SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Jahrbuch für Tod und Gesellschaft / Annual Review of Death and Society. Vol. 2/2023

Benkel, Thorsten (Ed.); Meitzler, Matthias (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Benkel, T., & Meitzler, M. (Eds.). (2023). *Jahrbuch für Tod und Gesellschaft / Annual Review of Death and Society. Vol. 2/2023*. Weinheim: Beltz Juventa. https://doi.org/10.3262/9783779972778

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer CC BY-ND Lizenz (Namensnennung-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under a CC BY-ND Licence (Attribution-NoDerivatives). For more Information see:
https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der
Leibniz-Gemeinschaft

Diese Version ist zitierbar unter / This version is citable under:
https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-89376-5

JaToG | 2. Jahrgang

Vol 2
2023

Jahrbuch für Tod und Gesellschaft

Annual Review of Death and Society

Beiträge

Death Education. A New Look for an Ancient Tradition

Practicing Death Education in Elementary Schools

›Doing Widowhood‹ aus der Perspektive von Fachkräften

Fotografie und Foto-Sharing im letzten Lebensabschnitt

Bilder, die schmerzen. Visuelle Herausforderungen der qualitativen Sozialforschung

Ein thanatosoziologisches Selbstporträt

Interview
Allan Kellehear

Buchbesprechungen

BELTZ JUVENTA

Jahrbuch für Tod und Gesellschaft (JaToG)
Annual Review of Death and Society

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

Herausgegeben von/Edited by
Thorsten Benkel und Matthias Meitzler

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

Redaktion/Editorial Office:
Dr. *Thorsten Benkel* (Universität Passau), Dr. *Ekkehard Coenen* (Bauhaus-Universität Weimar), Vertr.Prof. Dr. *Ursula Engelfried-Rave* (Universität Koblenz), Dr. *Matthias Hoffmann* (Saarbrücken), *Matthias Meitzler* M.A. (Eberhard-Karls-Universität Tübingen), Dr. *Melanie Pierburg* (Universität Hildesheim), Dr. *Miriam Sitter* (Hannover), Dr. *Michaela Thönnes* (Universität Zürich).

Redaktionsassistenz/Assistant to the Editors:
Leonie Schmickler B.A. (Universität Passau)

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

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

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

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

Creative Commons License: CC-BY-ND 4.0

Printed in Germany
ISBN 978-3-7799-7276-1
DOI 10.3262/9783779972778

Inhalt

Thorsten Benkel/Ekkehard Coenen/Ursula Engelfried-Rave/Matthias Meitzler/
Melanie Pierburg/Miriam Sitter/Michaela Thönnes:
Die Krise wohnt dem Tode inne 5

I Originalbeiträge

Ines Testoni:
Death Education. A New Look for an Ancient Tradition 10

Polyxeni Stylianou/Michalinos Zembylas:
Practicing Death Education in Elementary Schools. Reflecting on the Implementation of a Unit Plan in a Year 3 Classroom 26

Grit Höppner/Jale Sophie Claus:
*›Doing Widowhood‹ aus der Perspektive von Fachkräften. Eine praxistheoretische Betrachtung des Partner*innenverlusts im Hinblick auf alters- und geschlechtsspezifische Konstruktionen* 46

Gaudenz Metzger:
Draußen, die Vögel. Fotografie und Foto-Sharing im letzten Lebensabschnitt einer chronisch kranken Person 69

II Kontroverse

Thorsten Benkel/Matthias Meitzler:
Bilder, die schmerzen. Visuelle Herausforderungen der qualitativen Sozialforschung 92

III Interview

»The dying person is an endangered species.« An Interview with Allan Kellehear (Ekkehard Coenen/Miriam Sitter) 134

IV Besprechungen thanatologischer Literatur

Kurz besprochen:

C. Braun (Hg.) (2021):
Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins 158

E. Coenen (2020):
Zeitregime des Bestattens. Thanato-, kultur- und arbeitssoziologische Beobachtungen 159

M. Meis (2021):
Die Ästhetisierung und Politisierung des Todes. Handyvideos von Gewalt und Tod im Syrienkonflikt 161

M. Schrift (2020):
Criminal Bodies in the West. Iconography and Life after Death 162

A. Thamann/K. M. Christodoulaki (Hg.) (2021):
Beyond the Veil. Reflexive Studies on Death and Dying 164

Rezensionen:

Antje Mickan: *Den Tod sich aneignen*
Über: T. Benkel/M. Meitzler (2022): *Körper/Kultur/Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie* 165

Franca Buss: *Du siehst, wohin du siehst: Vanitas*
Über: C. Benthien/A. Schmidt/C. Wobbeler (2021): *Vanitas und Gesellschaft* 169

Andreas Walker: *Von allzu christlichen Perspektiven auf das Sterben*
Über: A. Berlis/M. L. Frettlöh/I. Noth/S. Schroer (Hg.) (2022):
Die Geschlechter des Todes. Theologische Perspektiven auf Tod und Gender 174

