnerns sind eben nicht nur neutrale Vermittler eines Wissens über bestimmte Ereignisse, sondern sie sind selbst produktiv und wirken sich auf die Erinnerungen aus. Schließlich gründet das »kommunikative Gedächtnis« (Knoblauch 1999) zwar im Subjekt, es wird jedoch, um eine soziale Dimension zu erhalten, notwendigerweise im kommunikativen Handeln – und somit materiell und performativ gestützt (Knoblauch 2013; ders. 2017) – verwirklicht. Die Folgen, die Gewalt auf die soziale Ordnung haben kann, lassen sich eben nicht nur auf symbolischer oder praktischer Ebene beobachten, sondern auch anhand vorliegender Artefakte und Techniken (Dimbath/Leonhard 2021). Gedenkstätten sind somit keine stummen Orte, denen ein historisches Wissen und entsprechende Deutungen lediglich entgegengebracht werden. Stattdessen wirken sie aufgrund ihrer Materialität und ihrer Infrastruktur auf das kommunikative Gedächtnis ein, und sie nehmen somit Einfluss auf das Erinnern an die vergangenen Tötungshandlungen. Denn es spielt eine nicht unerhebliche Rolle, *wie* an vergangene Tötungen erinnert wird. Das kollektive Gedächtnis ist an den »kommunikativen ›Haushalt« (Luckmann 1986: 206) einer Gesellschaft geknüpft, d.h. an die gesamten Vorgänge, die von den Mitgliedern einer Gesellschaft durchgeführt werden. Dies schließt die materielle Dimension des Erinnerns – genauer: den Artefakt- und Technikgebrauch – ein.

Im Folgenden versuche ich anhand der Gedenkstätte Buchenwald¹ zu zeigen, dass das Erinnern an diejenigen, die im Konzentrationslager getötet wurden, eng an die Materialität und das damit in Verbindung stehende kommunikative Handeln gebunden ist. Hierbei werde ich zunächst ausgehend von Hans Ruins (2018) Überlegungen zum gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod und dem historischen Bewusstsein darauf eingehen, dass an diesen Orten eine spezifische Verbindung zwischen den

1 Diese Gedenkstätte ist zudem historisch mit der Gedächtnissoziologie verwoben, da Maurice Halbwachs, auf den der Begriff des »kollektiven Gedächtnisses« zurückgeht, in dem Konzentrationslager Buchenwald umgekommen ist.

Lebenden und den Toten konstituiert wird, die sich als ein ›Mitsein mit den Getöteten‹² bezeichnen lässt. In einem weiteren Schritt verdeutliche ich, dass das Erinnern an die massenhaften Tötungen, welches in der Gedenkstätte Buchenwald zu beobachten ist, in einer Triade der Gewalt, d.h. im Wechselspiel zwischen Täter*innen, Opfern und Dritten zu verorten ist. Das Mitsein mit den Getöteten kann hierbei, im Rückgriff auf Oliver Dimbath und Nina Leonhard (2021), unter deklarativ-reflektorischen, inkorporiert-praktischen sowie objektiviert-technischen Gesichtspunkten betrachtet werden. Für das kollektive Gedächtnis ist es relevant, wie innerhalb der Gewalttriade an Tötungshandlungen erinnert wird – mit welchen kommunikativen Handlungen und damit verbundenen Artefakten und Techniken. Daraufhin fokussiere ich die materielle Infrastruktur, die in KZ-Gedenkstätten einen Bezug zu vergangenen Gewalt- und insbesondere Tötungshandlungen ermöglicht. Abschließend hebe ich hervor, dass das Erinnern an das Töten in der Gedenkstätte Buchenwald einen Schnittpunkt unterschiedlicher Interessenslagen und somit eine ›Arena‹ bildet, in der verschiedene soziale Welten aufeinandertreffen (vgl. Strauss 1993: 225 ff.). Dadurch sind auch die Materialität und insbesondere die Infrastruktur des kommunikativen Gedächtnisses Streitgegenstände, bei denen ausgehandelt und bisweilen sogar ausgefochten wird, ob und wie den Getöteten gedacht wird und welche Form das Verhältnis zwischen den Lebenden und den Toten annimmt.

KZ-Gedenkstätten und das Mitsein mit den Getöteten

Wie lässt sich das Verhältnis zwischen den Lebenden und Toten in den Gedenkstätten an Orten ehemaliger Konzentrationslager begreifen? Einen Ausgangspunkt zur Beantwortung dieser Frage bietet die phänomeno-

2 Gegenwärtig lässt sich neben dem Mitsein mit den Getöteten auch noch von einem ›Mitsein mit den Überlebenden‹ sprechen. Zeitzeug*innen müssen (noch) nicht erinnert werden, sondern können nach ihren Erinnerungen befragt werden. Diese Art des Mitseins wird jedoch wohl von den wenigsten Gedenkstättenbesucher*innen erlebt, da sie die Zeitzeug*innen vergleichsweise selten antreffen und deren Zahl auch mit dem Verlauf der Zeit schwindet.

logische Sozialontologie, die Ruin (2018) in seiner Monografie *Being with the Dead. Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness* entwirft. Aufbauend auf Heideggers Begriff des »Mitsein mit dem Toten«³ rückt Ruin das Verhältnis zwischen den Lebenden und den Toten in den Mittelpunkt seiner Betrachtung. Heidegger (1967: 238) hat diesen Terminus nur en passant in »Sein und Zeit« eingeführt. Der Tod anderer Menschen steht nicht im Vordergrund seiner Todesanalyse, denn schließlich könne kein Mensch einem anderen Menschen das Sterben abnehmen. Der Tod der Anderen sei lediglich eine Möglichkeit, wie dem Menschen seine eigene Sterblichkeit »objektiv« zugänglich« (ebd.: 237) werden könne. Das »Mitsein« ist für Heidegger die Bedingung der Möglichkeit, überhaupt vom Tod zu erfahren. Es bedeutet also zunächst nichts anderes als die *Beobachtung* des Sterbens anderer Menschen. Aus dieser existenzialphilosophischen Sicht wäre ein Besuch der Gedenkstätte Buchenwald somit zunächst nur als ein Erleben zu charakterisieren, das ein Wissen um die jeweils eigene Sterblichkeit adressiert. Dies ist zugegebenermaßen eine Perspektive, die die sozialen Aspekte des Todes ausblendet (siehe hierzu bereits kritisch: Fink

-
- 3 Einen Begriff von Martin Heidegger in einem Text zum Totengedenken in KZ-Gedenkstätten aufzugreifen und zentral zu platzieren, mag nicht unproblematisch sein. Heideggers Begeisterung für den Nationalsozialismus und den damit verbundene Antisemitismus und Rassismus werden schon lange in der Heidegger-Forschung diskutiert und sind nicht zuletzt mit der Veröffentlichung der »Schwarzen Hefte« noch einmal nachdrücklich offengelegt worden (Trawny 2014; Di Cesare 2016; Heinz/Bender 2019). Es lässt sich nicht leugnen, dass Heidegger eine breit rezipierte Todesphilosophie aufgestellt hat. Indem hier das Mitsein mit dem Toten aufgegriffen wird, soll jedoch keineswegs das gesamte Denken Heideggers, das nachweisbar von NS-Ideologie geprägt war, übernommen werden. Ruin zeigt, dass allein dieser einzelne Begriff das Potenzial beinhaltet, um zu einer Sozialontologie ausgeweitet zu werden, die sowohl die Lebenden als auch die Toten einschließt. In den folgenden Ausführungen sollen eben diese Überlegungen Ruins weiter aufgegriffen werden. Dabei ist es unvermeidbar, auf Heideggers Ausführungen einzugehen. Es ist aber ein Versuch, das Mitsein mit dem Toten losgelöst von Heideggers Begeisterung für den Nationalsozialismus, seinen Aussagen zur Rassentheorie und seinem antisemitischen Denken zu verwenden und für eine gedächtnis-soziologische Perspektive nutzbar zu machen. Eine Untersuchung, in welchem Verhältnis das Mitsein mit dem Toten mit Heideggers affirmativer Haltung zur NS-Politik zu denken ist, steht noch aus. Für eine grundlegende Auseinandersetzung mit Heideggers Todesbegriff siehe Marten 1987.

1969: 38) und dem Einfluss eines Gedenkstättenbesuchs auf das kollektive Gedächtnis nicht gerecht wird.

Doch obwohl Heidegger eine Todesanalyse verfasst hat, die darauf aufbaut, dass die gesamte Außenwelt das Erzeugnis des Bewusstseins ist, kann sie für eine soziologische Betrachtung geöffnet werden. Dies ist die Stoßrichtung von Ruins (2018: XII) »social ontology of being with the dead«. Ruin betont, dass die Toten – oder vielmehr die Erinnerungen an die Toten – einen Einfluss auf die Lebenden haben können. Die sozialen Beziehungen hallen im Umgang mit den Verstorbenen nach. Im Rahmen von Begräbnissen und Totenfeiern »sind die Hinterbliebenen *mit ihm*, in einem Modus der ehrenden Fürsorge« (ebd.). Heidegger geht nicht weiter auf diese Art der »ehrenden Fürsorge« ein. Anton Hügli und Byung-Chul Han (2001: 136; Herv. i. O.) halten hierzu fest, dass »[d]as *Versterben*, das in der ganzen Todesanalyse kein einziges Mal erwähnt wird, [...] sich somit als ein interpersonales Geschehen begreifen [ließe], das verständlicherweise in die solipsistische Todesauffassung Heideggers nicht paßt. Das Versterben schließt ein Mitsein im Modus der »ehrenden Fürsorge« ein«. Dennoch macht bereits Heidegger deutlich, dass der Verstorbene zwar die »Welt« verlassen habe, die Hinterbliebenen jedoch *mit ihm sein* können, indem sie seiner gedenken. Durch dieses Handeln werden die Toten zu Quasi-Lebenden gemacht (vgl. Han 1998: 17 f.), die einen Einfluss auf die soziale Wirklichkeit haben können, indem die Erinnerungen an sie eng an die Handlungsentwürfe der Lebenden geknüpft werden. In eine ähnliche Richtung argumentiert Thorsten Benkel (2016b: 22), der ein »Immernoch-Fortwirken« der Verstorbenen durch die Erinnerungen der Lebenden« beschreibt, das von Letzteren jedoch nicht als Handlung, sondern als Erleben innerhalb einer »parasozialen Umwelt« verinnerlicht werde.

Die Toten erhalten ihre Wirkmächtigkeit aber nicht, indem sie selbst handeln. Das »Mitsein mit den Toten« lässt sich als ein Erinnerungshandeln verstehen, als ein soziales Handeln, das die Nicht-mehr-Lebenden einschließt; beispielsweise, wenn über sie gesprochen, für sie ein Grabmal errichtet oder der Ahnen gedacht wird. Denn gerade weil die soziale Wirklichkeit aus Sinnzuschreibungen und Kommunikation konstruiert wird, ist sie laut Ruin (2018: 97; Herv. i. O.) als eine Welt zu begreifen, »consisting of both the living *and* the dead«. Die Durchführung von Bestattungsritualen, die Pflege von Grabanlagen und Praktiken des Totengedenkens schließen nicht nur

die Lebenden, sondern auch die Toten mit ein. Sepulkralkulturen können somit nicht auf die Beziehungen zwischen den Lebenden reduziert werden. Stattdessen plädiert Ruin für ein »expanded understanding of society« (ebd.: 58), das die Toten miteinbeziehe. Bestattungen seien in dieser Hinsicht nicht bloß als Schwellenrituale zu verstehen (Gennep 1986), durch die Lücken im sozialen Gefüge geschlossen werden (Hertz 2007). Stattdessen betont Ruin die Bedeutung einer »spectral ›community‹«, da die Rituale *mit den Toten* und *für die Toten* durchgeführt werden. Diese Überlegungen bezieht Ruin nicht nur auf Bestattungen, sondern auf alle gesellschaftlichen Teilbereiche, in denen es mit Blick auf die Toten zu Praktiken des Erinnerns und Vergessens kommt.

Zentral sind für Ruin das historische Bewusstsein und insbesondere die Historiografie, die er als eine Art des Umgangs mit den Toten begreift; schließlich nährt sich die Geschichte aus den vergangenen Handlungen der Nicht-mehr-Lebenden. Geschichte stehe dadurch in einem engen Zusammenhang damit, wie die Spannweite zwischen Leben und Tod verstanden wird. Sie sei als eine Kategorie der Lebenden zu verstehen, deren historiografische Praxis sich aber auf die Toten beziehe. Insofern sind auch das historische Bewusstsein und das Erinnern mit dem Mitsein mit den Toten verflochten (vgl. Ruin 2018: 148 ff.). Geschichtsschreibung und Erinnerungspraktiken sind stets mit ethischen und nekropolitischen Problemstellungen verbunden, da in ihnen darüber entschieden wird, welche Position den Toten im politischen Raum zugeschrieben wird, und sie das Verhältnis zwischen den Lebenden und den Verstorbenen konstituieren.

Was Ruin in seinen Ausführungen leider auslässt, ist zum einen die Relevanz der Frage danach, um was für eine Art von Toten es sich hierbei handelt; d.h. *wie* sie gestorben sind. Ob die Toten an bestimmten Krankheiten, durch Unfälle oder Brände, durch suizidäre Handlungen oder durch Fremdeinwirkung ums Leben gekommen sind, spielt für seine Betrachtungen zum Verhältnis zwischen den Lebenden und den Toten zunächst keine Rolle. Zum anderen blendet Ruin die Materialität des Totengedenkens aus. Welche Form Grabmale, Gedenkstätten und Erinnerungsartefakte aufweisen, aber auch die materielle Verfasstheit der Leichen selbst, wird von ihm nicht beleuchtet.

Ein Blick auf jene Gedenkstätten, die an Orten ehemaliger Konzentrationslager liegen, verdeutlicht aber, dass die Todesart eine wichtige Rolle für das

Mitsein mit den Toten spielt und dass dieses Mitsein an die Materialität geknüpft ist. An diesen Erinnerungsorten werden wir mit einer besonderen Art des Mitseins mit den Toten konfrontiert. Denn hier wird vorrangig nicht nur an die Toten, sondern an das *Töten* erinnert. Es ist die gewaltsame Verkürzung der Lebenszeit der ehemaligen Häftlinge, die im Fokus des Gedenkens steht. Insofern rückt hier zwar auch in den Vordergrund, dass in den Konzentrationslagern Menschen *gestorben* sind. Sie sind es aber nicht auf eine Weise, die im Allgemeinen als eine ›natürliche‹ Art des Sterbens verhandelt wird. Gestorben sind sie aufgrund »lozierender« und »autotelischer Gewalt«, um Begriffe von Jan Philipp Reemtsma (2008: 104) aufzugreifen, d.h. aufgrund einer Gewalt, mit welcher der Körper der Opfer zur Erreichung eines anderen Ziels aus dem Weg gebracht wird (lozierend) oder die um ihrer selbst willen auf die Beschädigung und Zerstörung des menschlichen Körpers ausgerichtet ist (autotelisch). Die Häftlinge wurden durch die Lebensbedingungen in den Lagern ausgezehrt und verhungerten, erfroren oder erlagen Krankheiten und ihren durch die Einsperrung verschärften körperlichen Schwächen. Sie wurden zu Tode gemartert, erschossen, erhängt, erschlagen und – nicht nur in den Vernichtungs-, sondern auch in einigen Konzentrationslagern – in Gaskammern ermordet. Diese Form des Sterbens, das gewaltsame Getötet-Werden, ist tief in das Verhältnis zwischen den Lebenden und den Toten eingeschrieben, das in den Gedenkstätten hervorgebracht wird. Die gewaltsame Beendigung des Lebens ist ein thematischer Fokus dieser Erinnerungsorte. Es ist nicht bloß ein Mitsein mit den Toten, sondern ein *Mitsein mit den Getöteten*.

Das Mitsein mit den Getöteten mündet in KZ-Gedenkstätten keineswegs lediglich in einem Totengedenken, einer Präsenz der Toten oder der Totenruhe. Es verweist auf eine geschichtspolitische⁴ Dimension. Denn über das Medium der biografischen Schicksale der Getöteten wird einer politischen Ungeheuerlichkeit gedacht. KZ-Gedenkstätten lassen sich somit als »traumascapes« (Tumarkin 2005) begreifen, also als Orte, die durch die kontinuierliche Vergegenwärtigung vergangener Gewalterfahrungen und

4 Zur forschungsgeschichtlichen und theoretischen Entwicklung des Begriffs ›Geschichtspolitik‹, der sich von einer politischen Kampfformel zu einem wissenschaftlichen Konzept gewandelt hat, siehe Schmid 2009.

Leidensgeschichten gekennzeichnet sind. An ihnen manifestiert sich das kollektive Gedächtnis einer sozialen Gruppe. Sie sind Chronotopien, die den Eindruck einer »Kontinuität der Dauer« (Assmann 1999: 299) vermitteln und die Verflechtung von Vergangenheitsbezügen und Gegenwart räumlich verdichten. Gedenkstätten sind deshalb – anders als z.B. Friedhöfe, Straßenränder mit Unfallkreuzen oder andere Trauerorte – »Erinnerungsorte« (Nora 1990). Sie sind nicht an persönliche Beziehungen gebunden, sondern dienen vielmehr als Kollektivsymbole. Das Mitsein mit den Getöteten ist in KZ-Gedenkstätten somit eng an die »Schaffung einer Tradition«, die »Prägung einer kollektiven Identität« und die »Generierung politisch-historischer Legitimität« gebunden (Schmid 2008: 78). Dadurch nehmen sie zugleich die Funktion eines »Katalysators gesellschaftspolitischer Konflikte« (Beattie 2016) ein. Damit sollte bereits deutlich werden, dass sich das Mitsein mit den Getöteten nicht auf das Verhältnis zwischen Täter*innen und Opfern begrenzen lässt. Darauf werde ich im folgenden Abschnitt eingehen.

Die Triade der Gewalt und Objektivierungen des Tötens

Welche Handlungen als gewaltsames Töten gedeutet und wie diese (de-) legitimiert und bewertet werden, ist weder objektiv gesetzt, noch lässt es sich allein aus den Interaktionen zwischen Täter*innen und Opfern ableiten. Das Mitsein mit den Getöteten entfaltet sich stattdessen innerhalb einer Gewalttriade (Koloma Beck 2011; Lindemann 2017). Diese Triade besteht aus dem kommunikativen Wechselspiel zwischen Täter*innen, Opfern sowie Dritten. Letztere sind konstitutiv für die kommunikative Auseinandersetzung mit Gewalt. Erst im Rahmen von »Verfahrensordnungen der Gewalt« (Lindemann 2017) wird eine letale Handlung zu einem gewaltsamen Akt. Erst die Drittenperspektive ermöglicht eine Aussage darüber, ob eine Handlung als Gewalt oder lediglich als Kraftaufwand gilt und welche normativen Ansprüche in diesem Fall gültig sind. Als Dritte sind hierbei nicht nur konkrete Personen zu verstehen, sondern es können auch abstraktere Entitäten gemeint sein (Imbusch 2017). Die Rekonstruktion eines Handelns als Gewalt kann auch wesentlich später z.B. im Rechtswesen, in der Historiografie oder auch in der Politik erfolgen. Stefan Kühl hat beispielsweise dargelegt, wie zur NS-Zeit Gewalt, die von Polizisten

und NS-Angehörigen ausgeübt wurde, u.a. auch dadurch legitimiert wurde, dass die Opfer – befördert durch NS-Propaganda und »Rituale der Entmenschlichung« (Kühl 2018: 211) – nicht mehr kommunikativ als Menschen adressiert wurden. Dadurch gelang es, nicht nur die Hemmungen gegenüber Erniedrigungen und körperlichen Gewaltformen herabzusetzen, sondern insbesondere auch die *Tötungshemmungen* abzubauen.

Wichtig ist jedoch nicht nur, *dass* Gewalt beobachtet wird, sondern auch *wie* – konkret: wie sich Gewaltphänomene zeigen und wie sie für Dritte beobachtbar werden. Zum Beispiel verdeutlicht Teresa Koloma Beck (2011: 352 ff.), dass es für die Deutung von Handlungen als Gewalt und deren Bewertung eine entscheidende Rolle spielt, ob einzelne Ereignisse als »Folter« oder »erweiterte Verhörmethoden«, als »Genitalverstümmlung« oder »rituelle Beschneidung« oder als »Zwangssterilisation« oder »Verhütung erbkranken Nachwuchses« bezeichnet werden. Diese Überlegung lässt sich nun nicht nur auf sprachliche Aushandlungen zu Gewalt anwenden, sondern auch in performativer und materieller Hinsicht. Die jeweilige Objektivierungsweisen sind dabei prägend für das Erinnern an vergangene Gewalt- und Tötungshandlungen. Leonhard und Dimbath (2021; siehe auch Dimbath 2014) haben veranschaulicht, dass sich Gewaltereignisse auf drei Aspekte sozialer Ordnung auswirken und Gewaltgedächtnisse somit in drei Perspektiven beobachtet werden können: in einer deklarativ-reflektorischen Dimension als symbolisch-vermittelter bewusster Rückgriff auf Gewalterfahrungen, in einer inkorporiert-praktischen Dimension als vor- und nichtsprachliche Praktiken und Handlungsrouninen sowie in einer objektiviert-technischen Dimension als sozial erzeugte Artefakte. Für das Erinnerungshandeln in KZ-Gedenkstätten bedeutet dies, dass es in einem engen Zusammenhang mit der Art und Weise steht, *wie* ein Wissen über die Gewaltsituation, die Interaktionen zwischen Täter*innen und Opfern sowie das Tötungshandeln verfestigt und an Dritte vermittelt wird. Das Mitsein mit den Getöteten ist folglich in hohem Maße mit einem *Gewaltwissen* (Coenen 2021a) verknüpft. Es macht einen Unterschied, ob und wie beispielsweise zeichenhaft oder sprachlich in Form von Texten auf Hinweistafeln, Gedenkreden, praktisch durch verinnerlichte Routinen der Betroffenheit oder materiell durch Blumenkränze, Denkmäler und die Ausstellung von Artefakten, die zum Töten dienten, gedacht wird.

Das Mitsein mit den Getöteten wird folglich von den Objektivierungen des Tötens geprägt. Dass die Materialität hierbei von großer Bedeutung ist,

lässt sich beispielhaft an dem Krematorium in der Gedenkstätte Buchenwald aufzeigen. Bereits neben dem Gebäude befindet sich ein Pfahl, an dem Häftlinge aufgehängt wurden und zugrunde gingen. Im Krematoriumsbau sind nicht nur die Öfen zu finden, in denen die toten Körper der Häftlinge verbrannt wurden, sondern auch die Rekonstruktion der Genickschussanlage, ein Leichenkeller, an dessen Wandhaken Häftlinge erdrosselt wurden, und an den Wänden angebrachte Bilder von Leichenbergen, die als »Bilder der Todesevidenz« (Coenen 2021b) Gewissheit über das Ausmaß des Tötens im Lager erzeugen sollen – wobei all diese Artefakte von Hinweistafeln begleitet werden, die Aufschluss über die vergangenen Ereignisse geben. Den Besucher*innen wird wortwörtlich vor Augen geführt, dass an diesem Ort Menschen nicht eines »natürlichen« Todes gestorben, sondern zu Opfern exzessiver Gewalthandlungen geworden sind. Das Mitsein mit den Getöteten wird durch diese Artefakte auf Dauer gestellt; welche Form es annimmt, hängt dabei jedoch, wie ich weiter unten zeigen werde, von dem praktischen Umgang mit ihnen ab. Diese Objektivierungen des Tötens lassen sich als Teil der materiellen Infrastruktur verstehen, die der Gedenkstätte zugrunde liegt und das Erinnern an das Töten auf objektiviert-technischer Ebene beeinflusst.

Infrastruktur des kommunikativen Gedächtnisses

Die Erinnerungspraxis in KZ-Gedenkstätten ist mit einer kommunikativen Infrastruktur verwoben, *in der* und *durch die* die vergangenen Gewalthandlungen objektiviert und dergestalt vergegenwärtigt werden. Dabei handelt es sich um ein stabiles Gefüge aus unterschiedlichen Entitäten wie technischen und natürlichen Dingen, Lebewesen und deren sterblichen Überresten sowie Zeichen und Diskurse, die in wechselseitiger Abhängigkeit zueinander stehen (siehe auch Schabacher 2019). Kommunikativ ist dieses Gefüge nicht nur, weil es Organisationen formiert, Abläufe festlegt und Beziehungen regelt, sondern auch, weil es Informationsflüsse koordiniert. Die Überreste des ehemaligen Konzentrationslagers Buchenwald, Informations- und Gedenktafeln, Ausstellungen, Tour Guides, Reiseführer, Besucher*innenbücher, Filmvorführungen, das Wegesystem sowie Vorschriften sind Beispiele dafür, welche tragende Rolle Infrastrukturen

für das kollektive Gedächtnis spielen. Das Mitsein mit den Getöteten ist an zahlreiche Artefakte und Technologien geknüpft, in denen das *Erinnern an* und somit auch ein *Wissen über* das Töten objektiviert wird.

Ausgehend von Susan L. Stars und Geoffrey C. Bowkers (2002) Überlegungen können folgende Merkmale der kommunikativen Infrastruktur der Gedenkstätte Buchenwald genannt werden: Sie baut auf einer *vorinstallierten, in der Vergangenheit erzeugten Grundlage* auf. Hierzu zählt zunächst das gesamte Gelände; also die noch erhaltenen Gebäude, die Schuttberge, an deren Stelle in vergangener Zeit Baracken standen, das Torhaus, das Krematorium, die Wachtürme, die hinterlassenen Teile des Lagerzauns und vieles mehr. Diese materiellen Spuren des Tötungshandelns bieten alleine aber noch keine Grundlage für das Erinnern an die gestorbenen Häftlinge. Die Überreste des Konzentrationslagers verweisen nicht unmittelbar auf die vergangenen Gewalthandlungen und -exzesse. Stattdessen bedarf es indexikalischer Ergänzungen. Das stattgefundene Töten wird erst durch weitere Objektivierungen ins kommunikative Gedächtnis integriert, die die Lagerreste kontextualisieren. Gedenktafeln, Mahnmale und Informationsschilder sind Beispiele für »Denkmale *an* der Zeit in Denkmalen *aus* der Zeit«, wie der ehemalige Leiter der *Stiftung Gedenkstätten Buchenwald und Mittelbau-Dora* (im Weiteren: StGBuMD) Volkhard Knigge (2020a: 137 f.; Herv.i.O.) es formuliert. Sie sind Ergänzungen zu den Überresten des ehemaligen Konzentrationslagers und fügen sich in das gegebene Arrangement ein. Dieses Netzwerk aus Artefakten ist zum einen eine Folge vergangener Gewalt. Es wurde teilweise als historisches Zeugnis übernommen, teilweise im Zuge der Aufarbeitung ergänzt oder verändert. Zum anderen ermöglicht es aber durch seine Form auch einen spezifischen Zugriff auf einzelne Aspekte vergangener Gewaltakte.

Die Infrastruktur ist keineswegs auf eine räumliche und technische (An-)Ordnung zu reduzieren, sondern sie umfasst auch *soziale Arrangements*. Sie ist bevölkert von Mitarbeiter*innen, die bei Bedarf Info-Broschüren verteilen, die Gebäude instandhalten oder die Besucher*innen über das Gelände führen und diesen ein entsprechendes Spezialwissen über das Lager Buchenwald und die darin stattgefundenen Gewalthandlungen präsentieren. Sozial ist die Infrastruktur aber auch, weil sie selbst in kommunikativen Handlungen erzeugt wird (vgl. Knoblauch 2017: 355 ff.). Sie ist das Ergebnis vielzähliger Aushandlungsprozesse, die innerhalb der StGBuMD und

anderen Organisationen erfolgt sind – Diskussionen darüber, was die bestmögliche Form ist, mit der den Häftlingen gedacht werden kann, welche Überbleibsel der vergangenen Ereignisse in dem Erinnerungsprozess hervorgehoben werden sollen und welche dem Vergessen anheimfallen können. Auch die Infrastrukturen des kommunikativen Gedächtnisses beruhen auf selektiven Entscheidungen. Sie sind – wie die gesamte Gedenkstätte – das »Resultat voraussetzungsvoller Entscheidungs- und Aushandlungsprozesse erinnerungskultureller, gedächtnispolitischer und pragmatischer Art« (Siebeck 2014: 210). Dies betrifft die kuratorische Praxis, bei der beispielsweise durch die Kennzeichnung von Artefakten ehemaliger Häftlinge als etwas Unberührbares »sacred secular spaces« (Alba 2015) geschaffen werden, ebenso wie überhaupt die Anerkennung, Umwidmung und Herstellung von Orten vergangener politischer Gewalttaten als außeralltägliche Orte des Gedenkens (Eschebach 2019).

Die kommunikative Infrastruktur bleibt weitgehend *transparent*. Sie unterstützt das Mitsein mit den Getöteten, ohne selbst im Fokus der Betrachtung zu stehen. Die Materialitäten der Mahnmale, Gedenktafeln, Gebäude und Ausstellungsstücke, aber auch das Wegesystem in der Gedenkstätte Buchenwald drängen sich den Akteuren nicht auf, sondern bleiben weitgehend unberücksichtigt. *Auffällig* wird die Infrastruktur jedoch, *wenn sie Störungen aufweist*; wenn u.a. die Substanz einzelner Gebäude porös wird oder ein Tour-Guide ausfällt, weil er krank ist. Insbesondere im Zuge der Corona-Pandemie wurde die Infrastruktur kommunikativ hervorgehoben. Am Krematorium war zu dieser Zeit z.B. ein laminiertes Zettel befestigt, auf dem zu lesen war, dass »das ehemalige Krematorium [...] aus Infektionsschutzgründen aktuell nur im Rahmen von geführten Rundgängen besichtigt werden« kann. Die Räume des Krematoriums durften von den Besucher*innen der Gedenkstätte also nicht mehr ohne geeignetes Personal betreten werden, weil sie andernfalls nicht kompatibel mit den geltenden Hygienemaßnahmen waren.

In diesen Fällen erfolgen aber infrastrukturelle Kompensationsmechanismen, die die Funktionalität der Gedenkstätte und das Erinnern an die Getöteten aufrechterhalten sollen. So wurde auf der Homepage der Stiftung zwar darauf hingewiesen, dass einzelne Ausstellungsräume aufgrund der Coronaprävention geschlossen seien und auch keine Führungen angeboten werden. Jedoch wurde angemerkt, dass das Gelände und auch die ver-

geschlossenen Ausstellungsräume durch die sogenannte Buchenwald-App besichtigt werden können. Durch die App wird das Töten jedoch qua Medialität auf ganz andere Weise objektiviert und somit auch ein anderes Verhältnis zwischen den Lebenden und den Getöteten konstituiert. Schließlich macht es einen Unterschied für die Gedenkstättenbesucher*innen, ob sie beispielsweise tatsächlich den Leichenkeller im Krematorium betreten oder direkt neben den Krematoriumsöfen stehen können oder ob sie sich diese Orte auf digitalem Weg durch eine App erschließen. In beiden Fällen wird ein Wissen über das stattgefundene Töten vermittelt, basierend auf unterschiedlichen Erinnerungsangeboten, die von der Gedenkstätte gemacht werden und an verschiedene Beobachter*innenperspektiven gebunden sind.⁵

Schließlich ist die Infrastruktur des kommunikativen Gedächtnisses mit bestimmten *Praxiskonventionen* verknüpft, die beispielsweise vorgeben, wie die Gedenkstätte in ethischer Hinsicht und mit Blick auf Pietät gestaltet wird oder wie sich das Personal, aber auch die Besucher*innen zu verhalten haben. Gedenkstätten sind »*Institutionen* im Sinne von Normen, Narrativen und Praktiken geworden, die dazu beitragen, geschichtsbezogene Deutungen und Praktiken der Gesellschaft zu regulieren« (Knoch 2020: 24; Herv. i.O.). Gerade dadurch können sie jedoch auch zu einem Streitgegenstand unterschiedlicher Gruppen und Gemeinschaften werden. Es können Konflikte darum entstehen, welche Überreste aus der NS-Zeit zur Gedenkstätte gehören, bis wohin die Gedenkstätte reichen soll, inwiefern z.B. die kuratorische Praxis in den Ausstellungen hervorgehoben werden sollte, wie ein Umgang mit dem Gedenken überhaupt erlernt werden kann und auch welche Praxiskonventionen als angebracht oder sanktionswürdig gelten. Die Konflikte um und in KZ-Gedenkstätten stehen also stets in einem engen Bezug zur Gedächtnisinfrastruktur. Dies möchte ich abschließend anhand einiger Fallbeispiele aus dem Kontext der Gedenkstätte Buchenwald verdeutlichen.

5 Diese Gegenüberstellung verdeutlicht, dass eine gedächtnissoziologische Betrachtung von Gedenkstätten einer Essentialisierung des historischen Ortes (Young 1993) entgegenzuwirken vermag, indem sie dafür sensibilisiert, dass die Vergegenwärtigung der Vergangenheit und die historischen Ereignisse als solche nicht zu verwechseln sind.

Aushandlungen des Tötungserinnerns

Das Erinnern an das Töten an Orten ehemaliger Konzentrationslager lässt sich, im Rückgriff auf Anselm Strauss (1993: 226), auch als eine »Arena« bezeichnen, d. h. als »interaction by social worlds around issues – where actions concerning these are being debated, fought out, negotiated, manipulated, and even coerced within and among the social worlds«. KZ-Gedenkstätten sind Arenen, in denen konkurrierende, teils widerstrebende, teils kanonisierte Geschichtsdeutungen aufeinandertreffen (Bjerg et al. 2014). Hier finden problembezogene Interaktionen von sozialen Gruppen statt, die jeweils eigene Überzeugungen zum Umgang mit den vergangenen Gewaltexzessen aufweisen und die über eigene Ressourcen verfügen, mit deren Hilfe sie »ihre Sicht auf die Dinge« durchsetzen möchten. Der Prozesscharakter des Geschichtsbewusstseins und der Erinnerungspolitik – die Aufladung der Geschichte mit Ideologien (Wolfrum 1999) – manifestiert sich in den Aushandlungen in sozialen Situationen (Lenz/Schröder 2018: 4).

Die materiellen Grundlagen des Tötungserinnerns in den Gedenkstätten lassen sich zunächst als *Erzeugnisse dieser Interessenskonflikte* begreifen. Entsprechende Aushandlungsprozesse werden zunächst einmal durch Veränderungen in der Infrastruktur deutlich. An der Geschichte der Gedenkstätte Buchenwald zeigt sich, dass zu verschiedenen Zeitpunkten unterschiedliche Objektivierungen des Tötens betont und andere wiederum verschleiert oder sogar vernichtet wurden. Kurz nach der Befreiung des Konzentrationslagers wurden Dritten, wie z. B. der US-Armee, aber auch der Weimarer Bevölkerung, die Formen und das Ausmaß des Tötens, das vor Ort stattgefunden hat, anhand seiner (materiellen) Spuren vor Augen geführt. Insbesondere die Häftlinge hatten ein Interesse daran, möglichst »authentisch« von den Vorgängen im Lager zu berichten. Zu den frühen Praktiken der Repräsentation des Tötens zählten u. a. informierende Beschriftungen, das Ausstellen erschreckender Artefakte (z. B. von Waffen und Folterinstrumenten, den Loren, in denen Tote transportiert wurden, die Krematoriumsanlagen etc.), die Reinszenierung von Gewalt und das Konservieren des Lagers (vgl. Knigge 2020b: 433 ff.). Ehemalige Häftlinge stellten die Gewalthandlungen mit ausgestopften Puppen nach, die nun geschlagen, am Pfahl erhängt und an den Wandhaken im Krematorium

erdrosselt wurden. Darüber hinaus kam es aber auch zu einem *körperlichen* Mitsein mit den Toten, indem den Soldaten der US Army, aber auch der Weimarer Bevölkerung die Leichenberge gezeigt wurden, die nach der Befreiung noch im Konzentrationslager vorzufinden waren. Sobald die toten Körper aufgrund ihrer Verwesungsprozesse entfernt und bestattet wurden, wurden neue Berge aus den Leichen weiterer Häftlinge gebildet, die in den Tagen kurz nach der Befreiung aufgrund ihrer körperlichen Gebrechen ums Leben kamen. Das stattgefunden Töten wurde an und mit den Toten zum Ausdruck gebracht – eine Praxis, die bereits aufgrund der materiellen Eigenschaften der Leichen eine Praxis auf Zeit ist.

In der DDR stand am Anfang der Umgestaltung des ehemaligen KZ-Geländes der beinahe vollständige Abriss des Lagers. Viele Artefakte, die das Töten bezeugen konnten, verschwanden dadurch. Im Vordergrund stand nun kein ›authentisches‹, sondern vor allem ein mit der Ideologie der DDR-Führung eng verbundenes Narrativ über das Konzentrationslager, das dem Konzept folgte: »Durch Sterben und Kämpfen zum Sieg« (Gedenkstätte Buchenwald 1999: 12). Buchenwald wurde – wie andere ehemalige Konzentrationslager – zu einem politisch instrumentalisierten Ausstellungsraum mit einer ausgeprägten Symbolik, die antifaschistische und antikapitalistische Ideologien unterstützen sollte (Morsch 1999; Haustein 2003). Während die Trümmerhaufen anstelle des Häftlingslagers als Ausdruck eines, wie auf der Sitzung der Gedenkstätten-Planungskommission der Vereinigung der Verfolgten des Naziregimes am 24. November 1951 formuliert wurde, »bewußten Zerschlagens des faschistischen Grauens« (zit. nach Knigge 1993: 43) gelten sollten, blieb das Lagertor als Symbol der vermeintlichen »Selbstbefreiung« des Konzentrationslagers erhalten. Auch das Krematorium blieb bestehen, da dort Ernst Thälmann ermordet worden war und der Ort somit als »säkulare Märtyrerkapelle« (Knigge 2020a: 166) fungierte. Teile des ehemaligen Häftlingslagers, die demgegenüber aber wegen ihrer Geschichte nicht mit der anvisierten politischen Deutung in Einklang zu bringen waren, wurden zerstört oder verwilderten. Hierzu zählte beispielsweise das sogenannte ›Kleine Lager‹, das 1942/43 als Quarantänezone eingerichtet wurde, sich aber nach und nach zu einem überfüllten Sterbelager wandelte. Es war ein Raum des Elends, des Siechtums und des immensen Mangels, in dem die Häftlinge an den Lagerbedingungen zu Grunde gingen. Dieser Ort der »sozialstrukturellen Tötung« (Feldmann 2010:

212) war nicht mit der siegreichen Widerstandsgeschichte der DDR in Einklang zu bringen. Er bot nicht das Material für glorifizierende Aufstandsbeschreibungen und wurde dem Verfall und dem Vergessen preisgegeben.⁶ In den 1970er Jahren wurde der mittlerweile dort entstandene Wald sogar durch einen Stacheldrahtzaun vom Gedenkstättenengelände abgetrennt und somit vom Erinnerungsort ausgegrenzt. Erst in den 1990er Jahren wurde das Kleine Lager zum Bestandteil der Gedenkstätte, als solcher gekennzeichnet und somit als Ort des Tötens rekonstruiert. Sowohl die Darstellungen des Lagerlebens durch die ehemaligen Häftlinge als auch die Umgestaltung in der DDR machen deutlich, wie Interessensgruppen durch einen Eingriff in die Infrastruktur der Gedenkstätte auch das Mitsein mit den Getöteten prägen können. Hier zeigt sich, dass das Gedenken an die KZ-Toten durch die jeweils vorherrschende Geschichtspolitik geprägt ist, d.h. durch »die bewusste Förderung der Erinnerung an bestimmte historische Ereignisse, Prozesse oder Personen in politischer Absicht und zu politischen Zwecken« (Bouvier/Schneider 2008: 7).

Die Gedächtnisinfrastrukturen sind jedoch nicht nur das Erzeugnis von Interessenskonflikten, sondern sie bilden auch die *materielle Basis* für unterschiedliche Handlungen, durch die das kommunikative Gedächtnis geprägt wird; seien es pädagogische Führungen, Gedenkveranstaltungen, Wallfahrten oder Tagungen. Die Gebäude, Denkmale und Gedenktafeln in der Gedenkstätte Buchenwald bildet hierbei die Orte, an denen durch Erinnerungshandlungen den Getöteten gedacht wird. Zugleich ist die Gedenkstätte eine »multiple Institution« (Knigge 2020b). Am Beispiel von Einträgen aus den Besucherbüchern und eigenen Erlebnissen während seiner Zeit als Gedenkstättenleiter zeigt Knigge, dass die Gedenkstätte unterschiedliche Funktionen für die Besucher*innen erfüllen kann. Sie ist, wie er auflistet, u.a. ein »Lernort«, ein vermeintlich »authentischer« Ort der Vergangenheit«, ein »säkularer Wallfahrtsort«, ein »Ort der Katharsis« und der »Sprachenvielfalt« sowie eine »Metapher des Grauens«. Sie ist ein Ort

6 Das »Kleine Lager« bildet hier keine Ausnahme. Pollack (2014) hebt hervor, dass viele Orte der Gewalt und Verfolgung nicht bekannt oder markiert und die vergangenen Ereignisse vergessen sind.

der »Augenblicksbetroffenheit und des kurzzeitigen Gefühlsausnahmestands«, ein »KZ live« und eine Art »Horror-Disneyland« (ebd.: 446ff.).⁷

Die Infrastrukturen werden bisweilen von Akteuren angeeignet, die das massenhafte Töten durch ihr Handeln entweder nicht delegitimieren, sondern legitimieren oder aber zumindest ein entsprechendes Erinnern und Deuten vergangener Handlungen unterbinden wollen. Stets auf's Neue wird in den Massenmedien von Provokateur*innen, Holocaustleugner*innen und Störer*innen berichtet, die z.B. die Besucherbücher der Gedenkstätte mit rassistischen und antisemitischen Äußerungen versehen, die sich unter geführte Tourist*innengruppen mischen, um die dort geäußerten Aussagen zum Holocaust zu relativieren, oder die vor dem Mahnmal die Reichsflagge hissen. Auch die Homepage der Gedenkstätte wurde bereits gehackt und mit NS-Symbolen bestückt. Es kursieren zudem Bilder von Personen, die im Krematorium oder vor dem Lagertor mit verfassungswidrigen Gesten und Flaggen posieren. So war etwa in den Social-Media-Kanälen ein Foto zu finden, das Mitglieder der rechtsextremen Szene abbildet, die sich im Leichenkeller des Krematoriums befinden und dort den Hitlergruß sowie die Flagge der britischen Neo-Nazi- und Terrorvereinigung *National Action* zeigen. Die im Konzentrationslager Getöteten werden auf diesem Bild zusätzlich diffamiert, indem die Wandhaken, an denen Menschen getötet wurden, durch eine nachträgliche Bildbearbeitung als »Meat Hooks« bezeichnet und mit einem lächelnden Smiley versehen werden. Dies ist ein Beispiel, wie die Infrastruktur der Gedenkstätte teilweise genutzt wird, um sich auf einer kommunikativen Ebene ideologisch gegen die etablierte Erinnerungskultur wenden und eine rechtsradikale Weltsicht verbreiten zu können. Die StGBuMD wendet sich entschlossen gegen rechtsradikale und derartige holocaust-leugnende Aneignungen, indem sie diese zur Anzeige bringt.

Unterwandert wird die materielle Hervorbringung des Mitseins mit den Getöteten, wenn die Infrastruktur von Akteuren vereinnahmt wird, die sich entweder nicht deren Bedeutung bewusst sind oder für die sie keinen wichtigen Status einnimmt. Im Januar 2021 versammelten sich beispiels-

7 Die Multifunktionalität wird auch von Knoch (2020: 5) festgehalten, indem er schreibt, dass Gedenkstätten mehr sind »als Orte des Gedenkens, nämlich Überrest, Denkmal, Archiv, Sammlung, Forschungszentrum, Museum und Lernort«.

weise einige Personen am Ettersberg, also dort, wo die KZ-Gedenkstätte liegt, und nutzten die trichterförmigen Hänge am Mahnmal, in denen sich die Massengräber der Getöteten befinden, als Rodelpisten. In diesem Fall kann keineswegs von einem *Mitsein* mit den Toten bzw. von einer ›ehrenden Fürsorge‹ gesprochen werden, da sie womöglich nicht in die Handlungsentwürfe der Rodler*innen miteinbezogen wurden. Wenn sie es unter Umständen doch waren, so haben wir es hier mit einem bewussten Umgang mit den NS-Opfern zu tun, der der Gedenkpraxis der StGBuMD konträr gegenübersteht. In den Massenmedien wurden die Rodelspuren auf den Massengräbern skandalisiert. So verfasste die Lagerarbeitsgemeinschaft Buchenwald-Dora (2021) einen mahnenden Appell, in dem sie darlegte, dass ihre Mitglieder »als Angehörige von Häftlingen des Konzentrationslagers Buchenwald erschüttert« seien, weil »die Anlagen des Mahnmals auf dem Ettersberg durch Winterausflügler pietätlos geschändet wurden«. Die StGBuMD (2021) verdeutlichte in einer Mitteilung, dass das Mahnmal, an dem die Schlittenspuren zu finden waren, der Friedhof von mehreren tausend Toten des Lagers sei und ein entsprechendes Verhalten gefordert wird: »Für die Winterzeit bitten wir die Besucherinnen und Besucher der Mahnmalsanlage um ein Verhalten, das der Würde des Ortes angemessen ist. [...] Insbesondere Fälle von Störungen der Totenruhe durch Wintersportaktivitäten nahe der Grabanlagen werden wir zur Anzeige bringen«. In dem Fall der Rodelspuren an der Gedenkstätte also wurde zwischen verschiedenen Akteursgruppen ausgehandelt, welche Praxiskonventionen in Buchenwald gelten, wie die Infrastruktur des kommunikativen Gedächtnisses genutzt werden darf und wie dadurch ein besonderes Verhältnis zwischen den Lebenden und den in dem Konzentrationslager getöteten Häftlingen evoziert wird. Die Geschichtspolitik, die mit dem *Mitsein* mit den Getöteten verbunden ist, vollzieht sich in gesellschaftlichen Strukturen. Ob etwas erinnert wird oder nicht und wie diese Erinnerungen gedeutet werden, ist abhängig von der ›Erinnerungskultur‹ einer sozialen Gruppe. Schließlich gibt es »ebenso viele Arten, sich den Raum zu vergegenwärtigen, wie es Gruppen gibt« (Halbwachs 1985: 162). KZ-Gedenkstätten als Arenen zu begreifen, in denen soziale Akteure um die Deutungshoheit geschichtlicher Ereignisse und insbesondere der NS-Verbrechen konkurrieren, verdeutlicht, dass auch das kommunikative Gedächtnis einen Streitgegen-

stand bilden kann, an den unterschiedliche Interessen, Absichten und Ideologien geknüpft sind.

Das Erinnern an das Töten sowie dessen Vergessen sind hochgradig an die Materialität und Infrastruktur der Gedenkstätte geknüpft. Die infrastrukturelle Form, aber auch die darauf aufbauenden Handlungen prägen letztlich das Mitsein mit den Getöteten und das damit verbundene Wissen über das Töten. Denn das kommunikative Handeln an KZ-Gedenkstätten schließt stets ihre heterotopen Deutungen ein. Es sind Orte, deren Aneignung im Zusammenspiel mit dem kommunikativen Gedächtnis stets als eine Positionierung gegenüber den Getöteten verstanden werden kann. In ihnen könne man sich mit dem »Beweis von der Fragilität unserer Zivilisation« und mit einer »bis in die anthropologische Substanz gehende[n] Scham« (Reemtsma 2010: 9) auseinandersetzen – wie einzelne Akteure zeigen, müssen wir es aber nicht. Denn das Totengedenken ist in eine Arena eingebettet, in der zahlreiche Interessen aufeinandertreffen. Die Frage, wie wir das Mitsein mit den Getöteten gestalten, steht somit in Verbindung mit der Art, wie wir nicht nur »sinnhaft«, sondern auch »sinnvoll« mit den uns vorliegenden Artefakten umgehen, die Auskunft über die vergangene Gewalt geben, dadurch Erinnerungen konstruieren und Gewaltgedächtnisse prägen können.

Literatur

- Alba, Avril (2015): *The Holocaust Memorial Museum. Sacred Secular Space*, London.
- Assmann, Aleida (1999): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kollektiven Gedächtnisses*, München.
- Beattie, Andrew H. (2016): »Gedenkstätten als Katalysatoren geschichtspolitischer Konflikte. Umstrittene Erinnerung und Konkurrenz der Opfer«, in: Heitzer, Enrico/Morsch, Günter/Traba, Robert/Woniak, Katarzyna (Hg.): *Von Mahnstätten über zeithistorische Museen zu Orten des Massentourismus? Gedenkstätten an Orten von NS-Verbrechen in Polen und Deutschland*, Berlin, S. 84–94.
- Benkel, Thorsten (Hg.) (2016a): *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes*, Bielefeld.

- Benkel, Thorsten (2016b): »Symbolische Präsenz. Der Status der Identität nach dem Ende der Identität«, in: ders. (Hg.): *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebendigen*, Bielefeld, S. 11–40.
- Benkel, Thorsten (2020): »Gepäckwissen«, in: Klimke, Daniela/ Lautmann, Rüdiger/ Stäheli, Urs/Weischer, Christoph/Wienold, Hanns (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*, 6. Aufl., Wiesbaden, S. 265.
- Bjerg, Helle/Körber, Andreas/Lenz, Claudia/Wrochem, Oliver von (Hg.) (2014): *Teaching Historical Memories in an Intercultural Perspective. Concepts and Methods*, Berlin.
- Bouvier, Beatrix/Schneider, Michael (2008): »Geschichtspolitik und demokratische Kultur. Einleitende Überlegungen«, in: dies. (Hg.): *Geschichtspolitik und demokratische Kultur. Bilanz und Perspektiven*, Bonn, S. 7–10.
- Coenen, Ekkehard (2021a): »Vorüberlegungen zu einer Wissenssoziologie der Gewalt«, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 10, Heft 2, S. 168–195.
- Coenen, Ekkehard (2021b): »Bilder der Todesevidenz. Visuelle Aushandlungen der Grenze zwischen Leben und Tod«, in: Dimbath, Oliver/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): *Gewissheit*, Weinheim/Basel, S. 796–807.
- Di Cesare, Donatella (2016): *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt am Main.
- Dimbath, Oliver (2014): *Oblivionismus. Vergessen und Vergesslichkeit in der modernen Wissenschaft*, Konstanz.
- Dimbath, Oliver/Leonhard, Nina (2021): »Gedächtnisse der Gewalt und die Gewalten des Gedächtnisses«, in: Leonhard, Nina/Dimbath, Oliver (Hg.): *Gewaltgedächtnisse. Analysen zur Präsenz vergangener Gewalt*, Wiesbaden, S. 1–16.
- Eschebach, Insa (2019): »Blutgetränkte Erde. Die Sakralisierung historischer Orte des Massensterbens«, in: Drecoll, Axel/Schaarschmidt, Thomas/Zündorf, Irmgard (Hg.): *Authentizität als Kapital historischer Orte? Die Sehnsucht nach dem unmittelbaren Erleben von Geschichte*, Göttingen, S. 17–34.
- Feldmann, Klaus (2010): *Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick*, 2. Aufl., Wiesbaden.
- Fink, Eugen (1969): *Metaphysik und Tod*, Stuttgart.
- Gedenkstätte Buchenwald (Hg.) (1999): *Konzentrationslager Buchenwald 1937–1945. Begleitband zur ständigen historischen Ausstellung*, Göttingen.
- Gennep, Arnold van (1986): *Übergangsriten*, Frankfurt am Main.
- Halbwachs, Maurice (1985): *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt am Main.
- Han, Byung-Chul (1998): *Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod*, München.

- Haustein, Petra (2003): »Vereinnahmung durch Erinnerung. Die Geschichte des KZ Sachsenhausen in der Geschichtspropaganda der DDR«, in: Siggelkow, Ingeborg (Hg.): *Erinnerungskultur und Gedächtnispolitik*, Frankfurt am Main, S. 95–116.
- Heidegger, Martin (1967): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Heinz, Marion/Bender, Tobias (Hg.): »*Sein und Zeit*« neu verhandelt. *Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, Hamburg.
- Hertz, Robert (2007): »Beitrag zur Untersuchung der kollektiven Repräsentation des Todes«, in: ders., *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*, Konstanz, S. 65–179.
- Hügli, Anton/Han, Byung-Chul (2001): »Heideggers Todesanalyse (§§ 45–53)«, in: Rentsch, Thomas (Hg.): *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, Berlin, S. 133–148.
- 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.
- Jacobsen, Michael H. (2016): »»Spectacular Death«. Proposing a New Fifth Phase to Philippe Ariès's Admirable History of Death«, in: *Humanities* 5, Heft 2, S. 1–20.
- Klüger, Ruth (1997): *Weiter leben. Eine Jugend*, 6. Aufl., München.
- Knigge, Volkhard (1993): »Der steinerne Sieg. Zu Entstehungsgeschichte und Erinnerungsprogramm der Nationalen Mahn- und Gedenkstätte Buchenwald«, in: Kuratorium Schloß Ettersburg (Hg.): *Der einäugige Blick. Vom Mißbrauch der Geschichte im Nachkriegsdeutschland*, Weimar, S. 39–50.
- Knigge, Volkhard (2020a): »Zu Denkmälern auf dem Gelände ehemaliger nationalsozialistischer Konzentrations- und Vernichtungslager«, in: Doßmann, Axel (Hg.): *Geschichte als Verunsicherung. Konzeptionen für ein historisches Begreifen des 20. Jahrhunderts*, Göttingen, S. 137–164.
- Knigge, Volkhard (2020b): »Museum oder Schädelstätte? Gedenkstätten als multiple Institutionen«, in: Doßmann, Axel (Hg.): *Geschichte als Verunsicherung. Konzeptionen für ein historisches Begreifen des 20. Jahrhunderts*, Göttingen, S. 432–450.
- Knoblauch, Hubert (1999): »Das kommunikative Gedächtnis«, in: Honegger, Claudia/Hradil, Stefan/Traxler, Franz (Hg.): *Grenzenlose Gesellschaft?*, Opladen, S. 733–748.
- Knoblauch, Hubert (2013): »Grundbegriffe und Aufgaben des Kommunikativen Konstruktivismus«, in: Keller, Reiner/Knoblauch, Hubert/Reichert, Jo (Hg.):

- Kommunikativer Konstruktivismus. Theoretische und empirische Arbeiten zu einem neuen wissenssoziologischen Ansatz*, Wiesbaden, S. 25–48.
- Knoblauch, Hubert (2017): *Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*, Wiesbaden.
- Knoch, Habbo (2020): *Geschichte in Gedenkstätten. Theorie – Praxis – Berufsfelder*, Tübingen.
- 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. 245–256.
- Kühl, Stefan (2018): *Ganz normale Organisationen. Zur Soziologie des Holocaust*, 2. Aufl., Berlin.
- Lagerarbeitsgemeinschaft Buchenwald-Dora e.V. (2021): »Zum Verhalten von Winterausflüglern auf dem Ettersberg«, <https://lag-buchenwald.vvn-bda.de/2021/01/15/zum-verhalten-von-winterauesflueglern/> (2. März 2022).
- Lenz, Claudia/Schröder, Peter (2018): »Orte, an denen man wachsen kann«. Empirische Rekonstruktionen von Sinnzuschreibungen im Zusammenhang mit der Eröffnung zweier norwegischer Gedenkstätten«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung* 19, Heft 3, Art. 16.
- Leonhard, Nina/Dimbath, Oliver (Hg.) (2021): *Gewaltgedächtnisse. Analysen zur Präsenz vergangener Gewalt*, Wiesbaden.
- Lindemann, Gesa (2017): »Verfahrensordnungen der Gewalt«, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 37, Heft 1, S. 57–87.
- Luckmann, Thomas (1986): »Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens. Kommunikative Gattungen«, in: Neidhardt, Friedhelm/Lepsius, M. Rainer/Weiß, Johannes (Hg.): *Kultur und Gesellschaft*, Opladen, S. 191–211.
- Marten, Rainer (1987): *Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision*, Paderborn.
- Morsch, Günter (1999): »Roll back« oder Abwicklung, Antifaschismus und Antitotalitarismus, Ästhetisierung oder Musealisierung. Die ostdeutschen KZ-Gedenkstätten nach der »Wende« 1989«, in: Grüttner, Michael/Hachtmann, Rüdiger/Haupt, Heinz-Gerhard (Hg.): *Geschichte und Emanzipation. Festschrift für Reinhard Rürup*, Frankfurt am Main/New York, S. 625–650.
- Nora, Pierre (1990): *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin.
- Pollack, Martin (2014): *Kontaminierte Landschaften*, Sankt Pölten.
- Reemtsma, Jan P. (2008): *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg.
- Reemtsma, Jan P. (2010): »Wozu Gedenkstätten?«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 60, Heft 25/26, S. 3–9.

- Ruin, Hans (2018): *Being with the Dead. Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness*, Stanford.
- Schabacher, Gabriele (2019): »Infrastrukturen«, in: Ziemann, Andreas (Hg.): *Grundlagentexte der Medienkultur*, Wiesbaden, S. 283–288.
- Schmid, Harald (2008): »Konstruktion, Bedeutung, Macht. Zum kulturwissenschaftlichen Profil einer Analyse von Geschichtspolitik«, in: Heinrich, Horst-Alfred/Kohlstruck, Michael (Hg.): *Geschichtspolitik und sozialwissenschaftliche Theorie*, Stuttgart, S. 75–98.
- Schmid, Harald (Hg.) (2009): *Vom publizistischen Kampfbegriff zum Forschungskonzept. Zur Historisierung der Kategorie ›Geschichtspolitik‹*, Göttingen.
- Siebeck, Cornelia (2014): »The Universal is an Empty Place«. Nachdenken über die (Un-)Möglichkeit demokratischer KZ-Gedenkstätten«, in: Hansen, Imke (Hg.): *Ereignis und Gedächtnis. Neue Perspektiven auf die Geschichte der national-sozialistischen Konzentrationslager*, Berlin, S. 217–253.
- Sofsky, Wolfgang (1993): *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager*, Frankfurt am Main.
- Star, Susan L./Bowker, Geoffrey C. (2002): »How to Infrastructure«, in: Lievrouw, Leah A./Livingstone, Sonia L. (Hg.): *The Handbook of New Media. Social Shaping and Consequences of ICTs*, London, S. 151–162.
- Stiftung Gedenkstätten Buchenwald und Mittelbau-Dora (2021): »Grabstätten im Buchenwald-Mahnmal. Kein Ort zum Rodeln«, <https://www.buchenwald.de/47/date/2021/01/12/grabstaetten-im-buchenwald-mahnmal/> (14. Februar 2022).
- Strauss, Anselm L. (1993): *Continual Permutations of Action*, New York.
- Trawny, Peter (2014): *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, 2. Aufl., Frankfurt am Main.
- Tumarkin, Maria (2005): *Traumascapes. The Power and Fate of Places Transformed by Tragedy*, Melbourne.
- Wolfrum, Edgar (1999): *Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948–1990*, Darmstadt.
- Young, James E. (1993): *The Texture of Memory. Holocaust Memorials and Meaning*, New Haven/London.



Das Spannungsverhältnis zwischen Tod und dokumentarischem Film

Der folgende Beitrag beschäftigt sich mit dokumentarischen Filmen, insofern diese extreme Ereignisse wie Genozid, Massenmord oder gewalttätige Tötungen¹ in einem weiten Sinne thematisieren. Anders als Spielfilme, deren Wirklichkeitskonstruktionen und Narrationen von vornherein nicht den Anspruch des Realen erheben, beziehen sich dokumentarische Filme auf nichtfilmische Ereignisse, indem sie diese aufnehmen, referenzieren und mit einem exklusiven Wirklichkeitsanspruch versehen. Obwohl auch Spielfilme ›auf realen Begebenheiten‹ beruhen können, folgen diese anderen dramaturgischen Intentionen, Inszenierungsweisen und Darstellungskonventionen als dokumentarische Filme, in denen die aus der Realität entnommene Aufnahme zugleich die Grundlage ihrer Glaubwürdigkeit und Legitimation bildet. Die ›Aura‹ des Realen, die sich um das als ›echt‹ wahrgenommene Bild rankt, erzeugt eine andere Involvierung des Publikums, als der Spielfilm. Daraus erwächst die Frage, wie gesellschaftlich tabuisierte Themen wie Tod und Sterben vor allem vor dem Hintergrund ihrer gewalttätigen Herbeiführung in ein dokumentarisches Bild gesetzt und vermittelt werden können. Während diese Frage für den fiktiv inszenierten, gewalttätigen Tod einfach zu beantworten ist, da dieser häufig in Spielfilmen vorkommt und nicht selten ›lustvoll‹ inszeniert wird, ist sie für reale, sich vor einer Kamera abspielende, für sie inszenierte oder auf sie hindeutende (massenhafte) Tötungshandlungen in dokumentarischen Filmen ungleich schwieriger zu beantworten – zum einen, da eine als real ausgewiesene Tötungsszene beim Publikum andere Wahrnehmungen und Affekte aus-

1 Es geht in diesem Beitrag weniger darum, eine angemessene, verschiedene Definitionen gegeneinander abwägende Differenzierung massenhafter Tötungsakte vorzunehmen, da es für die Frage nach Ästhetik und Diskurs dokumentarfilmischer Darstellungen von Massenmorden unerheblich ist, wo hier die Grenzen definitorisch gezogen werden (vgl. Barth 2006: 12 ff.). Ausgegangen wird vielmehr von sozialen, kulturellen oder politischen Gewaltakten, die auf spezifische Bevölkerungsgruppen gerichtet sind.

löst, als im Spielfilm, zum anderen, da die dokumentarische Beobachtung und Inszenierung realer Tötungsszenen an dokumentarfilmische, ethische oder auch rechtliche Grenzen (wie z.B. Persönlichkeitsrechte, unterlassene Hilfeleistung) stößt.