Ursula Engelfried-Rave: *Verlusterfahrungen am Lebensbeginn*
Über: J. Böcker (2022): *Fehlgeburt und Stillgeburt. Eine Kultursoziologie der Verlusterfahrung* 177

Doris Lindner: *Ars moriendi Revisited. Wo und wie wir heute sterben wollen*
Über: C. Caduff/M. Afzali/F. Müller/E. Soom Ammann (Hg.) (2022):
Kontext Sterben. Institutionen, Strukturen, Beteiligte 180

Lilo Ruther: *Zum Sinn des Lebens in den letzten Lebensjahren*
Über: N. P. M. Fortuin (2020): *The Search for Meaning in Later Life. An Empirical Exploration of Religion and Death* 184

Charlotte Brachtendorf: *Auf Tuchfühlung mit dem Tod*
Über: M. Haller/T. Helmers/S. Mallo (Hg.) (2020): *Der Tod und das Ding. Textile Materialitäten im Kontext von Vergänglichkeit* 187

Max Axel Xaver Walther: *Vom Todestrieb der Formen. Hantologische Logik im Schreiben des Lebens*
Über: E. Kreuzmair (2020): *Pop und Tod. Schreiben nach der Theorie* 191

Sarah Peuten: *Todesverdrängung und Einsamkeit der Sterbenden. Relativierung, Aktualisierung, Kontextualisierung*
Über: M. Meitzler (2021): *Norbert Elias und der Tod. Eine empirische Überprüfung* 195

Stephanie Stadelbacher: *Suizid und Sterbehilfe als gesellschaftliche Probleme? Wir müssen reden …*
Über: D. Pörschmann/T. Ahle/R. Lindner (2021): *Suizid. Let's talk about it!* 198

Melanie Pierburg: *Sessel statt Bett. Entgrenzungen des Privaten und des Sterbens*
Über: S. Stadelbacher (2021): *Soziologie des Privaten in Zeiten fortgeschrittener Modernisierung. Eine Analyse am Beispiel des Sterbens zuhause* 201

Mirco Spiegel: *Visionen ewigen Lebens – aber wo ist der Transhumanismus?*
Über: T. Willmann/A. El Maleq (2022): *Sterben 2.0. (Trans-)Humanistische Perspektiven zwischen Cyberspace, Mind Uploading und Kryonik* 204

Sammelbesprechung:

Leonie Schmickler: *Sich den Tod wünschen. Grabenkämpfe und Neuverhandlungen im Diskurs der Sterbehilfe* 208
Über: A. Böhning (Hg.) (2021): *Assistierter Suizid für psychisch Erkrankte. Herausforderung für die Psychiatrie und Psychotherapie*; N. Groeben (2021): *Sterbenswille. Verteidigung des rationalen Suizids und Sterbebeistands*; R. Kusch/B. Hecker (2021): *Handbuch der Sterbehilfe*; F. Schäfer (2022): *Zur strafrechtlichen Bewertung der Sterbehilfe de lege lata und de lege ferenda. Ein liberaler Entwurf*; U. Wiesing/J. Taupitz/R. J. Jox/G. D. Borasio (2020): *Selbstbestimmung im Sterben – Fürsorge zum Leben. Ein verfassungskonformer Gesetzesvorschlag zur Regelung des assistierten Suizids*; J.-P. Wils (2021): *Sich den Tod geben. Suizid als letzte Emanzipation?*; H. Wittwer (Hg.) (2020): *Sterbehilfe und ärztliche Beihilfe zum Suizid. Grundlagentexte zur ethischen Debatte*

V Wege zur Thanatologie

Michaela Thönnes:
Ein thanatosoziologisches Selbstporträt 216

VI Tagungsberichte

Christoph Nienhaus/Kerstin Leyendecker:
Bericht zur Tagung ›Wissenskulturen des Todes. Zur Aktualität der Thanatosoziologie‹ (TU Berlin, 24./25. März 2022) 226

Ekkehard Coenen:
Bericht zur Tagung ›Liminalität des Lebens. Zu den Ambivalenzen und Grenzbereichen von Leben und Tod‹ (Universität Gießen, 1./2. September 2022) 230

Autorinnen und Autoren 239

Grabstein des Jahres 247

Die Krise wohnt dem Tode inne

The Crisis is Inherent in Death

Wieso sollte man sich heutzutage noch der Thanato(sozio)logie zuwenden? Was ist so wichtig an Sterben, Tod und Trauer? Gibt es in den gegenwärtigen Zeiten der großen Umbrüche und Krisen nicht drängendere Themen? ›Death Talk‹ scheint abseits einiger ausgewählter Handlungsbereiche weder angesagt noch lukrativ zu sein. Wen wundert es also, dass der Tod nach wie vor ein eindeutiges Randthema der Soziologie darstellt, mit vermeintlich zweifelhafter Relevanz für die Gesellschaft?