Der Versuch, derart außergewöhnliche, verstörende und traumatisierende Ereignisse aus der Realität audiovisuell in Szene zu setzen und damit eine soziomediale Seherfahrung des realen Todes für ein Publikum zu übersetzen, stellt zweifellos eine Herausforderung für dokumentarische Filmemacher*innen dar. Deshalb haben dokumentarische Filmemacher*innen für diesbezügliche Bildinszenierungen, wie der folgende Beitrag exemplarisch und in einem explorativen Aufriss zu zeigen versucht, verschiedene Darstellungslösungen entwickelt. Aus Sicht der Kultur- und Filmsoziologie sind die filmischen Repräsentationen des Todes insofern von Interesse, als angenommen werden kann, dass diese auf den gesellschaftlichen Umgang und mit dem Tod bzw. die Veränderungen dieses Umgangs verweisen (vgl. Moebius/Weber 2008: 264 ff.). Nach Stephan Moebius und Tina Weber sind es die – bei ihnen vor allem fiktionalen – filmischen Todesbilder, die auch die Todesbilder in der Realität prägen und seit den 1970er Jahren verstärkt zu beobachten sind. Damit weisen sie filmischen Darstellungen eine sozio-kulturelle Bedeutung zu, da diese gesellschaftliche Bilder über den Tod »doch wesentlich stützen, prägen oder präfigurieren« (ebd.: 269) und damit Veränderungen in der filmischen Repräsentation zugleich auf einen veränderten Umgang in der Gesellschaft verweisen.

Mit Blick auf den Zusammenhang von Genoziden und Massentötungen, bei denen auch Fragen nach gesellschaftlichen Verantwortlichkeiten aufgeworfen werden, und deren Darstellung in dokumentarischen Filmen ist anzunehmen, dass hier mehr Einfluss auf die kollektiven Vorstellungen genommen wird, da dokumentarische Bilder sich mit einem anderen Wirklichkeitsanspruch vermitteln, als die Bilder des Spielfilms. Die beobachtbare Zunahme dokumentarischer Filme über Genozide und Massentötungen lässt vermuten, dass sich hierdurch ein Wandel im kollektiven Bewusstsein mit Blick auf Verbrechen gegen die Menschlichkeit vollzogen hat. Letztlich ermöglichen dokumentarische Filme über den (gewalttätig herbeigeführten) Tod zudem existenzielle Erfahrungen mit der eigenen Sterblichkeit und ihrer Unberechenbarkeit.

Im folgenden Abschnitt wird der Film im Durchgang einiger filmsoziologischer Ansätze mit der einschlägigen Metapher eines »Spiegels der Gesellschaft« (Kracauer 1974: 249) in Verbindung gebracht, der hier insbesondere als Wiedervergegenwärtigung einer Vergangenheit in der Gegenwart diskutiert wird. Was schreibt sich, sofern man Filme als kulturelle Texte verstanden wissen möchte, an gesellschaftlicher Bedeutung in die Beobachtung und Darstellung des Todes in den dokumentarischen Film ein, worüber gibt diese Art von Filmen Auskunft in Bezug auf das gesellschaftliche Verhältnis zum gewalttätig herbeigeführten Tod? Davon zunächst unbenommen ist die Frage, was und wie der (dokumentarische) Film genau widerspiegelt, da auch dokumentarische Filme auf Inszenierungen ihres Materials beruhen. Da sich Genozide, Massenmorde und gewalttätige Tötungen in einem gesellschaftlichen Zusammenhang ereignen, kommt dokumentarischen Filmen eine diesbezüglich besondere, in verschiedene Richtungen weisende Bedeutung zu, wie man beispielsweise aus den Filmen über den Nationalsozialismus und die Shoah weiß. Sie enthalten die Erinnerung an traumatische Ereignisse und liefern zugleich Aufarbeitungen und Erklärungsversuche für die Verbrechen von Gesellschaften. Während Spielfilmen bezüglich Nationalsozialismus und Schoah der Vorwurf gemacht wird, aufgrund von Dramaturgien und der Tendenz zur Unterhaltung zu vereinfachen, zu personalisieren, zu emotionalisieren und gesellschaftliche Strukturen auszublenken (vgl. Wirtz 2008: 10 ff.), übernimmt der dokumentarische Film andere medienkommunikative Verpflichtungen in der Darstellung seiner Themen und ist der nichtfilmischen Wirklichkeit verpflichtet.

Daran anschließend wird die Frage gestellt, in welchem grundsätzlicheren Verhältnis der dokumentarische Film in seiner Form zu der Darstellung des Todes steht. Gibt es ein besonderes Verhältnis zu diesem Sujet, das sich aus der konventionellen Besonderheit dokumentarischer Filme ergibt? In welchem Zusammenhang stehen der dokumentarfilmische Darstellungs- als Erfahrungsraum mit der Beobachtung und Inszenierung des (gewaltvoll herbeigeführten) Todes? Schließlich werden einige Filmbeispiele vorgestellt, die so ausgewählt wurden, das sich eine gewisse Bandbreite an Darstellungsmöglichkeiten zeigt, die keinesfalls den Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann, jedoch auf einige typische Merkmale hinweist.

Der Film als Spiegel einer Vergangenheit in der Gegenwart

Das 20. Jahrhundert wird als »Zeitalter der Extreme« bezeichnet (Hobsbawm 1994). Kein Jahrhundert zuvor hatte so viele Tote durch regionale Konflikte und globale Kriege zu beklagen. Die Zahl der durch Gewalt und aus politischen Motiven massenhaft zu Tode gekommenen Personen geht in die hundert Millionen (vgl. ebd.: 26). Angesichts der unendlichen Zerstörungen und Menschenverluste als Folgen des Zweiten Weltkriegs fragen sich Max Horkheimer und Theodor W. Adorno (1998: 1) in der *Dialektik der Aufklärung*, »warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt«. Und sie schließen, dass der Prozess der (instrumentellen) Aufklärung bereits den Keim seiner Selbstzerstörung in sich trage (vgl. ebd.: 3), zu der das Kino als kulturindustriell kommerzialisiertes Artefakt und Illusionsmaschine beitrage. Norman M. Naimark (2018: 92) weist auf diese Ambivalenz der Moderne hin, wenn er betont, dass zahlreiche Aspekte, angefangen von technischen Errungenschaften der Kommunikationsmöglichkeiten bis hin zur Modernisierung administrativer Organisationsformen, genozidalen Ereignissen Vorschub leisteten. Es scheint, als ob exzessive Gewalt und Tötungsakte in sämtlichen Formen nicht der Vergangenheit angehören, sondern tiefer in den Sozialformen der Gesellschaft angelegt sind, als es die oberflächlichen Domestizierungen der menschlichen Natur nahezu legen scheinen (Sofsky 2002).

Ob aus politischen, ethnischen oder anderen Motiven, dem Prozess der Zivilisation (Elias 1998), in dem Fremdzwang in Selbstzwang übergeht und willkürliche sowie spontan ausgeübte Gewaltakte allmählich zurückgedrängt werden, stehen sich organisierte Verbrechen und massenhaft ausgeführte, eruptive Gewaltphänomene gegenüber. Die »Pazifizierung im Innern der Gesellschaft« (Elias 1982: 15) erweist sich immer wieder als brüchig, wofür die bis heute andauernden Spannungen und Konflikte in Ex-Jugoslawien und anderen europäischen Regionen stehen. Darüber hinaus lässt sich eine allgemeine Verrohung des gesellschaftlichen Diskurses im Angesicht aktueller Krisenphänomene wie Demokratiemüdigkeit, neue Autoritarismen oder der Zerstörung der Umwelt konstatieren, in der sich grundsätzliche Potenziale einer latent vorhandenen Bereitschaft von Gewaltausübung und Tötungshandlungen zumindest andeuten.

Historisch eines der zentralen und zugleich filmisch vielfach aufgegriffenen Beispiele von massenhafter Tötung ist die rassische und biopolitisch motivierte, systematisch durchgeführte Verfolgung und Ermordung ganzer Bevölkerungsgruppen, vor allem der europäischen Juden.² Korrespondierende Dokumentarfilme, in denen Vergangenheit im Licht der Gegenwart bearbeitet und verstehbar gemacht werden soll, stellen einen bedeutsamen Teil des historisch »zerbrochenen Spiegels« deutscher Geschichte dar, in dem Krieg, Massenmord und Ausrottung kollektiv vegegenwärtigt werden (Jarausch/Geyer 2005). Damit können sie Teil des kulturellen Verarbeitungsprozesses und Selbstverständnisses der Bundesrepublik Deutschland werden. Ikonisch geworden sind hier so gegensätzliche Filme wie *Nacht und Nebel* (Frankreich 1956, Alain Resnais), der drastische Darstellungen der ermordeten KZ-Häftlinge zeigt, oder *Shoah* (Frankreich 1985, Claude Lanzmann), der darauf gänzlich verzichtet.

Genozide und Massenmorde durchziehen das gesamte 20. Jahrhundert und wurden nicht nur durch den Nationalsozialismus begangen. Angefangen mit der Vertreibung und Ermordung der Armenier durch die Jungtürken über die stalinistischen »Säuberungen« der 1930er und 1940er Jahre bis hin zu regionalen ethnischen Konflikten im nah- und fernöstlichen sowie im süd-ostasiatischen Raum, in Ruanda, im Sudan oder Ex-Jugoslawien, finden sich zahlreiche Beispiele für Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Naimark (2018) unterscheidet in diesen Größendimensionen zwischen kommunistischen und antikommunistischen Genoziden sowie Genoziden nach dem Kalten Krieg. Es existieren nicht nur zum Nationalsozialismus, sondern zu den meisten der genannten Konflikte dokumentarische Filme, die traumatische Erfahrungen darstellen und (be-)greifbar zu machen versuchen.

Filmsoziologisch ist dies ein wichtiger Befund. Die moderne Gesellschaft bearbeitet und reflektiert ihre Gegenwart und Vergangenheit u.a. in filmischen Artefakten. Filme eignen sich prinzipiell, um gesellschaftliche Themen zu verarbeiten und anschaulich zu vermitteln, wobei gerade diese Art von Filmen, die sich mit traumatischen Kollektiverfahrungen

2 Siehe dazu die akribische Aufarbeitung des bürokratisch organisierten Genozids bei Hilberg 1999 durch die Nationalsozialisten, deren Monstrosität und zugleich kühle administrative Sachlichkeit im Tatvöllzug als moderner Archetypus des Völkermords erachtet wird (vgl. Barth 2006: 78).

beschäftigen, anfällig ist für Stereotypisierungen und Vereinfachungen komplexer Gewalt- und Tötungsdynamiken. Indem der Film diese aufgreift und zur Darstellung bringt, berührt er einerseits das kollektive Selbstverständnis gesellschaftlicher Gruppen und Generationen durch genealogische Involvierung der Nachkommenschaft, andererseits aber kann es gerade bei Filmen dieser Art zu einer unmittelbaren existenziellen Erfahrung mit der eigenen Vergänglichkeit des Menschen kommen.

Sowohl dem Spielfilm als auch dem dokumentarischen Film wohnt eine Erinnerungs- und (Wieder-)Vergegenwärtigungsfunktion inne; es handelt sich um ein erinnerungskulturelles Medium (im Überblick aus einer soziologischen Perspektive: Heinze 2022; zum Spielfilm als soziales Gedächtnis vgl. Dimbath 2018: 199 ff.), das sowohl gesellschaftliche Ereignisse als auch individuelle Schicksale aufgreift. Der Film ist wichtiger Teil der modernen Medienkultur und steht zu dieser in einem vielfältigen kommunikativen Verweisungszusammenhang. Astrid Erll und Stephanie Wodianka (2008: 1) sprechen vom »plurimedialen Erinnerungsfilm«, der im Rahmen der Vergegenwärtigung von Vergangenheit das »Leitmedium« von Erinnerungskulturen darstellt. Sie erkennen die Bedeutung des Erinnerungsfilms nicht nur in seiner Repräsentation, sondern in den »plurimedialen« Verflechtungen, in die Filme im Rahmen von Gedächtnis- und Erinnerungskulturen eingebunden sind. Damit wird seine kommunikative Funktion der kollektiven Verständigung hervorgehoben, die gerade im hier infrage stehenden Zusammenhang zentral ist. Der Erinnerungsfilm zeichnet nicht auf, sondern er gestaltet, wie Filme die Vergangenheit aus Sicht einer Produktionsgegenwart verstehen wollen. Die Gestaltungs- als Deutungsmacht ist insofern ein wichtiges Kriterium, da Zeitgeschichtsaneignung im hohen Maße über den Film erfolgt (Moller 2018) und sich in diesem konstituiert. Wo der Spielfilm sich in seiner Dramaturgie die Freiheit der Fiktion auch da erlauben kann, wo seine Geschichten auf realen Begebenheiten basieren, ist der dokumentarische Film dem Ablauf und den verfügbaren Bildern der Wirklichkeit stärker verpflichtet – wobei die Fiktionalität nicht als Gegensatz zum Dokumentarischen verstanden werden darf.³ Beide Formen arbeiten selektiv, gestaltend und interpretativ.

3 Eine filmische Mischform, die für historische Aufarbeitungen häufig genutzt wird, ist die Dokufiktion. Diese basiert auf realen Ereignissen und historischen Zeitabschnitten, nutzt

Der Film eröffnet die Möglichkeit, (un-)menschliche Handlungen zu beobachten und zugänglich zu machen. Mit Blick auf (massenhafte) Tötungsszenen berühren diese die/den einzelne/n Zuschauer*in auf eine besonders existenzielle Weise. Das, was Menschen auf der Leinwand (anderen Menschen an-)tun oder (an-)getan haben, betrifft Subjektivität exemplarisch und berührt Fragen von Humanität, was besonders für Themen gilt, bei denen Menschen Handlungen vollziehen, die die Würde und körperliche Unversehrtheit des Anderen herabsetzen oder gewalttätig verletzen. Gewalt und Tötungsakte stehen in einem unmittelbaren Verhältnis zum Publikum als menschliche Wesen, was umso mehr gilt, je ›realer‹ und expliziter derartige Szenen gezeigt werden. Das Publikum wird zum stellvertretenden Zeugen von Handlungen, die die Integrität einer Person in einem existenziellen Sinne betreffen und herabsetzen. Der Film erscheint wie ein Spiegel des Selbst, der mit dem Menschen(un)möglichen vertraut macht und einerseits ermöglicht, die Rolle der Täter, andererseits die der Opfer imaginär zu durchleben. Durch den Realismus und die Wahrnehmungsnähe der Filmbilder, die insbesondere für dokumentarische Aufnahmen gilt, erschüttern Gewalt- und Tötungshandlungen die Gewissheit der körperlichen Integrität und Unversehrtheit.

Der »lebendige Spiegel« gilt in der Kulturgeschichte als eine wichtige, wenn auch häufig mit Unbehagen verwendete Form der subjektiven Selbstbetrachtung und Erhellung (Konersmann 1991). Die Metapher vom Film als Spiegel lässt sich auf Siegfried Kracauer, der diese Metapher verschiedentlich in seinen medientheoretischen Schriften konturierte, zurückführen. Dabei geht es weniger um eine marxistische Lesart des Films im Sinne einer sozio-ökonomisch-kulturellen Widerspiegelung gesellschaftlicher Verhältnisse. Kracauer spielt vielmehr auf die Möglichkeit an, die tieferen existenziellen Schichten und Prädispositionen unseres menschlichen Daseins zu durchmessen: »Filme ergänzen das wirkliche Leben. Sie verleihen öffentlichen Meinungsbefragungen Farbe. Sie schärfen unsere Bewußtheit fürs Ungreifbare und spiegeln den verborgenen Verlauf unserer Erfahrung.« (Kracauer 1974: 249; zum Film als »Spiegel der Gesellschaft« ferner Kroner 1973) In eine ähnliche Richtung weist Kracauers Ansatz seiner psychologischen

jedoch die Fiktionalisierung für nicht oder nur schwer dokumentarisch bebilderbare Szenen. Ein bekanntes Beispiel hierfür ist *Todesspiel* (Deutschland 1997, Heinrich Breloer).

Geschichte des Weimarer Kinos, in der Filme auf eine tiefenpsychologische, kulturell verarbeitete Disposition zurückgeführt werden, die sich aus ihrer Eigenschaft als kollektive Kommunikationsform innerhalb der Gesellschaft ergebe (vgl. Kracauer 1984: 7). Gegenstand und filmische Verarbeitung eines Themas implizieren demnach kollektive Ängste, Befürchtungen und Hoffnungen, sie eröffnen ihm zufolge aber auch Einblicke in die destruktiven Dynamiken der menschlichen Seele. In der *Theorie des Films* beschreibt Kracauer (1985: 395) vor dem Hintergrund seiner Erfahrung mit »atrocity films«,⁴ dass die Kinoleinwand eine ähnliche Funktion habe wie Athenes blanker Schild im Medusa-Mythos: Sie zeige Ereignisse, die uns aufgrund ihres Schreckens in der Realität versteinern lassen würden. Dazu gehörten für ihn die Aufnahmen aus den befreiten Konzentrationslagern.

In seinem posthum veröffentlichten und Fragment gebliebenen Werk *Geschichte – Vor den letzten Dingen* (Kracauer 1973) bringt er schließlich die Profession der Historiographie und Mikrogeschichte mit den fotografischen Medien zusammen und beschreibt den »Vorraum vor den letzten Dingen« als einen von Bildern und Filmen bevölkerten (und auch verstellten) Raum der Geschichte, der an den Grenzen letzter Wahrheiten und des Allgemeinen zwangsläufig haltmache und nicht mehr zum Absoluten durchzudringen in der Lage sei. Der Film helfe uns, »durch die Dinge zu denken, anstatt über ihnen« (ebd.: 219; Herv. i.O.). Er begegne der Abstraktion der modernen Wissenschaften – in der auch der Tod und die Gewalt ein Abstraktum darstellen – durch die konkrete Darstellung und Erfahrbarkeit der Welt. Diese ermögliche Erinnerung durch den Film: »Anders gesagt, die photographischen Medien erleichtern es uns, die vergänglichen Phänomene der äußeren Welt einzuverleiben und sie derart der Vergessenheit zu entreißen.« (Ebd.) Mithilfe des Films schaut das Publikum in einen Spiegel konkreter Vergangenheiten in Form kultureller Repräsentationen – es schaut aber auch zurück in eine Geschichte der menschlichen Grausamkeiten, wie Walter Benjamin (1977: 255) sie in seiner allegorischen Deutung eines Bildes von Paul Klee als katastrophalen Gang der Geschichte beschreibt.

4 »Atrocity films« ist die Bezeichnung für die frühen Filmaufnahmen aus deutschen Konzentrationslagern durch alliierte Kameramänner, die die grauenhaften Folgen der deutschen Vernichtungspolitik dokumentierten.

Auch in Edgar Morins Anthropologie des Kinos taucht die Leinwand als ein anthropomorpher Spiegel auf, auf der das Imaginäre in Form eines entäußerten menschlichen Doppelgängers erscheine, der, so wäre zu ergänzen, auch das inhumane Gesicht des Menschen hervorzukehren in der Lage ist. Im Kino verdichteten sich nach Morin (1958: 31) im »Double«, das wie in der archaischen »Magie« durch den Film hervorgebracht werde, sämtliche Sehnsüchte und Hoffnungen des Menschen nach Ewigkeit, vor allem sein »wunderlichstes subjektives Bedürfnis: die Unsterblichkeit«. Diese Unsterblichkeit wird durch die Aufzeichnungs- und Speicherfunktion des Films gewährleistet. Aber auch die Täter*innen von Gewalttaten können diesen zweifelhaften Ruhm beanspruchen. Gleichzeitig verselbständigen sich die Doubles auf der Leinwand und werden zu geisterhaften Erscheinungen, die auch in der Nachwelt präsent bleiben. Für Béla Balázs (2001: 17) wird der individuelle Mensch (und sein Leiden, versinnbildlicht in der filmischen Großaufnahme) als Typus erst durch den Film sichtbar, gleichzeitig hat der Film das Potenzial, existenziellen – physischen wie psychischen – Vernichtungen filmisch sichtbar beizuwohnen.

Dokumentarische Filme und die Gestaltung des Wahrnehmungs- und Erfahrungsraums des Todes

Der Film hat bereits in Form und Wahrnehmung seiner Darbietung eine eigentümliche Beziehung zum Tod. Eine frühe Beschreibung der ersten Filmerfahrungen von I. M. Pacatus, einem Pseudonym des russischen Schriftstellers Maxim Gorki, aus dem Jahr 1896 erinnert an eine Welt der Toten und an Platons Höhlengleichnis:

»Gestern war ich im Reich der Schatten. Wenn Sie nur wüßten, wie merkwürdig es ist, dort zu sein. Es gibt nicht einen Laut, und keine Farben. Alles dort – die Erde, die Bäume, die Menschen, Wasser und Luft – ist in eintöniges Grau getaucht. Auf grauem Himmel graue Sonnenstrahlen, graue Augen in grauen Gesichtern, auch die Blätter an den Bäumen sind grau, wie Asche. Das ist nicht das Leben, sondern der Schatten des Lebens. Das ist keine Bewegung, sondern der lautlose Schatten der Bewegung.« (Gorki 1995: 13)

Gorki beschreibt einen frühen – stummen – filmischen Erfahrungsraum, der einer Darstellung des Totenreiches gleicht, in dem das Leben als Schatten seiner selbst erscheint, als eine entrückte Welt von Geisterwesen und abgestorbenen Dingen. Trotz Bewegung auf der Leinwand wirke alles leblos und sei in das aschfahle Grau des Todes getaucht. Jedoch lässt sich diese frühe Wahrnehmung und Beschreibung Gorkis auch auf andere Filme übertragen. *Wundbrand – Sarajevo, 17 Tage im August* (Deutschland 1994, Johann Feindt/Didi Danquart) ist ein in Schwarzweiß gedrehter Film, der einen kleinen zeitlichen Ausschnitt über Alltag und Leben in Sarajevo während des Kosovo-Krieges zeigt. Die Menschen bewegen sich in einer gespenstischen, aschfahlen Welt. Ausgebrannte, skelettartige Busse und Autos sowie zerschossene Häuser und Wohnungen verweisen auf die Belagerungssituation und versinnbildlichen die bizarren Formen des Krieges und die Folgen seiner Zerstörungen. Der Tod ist ein ständiger Begleiter, der in jedem Moment eintreten kann und durch das Klackern von Schüssen angedeutet wird. Die Menschen, die sich in der Öffentlichkeit vorwiegend im Laufschrift bewegen, um nicht Ziel eines der auf den Bergen verteilten Scharfschützen zu werden, entsprechen einer Geisterwelt, wie sie aus Gorkis Filmerfahrung herausgelesen werden kann. Alles ist in Grau gehüllt: Menschen, Straßen, Bäume, Gebäude – das Leben ist aus ihnen und aus ihrer Stadt gewichen.

Sterben und Tod stehen in dokumentarischen Formen in besonderen Beziehungen zu drei medialen Merkmalen des Films: Filme sind »Trägermaterial (FILM 1)«, »Kommunikat (FILM 2)« und »Zeichensystem (FILM 3)« (Kuchenbuch 2005: 30). Im »Trägermaterial (FILM 1)« steckt eine zeitliche Komponente. Das, was zum Zeitpunkt der Rezeption und Aneignung eines Films auf der Leinwand oder dem Bildschirm erscheint, ist vergangen (ausgenommen davon die Live-Übertragung) und existiert nicht länger. Die Illusion des Anwesenden auf der Leinwand beruht auf der realen Abwesenheit des Dargestellten. In diesem Sinne vergegenwärtigt und erinnert der Film an eine vormediale Welt, die jedoch uneinholbar ist. Sie ist nicht nur uneinholbar, sondern auch zu keiner Zeit in der präsentierten Form zugänglich gewesen, wie sie der Film präsentiert. Stanley Cavell (1999: 460) schreibt, dass es sich beim Filmgeschehen um etwas handele, »dem wir niemals gegenwärtig sein können bzw. gewesen sein konnten, außer im Film selbst«. Spielfilm und dokumentarischer Film unterscheiden sich diesbezüglich

in folgender Hinsicht: »Der fiktionale Film filmt eine Welt, die er selbst konstruiert, die er für seine Zwecke erfindet, während der dokumentarische Film eine Welt filmt, die bereits existiert, die er vielleicht einrichtet, die er transformiert, die ihm aber auf jeden Fall vorausgeht.« (Scheinfegel 2006: 211) Dagegen ist das Besondere am dokumentarischen Film, dass in ihm »nicht-fiktionales Material« verwendet wird, das in Verbindung zu »Ereignisverläufen der Wirklichkeit« steht (Hohenberger 2006: 20).

Dokumentarische Filme »are about reality; they're about something that actually happened«, sie sind »about real people« und »tell stories about what happens in the real world« (Nichols 2010: 7ff.). Gleichzeitig aber ist die projizierte Realität eine nur in dieser Form existierende Realität, was sie von der nichtfilmischen Realität abhebt und im Moment der Filmrezeption entrückt:

»Was die Materialität des Films von jeder anderen unterscheidet, liegt in der Abwesenheit dessen begründet, was die Bedingung seines Erscheinens vor uns ist; d.h.: in der Modalität unserer Abwesenheit von ihm, in seiner Bestimmung, Realität und Phantasie (nicht durch Realität als solche, sondern) durch Projektionen von Realität zu offenbaren – durch Projektionen, in denen nach meiner Formulierung Realität davon befreit ist, sich selbst darzustellen.« (Cavell 1999: 448 f.)

Mit Blick auf das Thema Tötungshandlungen, Massentötung und Genozid entsteht so zur dokumentarfilmischen Projektion eine innere und äußere Distanz, die ihres Angesicht-Werdens – so insbesondere Kracauer (1985: 11) – überhaupt erst über »materiale Ästhetik« ermöglicht.

Als »Kommunikat (FILM 2)« richtet sich der Film immer an ein Publikum. Filme werden produziert, um gesehen zu werden. Dokumentarische Filme über Tötungen, Massenmord und Genozide sind Appelle an die Menschlichkeit. Ihren Sinn erhalten sie im Rahmen »bedeutungsvoller Diskurse«, in denen sie kommuniziert und angeeignet werden (Mikos 2008: 21). Der Film ist ein diskursives Artefakt. Jedoch liegen Filmen keine inhärenten Bedeutungen jenseits ihrer Rezeption und Aneignung zugrunde, sondern sie sind durch die Polysemie ihrer Darstellungen auf die aktive Aneignung ihrer Zuschauer*innen angewiesen (vgl. Winter 1992: 69 ff.). Während der Spielfilm als Teil der populären Kultur vorwiegend unter dem Aspekt des

(durchaus widerständiges Potenzial enthaltenden) Vergnügens und der Unterhaltung betrachtet wird, spricht Bill Nichols (1991: 3 f.) davon, dass es sich beim dokumentarischen Film um »discourses of sobriety« handelt, womit andere kommunikative Wahrnehmungsschemata aktiviert werden, als dies beim Spielfilm der Fall ist.

In diesem Sinne verbindet sich die diskursiv-kommunikative Seite mit dem Film als »Zeichensystem (FILM 3)«. Filme sind ästhetisch gestaltete Artefakte, die in einem gesellschaftlichen Kontext entstehen und sich mit diesem auf die eine oder andere Art und Weise auseinandersetzen. Die Frage, wie ein Thema wie Sterben und Tod vermittelt werden kann, hängt unmittelbar mit der Frage nach seiner ästhetischen Gestaltbarkeit zusammen. Im Bereich des Spielfilms bilden sich ästhetische Merkmale vor allem über Genrekonventionen (und deren Irritation) und Genrewissen heraus, wodurch gleichzeitig ein Bezug zu gesellschaftlichen Kontexten hergestellt wird: beispielsweise im Western zur frühen (>weißen<) US-amerikanischen Gesellschaft, im Science-Fiction-Film zu gesellschaftlichen Utopien oder Dystopien, in der Komödie zur bürgerlichen Gesellschaft usw. Dagegen sind Genrewissen und Genrekonventionen im dokumentarischen Film weniger stark ausgeprägt, auch wenn sie auf ausdifferenzierten Formen des Dokumentarischen basieren.

Moebius und Weber (2008: 269) stellen einen medien- und kultursoziologischen Zusammenhang zwischen filmischen Darstellungen des Todes und seinen kulturellen Reflexionen her:

»Im Hinblick auf die mediale Repräsentation des Todes, toter Körper und des Sterbens interessiert kultur- und mediensoziologisch sowohl die Frage, wie der sozio-kulturelle Umgang mit dem Tod filmisch dargestellt oder widergespiegelt wird, als auch, ob die medialen Produkte zum Thema Tod (im weitesten Sinne) nicht bestimmte Arten der kulturellen Reflexionen und Praktiken des Todes forcieren und damit umgekehrt die sozio-kulturelle Repräsentationen des Todes wenn nicht eindeutig bestimmen, so aber doch wesentlich stützen, prägen oder präfigurieren.«

Für den dokumentarischen Film stellen Sterben und Tod eine besondere Herausforderung dar. Vivian Sobchack hat für den dokumentarischen Film und seinen Gestaltungsraum zehn Thesen formuliert, die auch

den gewaltsam herbeigeführten Tod implizieren. Es stellt sich für die dokumentarfilmische Repräsentation des Todes eine grundsätzliche Gefahr für die notwendige Bewegung des filmischen Zeichens auf der Leinwand ein, die das Wesen des Films ausmacht und in der die Zuschauer*innen sich selbst als lebendige Wesen erkennen können. Der Film benötigt die lebendige Bewegung – das bewegte Bild, um ›weiterleben‹ und fortlaufen zu können –, die jedoch durch den Tod unterbrochen und auch formal in letzter Konsequenz zum Stillstand geführt wird:

»Dennoch scheint von allen Transformationen des lebenden Körpers in unserer Kultur vom Tod die größte Bedrohung für die Repräsentation auszugehen. Tatsächlich bedeutet er eine solche Herausforderung für unser Verständnis von Repräsentation, daß er als nicht darstellbar erscheint. [...] Der Tod hingegen ist das Zeichen, das allen Zeichen ein Ende setzt.« (Sobchack 2006: 170 f.)

Der Film *War Photographer* (Schweiz 2001, Christian Frei) über den Kriegsfotografen James Nachtwey löst diese ästhetische Herausforderung teilweise dadurch, dass das gewalttätige Sterben und der Tod durch das Fotokameraobjektiv Nachtweys in stillgestellter Form präsentiert wird. Die Schrecken des Krieges werden in Form von Fotografien gezeigt, die als unbewegte Repräsentationen den Fluss der Filmbilder unterbrechen und die dargestellten Tötungsszenen und die verstümmelten Toten doppelt entrücken. Grundsätzlich gilt, dass das Sterben und der Tod als transgressive Phänomene einer Zustandsveränderung filmisch ebenso wenig wie grundsätzlich darstellbar sind: Was sich beobachten und damit eben auch filmen lässt, sind äußerliche Veränderungen von Körpern, seien es tierische oder menschliche Körper. Bei einem gewaltsam herbeigeführten Tod ist es die »sichtbare Verletzung« am Körper, die hier als Zeichen des Sterbens (»Sterbenmachens«) gilt (ebd.: 172). Körperliche Gewalt ist der sichtbarste Signifikant eines Prozesses hin zum Tod, filmisch am wirkungsvollsten ausgeführt, sofern dieser sich durch eine »plötzliche, unerwartete Handlung« einschreibt (ebd.: 175). Den eingeschränkten Möglichkeiten der Darstellung des Sterbens bis zum Eintreten des Todes verweigern sich dokumentarische Filme dahingehend, dass ihre Visualisierung weitestgehend vermieden wird. Sofern der Tod doch dargestellt wird, wird dieser als nicht vorhersehbar ausgegeben (vgl. ebd.: 178).

Im Film *Für Sama* (Großbritannien/Syrien 2019, Waad al-Kateab/Edward Watts), der sich explizit mit dem durch militärische Gewalt des Assad-Regimes herbeigeführten Sterben in einem Krankenhaus in Aleppo auseinandersetzt, filmt die Filmemacherin Waad al-Kateab unter Lebensgefahr, während die Stadt und das Krankenhaus beschossen werden. Es handelt sich um grauenhafte Szenen, wenn nach einem Bombenangriff die versehrten Körper von Frauen, Kindern und Alten in eines der letzten Krankenhäuser der Stadt eingeliefert werden und dessen notdürftig ausgestattete OP-Zimmer wie ein Schlachthaus aussehen. Schreie und Hektik verweisen auf die Dramatik der Situation, weil die medizinische Hilfe für viele der eingelieferten Opfer zu spät kommt. Aber selbst in diesem Film, in dem die gewalttätig herbeigeführten körperlichen Verletzungen durch blutende und zerfetzte Körper sichtbar gemacht werden, bleibt die kurze Zeit des sterbenden Körpers im Übergang zum Tod ein Tabu, obwohl die Filmemacherin in den ›wilden‹ Szenen sehr nah an das Leid der Opfer herangeht. Hier werden die Zuschauer*innen, die als lebende Wesen dem realen Tod, wie er im dokumentarischen Film angedeutet wird, beiwohnen, so eine These hinsichtlich dieser scheinbar willkürlichen und plötzlichen Art des Todes, auf ihre eigene Sterblichkeit zurückgeworfen, was andere Reaktionen nach sich zieht als im sich in seiner Dramaturgie und fiktiven Narration selbst erschöpfenden Spielfilm.

Zwar handelt der Film thematisch vom syrischen Machthaber Assad und seinem Krieg gegen Teile der eigenen Bevölkerung und wird so zu einer Anklage und zum Zeugnis gegen ein brutales Regime, jedoch berührt der Film vermutlich noch auf einer anderen Ebene. So wird der plötzliche Einbruch des gewaltsamen Todes im dokumentarischen Film zum Menetekel für den eigenen, nicht vorhersagbaren Todeszeitpunkt. Denn wie bereits Norbert Elias (1982: 10) es beschrieben hat, ist die Auseinandersetzung mit Sterben und Tod weniger ein Problem der Gestorbenen als vielmehr der Lebenden, die mit ihrer eigenen Endlichkeit konfrontiert werden. Damit steht in dokumentarischen Filmen – zumindest auf Seiten der Zuschauenden – weniger das situativ gebundene Ereignis (Krieg, Massentötungen, Genozide usw.) im Mittelpunkt als vielmehr das universale Wissen um die Sterblichkeit und den Tod von Mitmenschen, die zugleich für ihr eigenes potenzielles und hinsichtlich des Zeitpunktes nicht kontrollierbares Lebensende stehen.

Die Möglichkeiten der dokumentarfilmischen Bildgestaltung des Todes berühren somit grundlegende ethische, ästhetische und existenzielle Fragen, die insbesondere auch bei Filmen über Genozide und Massenmorde von elementarer Bedeutung sind. Alle drei Dimensionen sind miteinander verbunden: Die ethische Perspektive berührt die Frage, was vor dem Hintergrund medialer Sehgewohnheiten gezeigt werden kann – und was nicht. Sie berührt die Frage nach den gesellschaftlichen Tabus und Möglichkeiten, mit dem gewaltvollen Tod in einem dem Anspruch nach realistischen Filmformat umzugehen und tut dies umso mehr, sofern jeweils in den Darstellungen Anklagen gegen Machthaber und Regime geführt werden. Insofern kann davon ausgegangen werden, dass Bilder des gewaltvollen Todes und Sterbens vor dem Hintergrund realer politischer Ereignisse auch in einen Diskurs über Macht und Verbrechen münden können und somit die öffentliche Auseinandersetzung über Gedächtnis und Erinnerung prägen. Die ästhetische Dimension betrifft unmittelbar die ethische, da die Umsetzung vor den Herausforderungen steht, was gezeigt werden kann und darf; es wird sich im nächsten Kapitel weiter zeigen, welche Formen für den gewaltsamen Tod und das Sterben gefunden werden können. Und letztlich führen die ethische und ästhetische Dimension zu Fragen der Wahrnehmung, Aneignung und Rezeption derartiger Filme, deren Antworten aufgrund fehlender Untersuchungen nur vermutet werden können. Jedoch liegt es nahe, dass bei der Beobachtung realer Gewalt und dem damit verbundenen Leid jenseits seiner politischen Dimensionen ein empathischer Effekt ausgelöst werden kann, der auf eine existenzielle Erfahrung hinausläuft. Im Folgenden wird es deshalb darum gehen, exemplarisch weiter aufzuzeigen, wie dokumentarische Filmemacher*innen mit diesen Herausforderungen umgegangen sind.

Die Darstellung von Tötungen, Massenmord und Genoziden im dokumentarischen Film

Auch wenn Sterben und der reale – gewaltvoll herbeigeführte – Tod nicht nur ein gesellschaftliches, sondern weitgehend auch ein dokumentarfilmisches Tabu darstellen, widmen sich Filmemacher*innen dennoch diesem Thema. Wie bereits angedeutet, gibt es unterschiedliche Möglich-

keiten, dokumentarfilmisch Tötungen, Massenmorde und Genozide in Szene zu setzen, jedoch ist der Prozess des Sterbens bis zum Eintritt des Todes ein Phänomen, das sich offenbar nur in stellvertretenden oder fiktionalisierten Ikonografien darstellen lässt.

Extrem(istisch)e Ausnahmen für die Aufzeichnung realer Gewalt- und Tötungsakte vor der Kamera stellen bewusst inszenierte Videos dar (Coenen 2022), die etwa vom sogenannten Islamischen Staat (IS) bei Hinrichtungen entstanden sind oder auch der Live-Stream des Attentäters von Christchurch (Neuseeland), der seinen Amoklauf auf *Facebook* synchron übertrug. Im Fall des Anschlags 2016 in München durch einen 18-jährigen Täter waren es Überwachungskameras, die die Erschießung von Menschen zufällig zeigten. Die Unmittelbarkeit der Darstellung des Tötungsaktes ist eine besondere (und besonders grausame) Form des Dokumentarischen als Politik der Sichtbarmachung, die einen eklatanten Bruch mit dem Tabu des realen Todes in der Moderne markiert. Die mediale Dauerpräsenz des gewalttätigen Todes scheint jedoch im Widerspruch zur Verdrängung des Sterbens und des Todes in der modernen Leistungsgesellschaft zu stehen.

Das gewalttätige Sterben und der Tod, obwohl oder gerade weil gesellschaftlich sowie dokumentarfilmisch tabuisiert, entfalten offensichtlich eine eigenartige mediale Anziehungskraft. Nicht anders lassen sich die semi-dokumentarischen Formen der ›Snuff-Filme erklären. Snuff-Filme, auch Shockumentary genannt, sind eine Art »Gewaltpornografie« und spielen mit dem Versprechen, reale Gewaltszenen und gewaltpornografische Darstellungen zu zeigen (Lexikon der Filmbegriffe 2021). Als Ursprung der Snuff-Filme gilt der Film *Slaughter* (Mexiko/USA 1971, Michael Findlay), welcher mit einem erweiterten Ende, der als real inszenierten Tötung eines Mädchens durch die Filmcrew, unter dem Titel *Snuff* veröffentlicht wurde. Die Übergänge zwischen dokumentarisch und fiktional sind in Snuff-Filmen fließend, wobei die als real ausgewiesenen Gewalt- und Tötungsszenen sich im Nachhinein häufig als inszenierte Täuschung herausgestellt haben. In der Folge entstanden zahlreiche weitere Filme, in denen mit dem gewalttätigen Tod in einer als realistisch inszenierten Form und so genanntem ›found footage‹ gespielt wurde.

Diese Art von Filmen spielen mit der Erwartungshaltung der Zuschauer*innen, an realen Tötungsszenen teilzunehmen. Mit drastischen Aufnahmen, die schockieren sollen, spielen auch Filme, bei denen

es um Tiertötungen geht, wie sie beispielsweise in den *Mondo Cane*-Pseudo-Dokumentationen zu finden sind. Einer der ersten expliziten dokumentarischen Filme über Tiertötungen in Schlachthäusern ist *Le Sang des Bêtes* (Frankreich 1949, Georges Franju), in dem surreale Aufnahmen aus der frühen Nachkriegszeit in Paris, unterlegt mit musikalischen Liebesromanzen und einer Poetisierung der Stadt, mit Darstellungen brutaler Tiertötungen von Pferden und Rindern kontrastiert werden. An diese Szenen erinnern auch die Tiertötungsszenen im dritten Kapitel des Films *Workingman's Death* (Österreich 2005, Michael Glawogger), das übertitelt ist mit »Lions« und in einem offenen Schlachthaus in Port Harcourt in Nigeria spielt. Auch hier werden brutale Tiertötungen und die Weiterverarbeitungen von Tierkadavern gezeigt. Auch wenn gewaltsame Tiertötungen sich nur schwer mit gewalttätigen Tötungen von Menschen vergleichen lassen, eint beide Formen das Moment der Schockwirkung, dem das Publikum durch den Eindruck der realen Inszenierung ausgesetzt ist.

Die Reihe *Gesichter des Todes* (zuerst USA 1978, Conan LeCilaire), die bis 1993 auf insgesamt acht Filmfolgen angewachsen war, spielt schon im Titel auf die verschiedenen Darstellungen von Sterbens- und Tötungsszenen an, die über den Off-Kommentar des fiktiven Pathologen Dr. Francis B. Gröss beschrieben werden, aus dessen Videosammlung angeblich die einzelnen Filmszenen stammen. Der Film folgt einer Aneinanderreihung von – als dokumentarisch ausgewiesenen – Tier- und Menschentötungen, deren realer Gehalt allerdings nicht verbürgt ist. Fakt und Fiktion vermischen sich, und es bleibt unklar, wieviel reale Anteile der Film überhaupt aufweist, auch wenn einige Szenen als »real« gelten.

Ein mediales Spiel mit dem pornografisch anmutenden Voyeurismus von Gewalt und Tod betreibt die vielfach prämierte Mockumentary *Mann beißt Hund* (Belgien 1992, Rémy Belvaux/André Bonzel/Benoît Poelvoorde), in der der Serienkiller Ben im Direct Cinema-Stil »Schwarzweiß« bei seinen alltäglichen Tötungsakten von einem Filmteam begleitet wird, wobei dieses sich im Verlauf des Films von der Beobachterinstanz immer mehr in die absurde Handlung hineinziehen lässt und dadurch zum Mittäter wird (vgl. Heinze 2015: 153 ff.). Hier wird fiktiv in dokumentarfilmischer Ästhetik durchgespielt, was an (semi-)dokumentarischen Formen offenbar den Reiz an der Beobachtung von Tötungs- und Todesszenen ausmacht und deren Darstellungen prägt.

Auch wenn die genannten Filme die Schaulust der Zuschauer*innen an Gewalt- und Tötungsszenen exploitativ auszunutzen scheinen, entfalten sie doch trotz ihrer fiktionalen Inszenierung des Realen eine eigentümliche Atmosphäre – hier steht der Tötungsakt als anziehende und voyeuristisch inszenierte Seherfahrung im Vordergrund, wobei filmisch mit der Realität als Möglichkeit gespielt wird und es daher weniger um die Sichtbarmachung des Leids durch gewalttätige Handlungen geht. In ihnen ist das eigentliche Sterben und der Tod nur angedeutet oder fiktional ›gefaßt‹.

Ein anderes Beispiel für die Dokumentation von Tötungsszenen, die anders als die Snuff-Filme auf realen Vorgängen basieren, stellen Bilder des Krieges dar. Paul Virilio (1986) behauptet, einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Militärtechnologie und der Entwicklung des Kinos entdecken zu können. Dies lässt sich am Beispiel von War Documentaries beobachten (vgl. Gaines 2015: 410 ff.). Militärische Zielfindung und die Aufzeichnung ihrer Resultate beruhen auf derselben Technologie (vgl. Skoller 2015: 404). War Documentaries erzeugen reale Bilder, die innerhalb von Kriegsszenen entstanden sind, sodass Erfahrungen von Soldat*innen aus ihrem unmittelbaren körperlichen Einsatz über *body* oder *helmet cams*, aber auch militärtechnisches Suchgerät vermittelt werden. Die Perspektive ähnelt der von Egoshooter- bzw. First-Person-Shooter-Videospielen.⁵ Durch die Reichweite der Waffen wird deren Effektivität zwar einsichtig, die Opfer jedoch bleiben abstrakt. Jeffrey Skoller (2015: 403) stellt für den dokumentarischen Film in Bezug auf das Thema ›War‹ fest: »The rifle extends the human arm, allowing a person to strike another from a distance and with great accuracy. The photographic camera extends the human eye, allowing a person to see things at great distances up close, and to document events without being present. These inventions immediately transformed warfare.« Ein Beispiel hierfür ist der aus persönlichen Aufnahmen zusammengeschnittene Film *The War Tapes* (USA 2006, Deborah Scranton), der als erster Film den Einmarsch in den Irak aus Sicht dreier Soldaten dokumentiert.

Die Zunahme von (dokumentarischen) Filmen über regionale und globale Tötungen, Massenmorde sowie Genozide lässt sich vermutlich auf

5 Insofern mag es nicht verwundern, dass unter dem Stichwort ›Gamification‹ von Tötungsakten eine Verwischung der Grenzen von Virtualität und Realität stattfindet, beispielsweise in den Spielen *Counterstrike* oder *Call of Duty*.

das wachsende öffentliche Bewusstsein gegenüber Verbrechen gegen die Menschlichkeit seit den 1990er Jahren zurückführen. Naimark (2018: 169) weist darauf hin, dass in den letzten drei Jahrzehnten eine »Ära der Bewusstseinsbildung« in der medialen Öffentlichkeit hinsichtlich der globalen Probleme von Genoziden stattgefunden hat, die sich auch als Ergebnis der zunehmenden Aufarbeitung der NS-Verbrechen verstehen lassen können. Dabei lassen sich dokumentarische Filme, die an entsprechende Ereignisse erinnern, von Filmen unterscheiden, die die Ereignisse im Moment ihrer Abläufe verarbeiten. Der grausam geführte Krieg in Vietnam in den 1960er und 1970er Jahren gilt als eines der ersten Ereignisse, das quasi live über das Fernsehen in die Haushalte der westlichen Welt übertragen wurde und Protest- und Gegenkulturen nicht nur in den USA mobilisierte. Die Sensibilisierung gegenüber massenhaft gewalttätigen Tötungen in verschiedenen gesellschaftspolitischen Kontexten, den Schrecken des Krieges sowie die dokumentarfilmische Aufarbeitung derartiger Verbrechen führt sowohl zu einer beobachtbaren Zunahme von Filmen aus Krisengebieten als auch zu Erinnerungsfilmen, die Ereignisse von Massentötungen aus ethnischen oder politischen Motiven rekonstruieren.

Die Belagerung der Stadt Sarajevo, die zwischen April 1992 und Februar 1996 stattfand und währenddessen circa 11.000 Menschen getötet und 56.000 Menschen verletzt wurden, ist Thema des bereits genannten dokumentarischen Films *Wundbrand – Sarajevo, 17 Tage im August*. In ihm porträtieren Didi Danquart und Johann Feindt den Alltag und die ständige Todesbedrohung, denen die zurückgebliebenen Bewohner*innen der Stadt durch Scharfschützen (Tschetniks) der serbischen Belagerungstruppen ausgesetzt waren. Sterben und Tod versinnbildlichen sich nicht nur durch die eingangs beschriebene Geisterwelt, symbolisiert durch die Zerstörungen in einer bizarren Stadtlandschaft, sondern verkörpern sich vor allem auch in den Gesprächen, die mit leidtragenden Zivilist*innen sowie militärischen Verteidiger*innen der Stadt geführt werden. Aus allen Gesprächspartner*innen scheint die Vitalität des Lebens zugunsten einer durch das Morden erzeugten Leere und Existenzangst gewichen zu sein. Jugendliche berichten von schrecklichen Gewalttaten und Tötungen, an denen sie beteiligt waren oder die sie am eigenen Leib erfahren haben, von Vergewaltigungen und von der ständigen Todesbedrohung, unter der sie leben. Opfer werden zu Tätern, Täter zu Opfern des Krieges, der nicht

nur physisch, sondern vor allem seelisch zerstört. Der Tod drückt sich in den durch den Krieg gezeichneten Körpern der (Über-)Lebenden aus. Hierin zeigt sich das für viele Filme dieser Art signifikante Phänomen, dass der filmisch nicht darstellbare Tod sich in die Körper der Lebenden eingeschrieben hat und zu einer anderen Form des Ausdrucks drängt, der den Akt des Tötens selbst nur stellvertretend darstellen kann.

Maidan (Ukraine/Niederlande 2014, Sergei Loznitsa) ist ein ästhetisch hochanspruchsvolles Porträt der zivilen Proteste gegen das Regime des damaligen russlandfreundlichen Präsidenten Janukovitsch auf dem Unabhängigkeitsplatz in Kiew. Im Stil des Direct Cinema werden Beobachtungen während dieser Tage ohne Kommentierung vorgenommen, die vom friedlichen Protest bis zu wilden Straßenschlachten mit der Polizei reichen. Während die Kamera anfangs noch detailliert die alltäglichen Szenen beobachtet, rückt das Bild mit der Zunahme der eskalierenden Gewalt immer weiter ab von den tatsächlichen Ereignissen, von denen man zum Ende nur noch aus der Distanz über den Ton als Gewaltgeräusche aus der Ferne erfährt.

Auch andere Filme, etwa Harun Farockis *Videogramme einer Revolution* (Deutschland 1992), beschäftigen sich mit politisch bedeutsamen Ereignissen in gesellschaftlich-gewaltvollen Umbruchsituationen, hier am Beispiel des revolutionären Sturzes des rumänischen Diktators Nicolae Ceaușescu im Jahr 1989 und des Kampfes um Bukarest. Der Film endet bezeichnenderweise mit der Aufnahme der toten Körper des Ehepaars Ceaușescu. Die Erschießung der beiden findet zwischen dem Schnellverfahren durch ein Militärgericht und dem Aufbahnen der Leichen statt, die als symbolischer Beweis für das Ende des Regimes öffentlich gezeigt wurden. Auch die Tötung selbst wurde offenbar aufgezeichnet, ist aber nicht Bestandteil von Farockis Film.

Auf der dokumentarfilmischen Ebene scheint es gestalterisch »einfacher« zu sein, sich dem Tod als abgeschlossenen Akt zu nähern, in dem man an ihn in der Retrospektion erinnert, mit Überlebenden und Zeitzeugen spricht oder die Orte des Todes – wie in Erinnerungsfilmen an die Shoah – nachträglich aufsucht. Der erste Eindruck einer Reihe von Filmen lässt den Schluss zu, dass ein vorherrschendes Stilmittel die Befragung von Zeitzeug*innen ist, über die »authentisch« grausame Ereignisse rekonstruiert werden können. Es gibt dazu aber auch erweiternde Stilmittel, die sich per-

formativer Formen bedienen (zum performativen Dokumentarfilm siehe Nichols 1995: 149 ff.).

Eine reflexive Form, mit den eigenen Mordtaten subjektiv auf der physischen Ebene umzugehen, liefert Joshua Oppenheimers *The Act of Killing* (Dänemark/Großbritannien/Norwegen 2012), der sich mit dem Völkermord in Indonesien während der 1960er Jahre beschäftigt. Der Film lässt die Tötungsformen an etwa einer halben Million Menschen durch ein performatives Re-Enactment der damaligen Täter*innen als Tötungsprozess, beispielsweise als Erwürgen mit einem Draht, detailliert nachstellen (zu dieser dokumentarfilmischen Form der historischen Wiedervergegenwärtigung Sieber 2016). Der Film bekommt durch die Selbst-Theatralisierung und dem Bewusstsein der Täter*innen, ihren eigenen Film wie auf einer Bühne zu gestalten, surreale Züge, die Oppenheimer durch entsprechende Aufnahmen anderer Theaterszenen noch verstärkt. Die realen Taten werden irrealisiert: »Performative Dokumentarfilme setzen den referentiellen Aspekt der Botschaft in Klammern, suspendieren ihn. Der realistische Aspekt wird hier verlagert, gebrochen und hintangestellt.« (Nichols 1995: 154) Die damaligen Täter*innen durchleben narrativ wie performativ ihre Taten erneut, in denen sich Stolz und Abscheu mischen. Sterben und Tod ihrer Opfer werden einerseits von den bis heute nicht verurteilten Täter*innen (ohne Reue) prahlerisch beschrieben, es werden mit ihnen die Orte der massenhaften Tötungen aufgesucht und schließlich die einzelnen Tötungsakte vor der Kamera nachgespielt. Nur selten zeigt sich die Traumatisierung der Täter*innen in kurzen Unterbrechungen ihrer nachgestellten Handlungen, wenn etwa bei einer Darstellung sich einer der Protagonisten übergeben muss und damit körperliche Spuren der eigenen Verbrechen in der Nachstellung sichtbar werden. Da der Film aufgrund der Bühne, die er den Täter*innen gibt, neben vielfachem Lob und Auszeichnungen auch Kritik hinnehmen musste, drehte Oppenheimer mit *The Look of Silence* (Dänemark 2014) einen Anschlussfilm, der sich mit der Perspektive und dem Leid der Opfer auseinandersetzt.

Dokumentarfilmästhetisch ähnlich innovativ im Umgang mit der versuchten Darstellung von Massentötungen ist *Waltz with Bashir* (Israel/Frankreich/Deutschland 2008). In diesem Film begibt sich der Regisseur Ari Folman, der zur Zeit der Massaker in den Lagern Sabra und Schatila in der israelischen Armee diente und zumindest indirekt Hilfe dazu leistete, auf eine

Erinnerungsreise. Der Trickfilm beruht auf realen Begebenheiten und Interviews, die über die animierten Figuren eine physiognomische Ähnlichkeit mit den realen Personen herstellen. Er behandelt die massenhaften Tötungen von Zivilist*innen – Frauen, Kindern und Alten – in den Palästinenser-Lagern Sabra und Schatila im September 1982 während des ersten Libanonkriegs, überwiegend durchgeführt von christlichen Milizen (Phalangisten) unter den Augen des israelischen Militärs. Diese Tötungsaktion stellte einen Racheakt für den kurz zuvor ermordeten Bachir Gemayel (auf dessen Namen im Titel des Films angespielt wird) dar, den Führer der christlichen Forces Libanaises, der kurz vor seiner Ermordung zum Präsidenten des Libanon gewählt worden war. Der Film macht das Trauma des Regisseurs Folman und den Versuch, sich an die Vorgänge zu erinnern, zum expliziten Gegenstand. So wird aus automedialer, seine Erinnerungen selbst zum Gegenstand des Films machender Perspektive die Sicht eines israelischen Soldaten auf den Alltag des Libanonkriegs erzählt. Die traumatischen, in der Erinnerungsarbeit des Films erst allmählich wiederauftauchenden Ereignisse des Krieges bis hin zum Massaker werden dokumentarfilmisch durch die formalästhetische Inszenierung im Stil des Animationsfilms (ir)realisiert, der eine Distanz zu den Ereignissen erlaubt. Die Wucht des Traumas, der Einbruch der Realität und damit auch die subjektive (Wieder-)Aneignung der Erinnerung durch Folman werden am Ende des Films durch den abrupten Wechsel von der Animation zu realen Aufnahmen versinnbildlicht, die Überlebende und Trauernde bei der Besichtigung der Lager zeigen: Die verdrängte Wirklichkeit hat die Gegenwart des Autors erreicht.

Ein letztes dokumentarfilmisches Beispiel soll die ästhetischen Möglichkeiten der Gestaltung des Erfahrungsraumes von Sterben und Tod verdeutlichen. Der verstörende Film mit dem schlichten und prägnanten Titel *Massaker* (Deutschland/Libanon/Schweiz/Frankreich 2005, Monika Borgmann/Lokman Slim/Hermann Theissen) greift wie *Waltz with Bashir* die Massentötungen in den palästinensischen Lagern Sabra und Schatila im September 1982 auf. Der allein auf mündlichen Beschreibungen der durch verschiedene Farbausleuchtungen unkenntlich gemachten Täter beruhende Film stellt aus deren Sicht detailliert die selbstbeteiligten und beobachteten Tötungsvorgänge dar. Als Räume der Gespräche dienen karge Zimmer, in die die Außenwelt nur ab und zu durch Alltagsgeräusche eindringt. Der Film ist streng strukturiert und lebt allein durch die Erzählungen der Täter

und die genaue Beobachtung ihrer körperlichen Reaktionen während der Beschreibungen. Die Traumatisierung, die sich durch nicht vorstellbare Gewaltakte und Brutalität in die Täterkörper eingeschrieben hat, ist wichtiger Bestandteil des Films. Die beschriebene Brutalität ist nur schwer auszuhalten, konfrontiert die Zuschauer*innen jedoch mit dem Gewaltpotenzial von Menschen. Der Film wird zu einer existenziellen Erfahrung und bildet zugleich »Athenes blanken Schild«, von dem Siegfried Kracauer angesichts der Schrecknisse der Welt auf der Leinwand spricht.

Die Zuschauer*innen werden nachträglich zu ›passiven‹ Zeugen einer Transgression durch Tötungsvorgänge, der sie hilflos gegenüberstehen. Wo die Zeugenschaft des Sterbens als Bewusstwerdung gewalttätiger Konflikte das Weltgewissen berührt, worin der Tod nicht nur auf eine individuelle, sondern auf eine kollektive Bedeutung verweist – Elias (1982: 9 ff.) hat die Humanität des sozialen Kontakts und der sozialen Form im Akt des Sterbens bis zum Tod in einem anderen Zusammenhang als gesellschaftliche Aufgabe eindringlich beschrieben –, führt die Konfrontation mit dem gewalttätig herbeigeführten Tod gleichsam zu einer individuellen Erfahrung der subjektiven Hilflosigkeit und der nicht beeinflussbaren Endlichkeit der eigenen Existenz.

Ausblick

Dokumentarische Filme verkörpern aufgrund ihres exklusiven Wirklichkeitsanspruches eine mediale Form, die in besonderer Spannung zu Darstellungen des realen gewaltsamen Todes zu stehen scheint. Unzweifelhaft ist die medienkulturelle Bedeutung, die ihnen im Rahmen von Gedächtnis und Erinnerung an Krieg, Massentötungen und Genoziden sowie in der politischen Kommunikation (von Aktivist*innen) zukommt. Diese medienkulturelle Bedeutung für Gedächtnis- und Erinnerungsdiskurse sowie den politischen Diskurs ist in den letzten Jahrzehnten auch mit der Zunahme an dokumentarischen Filmen dieser Art angewachsen. Dokumentarische Filme beobachten und rekonstruieren nichtfilmische Ereignisse, die als reale Erfahrungen zu Traumatisierungen führen können, zugleich ermöglichen sie einen Zugang und eine Vorstellung über den gewaltsamen Tod, der in den meisten Fällen unzugänglich ist. Neben dieser medienkulturellen Erinnerungs- und Gedächtnisfunktion entfalten sie aber darüber hinaus,

so die diesem Artikel zugrunde gelegte These, eine eigenartige Beziehung zum gewaltsamen Tod, der überdies nicht nur in Bezug auf reale Ereignisse auftaucht, sondern in Exploitation-Filmen als semi-dokumentarische Form der Schaulust überantwortet wird.

Der Tod in der filmischen Repräsentation ist formal grundsätzlich das Ende aller filmischen Bewegung und symbolisiert streng genommen das Ende alles Filmischen, da Bewegungslosigkeit das Ende des bewegten Körpers markiert und letztlich in einen Zustand überführt, zu dem es keinen sichtbaren Zutritt mehr gibt. Leben und Film kommen zum Stillstand. Der Tod als abgeschlossener Akt bleibt filmisch prinzipiell nicht darstellbar. Lediglich die körperliche Hülle bleibt als sichtbares Überbleibsel, das der stofflichen Auflösung durch Verwesung ausgesetzt ist, eine Zeitlang sichtbar: eine in unterschiedlichen Zeitschichten und Zeiträumen stattfindende Verwesung des Filmbildes wie des dargestellten Körpers. Ikologisch stehen hierfür die Fotografien aus den Konzentrationslagern der Nationalsozialisten. Kracauer (1977: 26) hat diese übriggebliebene materiale Hülle als äußeren Naturrest eines hinter dem Bild verschwundenen Lebens in seinem Essay über die Fotografie beschrieben: »Unter der Photographie eines Menschen ist seine Geschichte wie unter einer Schneedecke begraben.« Es gibt keine direkte Beziehung des Films zum eigentlichen Leben und zum Tod, der dokumentarische Film legt lediglich eine indexikalische Spur der Realität. Filmisch gibt es nur die perspektivierte Beobachtung des Sterbens als gewalttätige Einwirkung auf den noch lebenden Körper, nicht aber des Todes als abgeschlossenen Zustand; zudem endet mit der Bewegungslosigkeit des leblosen Körpers jegliche Bewegung des Films, und mit dem Ende des Films verschwindet auch die Illusion von Lebendigkeit auf der Leinwand. Die Repräsentation des Todes bedeutet das Ende des Filmischen.

Das gewalttätig herbeigeführte Sterben und Massentötungen sind selten Bestandteil der Lebenswelt und des Kulturkreises, in dem sich Filmemacher*innen und Zuschauer*innen derartiger Filme bewegen. Diese Filme richten sich kaum an Betroffene, sondern an eine heterogene Weltöffentlichkeit. Und dennoch wird über derartige Filme eine innere Beziehung zwischen den dokumentarfilmischen Darstellungen und dem Publikum hergestellt, insbesondere zum Einzelnen als menschliches Wesen. Ingeheim haben die Filme auch eine (vorläufig) erlösende Wirkung auf die Zuschauer*innen – und die überlebenden Akteure selbst.

Die Figur des Überlebenden ist in zweierlei Hinsicht für dokumentarische Filme mit dem Thema Sterben und Tod relevant: »Der Augenblick des Überlebens ist der Augenblick der Macht. Der Schrecken über den Anblick des Todes löst sich in Befriedigung auf, denn man ist nicht selbst der Tote.« (Canetti 1999: 267) Im Zusammenhang dieses Beitrags triumphieren die Überlebenden einerseits über die Toten im dokumentarischen Film selbst, denn sie sind es, die als Zeitzeugen – Täter und/oder Opfer – überlebt haben und damit nachträglich Medium einer Vergangenheit sind, für die nur sie zeugen können, unabhängig davon, welche Folgen für sie daraus resultieren. Aber auch die Filmemacher*innen und ihr Publikum gehören zur Gruppe der Überlebenden.

In der dokumentarfilmischen Erzählung verkörpert sich eine bestimmte Form von Macht, die nach Canetti (ebd.: 268) umso größer ist, je höher die Zahl der Toten ist, die man überlebt hat. Gleichzeitig stellen die Zuschauer*innen als ›passive‹ Zeugen eines medialen Ereignisses über Sterben und Tod eine Gruppe von Überlebenden dar, die mit dieser Gewissheit dem Ende des Filmes entgegensehen können. Dennoch sind alle, von den Zeitzeugen im Film bis zu den Zuschauer*innen, in einer existenziellen Weise vom dargestellten Sterben und Tod betroffen. Auch wenn es sich bei ihnen um die vermeintlich Triumphierenden im Angesicht des gewalttätig herbeigeführten Todes handelt, dem sie noch einmal – real oder in der Filmprojektion – entronnen sind, müssen sie mit den Evokationen des eigenen Endes leben. Umso schlimmer, möglicherweise gar als lebenslange Strafe für begangene Gräueltaten, stellt sich diese Situation für diejenigen dar, die selbst (massenhaft) gewalttätig getötet haben und – anders als die Zuschauer*innen – mit den realen Bildern und Imaginationen ihrer Taten weiterleben müssen. Auch hieraus entsteht eine existenzielle Erfahrung zwischen Film und Publikum, da es selbst zum Zeugen von zum Teil unfassbaren, dennoch in der Realität vollzogenen Taten wird und sich mit menschlichen Verhaltensweisen konfrontiert sieht, die unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen hervorbrechen und somit auch von ihm selbst vollzogen werden könnten. Neben der eigentlichen medialen Erfahrung des Todes stellt die gesellschaftliche Eskalation von Gewalt eine aus derartigen Filmen resultierende Einsicht dar, die zeigt, dass mit solchen Möglichkeiten auch in der Zukunft zu rechnen ist. Dieser Art von Realität hat man sich in der Fiktion des dokumentarischen Films zu stellen.

Literatur

- Barth, Boris (2006): *Genozid. Völkermord im 20. Jahrhundert: Geschichte – Theorien – Kontroversen*, München.
- Balázs, Béla (2001): *Der sichtbare Mensch oder die Kultur des Films*, Frankfurt am Main.
- Benjamin, Walter (1977): »Über den Begriff der Geschichte«, in: ders., *Illuminationen*, Frankfurt am Main, S. 251–261.
- Canetti, Elias (1999): *Masse und Macht*, Frankfurt am Main.
- Cavell, Stanley (1999): »Welt durch die Kamera gesehen«, in: Henrich, Dieter/Iser, Wolfgang (Hg.): *Theorien der Kunst*, Frankfurt am Main, S. 447–490.
- Coenen, Ekkehard (2022): »Hinrichten. Beobachtungen zu einer kommunikativen Form des Tötens«, in: *Jahrbuch für Tod und Gesellschaft* 1, S. 105–125.
- Dimbath, Oliver (2018): »Spielfilm als soziales Gedächtnis«, in: Sebald, Gerd/Döbler, Marie-Kristin (Hg.): *(Digitale) Medien und soziale Gedächtnisse*, Wiesbaden, S. 199–221.
- Elias, Norbert (1982): *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1998): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde., Frankfurt am Main.
- Erll, Astrid/Wodianka, Stephanie (2008): »Phänomenologie und Methodologie des »Erinnerungsfilms««, in: Erll, Astrid/Wodianka, Stephanie (Hg.): *Film und kulturelle Erinnerung. Plurimediale Konstellationen*, Berlin/New York, S. 1–20.
- Gaines, Jane M. (2015): »Second Thoughts on »The Production of Outrage. The Iraq War and the Radical Documentary Tradition««, in: Juhasz, Alexandra/Lebow, Alisa (Hg.): *A Companion to Contemporary Documentary Film*, Wiley, S. 410–430.
- Heinze, Carsten (2015): »Das Image des Dokumentarfilms«, in: Ahrens, Jörn/Hieber, Lutz/Kautt, York (Hg.): *Kampf um Images. Visuelle Kommunikation in gesellschaftlichen Konfliktlagen*, Wiesbaden, S. 153–179.
- Heinze, Carsten (2022): »Film«, in: Berek, Mathias/Chmelar, Kristina/Dimbath, Oliver/Haag, Hanna/Heinlein, Michael/Leonhard, Nina (Hg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Gedächtnisforschung*, Wiesbaden (im Erscheinen).
- Hilberg, Raul (1999): *Die Vernichtung der europäischen Juden*, 3 Bde., Frankfurt am Main.
- Hobsbawm, Eric (2000): *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, 4. Aufl., München.

- Hohenberger, Eva (2006): »Dokumentarfilmtheorie. Ein historischer Überblick über Ansätze und Probleme«, in: dies (Hg.): *Bilder des Wirklichen. Texte zur Theorie des Dokumentarfilms*, 3. Aufl., Berlin, S. 9–33.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1998): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main.
- Jarausch, Konrad H./Geyer, Michael (2005): *Zerbrochene Spiegel. Deutsche Geschichten im 20. Jahrhundert*, München.
- KINtop 4. Jahrbuch zur Erforschung des frühen Films, Bd. 4: *Anfänge des dokumentarischen Films*, Basel, S. 13–16.
- Konersmann, Ralf (1991): *Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts*, Frankfurt am Main.
- Kracauer, Siegfried (1973): *Geschichte – vor den letzten Dingen*, Frankfurt am Main.
- Kracauer, Siegfried (1974): »Filme mit einer Botschaft«, in: ders., *Kino*, Frankfurt am Main, S. 249–263.
- Kracauer, Siegfried (1977): »Die Photographie«, in: ders., *Das Ornament der Masse*, Frankfurt am Main, S. 21–39.
- Kracauer, Siegfried (1984): *Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films*, Frankfurt am Main.
- Kracauer, Siegfried (1985): *Theorie des Films. Errettung der äußeren Wirklichkeit*, Frankfurt am Main.
- Kroner, Marion (1973): *Film: Spiegel der Gesellschaft? Inhaltsanalysen des jungen deutschen Films von 1962 bis 1969*, Heidelberg.
- Kuchenbuch, Thomas (2005): *Filmanalyse. Theorien, Methoden, Kritik*, Wien/Köln/Weimar.
- Lexikon der Filmbegriffe (2022): »snuff«, <https://filmlexikon.uni-kiel.de/doku.php/s:snuff-517> (21. Februar 2022).
- Mikos, Lothar (2008): *Film- und Fernsehanalyse*, Konstanz.
- Moebius, Stephan/Weber, Tina (2008): »Tod im Film. Beitrag über die mediale Repräsentation des Todes«, in: Schroer, Markus (Hg.): *Gesellschaft im Film*, Konstanz, S. 264–308.
- Moller, Sabine (2018): *Zeitgeschichte sehen. Die Aneignung von Vergangenheit durch Filme und ihre Zuschauer*, Berlin.
- Morin, Edgar (1958): *Der Mensch und das Kino*, Stuttgart.
- Naimark, Norman M. (2018): *Genozid. Völkermord in der Geschichte*, Darmstadt.
- Nichols, Bill (1991): *Representing Reality. Issues and Concepts in Documentary*, Bloomington/Indianapolis.

- Nichols, Bill (1995): »Performativer Dokumentarfilm«, in: Hattendorf, Manfred (Hg.): *Perspektiven des Dokumentarfilms*, München, S. 149–166.
- Nichols, Bill (2010): *Introduction to Documentary*, 2. Aufl., Bloomington/Indianapolis.
- Scheinfelg, Maxime (2006): »Abzeitige Bilder«, in: Hohenberger, Eva (Hg.): *Bilder des Wirklichen. Texte zur Theorie des Dokumentarfilms*, 3. Aufl., Berlin, S. 209–216.
- Sieber, Gerald (2016): *Reenactment. Formen und Funktionen eines geschichts-dokumentarischen Darstellungsmittels*, Marburg.
- Skoller, Jeffrey (2015): Introduction, in: Juhasz, Alexandra/Lebow, Alisa (Hg.): *A Companion to Contemporary Documentary Film*, Hoboken S. 403–409.
- Sobchack, Vivian (2006): »Die Einschreibung ethischen Raums. Zehn Thesen über Tod, Repräsentation und Dokumentarfilm«, in: Hohenberger, Eva (Hg.): *Bilder des Wirklichen. Texte zur Theorie des Dokumentarfilms*, 3. Aufl., Berlin, S. 165–194.
- Sofsky, Wolfgang (2002): *Zeiten des Schreckens. Amok, Terror, Krieg*, 2. Aufl., Frankfurt am Main.
- Virilio, Paul (1986): *Krieg und Kino. Logistik der Wahrnehmung*, München.
- Winter, Rainer (1992): *Filmsoziologie. Eine Einführung in das Verhältnis von Film, Kultur und Gesellschaft*, München.
- Wirtz, Rainer (2008): »Alles authentisch: so war's. Geschichte im Fernsehen oder TV-History«, in: Fischer, Thomas/Wirtz, Rainer (Hg.): *Alles authentisch? Popularisierung der Geschichte im Film*, Konstanz, S. 9–32.

Filmografie

- C'est arrivé près de chez vous* (Mann beißt Hund), Belgien 1992, Rémy Belvaux/André Bonzel/Benoît Poelvoorde.
- For Sama* (Für Sama), Großbritannien/Syrien 2019, Waad al-Kateab/Edward Watts.
- Faces of Death* (Gesichter des Todes), USA 1978, Conan LeCilaire.
- Le sang des bêtes*, Frankreich 1949, Georges Franju.
- Maidan*, Ukraine/Niederlande 2014, Sergei Loznitsa.
- Massaker*, Deutschland/Libanon/Schweiz/Frankreich 2004, Monika Borgmann.
- Nuit et brouillard* (Nacht und Nebel), Frankreich 1956, Alain Resnais.
- Shoah*, Frankreich 1985, Claude Lanzmann.
- Slaughter*, Mexiko/USA 1971, Michael Findlay.
- The Act of Killing*, Dänemark/Norwegen/Großbritannien 2012, Joshua Oppenheimer.
- The Look of Silence*, Dänemark 2014, Joshua Oppenheimer.

The War Tapes, USA 2006, Deborah Scranton.

Videogramme einer Revolution, Deutschland 1992, Harun Farocki.

Waltz with Bashir, Israel/Frankreich/Deutschland 2008, Ari Folman.

Workingman's Death, Österreich 2005, Michael Glawogger.

Wundbrand – Sarajevo, 17 Tage im August, Deutschland 1994, Johann Feindt/Didi
Danquart.



Erinnerungsstrategien im alten Ägypten zur Zeit des Königs Tutanchamun

Die Themen Sterblichkeit und Erinnerung sind Klassiker der Ägyptologie. Schon der griechische Schriftsteller Herodot berichtete im 5. Jahrhundert v.Chr. über altägyptische Einbalsamierungstechniken, und auch nachfolgende Generationen von Gelehrten und die breite Öffentlichkeit bestaunten seitdem altägyptische Mumien, Grabbeigaben und Grabmonumente. Besonders den europäischen Gelehrten des 19. Jahrhunderts war die angebliche Faszination der alten Ägypter*innen für die Toten angenehm gruselig. Es handelt sich um eine Vorstellung, die auch durch die Fokussierung auf ›goldene Schätze‹ der frühen Kunstsammler und Ausgräber gespeist wurde und ihren Höhepunkt mit der Entdeckung des Grabes von Tutanchamun erreichte, deren 100-jähriges Jubiläum 2022 gefeiert wird. Vieles, was über die alten Ägypter*innen bekannt ist, stammt zwar aus Grabkontexten, allerdings weist ihr ausgeprägtes Interesse an einer jenseitigen Fortexistenz eher auf das (Weiter-)Leben hin und gerade nicht auf den Tod bzw. die Sterblichkeit.

Kurz zusammengefasst, konnten die Verstorbenen nach ihrem Tod im Jenseits weiterleben, wenn drei Bedingungen erfüllt waren:

1) Der Körper musste intakt bleiben, um der ›Seele‹ (von den Ägypter*innen ›Ba‹ genannt) nachts als Ruhestätte zu dienen. Tagsüber konnte der Ba, ein Vogel mit Menschenkopf, das Grab also verlassen. Die Mumifizierung des toten Körpers und verschiedene Rituale sorgten dafür, dass der Körper für die Ewigkeit erhalten blieb. Die Mumifizierung war, wie auch die im Folgenden beschriebenen Praktiken, ein Privileg der Elite. Die ärmere Bevölkerung wurde, zum Teil in Matten oder Leinen eingewickelt, in Grabkühlen beigesetzt. Wer sich die Mumifizierung seines toten Körpers leisten konnte, kaufte außerdem einen oder mehrere Holzsärge (manchmal auch einen zusätzlichen steinernen Sarkophag) und ließ seinen Körper darin in einem freistehenden, tempelartigen Monumentalgrab oder in einem Felsgrab beisetzen. Die unterirdische Grabkammer und die oberirdischen Kult-

räume wurden mit religiösen Texten und Darstellungen verziert, um die Toten zusätzlich zu schützen; ägyptische Texte und Darstellungen sind nämlich oftmals performativ wirksam und erhalten dargestellte Personen oder Handlungen für die Ewigkeit, was letztlich der Sinn der ägyptischen Erinnerungskultur ist.

2) Die Toten müssen ein rechtschaffenes Leben geführt haben. Der Gott Osiris gewährte nur Menschen mit ›reinem Gewissen‹ Zugang ins Jenseits. Zur Ermittlung möglicher Tatbestände ließ er das Herz des/der Toten wiegen, welches nicht schwerer als die Feder von Maat, der Göttin von Ordnung und Gerechtigkeit, sein durfte.

3) Die Toten mussten im Jenseits ständig mit Essen und Trinken versorgt werden. Deshalb waren regelmäßige Speise- und Trankopfer in den Kammern der Gräber wichtig. Außerdem nahmen die Toten so viele Güter wie möglich in Form von Grabgeschenken mit. Im Laufe der Jahrhunderte änderten sich die Details dessen, was die Toten (insbesondere im Hinblick auf Bestattung und etwaiger Mumifizierung) brauchten. Der Wunsch nach Regeneration (im Sinne von Heilung vom Gestorbensein) und einem Leben nach dem Tod blieb indes das Ziel der Bestattungspraktiken der altägyptischen Elite.

Das Grab als Investition (nicht nur) für die Ewigkeit

Die Gräber und Grabbeigaben der alten Ägypter*innen aus höheren sozialen Schichten waren eine erhebliche finanzielle Investition zum Zweck der Erlangung des ewigen Lebens. Die Gräber wurden zu Lebzeiten ihrer Besitzer*innen geplant, gebaut und dekoriert; für Besucher*innen waren die Nekropolen zugänglich. Somit boten die Grabanlagen ihren Besitzer*innen auch eine Projektionsfläche zur Demonstration ihres hohen sozialen Status, ihres guten Geschmacks und ihres besonderen Wissens, das sich in der spezifischen Grabgestaltung (z.B. durch die Wahl der Grabtexte und -darstellungen) widerspiegelte. Jan Assmann (1983: 64) hat hierfür den Begriff der »sepulkralen Selbst-Thematisierung« vorgeschlagen. Wie ich in diesem Beitrag anhand einiger Beispiele zeigen möchte, war die Erinnerungskultur

der Ägypter*innen im Neuen Reich allerdings viel weniger selbstbezogen, als Assmanns Begriff vermuten lassen könnte. Großfamilien, Verwandtschaftsgruppen sowie Patron-Klienten-Beziehungen waren die Grundlage der altägyptischen Gesellschaft (siehe zuletzt Olabarria 2020). Im Folgenden soll gezeigt werden, wie sich diese Sozialformen auch in der altägyptischen Erinnerungspraxis widerspiegeln. Die altägyptischen Grabbesitzer*innen verfolgten nämlich vielfältige Strategien, um das Andenken an ihre eigene Person sowie das anderer Individuen in die Anlage, Gestaltung und Ausstattung des Grabes einzubringen. All diejenigen, die in den Wanddarstellungen oder auf einer Grabbeigabe namentlich genannt werden, werden fortan in der Kultpraxis des Grabes miterinnert und gehören damit zu einer gemeinsamen sozialen und religiösen Erinnerungsgruppe. Dabei kann es sich um Familienmitglieder, aber auch um Angestellte oder Kollegen*innen handeln, auf die sich die Erinnerungskultur des Grabes beziehen lässt und die damit von den im Grab stattfindenden Opfergaben und Rezitationen mitprofitieren können.

Der Hofstaat des Königs Tutanchamun

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war König Tutanchamun nur dem Namen nach bekannt, vorrangig aufgrund von Inschriften auf einigen wenigen Quellen. Die historische Bedeutung des Königs gründet auf seinem gut erhaltenen Grab (dem Grab Nr. 62 im Tal der Könige in Ägypten) in Theben, das voller Grabbeigaben aufgefunden wurde. Der König starb jung und hatte in einer Zeit gelebt, in der manche seiner Untergebenen zu ungewöhnlich großer Macht aufsteigen konnten. Viele seiner höchsten Beamten wurden in einem zentralen Teil der Nekropole von Memphis begraben, die heute als Saqqara bekannt ist und etwa 30 Kilometer südlich des modernen Kairo zwischen den antiken Stätten Abusir und Dahshur liegt. In einem Bereich von Saqqara (*Abb. 1*) setzt die *Leiden-Turiner-Ausgrabungsmission* (in Zusammenarbeit mit dem *Museo Egizio* in Turin) eine lange Tradition des Leidener Museums (Niederlande) fort. Dieses begann vor fast 50 Jahren mit dem Bestreben, das Grab von Maya (dem Schatzhausvorsteher unter Tutanchamun und seinem Nachfolger König Haremhab [circa 1319–1300 v. Chr.]) wiederzufinden. Das Unterfangen wurde in den 1970er

Gebruik **The use**
van het **of the**
landschap **landscape**



Abb. 1: Karte eines Teils des Gebietes der Leiden-Turin-Ausgrabungen mit dem Grab von Maya (Bildrechte: Leiden-Turin Expedition to Saqqara)



Abb. 2: Die Statuen von Maya und Merit, wie sie seit 2016 im Rijksmuseum van Oudheden in Leiden ausgestellt sind (Bildrechte: Rijksmuseum van Oudheden)

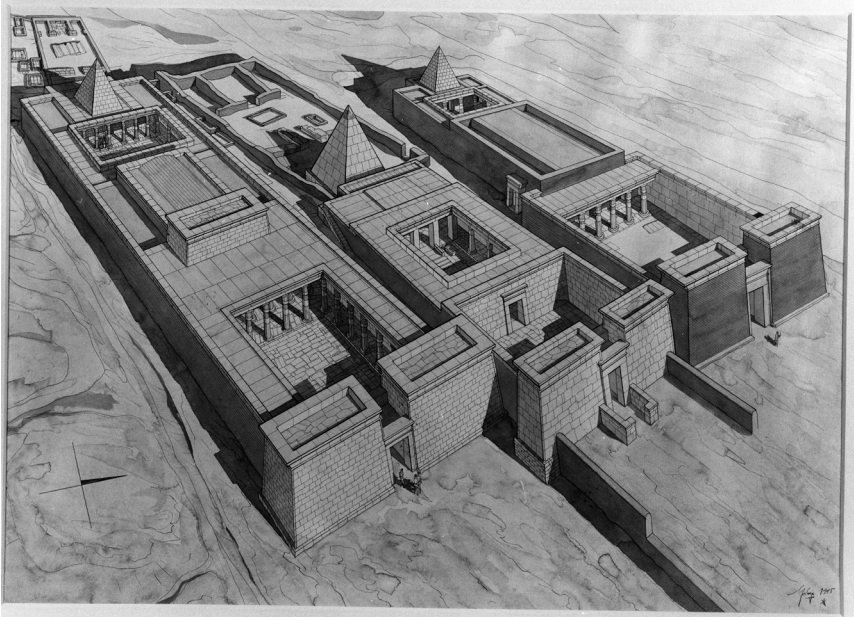


Abb. 3: Rekonstruktion der monumentalen freistehenden ›Tempelgräber‹ in Saqqara. Das Grab des Maya befindet sich auf der rechten Seite (Bildrechte: Rijksmuseum van Oudheden).



Abb. 4: Grabmalerei von Maya in Anbetung des Gottes Osiris (Bildrechte: Rijksmuseum van Oudheden/Egypt Exploration Society)

liegt, welcher zu den Grabkammern führt, in denen Maya und seine Frau zusammen mit ihren Grabbeigaben bestattet wurden. Der Graboberbau war mit bemalten Reliefs dekoriert und auch die unterirdischen Kapellen weisen farbige Darstellungen (*Abb. 4*) auf, die u. a. die Grabbesitzer zeigen. Ritualdarstellungen und Gabenträger*innen werden von Ägyptolog*innen im Sinne des bereits eingeführten Begriffs der »sepulkrale[n] Selbstthematization« (Assmann 2005: 263), d. h. als monumentale Erinnerung (und quasi Fossilisierung) des eigenen Status' für die Nachwelt interpretiert. Wie ich zeigen möchte, greift diese Interpretation zu kurz, weil sie dem ägyptischen Wunsch nach der Schaffung von Erinnerungsgruppen nicht gerecht wird. Zunächst muss jedoch der Frage nachgegangen werden, wer Maya war.

Als Vorsteher der königlichen Schatzkammer gehörte Maya zu den höchsten Verwaltungsangestellten in der erwähnten Zeit der Könige Tutanchamun und Haremhab. Seine Aufgabe war es u. a., durch ganz Ägypten zu reisen, um Steuereinnahmen einzuziehen, die Abgaben mit seinen Steuerlisten zu vergleichen und sicherzustellen, dass alle Personen und Institutionen ihren Verpflichtungen nachgekommen waren (Awad 2002). Steuern wurden im alten Ägypten nicht in Geld bezahlt, weil es dieses schlichtweg noch nicht gab. Das alte Ägypten war eine Naturalienwirtschaft. Ein Papyrus aus der Zeit von Ramses IV. (1156–1150 v. Chr.), der sich heute im Museum *Louvre* in Paris befindet, legt nahe, dass diese Einnahmen für gewöhnlich in den Nilhäfen gesammelt wurden, um sie auf die Schiffe des Schatzhauses zu verladen (vgl. Janssen 1975: 95). Von hier aus wurden die Abgaben als Gehälter an andere Parteien umverteilt oder in das königliche Schatzhaus gebracht und dort für ihre spätere Verwendung aufbewahrt. Neben der Erhebung und Umverteilung der Staatseinnahmen bestanden Mayas Aufgaben auch in der Bauleitung königlicher Projekte einschließlich der Organisation von Steinbruch- und Bergwerksmissionen sowie in der Aufsicht über Schmiedewerkstätten (also z. B. über die Goldschmiede; s. u.). Eine handgeschriebene Tinteninschrift aus der Regierungszeit Haremhab im Grab von König Thutmosis IV. (1400–1390 v. Chr.) bezeugt, dass Maya überdies die königliche Nekropole in Theben beaufsichtigte und somit wahrscheinlich auch für das Begräbnis des verstorbenen Königs Tutanchamun verantwortlich war.

Trotz dieser Aufgabe und trotz seines hohen sozialen Ansehens war es ein seltenes Privileg für Maya, dass er der Grabausstattung des Königs Tutanchamun zwei Figuren hinzufügen durfte. Dies ist ansonsten nur für einen weiteren Beamten seiner Zeit belegt, nämlich für Nachtmīn, der Oberbefehlshaber unter Tutanchamun, welcher fünf Totenfigürchen für das Königsgrab spendete. (Einige wenige Beispiele aus anderen Königsgräbern nennt Keller 1997: 139 f.) Solche sogenannten *Uschebtis* sind Figuren mit vielschichtiger religiöser Bedeutung. *Uschebtis* repräsentieren einerseits den/die Grabbesitzer*in in Form einer kleinformatigen Grabstatue, in der die Ba-Seele der/des Toten ruhen kann. Viele dieser Figuren sind mit Texten beschrieben, die neben der oben genannten Selbstdarstellung des/der Grabbesitzers/-besitzerin auch eine weitere Funktion der *Uschebtis* nahelegen, nämlich als Diener für den/die Grabbesitzer*in im Jenseits agrarische Arbeiten zu verrichteten, und die Toten damit zusätzlich zu den Opfertagen im Grab mit Nahrung zu versorgen. *Uschebtis* waren beides, eine Art Ersatzkörper für den/die Tote*n und sein/ihr Diener im Jenseits (Poole 1998; ders. 1999). Das *Uschebti*, das Maya dem verstorbenen König Tutanchamun schenkte, stellt letzteren dar, wie anhand der Inschriften auf der mumienförmigen Figur und der königlichen Insignien, die diese trägt, ersichtlich wird. Seitlich hat Maya der Figur eine Widmungsinschrift beigefügt (Lakomy 2017), die Folgendes besagt (Abb. 5):

»Geschaffen von dem Diener, der Seiner Majestät nützlich ist, der das Gute sucht und das Schöne findet und es mit Sorgfalt für seinen Herrn tut, der an einem schönen Ort [in der Nekropole; L.W.] herausragende Dinge tut, der den Vorsteher der Arbeiten auswählt am Ort der Ewigkeit, der Vorsteher der Arbeiten im Westen [das Nekropolengebiet], Geliebter seines Herrn, der tut, was er [d.h. der König] sagt, der nichts Unrechtes passieren lässt, dessen Gesicht fröhlich ist, wenn er tut [seine Pflicht?] mit einem liebenden Herzen als ein Objekt, das seinem Meister am nützlichsten ist.«



Abb. 5: Totenfigur von Tutanchamun (Quelle: Wikipedia; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Figurine_osirienne_en_bois_de_Tout%C3%A2nkhamon.jpg; 13. April 2022)

Die Funktion des *Uschebti* im Grab des Tutanchamun ist also ebenfalls ambivalent. Es repräsentiert durch seine Inschrift nicht mehr nur den König allein, sondern auch Maya, der als Schenker mit einer Reihe von Ehrentiteln beschrieben wird. Indem Maya der Totenfigur des Königs mit der Widmungsinschrift seinen Namen hinzufügte, wurde also auch er Teil der Grabausstattung des Königs. Er folgte seinem König als treuer Diener ins Jenseits und wurde damit selbst unsterblich. So schwer vorstellbar dieser Gedanke in der hochindividualisierten Gegenwartsgesellschaft (siehe z.B. Fukuyama 2018; Reckwitz 2018) auch erscheinen mag, für die alten Ägypter*innen war es statuserhöhend, sich als bescheidener, vertrauenswürdiger Diener eines wichtigen Vorgesetzten zu zeigen. Leider ist nicht genau bekannt, wie Maya das Privileg zur Schenkung mit eigener Namensnennung erhielt bzw. wer darüber entscheiden konnte. Klar ist, dass seine Grabbeigabe einerseits dem König im Jenseits nützlich sein sollte, während sie andererseits auch Maya selbst auf ein höheres soziales und transzendentes Niveau beförderte. Mit seinem Geschenk schrieb sich Maya buchstäblich in die königliche Grabausstattung ein und begleitete seinen König damit bis in alle Ewigkeit.

Ansehen teilen

Wenn Maya nicht auf einer seiner Dienstreisen bis in das circa 700 Kilometer weiter südlich gelegene Theben oder in den Stein- und Goldminen unterwegs war, wohnte er wohl in der Stadt Memphis. Nach seinem Tod wurden er und seine Frau Merit sowie vermutlich seine beiden Töchter auf einem der nahegelegenen Friedhöfe begraben, der heute Saqqara genannt wird. Die Stadt Memphis ist kaum erhalten geblieben, weshalb wir nichts über die Lage oder Architektur seines Hauses oder der Institution wissen, für die Maya arbeitete. Wir kennen ihn nur dank seines Grabes und der Grabbeigaben.

Interessanterweise enthielt auch Mayas eigenes Grab (ebenso wie das des Königs Tutanchamun) einige Totenfiguren von Personen, die nicht zu seinem direktem Haushalt gehörten und die somit – anders als seine Frau und Töchter – wahrscheinlich nicht in seinem Grab beigesetzt wurden. Auch bei diesen Totenfiguren könnte es sich um Geschenke an den Grabherrn handeln, in diesem Fall also: Geschenke für Maya (und Merit). Für Mayas Grabbeigaben ist diese Interpretation jedoch weniger gesichert als für das relativ »unangetastete« Grab von Tutanchamun. Mayas Grab wurde über die Jahrhunderte hinweg von ständigen Sandbewegungen sowie durch pharaonische bzw. spätantike Grabräuber und erneut durch die Agenten der Kunsthändler im 19. Jahrhundert, die dort nach Antiquitäten gruben, gestört. Es könnte deshalb auch sein, dass die Totenfiguren aus den Bestattungen der namentlich genannten Besitzer stammten, die sich irgendwo in der Nähe von Mayas Grab befanden und die noch nicht wiederentdeckt wurden. Eine weitere Schwierigkeit bei der Interpretation von Mayas Totenfiguren als Grabgeschenke besteht darin, dass einige der auf den Figuren genannten Namen nicht mit Mayas bisher bekanntem Netzwerk von Personen in Verbindung gebracht werden können (also den Personen, die in den ägyptischen Quellen als seine Kollegen und Bekannten bezeugt sind).

Es besteht folglich keine Gewissheit darüber, dass es sich bei Mayas Totenfiguren tatsächlich um Motivgaben handelt (im Sinne einer Gabe, die einer Gottheit entweder als Fürbitte oder als Dank dargebracht wurde). Verfolgt man diese Interpretation dennoch weiter, könnte ein »Schreiber des Goldhauses Nebmehyt« ein guter Kandidat für eine solche Gabe sein

(Ockinga 2004: 18). Das ›Goldhaus‹ war eine Verwaltungseinrichtung, die wahrscheinlich mit dem königlichen Schatzhaus (wörtlich in altägyptischer Sprache ›Silberhaus‹ genannt) verbunden war, das Maya leitete. Es gibt also eine bekannte wirtschaftliche Verbindung zwischen dem Gold- und dem Silberhaus und somit auch zwischen dem Schreiber Nebmehyt und dem viel höherrangigen Leiter des königlichen Schatzhauses, nämlich Maya. Somit ist es durchaus plausibel, dass Nebmehyt Maya eine Totenfigur als Zeichen seiner Loyalität gespendet haben könnte. Eine weitere Verbindung zwischen Nebmehyt und Maya stellt Nebmehyts Vater dar, genannt Amenemone, der Aufseher der Handwerker und der Goldschmiede und Mayas direkter Untergebener war. Amenemone ist zusammen mit anderen Beamten, die Opfergaben in Mayas Grab bringen, dort auf einer Grabwand dargestellt (Abb. 6).

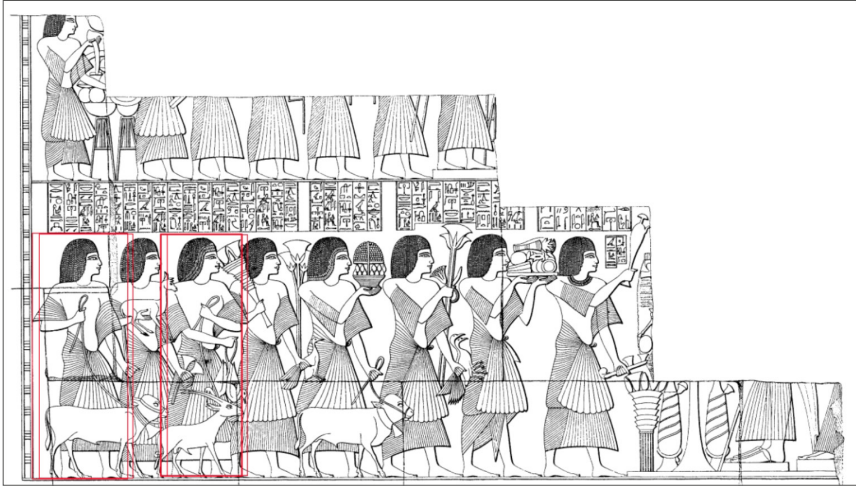


Abb. 6: Darstellung im Grab von Maya: Amenemone (rechts) und Nebre (links)
(Bildrechte: Rijksmuseum van Oudheden/Egypt Exploration Society)

Darstellungen von Beamten, die das Grab mit Opfergaben betreten, wurden in der Ägyptologie traditionell als Teil des Opferkults der Verstorbenen verstanden. Nach altägyptischer Vorstellung brauchte Maya sein Grab, wie oben erwähnt, um seinen mumifizierten Körper für die Ewigkeit zu bewahren und überdies einen ständigen Zustrom von Opfergaben zu erhalten, der ein jenseitiges Überleben gewährleiste. Es wurde angenommen, dass Hieroglyphen und Grabdarstellungen performative Kräfte haben, d.h. aus sich

selbst heraus religiös wirksam sind. Mit anderen Worten, die Darstellung von Opferträgern bringt diese Opfergaben ›tatsächlich‹ und nicht nur symbolisch dar. Das Relief fungiert als eine Art repräsentatives, visuelles Backup, das zusätzlich zu den physischen Grabgeschenken in Mayas Grab wirksam wird.

Eine reine Fokussierung auf diese Funktion von Grabdarstellungen nur zugunsten des Grabherrn übersieht jedoch, dass diese monumentalen Gräber auch dazu bestimmt waren, besucht zu werden. Es gibt in manchen Gräbern sogenannte ›Anrufungen‹ an die Lebenden, also Texte auf Grabwänden, in denen Besucher*innen direkt angesprochen und um Opfergaben gebeten werden. Auch Mayas Grabwände erzählen von Besucher*innen, die über die Nekropole schlendern. Die Grabdarstellungen waren also offenkundig dazu bestimmt, gelesen und gesehen zu werden. Ihre Rezipientenschaft dürfte die Reliefs bestaunt haben und konnte die dargestellten Personen anhand ihrer Namen und Titel in den Hieroglypheninschriften identifizieren. Da die Grabbesucher*innen die Texte beim Lesen vermutlich rezitierten, befanden sich unter den Rezipienten auch Analphabeten, die diese Rezitationen von anderen bei ihren Grabbesuchen hören konnten.

Vor diesem Hintergrund deutete bereits Assmann das Grab als Projektionsfläche der Selbstinszenierung. Einerseits ist das richtig: Kein altägyptisches Grab ist mit einem anderen identisch. Es gab einen Konsens darüber, wie die Architektur auszusehen hat und welche Elemente dargestellt werden, die spezifische Ausführung jedoch ist stets eigenwillig (siehe z.B. Hartwig 2004). Grabdarstellungen versorgten den Grabbesitzer einerseits performativ mit Opfergaben und werteten seinen Status auf, indem sie seinen künstlerischen Geschmack in Bezug auf die Wahl der Motive oder auch sein Wissen über bestimmte Texte zur Schau stellten. Durch den Verweis auf sein großes Netzwerk treuer Diener demonstrierten sie außerdem seine Macht (sowie die seiner erweiterten Familie). Allerdings sollte nicht übersehen werden, dass auf diese Weise auch bestimmte Untergebene als Individuen erkennbar, also mit Namen und Titeln in den Inschriften auf den Grabwänden verewigt wurden. Zum einen wurden die Untergebenen damit Teil des (auf Ewigkeit angelegten) Gedenkens an ihre wichtigen Vorgesetzten, zum anderen erlangten sie dadurch postmortal selbst einen höheren Status.

Wie genau die Grabdekoration ablief, ist nicht überliefert. Vermutlich lag eine kreative Kollaboration zwischen Auftraggeber*innen, Künstlern und Architekten vor, wobei erstere*r die Kontrolle über seine/ihre Grab-

gestaltung hatte, aber den ausführenden Architekten und Künstlern wohl Freiheiten im Rahmen des gesellschaftlich Akzeptierten möglich waren (Bács 2018). Wie oben erwähnt, durften Untergebene bisweilen mit Weihgeschenken zusätzlich selbst aktiv werden und sich somit selbst in die Erinnerungspraxis ihres Vorgesetzten »einschreiben«. Ein weiteres Beispiel ist ein von Nebre stammendes Gefäß mit Moringaöl (*Abb. 7*), das in Mayas Grab gefunden wurde (Dijk 1992). Moringaöl war eine Substanz, die für die Ägypter*innen stark mit Regeneration verbunden war, was ebenso für andere Opfergaben gilt, die für Mayas Weiterleben nach dem Tod als wichtig erachtet wurden. Somit hat auch Nebres Geschenk an Maya eine Doppelfunktion, nämlich dem Grabherrn jenseitig nützlich zu sein und Nebre zugleich in Mayas Erinnerungspraxis einzuschreiben. Der Schenkende ist wahrscheinlich derselbe Nebre, der im Innenhof von Mayas Grab dargestellt ist (*Abb. 6*). So wie Nebmehyt steuerte also auch Nebre seinen Teil zu Mayas Grabausstattung bei – just so, wie Maya selbst zum Grab seines Herrn (König Tutanchamun) beigetragen hatte (vgl. ebd.: 32).



Abb. 7: Grabgeschenk im Grab von Maya (Bildrechte: Rijksmuseum van Oudheden/Egypt Exploration Society)

Das Grab von Nebre, wenn er denn überhaupt ein Monumentalgrab hatte (und keine einfache Grabkühle), ist nicht bekannt. Nebmehyt könnte auch später im Grab seines Vaters Amenemone beigesetzt worden sein, aber auch dies ist ungewiss. Auffallend ist jedenfalls, dass Amenemone seine Reputation anders als Maya nicht in seinen Grabdarstellungen mit seinen Untergebenen teilte. Obwohl er sicherlich Hausangestellte, Untergebene oder gleichgestellte Kollegen hatte, ließ er in seinem Grab in Saqqara, soweit dies anhand der erhaltenen Grabreliefs ersichtlich ist, nur Familienmitglieder abbilden. Hieran zeigt sich, dass im alten Ägypten im sepulkralen Kontext trotz der hierarchischen Strenge verschiedene Erinnerungsstrategien möglich waren.

Erinnerungspraxis im altägyptischen Grab

Altägyptische Friedhöfe wurden aufgrund von Reinheitsgeboten und der kosmologischen Vorstellung der Ägypter*innen vom ›Westen‹ als Wohnort des Gottes Osiris und der Toten außerhalb der städtischen Umgebung, d.h. westlich des Nils auf dem Wüstenplateau gebaut. Der Bau eines monumentalen Grabmals war eine große finanzielle Investition, die nur der hohen Elite vorbehalten war. Einfachere Bestattungen hatten sicherlich auch irgendeine Form von Markierung, etwa eine kleine Grabstele oder Ähnliches, diese sind aber oftmals nicht erhalten geblieben. Das Monumentalgrab der ägyptischen Elite im Neuen Reich, also der Zeit, in der Maya starb (um 1295 v.Chr.), war ein mehrjähriges Bauprojekt, das zu Lebzeiten des Grabbesitzers ausgeführt wurde. Die Atmosphäre auf altägyptischen Friedhöfen war also weit entfernt von der heutigen nord-europäischen Norm von Stille und Andacht. Es gab lärmende Baustellen inmitten der Wüste, wohin Baumaterialien wie Lehmziegel, Steine und Pigmente, aber auch Werkzeuge, Wasser und Lebensmittel für Arbeiter und Lasttiere transportiert werden mussten. Wie oben erwähnt, weiß man leider nur sehr wenig über die praktische Organisation der Nekropole und darüber, wie Entscheidungen bezüglich der Dekoration oder des Bauplatzes zwischen Architekten, Künstlern und den Grabbesitzern ausgehandelt wurden. Die Kontextualisierung von Mayas Grabanlage, seinen Grabbeigaben und seiner Reliefdarstellungen macht jedenfalls die Bedeutung seines Grabes und damit, im weiteren Sinne, der gesamten Nekropole als Ort der Lebenden evident.

Sicherlich sind Bestattungspraktiken und Grabgestaltungen damals wie heute entscheidende Elemente jedes Friedhofs. Es sind damals wie heute die Lebenden, die die Beerdigung organisieren. Sie sind es schließlich auch, die an den Bestattungszeremonien teilnehmen und später an das Grab zurückkehren, um den Verstorbenen zu gedenken. Dies ähnelt den Usancen der altägyptischen Bestattungsorganisation. Die Nekropole wurde regelmäßig von verschiedenen Personengruppen besucht: von Grabbauern, Schriftgelehrten und Künstlern, die die Gräber errichteten bzw. dekorierten und von Priestern oder Familienmitgliedern, die dort Opfer darbrachten. Zudem legen Grabinschriften nahe, dass sich die Grabbesitzer*innen wünschten, dass auch die Zuschauer*innen und Teilnehmer*innen von vorbeiziehenden

Götterprozessionen oder andere Passant*innen ihre Gräber aufsuchten, um die Verstorbenen gedenkend zu ehren (Shubert 2007). Ägyptische Texte erzählen auch davon, dass sich altägyptische Intellektuelle während ihrer Besuche der Nekropole von den Texten und Darstellungen der Denkmäler stimulieren ließen (Navrátilová 2020).

Der Nekropolenbesuch fand also in einem Teil des öffentlichen Raums statt, und löste sicherlich auch Gemeinschaftsgefühle bei den Grabbesucher*innen aus. Diese konnten mit Blicken, rezitierten oder gesprochenen Worten oder durch Zuhören miteinander in Verbindung treten oder auch andere sehen und beobachten. Die wichtige gesellschaftliche Bedeutung des Nekropolengeschehens (d.h. Grabbau, aber auch -besuch) spiegelt sich nicht nur in den Monumenten, sondern auch in der täglichen Praxis der Handelnden wider (siehe auch Meyer-Dietrich 2018). Hierbei spielte für die Grabbesucher*innen zweifellos auch ›Sehen-und-Gesehen-werden‹ eine zentrale Rolle. Die Opferhandlung im Grab bot dem/der Grabbesucher*in die Möglichkeit, sich den anderen Nekropolenbesucher*innen als loyale*r Diener*in zu präsentieren, und auch damit Teil der Erinnerungspraxis zu werden (wobei vergängliche Gaben anonymer Spender*innen, wie z.B. Libationen oder Weihrauchopfer, heute natürlich nicht mehr archäologisch nachweisbar sind).

Maya ließ sein Grab also nicht nur errichten, um im Jenseits weiterzuleben, sondern sein Grab bot auch eine Projektionsfläche für ihn und seine zeitgenössischen Nekropolenbesucher*innen. Maya gehörte den höchsten gesellschaftlichen Rängen seiner Zeit an und benutzte sein Grab, um seinem lebenden Umfeld seinen hohen Status zu demonstrieren und diesen für die Ewigkeit zu zementieren. Gleichzeitig schaffte sein Grab Raum für die Selbstrepräsentation von *anderen* Personen. Seine Grabdarstellungen zeigen einen Ausschnitt aus seinem sozialen Umfeld, was es ausgewählten loyalen Untergebenen wie Nebre und Nebmehyt möglich machte, vom Status und der Verehrung ihres Vorgesetzten zu profitieren. Nebre und Nebmehyt waren also nicht nur auf Mayas Zustimmung angewiesen, um sich in seinem Grab zu verewigen, sondern sie konnten selbst handeln, indem sie Grabbeigaben zu ihrem eigenen und dem Nutzen ihres Herrn hinzufügten, so wie ihr Herr es für seinen getan hatte.

Diese Form des Schenkens ist spätestens durch Marcel Mauss (1968) hinreichend bekannt (dazu in der Ägyptologie z.B. Frandsen 1979; Janssen

1982; Englund 1987). Die Gabe – hier: die Grabbeigabe – impliziert einen Rang, derweil es, wie die obigen Beispiele zeigen, meistens der »schwächere« (also rangniedrigere) Part der sozialen Konstellation ist, der zuerst schenkt und daraufhin eine Gegengabe erwarten kann (Seidlmayer 2007). Somit entpuppt sich das Schenken als wichtige Strategie des Beziehungsaufbaus sowohl auf religiöser als auch auf sozialer Ebene. Die Schenkungshandlung selbst, aber auch ihre performative Wiederholung perpetuieren diese Beziehungen zwischen Schenker und Empfänger für die Ewigkeit. Für die alten Ägypter*innen in Saqqara könnte auch der Nutzen in Form von Belohnungen durch die Verstorbenen ein wichtiger Antrieb gewesen sein, d.h. der Schenker konnte vom Empfänger eine konkrete Gunst aus dem Jenseits erwarten (die oben genannten Anrufe an die Lebenden nennen u.a. ein hohes Alter oder dass die Kinder des Opfergebers seine oder ihre Ämter übernehmen mögen). Gleichwohl es ist wichtig, den Nutzen gerade in der Einbettung in die Gemeinschaft bzw. in die Erinnerungsgruppe der Grabbesitzer zu suchen.

Ältere Analysen vergangener Kulturen gehen oft von einem eher statischen Gesellschaftsgefüge aus (dazu kritisch García 2014). Gewiss war die Gesellschaft im alten Ägypten eine hierarchische, bei der soziale Mobilität nur in Ausnahmefällen möglich war. Die obigen Beispiele haben jedoch gezeigt, dass auch diese Kultur als das Ergebnis ständiger Aushandlungsprozesse interpretiert werden muss und sich wandelnde Handlungsoptionen bisweilen kreative Prozesse forcierten. Die Strategien des Erinnert-Werdens umfassten hier Repäsentationen in Form von textlichen und bildlichen Darstellungen von Grabdekorationen und -geschenken.

Assmann (1992; ders. 2000) hatte – frühere Theorien von u.a. Maurice Halbwachs (1991) weiterführend – zwischen zwei Arten von Gedächtnis unterschieden, nämlich dem *kommunikativen Gedächtnis*, welches (im Sinne von Alltagserinnerungen) mündlich weitergegeben wird, und dem *kulturellen Gedächtnis* im Sinne eines objektivierten und institutionalisierten Gedächtnisses, das gespeichert, weitergegeben und über die Generationen hinweg immer wieder neu erfunden wird. Während das kulturelle Gedächtnis also das kollektive Langzeitgedächtnis einer Kultur ist, beschränkt sich das kommunikative Gedächtnis auf die jüngere Vergangenheit von drei bis vier Generationen (siehe auch A. Assmann 2011: 19). Letzteres ermöglicht interessante Anschlüsse für die in diesem Beitrag gebotene exemplarische

Darstellung kultureller Praktiken, die die alten Ägypter*innen im Grab durchführten, um die Erinnerung an sich selbst und ausgewählte Personen lebendig zu halten.

Ein Hauptproblem von Assmanns Erinnerungskonzept ist jedoch, dass es sich um eine normative Kategorie handelt, die ein bestimmtes Verständnis eben dieser Erinnerung schon voraussetzt. Demgegenüber sollte eine *analytische* Kategorie danach fragen, welche Erinnerungen von wem in welcher Situation reproduziert werden (siehe z.B. Siebeck 2013; ferner Denschlag/Ferdinand 2020: 303). In den altägyptischen Gräbern in Saqqara hatte sich nämlich ein vielfältiges Tableau sehr spezifischer Entscheidungen entfaltet, in der jeweiligen Erinnerungspraxis Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppen zuzuweisen. Dabei konnte es sich um Blutsverwandtschaften, aber auch um andere Beziehungsformen handeln. Hinsichtlich der Frage, wer sich an wen oder was erinnern soll und welche Gabe (z.B. die Totenfigur oder das regenerative Öl) oder welche Grabdarstellung gewählt wurde, bestand insgesamt ein hohes Maß an Flexibilität. Die übergeordnete Frage für eine Analyse der altägyptischen Erinnerungspraxis muss also spezifischer sein: »Wer verlangt von wem und warum, was zu erinnern? Wessen Vergangenheit wird aufgezeichnet und konserviert?« (Burke 1991: 298)

Die Verschiedenartigkeit der möglichen Antworten auf diese Frage hat gezeigt, dass es angebracht ist, Erinnerung als »multidirektional« und damit »ständiger Aushandlung, Querverweise und Anleihe« unterliegend zu verstehen, also »als produktiv, nicht privativ« (Rothberg 2009: 3) oder auch als dynamisch und nicht als statisch (vgl. Dimbath/Sebald/Leonhard 2020: 146). Meine Konzeptualisierung der Funde aus Saqqara als Reflexion von Erinnerungsgruppen schärft also den Blick bezüglich der Entscheidungen und Strategien, die Menschen im jeweiligen Grabkontext getroffen haben. Andererseits ist Assmann (1983: 65) zuzustimmen, dass die Grabinschriften (und -darstellungen) auch dazu dienen, die Botschaft für die Nachwelt zu bewahren, und damit auch das Grab Teil des kollektiven Gedächtnisses wird. Damit wird die Unterscheidung zwischen kommunikativen und kollektiven Erinnerungen obsolet: Die im Grab erhaltenen Spuren der altägyptischen Erinnerungspraxis sind immer beides, und letztlich sind es die kleinteiligen Strategien und Interaktionen der alten Ägypter*innen, die im täglichen Leben ihre Erinnerungspraktiken kreieren, verhandeln und ergänzen – und damit die Basis für das große Ganze (also für das,

was später womöglich in ein kollektives Gedächtnis übergehen mag) erst schaffen (vgl. Olick 2008: 158).

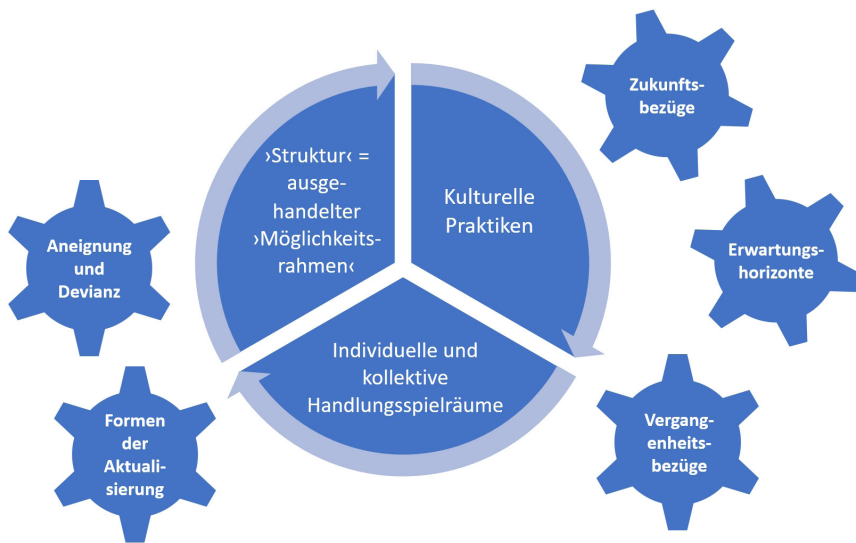


Abb. 8: Überlegungen zu einem flexibleren Erinnerungspraxismodell
(Bildrechte: Lara Weiss)

Anhand des Schaubildes (Abb. 8) soll verdeutlicht werden, dass Erinnern und Erinnert-Werden neben dem für sie konstitutiven Vergangenheitsbezug (hier meint dies konkret: die Aufrechterhaltung einer sozialen und religiösen Beziehung über den Tod hinaus) im altägyptischen Grab auch Gegenwarts- und Zukunftsbezüge aufweisen. Dies lässt sich damit begründen, dass 1) nicht alle, die Teil der Erinnerungsgruppe des Grabes sind, zum Zeitpunkt ihrer Repräsentation im Grab bereits selbst verstorben waren und 2) das Grab, wie oben erwähnt, bereits zu Lebzeiten seines Besitzers – also in dessen Gegenwart für die die Zukunft – gebaut und dekoriert wurde. Das altägyptische Grab ist also in seinen Grabbeigaben und Darstellungen nicht nur eine statische religiös-kultische Abbildung der damaligen Gesellschaftsordnung, sondern es gab größere Spielräume hinsichtlich der Frage, welcher Ausschnitt dabei gewählt wurde. In den Grabdarstellungen ist nie das gesamte Netzwerk des/der Grabbesitzer*in belegt, sondern eben nur ein

bestimmter Personenkreis. Selbiges gilt für Grabbeigaben von namentlich bekannten Personen – unabhängig von der Frage, wer die Entscheidungsmacht über die Erlaubnis zur Gabe hatte. Zumindest für die anonymen Opfergaben, von der sich spätere Grabbesucher*innen die Gunst der Grabbesitzer*innen aus dem Jenseits erhofften, war sicher keine Erlaubnis nötig, und so gab es wohl auch hinsichtlich der Zugehörigkeit zur religiösen Erinnerungsgruppe gewisse Freiräume.

Dieser Beitrag versteht sich als ein Versuch, anhand einiger Beispiele zu illustrieren, wie man sich die Aushandlungsprozesse der altägyptischen Erinnerungspraxis in der Zeit Tutanchamuns vorstellen kann – nämlich als ein sich verändernder Möglichkeitsrahmen, der individuelle Aneignungen durchaus zulässt. In diesem Sinne funktionieren das Grab und die Nekropole als Orte für die Lebenden, und die Faszination für die so oft unterstellte Fokussierung der alten Ägypter*innen auf das Jenseits stellt sich womöglich als modernes Missverständnis heraus. Die Erinnerungsstrategien der alten Ägypter*innen zielten auf die kreative Erschaffung und Einbettung von sozialen und religiösen Netzwerken im Diesseits *und* im Jenseits, die vorliegend als Erinnerungsgruppen definiert wurden.

Literatur

- Assmann, Aleida (2011): *Cultural Memory and Western Civilization. Functions, Media, Archives*, New York.
- Assmann, Jan (1983): »Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten«, in: Assmann, Aleida/Assmann, Jan/Hardmeier, Christof (Hg.): *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I*, München, S. 64–93.
- Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- Assmann, Jan (2000): *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*. München.
- Assmann, Jan (2005): *Altägyptische Totenliturgien*, Bd. 2: *Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reiches*, Heidelberg.
- Awad, Khaled A. H. (2002): *Untersuchungen zum Schatzhaus im Neuen Reich*, Diss. Univ. Göttingen.

- Bács, Tamás A. (2018): »Tombs and Their Owners. Art and Identity in Late Ramesside Thebes«, in: Kubisch, Sabine/Rummel, Ute (Hg.): *The Ramesside Period in Egypt. Studies into Cultural and Historical Processes of the 19th and 20th Dynasties*, Berlin/Boston, S. 15–32.
- Burke, Peter (1991): »Geschichte als soziales Gedächtnis«, in: Assmann, Aleida/Harth, Dietrich (Hg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt am Main, S. 289–304.
- Denschlag, Felix/Ferdinand, J. (2020): »Vordenker kollektiver identitätsbildender Gedächtniskonstruktionen? Eine kritische Sichtung der Nietzsche-Rezeption Aleida und Jan Assmanns«, in: Jensen, Anthony K./Santini, Carlotta (Hg.): *Nietzsche on Memory and History*, Berlin/Boston, S. 301–322.
- Dijk, Jacobus van (1992): »Hieratic Inscriptions from the Tomb of Maya at Saqqâra. A Preliminary Survey«, *Göttinger Miszellen* 21, Heft 127, S. 23–32.
- Dimbath, Oliver/Sebald, Gerd/Leonhard, Nina (2020): »Gedächtnis und Gesellschaft. Gedächtnissoziologische Perspektiven auf Vergesellschaftungsprozesse«, in: *Zeitschrift für Theoretische Soziologie* 9, Heft 1, S. 145–159.
- Janssen, Jacques J. (1975): *Commodity Prices from the Ramessid Period. An Economic Study of the Village of Necropolis Workmen at Thebes*, Leiden.
- Janssen, Jacques J. (1982): »Gift-Giving in Ancient Egypt as an Economic Feature«, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 68, Heft 1, S. 253–258.
- Englund, Gertie (1987): »Gifts to the Gods. A Necessity for the Preservation of Cosmos and Life. Theory and Praxis«, in: Linders, Tullia/Nordquist, Gullög (Hg.): *Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, Uppsala, S. 57–66.
- Frandsen, Paul (1979): »Egyptian Imperialism«, in: Mogens, Trolle L. (Hg.): *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empire*, Kopenhagen, S. 167–190.
- Fukuyama, Francis (2018): *Identity. Contemporary Identity Politics and the Struggle for Recognition*, Suffolk.
- García, Juan C. M. (2014): »Recent Developments in the Social and Economic History of Ancient Egypt«, in: *Journal of Ancient Near Eastern History* 1, Heft 2, S. 231–261.
- Halbwachs, Maurice (1991): *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt am Main.
- Hartwig, Melinda K. (2004): *Tomb Painting and Identity in Ancient Thebes, 1419–1372 BCE*, Turnhout.
- Keller, Cathleen A. (1997): »Private Votives in Royal Cemeteries. The Case of KV 9«, in: *Varia Aegyptiaca* 10, Heft 2/3, S. 139–156.

- Lakomy, Konstantin C. (2017): »[...] Can you see anything?« Yes, it is wonderful. Besondere Stiftungsvermerke der königlichen Beamten Maya und Nachtmin auf sieben Totenfiguren König Tutanchamuns«, in: *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts* 73, S. 145–167.
- Mauss, Marcel (1968): *Die Gabe. Formen und Funktionen des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt am Main.
- Meyer-Dietrich, Erika (2018): *Auditive Räume des alten Ägypten. Die Umgestaltung einer Hörkultur in der Amarnazeit*, Leiden.
- Navrátilová, Hana (2020): »Visitors' Graffiti. Traces of a Re-Appropriation of Sacred Spaces and a Demonstration of Literacy in the Landscape«, in: Bárta, Miroslav/ Janák, Jiří (Hg.): *Profane Landscapes, Sacred Spaces. Urban Development in the Bronze Age Southern Levant*, Sheffield/Bristol, S. 141–157.
- Ockinga, Boyo G. (2004): *Amenemone the Chief Goldsmith. A New Kingdom Tomb in the Teti Cemetery at Saqqara*, Oxford.
- Olabarria, Leire (2020): *Kinship and Family in Ancient Egypt. Archaeology and Anthropology in Dialogue*, Cambridge.
- Olick, Jeffrey K. (2008): »From Collective Memory to the Sociology of Mnemonic Practices and Products«, in: Erll, Astrid/Nünning, Ansgar (Hg.): *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin/New York, S. 151–162.
- Poole, Federico (1998): »Slave or Double? A Reconsideration of the Conception of the Shabti in the New Kingdom and the Third Intermediate Period«, in: Eyre, Christopher J. (Hg.): *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3.–9. September 1995*, Leuven, S. 893–901.
- Poole, Federico (1999): »Social Implications of the Shabti Custom in the New Kingdom«, in: Pirelli, Rosanna (Hg.): *Egyptological Studies for Claudio Barocas*, Neapel, S. 95–113.
- Reckwitz, Andreas (2018): *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Berlin.
- Rothberg, Michael (2009): *Multidirectional Memory Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford.
- Seidlmayer, Stephan J. (2007): »Gaben und Abgaben im Ägypten des Alten Reiches«, in: Klinkott, Hilmar/Kubisch, Sabine/Müller-Wollermann, Renate (Hg.): *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabeformen in Anspruch und Wirklichkeit*, Leiden, S. 31–63.
- Siebeck, Cornelia (2013): »In ihrer kulturellen Überlieferung wird eine Gesellschaft sichtbar? Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Assmannschen

Gedächtnisparadigma«, in: Lehmann, René/Öchsner, Florian/Sebald, Gerd (Hg.): *Formen und Funktionen sozialen Erinnerns. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen*, Berlin/Heidelberg, S. 75–77.

Shubert, Steven B. (2007): *Those Who (Still) Live on Earth. A Study of the Ancient Egyptian Appeal to the Living Texts*, Toronto.



Erbschaft als Erinnerungsgenerator. Zur Gedächtnissoziologie von Rechtsnachfolge und Testierfreiheit

Einleitung

In Jean-Paul Sartres Theaterstück *Geschlossene Gesellschaft* (1986, ursprünglich 1944) erfahren die Protagonisten schmerzlich, was es bedeutet, nicht mehr erinnert zu werden.¹ Solange in der Nachwelt über sie gesprochen wird und ihre Taten thematisiert werden, haben sie selbst noch einen Zugang zu dieser Welt und können passiv sehen und hören, was vor sich geht. Mit dem Erlöschen der Erinnerung an sie verlieren sich die weiteren Vorgänge jedoch im Nebel und ihr Dasein wird reduziert auf das Hotelzimmer, in dem sie sich zu dritt befinden. Noch mehr als das ›fade out‹ des Vergessenwerdens schmerzt sie jedoch, dass sie in der kurzen Zeit, in der sie noch Publikum ihrer ehemaligen Lebenswelt bleiben, mit ansehen müssen, wie unausweichlich ihre erinnerte Identität von den Narrativen derer abhängt, die sie einst umgaben. Eine Korrektur der Eindrücke ist von ihrem Standort aus unmöglich. Die Verzweiflung ob der Machtlosigkeit in der Konstruktion eines genehmen Fremdbildes spiegelt sich in den Versuchen, am Ort ihres jetzigen Daseins die jeweils anderen Protagonisten von ihrem Selbstbild zu überzeugen, wobei die Abhängigkeit von dieser Bestätigung für sie buchstäblich zur Hölle wird.

Konfrontiert mit der eigenen Sterblichkeit erscheint es vielen Menschen in der Alltagswelt als eine tröstende Vorstellung, nach ihrem Tod weiterhin in der Erinnerung ›zu bleiben‹ und nicht endgültig und vollumfänglich

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. Auch werden vereinfachend die natürliche Person des Erblassers und die natürliche Person des Erben einander gegenübergestellt; dabei wird nur dort, wo es explizit darauf ankommt, der Plural verwendet.

›gehen‹ zu müssen. Eine auf diese Weise erwünschte Unsterblichkeit lässt sich historisch und kontextspezifisch in vielerlei Ausprägung beobachten: In öffentlich-amtlicher Zielrichtung war es früheren Regenten beispielsweise wichtig, Stabilität und Wohlstand zu hinterlassen und mit gelungenen Feldzügen, monumentalen Bauten oder weitsichtigen Entscheidungen assoziiert zu werden. Die angestrebte Erinnerung der Vielen bündelt sich im »kulturellen Gedächtnis« (Assmann 1988: 12), in dessen Form allein ein Überdauern der Geschichte vermutet wurde. Die persönlich verbundene Erinnerung hingegen existiert ihrem Wesen nach innerhalb des engeren Kreises derer, die zu Lebzeiten eine starke Beziehung zum Verstorbenen pflegten und manifestiert sich häufig in der Beteuerung, ihn auch nach der gemeinsamen Zeit ›niemals zu vergessen‹ oder in ›liebvoller Erinnerung‹ zu behalten. Für die Sterbenden verbleibt die Antizipation der erinnernden Zukunft allerdings immerzu in der Gegenwart des Lebens; persönlich lässt sich die Versprechung des Gedenkens nicht mehr kontrollieren. Insofern mag die etwas lapidare Feststellung von Norbert Elias (1982: 70) zutreffend sein: »Für die Toten gibt es weder Furcht noch Freude.«

Umso eindringlicher wirken allerdings die lebensweltlichen Befunde, die noch zu Lebzeiten um die Erinnerung und das Gedenken in der Zukunft kreisen und diesbezüglich Sicherheiten versprechen. Das Thema »des Erzählens oder Schreibens, das dazu bestimmt ist, den Tod zu bannen« (Foucault 2001: 1008) wird dabei im Allgemeinen eher mit so etwas wie Heldenepen assoziiert, kann jedoch auch auf ein vergleichsweise nüchternes Schriftstück und auf damit verbundene Vorkehrungen bezogen werden. Die Rede ist vom Testament. Gemünzt auf Sterblichkeit und Erinnerung, zielen der ›letzte Wille‹ und die Erbschaft als institutionalisierte und überpersönliche Mechanismen auf die Vermeidung eines abrupten Vergessens des verstorbenen Rechtsträgers und seiner Wünsche. Zumindest für eine gewisse Zeit nach dem Tod bleibt so die wohlgemerkt inhaltlich begrenzte Möglichkeit bestehen, ›Einfluss‹ auf die Nachwelt zu nehmen. Die abstrakte Notwendigkeit der juristischen Verwaltung dessen, was sowieso nur in juristischen Kategorien gefasst wird und z. B. als materielles Eigentum, Verbindlichkeit oder immaterieller Vermögensgegenstand nach dem Leben ›übrigbleibt‹, erscheint so in der lebensweltlichen Betrachtung zugleich als kontingente Ermöglichungsstruktur für subjektive Ausgestaltungsvorstellungen und taktische Individualjurisprudenzen.

Abseits der im Einzelfall höchst komplexen medizinischen und rechtlichen Fragen an den Grenzen von Leben und Tod führt die de jure erloschene Rechtsfähigkeit der Person in ein engmaschiges Netz an Normen der Rechtsnachfolge über, welche die lebensweltlichen Angelegenheiten des Verstorbenen post mortem regeln. Der Tod ist insofern rechtlich nur bedingt als »Kommunikationsunterbrecher« (Luhmann 1982: 230) zu betrachten; jedenfalls bleibt bis zur endgültigen Verarbeitung des Nachlasses die abstrakte Zurechnungsadresse der juristischen Person bestehen, obwohl die reale Person bereits verstorben ist. Mit Rekurs auf ein normativ definiertes Netzwerk der sozialen Beziehungen zu *Lebzeiten* wird rechtlich festgelegt, wer in der Folgewelt für welche Pflichten einzustehen hat und wer welche Rechte ausüben darf. Und selbst in den Fällen, in denen der Bezug auf dieses Netzwerk nicht möglich ist oder scheitert, steht der Staat als Letztinstanz der Nachfolge bereit, etwaige rechtliche Positionen zu verwalten und der personalen Sukzession ein Alibi zu geben. Die Testierfreiheit ermöglicht es, neben der gesetzlichen Erbfolge auch hiervon abweichende, subjektive Vorstellungen rechtsverbindlich durchzusetzen. In Kraft treten diese Regelungen allerdings erst dann, wenn die Bedingung ihrer Möglichkeit erlischt. Die ubiquitäre Wirkung des Rechts in der Lebenswelt tritt insofern am Beispiel des Erbrechts paradigmatisch hervor und zeigt sich besonders deutlich darin, dass neben der ideellen und emotionalen Erbschaft sämtliche Aspekte des ›Personalwechsels‹ in humanen Figurationen der strikten Wissensordnung des Rechts unterworfen sind, die nur von Experten gedeutet werden kann.

Zumeist wird diese Wissensordnung im soziologischen, juristischen wie auch öffentlichen Diskurs entweder auf ihre Passgenauigkeit im Hinblick auf moderne Lebens- und Beziehungsverhältnisse befragt (Leipold 2010) oder als eine Ursache von ökonomischer (Chancen-)Ungleichheit analysiert (Beckert 2004; ders. 2013). Dabei gerät mitunter aus dem Blick, dass die normativen Leitplanken für die Regelung von Erbschaften und Vermächtnissen gleichzeitig auch eine bedeutende erinnerungstheoretische Komponente aufweisen, welche neben gewichtigen subjektiven Konsequenzen auch gesellschaftlich-strukturelle Machtimplikationen in sich birgt. Aus einer gedächtnissoziologischen Perspektive werden Nachlass und Vermächtnisse zu Generatoren der Erinnerung und machen die ›zukünftige Zukunft‹ des Gestorbenseins in der Gegenwart zugleich formbar und planungsbedürftig.

Sowohl an die Adresse des Erblassers als auch an die des Erben werden vor diesem Hintergrund bereits zu Lebzeiten spezifische Rollenerwartungen gestellt, die im Todesfall nur noch einseitig aktualisiert werden können. Umso entscheidender sind die zu antizipierenden Wirkungen, die die normativen Setzungen des Erblassers auf die Qualität der Erinnerungen der Hinterbliebenen zeitigen, da sie sich nicht reformulieren lassen. Im Folgenden sollen daher einige Schlaglichter auf die erinnerungsstiftende und -bewahrende Wirkung der erbrechtlichen Institute der Rechtsnachfolge und der Testierfreiheit geworfen werden.

Rechtsnachfolge im Spiegel der Generationenbeziehungen

Als Nachlass wird ganz allgemein die Gesamtheit der Rechtspositionen bezeichnet, die nach dem Tod des Erblassers auf den Erben übergehen, also die allumfassende Vermögensnachfolge (vgl. Olzen/Looschelders 2020: 25). Das deutsche Recht spricht von der sogenannten ›Gesamtrechtsnachfolge‹ (§ 1922 BGB), was deutlich werden lässt, dass es sich nicht nur um werthaltige Rechtspositionen wie das Eigentum an beweglichen und unbeweglichen Sachen handelt, sondern auch um Verbindlichkeiten und sonstige Ansprüche, die zum Zeitpunkt des Todes gegen den Erblasser bestehen (vgl. Frank/Helms 2018: 4). Der äquivalente Begriff der Erbschaft eignet sich für die erinnerungstheoretische Rahmung allerdings noch etwas besser, da er rechtlich meistens gebraucht wird, wenn »die Beziehung des Erblasservermögens zum Erben in Rede steht« (Olzen/Looschelders 2020: 26). Für den Fall, dass mehrere Erben eingesetzt sind, wird der Nachlass gemeinschaftliches Vermögen aller Erben (§ 2032 I BGB). Rechtlich gesehen, handelt es sich beim Tod eines Menschen also tatsächlich um einen Wechsel des Personals, der auf eine gewisse Kontinuität und Sicherheit hin angelegt ist und so einen Teil zur gesellschaftlichen Toleranz der eigenen »Dekomponierbarkeit« (Luhmann 1987a: 554) beiträgt. Tote Menschen haben, so betrachtet, zwar weder Probleme noch Ansprüche, sie sterben aber in der Gewissheit, dass nicht alle Rechtspositionen mit ihrem Tod automatisch gelöscht werden.

Die Entscheidung, wer im konkreten Fall der Erbe sein und damit die Rechte und Pflichten übernehmen soll, ist Gegenstand der Erbfolgeregelungen, deren differenzierte Entwicklung und Begründung historisch

nachverfolgt werden kann (vgl. Beckert 2004: 66 ff.; Olzen/Looschelders 2020: 3 ff.). Den Grundsatz bildet dabei die gesetzliche Erbfolge, welche entsprechend des rechtlich-familiären Verhältnisses in aufeinander folgende Erbbordnungen untergliedert wird. Die unbegrenzte Verwandtenerbfolge begünstigt zunächst die Abkömmlinge des Erblassers sowie deren Nachkommen, danach die Eltern und deren Nachkommen, hiernach die Großeltern und deren Nachkommen usw. (§ 1924 BGB). Daneben besteht außerdem ein gesetzliches Erbrecht des Ehegatten oder des eingetragenen Lebenspartners, der neben den Erben erster Ordnung zu einem Viertel erbberechtigt ist (vgl. Frank/Helms 2018: 24 ff., 33 ff.).

Dem Grundprinzip der Familienerbfolge liegt die normative Annahme zugrunde, dass die eigenen Kinder, Ehe- oder Lebenspartner und hiernach insbesondere die Blutsverwandtschaft bis in die entferntesten Verästelungen dem Erblasser näherstehen als Freunde, feste Partner, Arbeitskollegen oder Mitglieder gemeinsamer traditionaler oder »posttraditionaler Gemeinschaften« (Hitzler/Honer/Pfadenhauer 2008). Vergleichbar mit dem Modell von Georg Simmel (1989: 237 ff.) findet sich das Individuum als Knotenpunkt rechtlicher Kreise der Solidarität wieder. Der entscheidende Unterschied besteht jedoch darin, dass hierbei ausschließlich die rechtliche Familie als zu kategorisierender Figurationszusammenhang herangezogen wird – ganz gleich, wie die Beziehungen de facto ausgestaltet sein mögen (vgl. Halbwachs 1985: 306). Durch die verlängerten Generationenketten tritt der Erbfall heutzutage allerdings immer später ein, weshalb sich die Frage nach dem lebzeitigen Umgang mit dem, was theoretisch erst viel später vererbt werden würde, in ganz anderer Weise stellt (vgl. Lüscher/Liegle 2003: 90 ff.).

Der Fehlschluss, das Recht bilde lediglich die logischen, quasi »natürlichen« Solidaritätsbeziehungen ab, mag einer überkommenen traditionellen Lesart entsprechen, die aber in vielen Fällen der empirischen Realität entgegensteht. Emotionale Verbundenheit und Solidarität lassen sich nicht ausschließlich auf eine gemeinsame Abstammung zurückführen, zumal sich die »klassische« Familie mittlerweile in eine Vielzahl anderer Lebensformen einreicht. Es ist daher wenig überraschend, dass mit zunehmender Pluralisierung der Lebensentwürfe die Selbstverständlichkeit der Prämierung biologischer Kopplungen immer stärker in Frage gestellt wird (vgl. Beck-Gernsheim 1994: 131 ff.). Dabei geht es weniger um die erstmalige Unzufriedenheit mit der

für legitim erachteten Erbfolge, als vielmehr um die grundsätzliche Infragestellung der zugrundeliegenden normativen Verschränkungen von Klassifikationen sozialer Nähe und rechtlichen Institutionen. Um das eigene Erbe entsprechend anders, als in der gesetzlichen Erbfolge vorgesehen, verteilen zu können, bedarf es einer aktiven Handlung, die der institutionalisierten Standardeinstellung widerspricht. Ein Unterlassen hat, ob bewusst oder unbewusst, weitreichende Konsequenzen für alle Betroffenen.

Für die familiäre Zurechnung des Nachlasses dehnt das Recht sogar die Eigenschaft der Erbfähigkeit über die Grenzen von Leben und Tod aus und spricht sie auch dem bereits gezeugten, aber noch nicht geborenen Erben zu (§ 1923 II BGB). Die »Kolonialisierung der Lebenswelt« (Habermas 1988: 552) wird so zu einer Kolonialisierung der Noch-nicht-Lebenswelt; auf den ungeborenen Erben warten noch vor seinem ersten Augenblick bereits zu bekleidende Rechtspositionen, während sich der Nachlass bis zu seiner (lebenden) Geburt in einem Schwebezustand befindet (vgl. Frank/Helms 2018: 7). An den Erblasser wird sich der Erbe in solchen Fällen später nur mittelbar erinnern können, jedoch liegt gerade hierin eine erinnerungsstiftende Qualität der Erbschaft. Unabhängig davon, ob die Erzählungen und Erinnerungen Dritter an den Erblasser positiv oder negativ ausfallen, oder ob sie sogar verschwiegen werden, die ausstehende Erbschaft erinnert den Erben vermittelt durch die juristischen Institutionen dennoch an die verblichene Person. Auch ändert die Art und Weise, wie der verstorbenen Person gedacht wird de jure nichts an dem Status des Erben und an der Möglichkeit, (erinnerungsrelevante) Entscheidungen bezüglich des Nachlasses vor Dritten zu treffen, sobald das Erbe angetreten wurde. Die »Institutionalisierung generationaler Kontinuität« (Lettke 2006) erreicht hier ihren konstruktiven Höhepunkt. Der Fiktion des Lebens stehen auf der Gegenseite »fragwürdig eindeutig« (Benkel 2018) solche Fälle gegenüber, in denen der Tod des Erblassers zwar angenommen werden kann, jedoch mangels eines körperlichen Beweises konstruiert werden muss. Die medizinisch-juristische Feststellung des Todes anhand des materiellen Körpers ist zwar selbst niemals frei von gesellschaftlichen Diskursen und Festschreibungen, wie die (kulturellen) Diskussionen um Todesfeststellungsmerkmale belegen (vgl. Benkel 2017: 290 f.). Ungleich schwieriger gestaltet sich die »Spurensuche am toten Körper« (Meitzler 2016: 166) jedoch, wenn er gänzlich fehlt. In Ermangelung eines fassbaren Beweisstücks greift in

Deutschland in diesen Fällen das Verschollenheitsgesetz (VerschG), wonach auch der Tod nach einer gewissen Zeitspanne juristisch fingiert werden kann und somit seine normativen Wirkungen für den Erben entfaltet. Wer erben will, muss zumindest eine juristische Sekunde länger gelebt haben, als der Erblasser, im Zweifel gilt bei Unfällen die Kommorientenvermutung gemäß § 11 VerschG (vgl. Frank/Helms 2018: 7). Im Lichte des Erbrechts nimmt der Tod so die Gestalt einer zu erfüllenden Voraussetzung an, die selbstverständlich wiederum der juristischen Konstruktion unterliegt, denn nur von Toten *de lege lata* kann geerbt werden.²

Gerade in den Fällen, in denen die subjektiven Vorstellungen darüber, wie das Erbe verteilt werden soll, der gesetzlichen Erbfolge widersprechen, kann die gewillkürte Erbfolge eingesetzt werden, um das eigene Vermögen weitestgehend beliebig zu verteilen. Als Ausfluss aus der Privatautonomie gesteht das Rechtsinstitut der Testierfreiheit dem Einzelnen hierbei grundsätzlich eine völlige Inhaltsfreiheit zu, lediglich die Form der Ausgestaltung ist im Rahmen des Typenzwangs vorgegeben (vgl. ebd.: 37). Wohl am bekanntesten ist das Testament bzw. die letztwillige Verfügung gemäß § 1937 BGB. Daneben können aber auch ein Erbvertrag oder ein gemeinschaftliches Testament aufgesetzt werden. Zudem besteht die Möglichkeit, einzelnen Personen, die nicht Erbe im gesetzlichen Sinne sein sollen, trotzdem einzelne Vermächtnisse zukommen zu lassen, die dann von den Erben herausverlangt werden können (vgl. §§ 1939, 2174 BGB).

Dass die Möglichkeit der Weitergabe von Vermögen an spezifische Personen der Folgewelt überhaupt besteht, ist Grundvoraussetzung für eine erinnerungssoziologische Betrachtung des Erbrechts, denn nur so können diejenigen Ausgestaltungsmechanismen in den Blick genommen werden, die über institutionelle Notwendigkeiten hinaus Anlass für interpersonale Erinnerungsarbeit geben. Dass es indes auch ganz anders sein könnte, ruft prominent Karl Marx (1971: 547) mit seiner Forderung nach einer Abschaffung des Erbrechts in Erinnerung. Entsprechend ist dem Argument der asketischen Verhaltensregulierung des Erblassers zu Lebzeiten durchaus Gewicht beizumessen (vgl. Dutta 2014: 151), auch wenn

2 Unbenommen ist die Möglichkeit, bereits zu Lebzeiten Vermögensvorteile ›mit warmer Hand‹ an den Erben weiterzugeben, dies betrifft jedoch eher die steuerrechtliche Voraussetzung auf den tatsächlichen Todes- und Erbfall.

es im Lichte der Individualisierungsthese eher als zu wählende Option, denn als allgemeingültige Motivation zu verstehen wäre. Für die Testierfreiheit bestehen allerdings auch gewisse Grenzen, die auf der gebenden wie auf der empfangenden Seite ein gewisses Konfliktpotential mit sich bringen können. Aus der Sicht des Erblassers ist die in Art. 14 Abs. 1 S. 1 GG verfassungsrechtlich geschützte Testierfreiheit beispielsweise durch das Pflichtteilsrecht begrenzt, welches für Abkömmlinge, Eltern und Ehegatten im Falle des Ausschlusses aus der Erbfolge grundsätzlich einen Pflichtteil in Höhe der Hälfte des gesetzlichen Erbteils vorsieht (vgl. § 2303 ff. BGB; Frank/Helms 2018: 40 ff.).

Testierfreiheit und Erinnerungskonstruktionen im Vorgriff auf den Tod

Der Tod ist dem Menschen nicht lediglich als biologische Tatsache, sondern vor allem als Wissensbestand immerzu präsent (vgl. Elias 1982: 11 f.; Simmel 2001: 83 f.). Die Notwendigkeit der Nachlassregelung ergibt sich überhaupt erst in Erkenntnis und Vorausschau auf das unvermeidliche eigene Lebensende und die erwartbare »Erfahrung der Fortdauer der Welt« (Luckmann 1983: 23). Dort, wo der Tod (noch) verdrängt wird, breitet sich auch um dessen juristische Vorbereitung Schweigen aus. Für den Erblasser impliziert das Nachdenken über die Regelung des Nachlasses insofern immer auch ein Nachdenken über das eigene Ableben. Im historischen Rückblick kommt dabei vor allem der Frage nach der angemessenen Bestattung und Grabpflege als Ausgangspunkt für das »Ruh in Frieden« Bedeutung zu. Die Qualität der antizipierten Zeit nach dem irdischen Ableben (und mitunter auch das Wohlergehen der Lebenden; vgl. Meitzler 2013: 21) hing lange Zeit davon ab, wie der »erste Körper«, also der spätere Leichnam (vgl. Benkel 2013: 63), zur Ruhe gesetzt wurde.³ Der Nachlass war daher häufig verbunden mit der Aufforderung an den Erben, für eine statusgemäße Bestattung nach den Wünschen des Erblassers zu sorgen.

3 Nach Thorsten Benkel (2013: 62 ff.) lassen sich zwei Körper der Toten unterscheiden, wobei der erste Körper für die materielle Leiche und der zweite Körper für die in der Erinnerung verbleibende Repräsentanz dieses Körpers steht.

Entsprechend problematisch waren solche Fälle, in denen entweder keine finanziellen Mittel zur Deckung der hierfür anfallenden Kosten hinterlassen werden konnten oder kein hierfür einzusetzender Erbe vorhanden war. Selbst in den Fällen, in denen dies unproblematisch war, konnte ein Mangel an Vertrauen in die Zuverlässigkeit und Beflissenheit des Erben dafür sorgen, dass zum Schutz vor fremden Eigeninteressen das eigene Andenken institutionalisiert wurde. Bereits in der römischen Antike gründeten sich daher sogenannte ›Collegia‹ als Vereinigungen von Bürgern, die neben dem geselligen Austausch zu Lebzeiten auch die angemessene Bestattungsfürsorge garantieren sollten (vgl. Schrumpf 2006: 107 ff.; Rebillard 2009: 37 ff.). Die mit der Mitgliedschaft erkaufte Form des ›Erinnerungsortes⁴ und der Bestattungsfürsorge entledigte den erbenlosen, wie auch den armen oder misstrauischen Erblasser von etwaigen Unsicherheiten über das, was nach seinem Tod mit seiner irdischen Körperhülle passieren würde.

Auch wenn heutzutage die transzendente Komponente häufig aufgehoben ist, kommt der Bestattung nach wie vor eine hohe Bedeutung zu. Wenngleich das deutsche Recht zwischen der Bestattungspflicht, der Erbberichtigung, der Totenfürsorgeberechtigung und der Kostentragungspflicht für die Bestattung unterscheidet (vgl. Kurze/Goertz 2012: 25 ff.), ist nicht ausgeschlossen, dass all dies in Personalunion den Erben treffen kann. Der Umstand, dass die Kostentragungspflicht im Grundsatz den Erben angeht (§ 1968 BGB), pflegt jedenfalls ein weiteres finanzielles Element in die Erbfolge ein – insbesondere dann, wenn diese Kosten bis zur Eröffnung und Abwicklung des Testaments ausgelegt werden müssen oder der Nachlass zusätzlich überschuldet ist.

Bei der Planung des rechtlichen Erbes wird der Blick ausgehend vom antizipierten Tod zurückgeworfen auf das, was im Verlauf des eigenen Lebens als sinnvoll, persönlich oder werthaltig angesammelt wurde und nun, soweit es sich zu diesem Zeitpunkt vorhersagen lässt, zur Disposition steht. Für den Erblasser handelt es sich in gewisser Weise auch um eine Zusammenfassung der Erinnerungen aus dem Leben: Diese Personen waren mir besonders wichtig, jene Erlebnisse habe ich mit anderen geteilt,

4 Der Begriff des Erinnerungs- oder Gedächtnisorts bezeichnet bei Pierre Nora (1998:11ff.) ursprünglich einen nicht zwingend räumlich gefassten Bezugspunkt des kollektiven Gedächtnisses.

aus bestimmten Gründen verbinde ich dieses Objekt mit dieser Person. Zu dieser Verbundenheit schreibt schon Elias (1982: 53): »Die Angst vor dem Sterben ist gewiß auch eine Angst vor dem Verlust und der Zerstörung dessen, was Sterbende selbst als sinnvoll und lebenserfüllend empfinden.« Entsprechend kommt der Einsetzung eines Erben eine hohe emotionale Bedeutung zu,⁵ die nicht nur von der persönlichen Verbundenheit herührt, sondern eben auch von der subjektiven Beziehung zu all dem, was als »biografische Artikulation« (Schütz/Luckmann 2017: 164) hinterlassen wird. Emile Durkheim (1999: 206) spricht hier gar von einer »moralischen Gemeinschaft«, die die materiellen Dinge und ihren Eigentümer zu Lebzeiten verbindet. Die Einsetzung eines Erben kann daher mit Pierre Bourdieu (1990: 84) als ein sozialer Ritus gesehen werden, der auf »Bestätigung oder Legitimierung« abzielt und eine Grenze zwischen denen markiert, die erben sollen und denen, die nicht erben.

Entsprechend ist die Errichtung eines Testaments eine höchstpersönliche Angelegenheit, bei der dezidiert keine »Stellvertretung« (Sofsky/Paris 1994: 157) möglich ist und die nach wie vor über das Signum der Handschrift authentifiziert werden kann (siehe auch Hahn 2017: 369). Die Bilanzierung des eigenen Lebens wird hierbei in eine komplexitätsreduzierende rechtliche Kategorie gezwängt. Dies hat wiederum den Vorteil, dass sich das Testament auch dann vorgehend auf all das beziehen kann, was es in Zukunft noch umfassen wird, wenn es längere Zeit vor dem Erbfall verfasst wird. Das unspezifische Abstraktum des Nachlasses ermöglicht es, die Zuordnung sämtlicher noch unbekannter Rechtspositionen ex post vorzunehmen und über die generalisierende Rolle des Erben abzuwickeln.

Neben dem Blick zurück richtet sich der Blick des Erblassers imaginierend auch in die Zukunft und lädt die Distribution von Rechtspositionen mit Bedeutung auf. Im Sinne einer spezifischen Ansprache an die zukünftige

5 Der funktionale Einsatz der Befähigung, einen Erben zu bestimmen, ermöglicht darüber hinaus allerdings auch die mal mehr, mal weniger subtile Mitteilung der gegensätzlichen Empfindung. Anstelle der emotionalen Verbundenheit tritt dann die persönliche Abneigung. Nicht nur kann die Erbschaft bewusst als Kränkung oder (überschuldeter) Ballast vergeben werden, auch die Enterbung, also die Abkehr von einer vormals getroffenen gewillkürten oder der gesetzlichen Erbfolge liegt einer Entscheidung zugrunde, die selbst ohne explizit ausgesprochene Begründung ihre Wirkung entfalten kann.

Nachwelt können über das Mittel des Vermächtnisses (§ 1939 BGB) oder gerade seiner Unterlassung theoretisch beliebig viele Gratifikationen, Sanktionen oder Deutungen implizit wie explizit verteilt und zugeschrieben werden. Die Zukunft, die nicht mehr erlebt werden wird, wird somit gleichsam formbar und planungsbedürftig in der Gegenwart. Mit dem Ende der eigenen Rechtsfähigkeit erlöschen zwar die höchstpersönlichen Rechte, aber das System des Rechts, hierin ordnungsstiftend *par excellence*, kennt kein absolutes Erlöschen sämtlicher Rechte und Pflichten des Rechtsträgers. Dieser Tatsache bewusst kann der Erblasser sich je nach familiärer Situation und den eigenen Vermögensverhältnissen vor eine druckvolle *Erwartungserwartung* gestellt sehen. Es gilt für ihn, mögliches Konfliktpotential zu antizipieren und selbst aktiv zum Manager rechtlicher Überlebenssel ante mortem zu werden.

In der Lebenswelt des Alltags steht der Erblasser außerdem vor der Entscheidung, dem oder den Erben die geplanten Nachlassverhältnisse mitzuteilen, sie darüber im Unklaren zu lassen oder sogar Kraft überlegenen Wissens als Intrigant aufzutreten. Die zukünftige, geplante Erinnerung der Nachwelt kann so bereits zu Lebzeiten als Kapitalressource eingesetzt werden. In den Fällen, in denen der Erblasser zu Lebzeiten bereits bekannt gibt, wie seine Ausgestaltungswünsche aussehen, ergibt sich die Situation, dass kommunikativ an dieses Wissen angeschlossen werden kann und Reaktionen hervorgerufen werden können. Die Möglichkeit, die letztwillige Verfügung zu Lebzeiten jederzeit zu widerrufen oder zu ändern, erlaubt es dem Erblasser außerdem, auf veränderte Lebens- und Beziehungsverhältnisse zu reagieren. Insbesondere, wenn verschiedene Versionen der letztwilligen Verfügung über die Zeit verfasst werden, ist es allerdings wichtig, die formalen Kriterien einzuhalten und so dem tatsächlich ›letzten‹ Willen zur Geltung zu verhelfen.

Der Erblasser erscheint in dieser Deutung als derjenige, der versuchen kann, eine bestimmte Erinnerung an sich selbst herzustellen und so dem Vergessen entgegen zu wirken.⁶ Die Konstruktion der Erinnerung über die Regelung oder Nicht-Regelung des Nachlasses kann dabei analog

6 Die Tatsache, dass in modernen Gesellschaften das Sterben und damit auch der Tod aufgrund verlängerter Lebenszeiten gedanklich in ein hohes Alter geschoben wird, spielt hierfür eine zentrale Rolle (vgl. Elias 1982: 17). Demgegenüber steht nach wie

zum Konzept der Darstellung von Erving Goffman (2015) als ein (letzter) Mosaikstein der Identitätsbildung angesehen werden. Anders als in den von Goffman anvisierten face-to-face-Interaktionen entzieht sich diese Form der Präsentation allerdings einer nachträglichen Korrekturmöglichkeit, deren Bedarf zumindest in der Alltagswelt der Lebenden regelmäßig vorausgesetzt werden kann. Die ohnehin gesetzte Abhängigkeit von der Definition der Situation potenziert sich also bei den Empfindungen zur Nachlassregelung, wie auch Sartre (1991: 934) feststellt: »Tot sein heißt, den Lebenden ausgeliefert sein. Das bedeutet also, daß der, der den Sinn seines künftigen Todes zu erfassen versucht, sich als künftige Beute der anderen entdecken muß.« Auf der juristischen Ebene drückt sich in der Unmöglichkeit der Kontrolle zudem das absolute, weil unpersönliche Vertrauen in die Institution des (Erb-)Rechts aus. Nach dem Tod ist und bleibt schließlich immer nur *vor* dem Tod; die Zukunft lässt sich zwar thematisieren, aber niemals erleben (vgl. Luhmann 1987a: 117). In Anlehnung an Hartmut Rosa (2020: 96 f.) ließe sich davon sprechen, dass durch das Recht ein prinzipiell unverfügbarer Weltausschnitt verfügbar gemacht wird, was allerdings Folgeprobleme hervorrufen kann. Es kann zumindest festgestellt werden, dass im Spannungsfeld von Recht, Ökonomie, Politik und Moral insgesamt die Unmöglichkeit besteht, die Erinnerung an sich selbst völlig unabhängig von dem zu gestalten, was rechtlich als Erbschaft bleibt.

Erbschaft als Erinnerungsgenerator in der Lebenswelt

Erster Adressat, und damit zunächst einmal passiv-unterlegener Rezipient der Regelungen des Erblassers, ist der Erbe. Was dem Erblasser als Handlungsspielraum gegeben ist, ist dem gesetzlichen Erben als potenzielle Abweichung von der Erberwartung und dem tatsächlichen Erben als Direktion auferlegt. Wo die Erbschaft aus Sicht des Erblassers gegen die gesetzliche Ordnung hierarchisieren soll, entsteht in der Nachwelt – angelehnt an Luhmann (1987b: 42) – die Anforderung, die kognitive Erberwartungen anzupassen oder in einen Rechtsstreit einzutreten. Aus der

vor der als Tragik empfundene plötzliche bzw. »zu frühe« Tod, durch den die Vererbung in allen Lebenslagen akut und die Planbarkeit des (Nach-)Lebens konterkariert wird.

Sicht des Erben können die freiheitlich verfassten Wünsche des Erblassers mitunter wie eine Bürde anmuten, deren Geburtshelfer die erbrechtlichen Instrumente und Mechanismen sind. Betrachtet man die Normen aufgrund subjektiver Erwartungsenttäuschungen gar als »Folterwerkzeuge« (Wendt 2009: 463), so werden bezüglich des Gestaltungsspielraums Fragen virulent, die sich mit dem Verhältnis von subjektiver Zumutbarkeit, den »guten Sitten« und den gesetzlichen Verboten auseinandersetzen. Auch wenn der Erinnerungswert mancher Verfügungen in ihren Folgen subjektiv einer »Herrschaft aus dem Grab« nahekommen dürfte, halten das Element der Ausschlagung des Erbes (vgl. § 1942 I BGB) und die gesetzlichen Grenzen eine objektive Ausuferung in Grenzen, wie auch Inge Kroppenber (2006: 105) feststellt:

»Wenn die Welt der Lebenden wegen einer Verfügung von Todes wegen durch-einander gerät, dann nicht in erster Linie, weil die Toten herrschen, sondern weil die Lebenden das zulassen. Denn Adressaten des (Erb-)Rechts sind stets die Lebenden. Darüber hinaus findet die Privatautonomie des Erblassers ihre Grenze stets an der des Bedachten.«

Entscheidender für die Exekutivgewalt der Toten dürften darum vielmehr Fälle sein, in denen eine Erberwartung enttäuscht wird, weil es zu einer Enterbung oder Nichtbeachtung im Testament kommt.

Die Rolle des Erben kann subjektiv sehr unterschiedlich ausgefüllt werden, ist allerdings mit bestimmten gesellschaftlichen Erwartungen verknüpft. Rechtlich gesehen, ist eine emotionale Betroffenheit und Verbundenheit zum Erblasser nicht notwendig, wenn es darum geht, die Nachlassverwaltung zu betreiben, wie gerade solche Beispiele zeigen, in denen die Abwicklung des Nachlasses in Ermangelung eines Erben von institutioneller Seite aus geleistet wird. Für diese Fälle ließe sich eher von einem Vergessensgenerator der Erbschaft sprechen, dessen nüchternes Ziel die Auflösung der rechtserheblichen Überbleibsel darstellt. Anders liegt der Fall, wenn es einen Erben gibt. Nicht jeder, der erbt, erinnert positiv, und nicht jeder, der nicht erbt, erinnert negativ. Gerade im Lichte der Toleranz dieser Ambivalenz wird jedoch die Rolle des Rechts für die individuelle Erinnerungsproduktion deutlich, die es aufgrund seiner ordnungsstiftenden und damit unparteiischen, aber auch unumgehbaren Funktion einnimmt.

Der Erbe steht vor der Aufgabe, die (erinnerungserheblichen) Wünsche des Erblassers umzusetzen, sämtliche rechtliche ›Erinnerungen‹ wie z.B. bestehende Vertragsverhältnisse abzuwickeln und selbst in Konfrontation mit den persönlichen Erinnerungen zu gehen, wie folgend am Beispiel der Erbstücke gezeigt werden soll.

In aller Regel kann der Erbfall für die Erben aufgrund enger emotionaler Verbundenheit zum Verstorbenen als eine Situation gesehen werden, die von Trauer geprägt ist. Im Gegensatz zu den nicht erbenden Trauernden kommen auf die Erben bürokratische Anforderungen zu, die selbst bei idealer Sachkenntnis und friedlichem Konsens zwischen mehreren Erbberechtigten belastend sein können. Bestehen darüber hinaus sachliche Unklarheiten oder persönliche Konflikte, kann dies in Kombination mit der ohnehin komplexen Verwaltung des Gestorben-Seins schnell zu Überforderung führen. Wenn die unmittelbaren Fragen geklärt sind und es zur Testamentseröffnung kommt, stellt sich für die Erben die fristbedrohte Frage der Annahme oder Ausschlagung des Erbes (§ 1942 BGB). Erbrechtliche Regelungen und Erinnerungen hängen hierbei untrennbar zusammen, sind doch die Rechtspositionen des Erblassers und hier insbesondere das Eigentum exemplarisch verknüpft mit sämtlichen Erinnerungsspeichern und -artefakten, die er hinterlässt und die sich dem Erben vor dem Horizont des Todes als zahlenmäßig begrenzte Erbstücke präsentieren. Unabhängig von ihrem Gebrauchs- oder Marktwert ziehen die materiellen Erinnerungsspeicher ihre hohe symbolische Bedeutung aus der vergangenen Beziehung mit der verstorbenen Person (vgl. Langbein 2003: 234). Sie können daher als ein wesentlicher Anker des individuellen Gedächtnisses gesehen werden und sogar derart in Gedanken mit dem Toten verbunden sein, »dass man beim Berühren eines Gegenstands (körperliche) Nähe zum Verstorbenen verspürt« (Lettke 2004: 283). Ähnlich einer »Kontaktreliquie« (Benkel/Klie/Meitzler 2019: 10) werden die Gegenstände also mit Sinn und Bedeutung aufgeladen, wobei es sich hier wesentlich um einen aus der Erinnerung gespeisten Sinn handelt, der allerdings in der Gegenwart »zur Bewahrung von Selektivität« (Luhmann 1998: 44) auftritt.

Der Wunsch nach Aneignung der »geerbten Dinge« (Langbein 2002) muss sich allerdings immer vor dem Hintergrund der Annahme

des gesamten Erbes aufrechterhalten, eine Teilsukzession gibt es nicht.⁷ Der den Erinnerungsartefakten zugleich gegebene Warenwert ist vom symbolischen Wert unabhängig und fließt in die objektive Erbmasse mit ein. Ob also die im Einzelnen affektiv besetzten Dinge geerbt und behalten werden können oder ob das Elternhaus, die Briefmarkensammlung, die Armbanduhr und dergleichen zwar geerbt, aber dann verkauft werden müssen, ist wesentlich davon abhängig, wie es um die rechtlichen Beziehungen des Erblassers bestellt ist, durch wie viele Erben geteilt werden muss und wie die Vermögensverhältnisse der Erben selbst bei Erbanfall ausgestaltet sind. Pointiert formuliert: Erinnerungen muss man sich leisten können.

Das Recht steht insofern seit jeher in seinen historisch vielfältigen Ausformungen einer Materialitätsvergessenheit qua Zuständigkeit entgegen. Prinzipiell wird die Zurechnung von ›mein‹ und ›dein‹ insbesondere dort als rechtliche Konstruktion sichtbar, wo sie über die tatsächliche Sachherrschaft (§ 854 I BGB) hinausgehend vorgenommen werden muss. Was für Juristen noch relativ alltägliche Praxis ist, erweist sich gerade dort als philosophisch interessant, wo entsprechende Anliegen deshalb nicht mehr formuliert werden können, weil die betroffene Person nicht mehr lebt. In diesen Fällen ist es erforderlich, dass der von Immanuel Kant (1998: 104 = *Rechtslehre* AA VI: 293) beschriebene »ideale« Transfer der ermächtigenden Rechtspositionen auf eine andere Person vollzogen und anerkannt wird. Dass die Übernahme der materiellen Dinge sich überdies nur schwerlich im Sinne einer dinglichen Übergabe bewerkstelligen ließe, ist praktisch nachvollziehbar. Nicht nur müsste sie ante mortem und damit bei kontingentem Todeszeitpunkt immer zu früh erfolgen, sie müsste auch in qualitativer Hinsicht für jedes einzelne Ding gesondert erfolgen, was einer faktischen Unmöglichkeit gleichkäme. Der Tod, der aus einer konstruktivistischen Lesart heraus ohnehin erst offiziell zugeschrieben werden muss, damit die objektivierten Folgen eintreten können (vgl. Benkel 2008: 133), wartet nicht.

Um die Anstrengungen eines solchen bewussten ›Räumungsschlussverkaufs‹ zu umgehen, setzt das deutsche Recht pragmatisch auf den

7 Allerdings ist zu bedenken, dass für Erbstücke neben der formal-juristischen eine starke informelle Verteilungslogik greift und der Verbleib nicht immer sicher nachvollzogen werden kann (vgl. Langbein 2003: 233). Auch dies ist Ausdruck der Unmöglichkeit der postmortalen Kontrolle.

sogenannten »Vonselbsterwerb« des Erben. Der Nachlass fällt dem oder den Erben also von Rechts wegen zu (§1922 I BGB), was beispielsweise bedeutet, dass bezüglich der Rechte an Grundstücken und Immobilien das Grundbuch mit Zeitpunkt des Todes unrichtig wird und im Akt der Grundbuchberichtigung gegen Vorlage des Erbscheins ausgebessert werden muss (vgl. Frank/Helms 2018: 4). Wenngleich auf diesem Weg dem Übergang der gesammelten Rechtspositionen und damit der erinnerungsbedeutsamen Gegenstände eine Brücke gebaut ist, bedarf es der Erfüllung weiterer Voraussetzungen wie der Annahme der Erbschaft, bevor der sachliche und zeitliche Hiatus zwischen Erblasser und Erbe endgültig überwunden ist.

Etwas anders gelagert ist die Situation zu einem Zeitpunkt, da der Erblasser noch lebt, die Erbschaft aber als Wissensaspekt bereits zutage tritt. Dieses Wissen entfaltet sogar dann seine Wirkung, wenn es niemals zum Antritt des Erbes kommt, sei es, weil der Erblasser den Erben überlebt, ihn heimlich enterbt oder das Erbe zum Zeitpunkt des Erbfalls ausgeschlagen wird. Als »Familiengeheimnis« (Lüscher/Liegle 2003: 162) unterliegt die Kommunikation über Erbschaften gewissen Schamsschwellen und Besonderheiten, sowohl im Inneren wie insbesondere auch nach außen (vgl. Lettke 2003: 161ff.). Die Tatsache, dass mit steigender Lebenserwartung häufig zu einem Zeitpunkt geerbt wird, zu dem die eigenen Vermögensverhältnisse weitgehend gesichert sind, ändert nichts an der Tatsache, dass das Auffangnetz der Erberwartung den Handlungshorizont der Erben bildet. Völlig unabhängig vom persönlichen Verhältnis können sich gesetzliche Erben zumindest eines Pflichtteils sicher sein, den sie nur in Ausnahmesituationen (§ 2333 BGB) verlieren können. Die Strukturen der Verwandtschaft sind insofern tatsächlich elementar und gerinnen zu institutionellen Ungleichheitsfaktoren.

Die Erbschaft im rechtlichen Sinne wäre allerdings, wie bereits angedeutet, regelmäßig überschätzt, würde man sie anstelle des ideellen oder emotionalen Vermächtnisses des Erblassers setzen. In vielerlei Hinsicht lässt sich der bürokratische Aspekt von der persönlichen Ebene und dem schönen wie unschönen Gedenken an den Verstorbenen trennen. Soweit sich diese Erinnerungen jedoch auf jedwede Form juristisch fassbarer Kategorien beziehen oder von ihnen abhängen, können das Erbrecht und die hieraus resultierende Rolle des Erben als ein Steuerungsmechanismus bzw. Trägermedium über den Tod hinaus gewertet werden. Deren Funktion

liegt im Wesentlichen darin, Übermittlungsstruktur von affektiv besetzten Gegenständen und Immobilien zu sein oder bestimmte Wünsche für die Zeit nach dem Tod festzuschreiben und damit zu garantieren.

Daneben gibt es noch eine materiell-rechtliche Ebene der Erinnerung, die in der zumindest mittelfristig dauernden Pflicht der Nachlassverwaltung und Fortführung der rechtlichen Beziehungen besteht. Hier müssen sich Erben mit den potenziell erinnerungsüberschreibenden Auswirkungen der ihnen zufallenden Aufgaben auseinandersetzen und als Akteure zwingend den Minimalanforderungen der rechtlichen Erinnerungsüberbleibsel gerecht werden. Gerade die Unmöglichkeit, eine nicht-rechtliche Regelung des Nachlasses zu veranlassen, zeigt, dass es sich bei der Erinnerungsherstellung um eine von vornherein beschränkte Freiheit handelt, die in ihrer Form immer schon festgelegt ist. Erbschaft und daran gekoppelte Erinnerungen gibt es nicht losgelöst vom Recht – und so wird im Spiegel der Rechtssoziologie der Tod sowohl zu einem Problem der Sterbenden als auch der Erbenden.

Literatur

- Assmann, Jan (1988): »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität«, in: ders./Hölscher, Tonio (Hg.): *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main, S. 9–19.
- Beckert, Jens (2004): *Unverdientes Vermögen. Soziologie des Erbrechts*, Frankfurt am Main.
- Beckert, Jens (2013): *Erben in der Leistungsgesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth (1994): »Auf dem Weg in die postfamiliale Familie. Von der Notgemeinschaft zur Wahlverwandtschaft«, in: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main, S. 115–138.
- Benkel, Thorsten (2008): »Der subjektive und der objektive Tod. Ein Beitrag zur Thanatosoziologie«, in: *Psychologie und Gesellschaftskritik* 32, Heft 2/3, S. 131–153.
- 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 (2017): »Strukturen der Sterbenswelt. Über Körperwissen und Todesnähe«, in: Keller, Reiner/Meuser, Michael (Hg.): *Alter(n) und vergängliche Körper*, Wiesbaden, S. 277–301.

- 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. 1–29.
- Benkel, Thorsten/Klie, Thomas/Meitzler, Matthias (2019): *Der Glanz des Lebens. Aschediamant und Erinnerungskörper*, Göttingen.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2013): *Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur*, Hamburg.
- Bourdieu, Pierre (1990): *Was heißt sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*, Wien.
- Durkheim, Emile (1999): *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt am Main.
- Dutta, Anatol (2014): *Warum Erbrecht? Das Vermögensrecht des Generationenwechsels in funktionaler Betrachtung*, Tübingen.
- Elias, Norbert (1982): *Die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (2001): »Was ist ein Autor?«, in: ders., *Schriften. Dits et Ecrits*, Bd. 1, Frankfurt am Main, S. 1003–1041.
- Frank, Rainer/Helms, Tobias (2018): *Erbrecht*, München.
- Goffman, Erving (2015): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*, München/Berlin.
- Habermas, Jürgen (1988): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt am Main.
- Hahn, Alois (2017): *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, 2. Aufl., Frankfurt am Main.
- Halbwachs, Maurice (1985): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt am Main.
- Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela (Hg.) (2008): *Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen*, Wiesbaden.
- Kant, Immanuel (1998): *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten – erster Teil*, Hamburg.
- Kroppenborg, Inge (2006): »Wer lebt, hat Recht«. Lebzeitiges Rechtsdenken als Fremdkörper in der Inhaltskontrolle von Verfügungen von Todes wegen«, in: *Deutsche Notar-Zeitschrift* 101, Heft 2, S. 86–105.
- Kurze, Dietmar/Goertz, Désirée (2012): *Bestattungsrecht in der Praxis*, Bonn.
- Langbein, Ulrike (2002): *Geerbte Dinge. Soziale Praxis und symbolische Bedeutung des Erbens*, Köln.

- Langbein, Ulrike (2003): »Erbstücke. Zur individuellen Aneignung materieller Kultur«, in: Lettke, Frank (Hg.): *Erben und Vererben. Gestaltung und Regulation von Generationenbeziehungen*, Konstanz, S. 233–262.
- Leipold, Dieter (2010): »Ist unser Erbrecht noch zeitgemäß? Gedankensplitter zu einem großen Thema«, in: *Juristenzeitung* 65, Heft 17, S. 802–811.
- Lettke, Frank (2003): »Kommunikation und Erbschaft«, in: ders. (Hg.): *Erben und Vererben. Gestaltung und Regulation von Generationenbeziehungen*, Konstanz, S. 157–188.
- Lettke, Frank (2004): »Subjektive Bedeutungen des Erbens und Vererbens. Ergebnisse des Konstanzer Erbschafts-Surveys«, in: *Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation* 24, Heft 3, S. 277–302.
- Lettke, Frank (2006): »Vererbungsabsichten in unterschiedlichen Familienformen. Ein Beitrag zur Institutionalisierung generationaler Kontinuität«, in: ders./Lange, Andreas (Hg.): *Generationen und Familien*, Frankfurt am Main, S. 96–129.
- Luckmann, Thomas (1983): »Lebensweltliche Zeitkategorien, Zeitstrukturen des Alltags und der Ort des historischen Bewußtseins«, in: Cerquiglini, Bernard/Gumbrecht, Hans U. (Hg.): *Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*, Frankfurt am Main, S. 13–28.
- Luhmann, Niklas (1982): *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1987a): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1987b): *Rechtssoziologie*, Opladen.
- Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Lüscher, Kurt/Liegle, Ludwig (2003): *Generationenbeziehungen in Familie und Gesellschaft*, Konstanz.
- Marx, Karl (1971): »Manifest der Kommunistischen Partei«, in: ders., *Frühschriften*, Stuttgart, S. 525–560.
- Meitzler, Matthias (2013): »Wenn einer stirbt. Die Professionalität der Todesverwaltung«, in: Benkel, Thorsten: *Die Verwaltung des Todes. Annäherungen an eine Soziologie des Friedhofs*, 2. Aufl., Berlin, S. 12–35.
- Meitzler, Matthias (2016): »Der tote Körper und seine Zeichen. Zur Evidenz des Physischen im Kontext der Sektion«, in: Groß, Dominik/Kaiser, Stephanie/Tag, Brigitte (Hg.): *Leben jenseits des Todes? Transmortalität unter besonderer Berücksichtigung der Organspende*, Frankfurt am Main, S. 153–178.
- Nora, Pierre (1998): *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt am Main.
- Olzen, Dirk/Looschelders, Dirk (2020): *Erbrecht*, 6. Aufl., Berlin/Boston.

- Rebillard, Éric (2009): *The Care of the Dead in Late Antiquity*, Cornell/New York.
- Rosa, Hartmut (2020): *Unverfügbarkeit*, Frankfurt am Main.
- Sartre, Jean-Paul (1986 [1944]): *Geschlossene Gesellschaft*, Reinbek.
- Sartre, Jean-Paul (1991): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek.
- Schrumpf, Stefan (2006): *Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich. Ablauf, soziale Dimension und ökonomische Bedeutung der Totenfürsorge im lateinischen Westen*, Göttingen.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas (2017): *Strukturen der Lebenswelt*, Konstanz.
- Simmel, Georg (1989): »Über soziale Differenzierung«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt am Main, S. 109–295.
- Simmel, Georg (2001): »Zur Metaphysik des Todes«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 12, Frankfurt am Main, S. 81–96.
- Sofsky, Wolfgang/Paris, Rainer (1994): *Figurationen sozialer Macht. Autorität – Stellvertretung – Koalition*, Frankfurt am Main.
- Wendt, Roland (2009): »Regieren aus dem Grab – unbegrenzt?«, in: *Zeitschrift für die Notarpraxis* 13, Heft 12, S. 460–474.

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); *Kampfplatz 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 Zeitstrukturen und Koordinationsleistungen des Bestattungswesens in Deutschland. Derzeit arbeitet er an einer Wissenssoziologie der Gewalt. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in

den Bereichen der Kultursoziologie, Thanatosoziologie, Wissenssoziologie, Emotionssoziologie, Gewaltsoziologie sowie den Methoden der qualitativen Sozialforschung.

Buchveröffentlichung: *Zeitregime des Bestattens. Thanato-, kultur- und arbeitssoziologische Beobachtungen* (2020).

► ekkehard.coenen@uni-weimar.de



© Oliver Dimbath

Oliver Dimbath, geb. in Starnberg, ist Professor für Soziologie am Fachbereich Bildungswissenschaften der Universität Koblenz-Landau (Campus Koblenz). Nach dem Studium der Soziologie, Sozialpsychologie und Sozial- und Wirtschaftsgeschichte promovierte er in München zum Entscheidungsverhalten in der individualisierten Gesellschaft. In seiner Habilitationsschrift befasste er sich mit dem Problem des Vergessens innerhalb der modernen Wissenschaft. Er ist Mitbegründer des Arbeitskreises

Soziales Gedächtnis, Erinnern und Vergessen innerhalb der Sektion Wissenssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Allgemeine Soziologie, Wissenssoziologie, Gedächtnissoziologie, qualitative Sozialforschung, Jugendsoziologie, Gesundheitssoziologie und Filmsoziologie.

Buchveröffentlichungen u.a.: *Gedächtnissoziologie* (Co-Autor, 2016); *Die Hölle der Spätmoderne* (Mithg., 2021); *Gewaltgedächtnisse* (Mithg., 2021).

► dimbath@uni-koblenz.de



© Jan Ferdinand

Jan Ferdinand, geb. in Papenburg, ist Mitglied der *Forschungsgruppe zeitgeschichtliche Denkmäler* und lebt und arbeitet in Berlin. Seit Abschluss des Studiums der Politikwissenschaft und Philosophie mit den Schwerpunkten Politische Theorie und Hermeneutik forscht er an der Schnittstelle von politikgeschichtlichen, soziologischen und

philosophischen Zugängen zu Gedächtnis und Erinnerung. Auf diesem Themengebiet finalisiert er gegenwärtig gemeinsam mit Felix Denschlag eine kritische Analyse des Gesamtwerkes von Aleida und Jan Assmann.

► ferdinandjan@web.de



© Carsten Heinze

Carsten Heinze, geb. in Hannover, ist Privatdozent an der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt und Lehrkraft für besondere Aufgaben an der Universität Hamburg. Er ist Mitorganisator der AG Filmsoziologie in der Sektion Medien- und Kommunikationssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie sowie Mitherausgeber der Reihe *Film und Bewegtbild in Kultur und Gesellschaft* im Springer VS Verlag. Seine Forschungsschwerpunkte sind Medien- und Filmsoziologie sowie Jugend- und Musikkulturen, Popkultur und Kulturosoziologie.

Buchveröffentlichungen u.a.: *Handbuch Filmsoziologie* (Mithg., 2022); *Jugend, Musik und Film* (Mithg., 2022).

► cheinze@uni-koblenz.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 in den Bereichen Wissenssoziologie, qualitative Methoden, Mediatisierungsforschung sowie 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); *Norbert Elias und der Tod* (2021).

► Matthias.Meitzler@uni-passau.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



©Studioline Photography (Augsburg)

Sarah Peuten, geb. in Friedberg, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Soziologie mit Berücksichtigung der Sozialkunde an der Universität Augsburg. Dort arbeitet und forscht sie schwerpunktmäßig in interdisziplinären Forschungsprojekten im Bereich Palliativversorgung und Hospizarbeit. Nach dem Studium der Europäischen Ethnologie/Kulturwissenschaft promovierte sie in Marburg zur diskursiven Verhandlung von Selbstbestimmung am Lebensende am Beispiel des Vorsorgedokuments Patientenverfügung. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen in den Bereichen Thanatosoziologie, Diskursforschung, Gouvernamentalität und qualitative Sozialforschung.

Buchveröffentlichungen: *Die Patientenverfügung – über den Selbstbestimmungsdiskurs am Lebensende* (2018); *Rationalitäten des Lebensendes. Interdisziplinäre Perspektiven auf Sterben, Tod und Trauer* (Mithg., 2020).

► sarah.peuten@phil.uni-augsburg.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 Sterbegleiter*innen; darin rekonstruiert sie anhand einer ethnografischen Studie Sinnstiftungsprozesse, die sich auf das Sterben als sozial verhandelbares Phänomen beziehen. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen qualitative Methoden, Wissenssoziologie und Thanatosoziologie.

Buchveröffentlichung: *Sterben und Ehrenamt* (2021).

► pierbu@uni-hildesheim.de



© Leonie Schmickler

Leonie Schmickler, geb. in Bonn, ist wissenschaftliche Hilfskraft an der Universität Passau (bei Thorsten Benkel). Studium der European Studies mit den Kernbereichen Soziologie und Anglistik. Ihre Schwerpunkte liegen in den Bereichen Körpertechniken, Sterbehilfediskurse und der Autonomie des Subjekts.

► leonieschmickler@web.de



© Lukas Haerberle

Laura Völkle, geb. in Stuttgart, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Soziologische Theorien und Gender Studies der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Nach ihrem Studium der Soziologie in Tübingen und Mainz war sie Stipendiatin im Promotionsverbund *Die Persistenz einer ›Kultur der Zweigeschlechtlichkeit‹* am Zentrum für Gender- und Diversitätsforschung der Universität Tübingen. In ihrem Promotionsprojekt forscht sie zur Positionierung von Männern im Kontext des Kinderkriegs. Ihre Forschungsinteressen liegen in den Bereichen Körper- und Geschlechtersoziologie, Praxistheorien (insb. Ethnomethodologie) und Methoden der qualitativen Sozialforschung (insb. Ethnografie).

► lavoelkl@uni-mainz.de



© Rijksmuseum van Oudheden Leiden, Niederlande)

Lara Weiss, geb. in Berlin, ist Kuratorin der ägyptischen Sammlung am Nationalmuseum für Altertümer (Rijksmuseum van Oudheden) in Leiden. Nach dem Studium der Ägyptologie in Berlin und Leiden promovierte sie 2015 in Göttingen zur persönlichen religiösen Praxis in Deir el-Medina und wurde 2022 an der Universität Erfurt im Fach Antike Religionsgeschichte habilitiert. Neben der Museumsarbeit leitet sie ein Forschungsprojekt zu Formen von Traditionsbildung in der altägyptischen Nekropole Saqqara, ist Grabungsleiterin der *Leiden-Turin Expedition to Saqqara* und forscht insbesondere zu praxistheoretischen Zugängen zur altägyptischen Religion und ihren Erinnerungskulturen.

Buchveröffentlichungen u.a.: *Religious Practice at Deir el-Medina* (2015); *Perspectives on Lived Religion* (Hg., 2019); *The Walking Dead at Saqqara* (2022).

► l.weiss@rmo.nl



© Anna Lena Habermehl

Nico Wettmann, geb. in Neunkirchen, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Soziologie (Schwerpunkt Mediensoziologie) der Justus-Liebig-Universität Gießen. Er studierte in Trier Soziologie und Politikwissenschaft (B.A.) sowie Medien- und Kulturosoziologie (M.A.). Sein Forschungsfokus liegt auf den Bereichen Medien-, Körper- und Wissenssoziologie, Science and Technology Studies sowie in den Methoden der qualitativen Sozialforschung. In seinem Promotionsprojekt widmet er sich dem Schlaf und der Wissensproduktion mithilfe digitaler SelfTracker.

► nico.wettmann@sowi.uni-giessen.de

Und wenn du
eine Seite
umgeblättert hast,
ist alles tot