Lassen Sie uns, bevor Sie ins Zweifeln kommen und das vorliegende *Jahrbuch für Tod und Gesellschaft* gleich wieder schließen, eine Lanze für das thanato(sozio)logische Erkenntnisinteresse brechen. Sind es nicht gerade die großen Probleme unserer Zeit, die verdeutlichen, dass Sterben, Tod und Trauer alles andere als irrelevante Themenfelder sind? In den vergangenen Jahren haben verschiedene Ereignisse, seien es die Klimakrise, die Coronapandemie, die Massaker in Syrien oder der russische Angriffskrieg gegen die Ukraine, vor Augen geführt, wie schnell gesellschaftliche Ordnungen destabilisiert, Weltanschauungen hinterfragt und Gesellschaften polarisiert werden können. Auffällig ist, dass innerhalb dieser Krisendiskurse auch dem Tod, insbesondere dem massenhaft auftretenden Sterben, eine wichtige Rolle zukommt, etwa in Form von zahlreichen Coronatoten und gewaltsam getöteten Kriegsbeteiligten sowie innerhalb des lebens- und existenzgefährdenden Szenarios der anhaltenden Erderwärmung. Dieser Wandel der diskursiven Verortung des Todes ging einher mit einer verstärkten massenmedialen Thematisierung des Lebensendes. In Nachrichtensendungen, im Social-Media-Bereich, im Radio und in der Presse häuften sich die Reportagen über die Toten auf den Corona-Intensivstationen, die Berichte über die Opfer in der Ukraine und anderswo sowie die dystopischen Diagnosen zum Ende der Menschheit, für die es bekanntlich keinen ›Planeten B‹ gibt. Das sogenannte ›Doom Scrolling‹, die exzessive Rezeption beunruhigender und als negativ bewerteter Nachrichten im Internet, rückte die Themen Sterben, Tod und Trauer wieder in den Vordergrund. In den Massenmedien erhielten neben den fiktiven nun auch die realen Sterbenden, Toten und Trauernden eine gesteigerte Aufmerksamkeit. Der Gedanke, dass der Mensch vergänglich ist und die vermeintlich stabile

Ordnung des Alltags vom einen auf den anderen Tag zusammenbrechen kann, lässt sich dadurch schwer auf Abstand halten. Zwar waren die Betroffenen zunächst vor allem die ›Anderen‹: die Coronatoten in China, die Kriegsopfer in der Ferne oder auch die vom Klimawandel bedrohten oder bereits ausgestorbenen Tierarten. Doch stets wechselte die Perspektive der Massenmedien irgendwann auf ›uns‹. Das pandemische Sterben in Deutschland, die Bedrohung des ›Westens‹ durch russische Atomwaffen oder die Auslöschung der gesamten Menschheit durch eine anhaltende Klima- und Umweltnotlage sind längst keine Science- bzw. Social-Fiction mehr.

Krankheiten, Kriege und Katastrophen machen, so scheint es, den Tod über die individuelle bzw. familiäre Relevanz hinaus gegenwärtig. Von einer Verdrängung des Todes kann somit keine Rede sein. Stattdessen ist zumindest partiell ein, wie Tony Walter es in den 1990er Jahren festhielt, ›revival of death‹ zu beobachten. Diese Auferstehung impliziert eine Art Konjunktureffekt. Sie geht regelmäßig einher mit gesellschaftlichen Krisen, die sich in verschiedenen Ausgestaltungen feststellen lassen, die kommen und wieder vergehen; ihr zentrales Kriterium ist ihre Wandelbarkeit und ihre subtile Permanenz. Die Krisen der Gegenwart, wie auch immer sie beschaffen sein mögen, führen in ihrer extremen Steigerung fast immer zum Tod – er ist somit das Definitivum jeder gesellschaftlichen Krise. Durch diesen Fluchtpunkt wohnt der Krise zumindest latent stets ein Memento mori inne. Sterben, Tod und Trauer sind in Krisenzeiten folglich keine randständigen Themen, sondern sie sind – bei genauer Betrachtung – *das* wesentliche Motiv des Geschehens.

Der Tod lässt sich aber nicht nur im Zentrum destabilisierender Ereignisse verorten. Tatsächlich bringt er überhaupt erst Krisen hervor. Der Tod erschüttert, wo er auftritt, das soziale Gefüge und provoziert durch die gesellschaftlichen Probleme, die er mit sich bringt, restabilisierende Handlungen. Der antizipierte oder erfolgte Verlust eines Menschen kann das ohnehin störungsanfällige Zusammenleben einer Gruppe attackieren und in eine ernstzunehmende Krise überleiten. Im Sterbe- und Trauerprozess müssen Sinnstiftung und individuelle sowie kollektive Identitäten ausgehandelt werden. Die Organisation des alltäglichen Zusammenlebens wird aufgebrochen und muss rearrangiert werden. Gewohnte Interaktionspartner*innen und Rollenträger*innen fallen weg. Die bisher bekannte Ordnung der Dinge verliert ihre Gültigkeit und muss neu eingerichtet werden.

Der Tod ist somit ein Krisenerzeuger par excellence. Er zwingt zu einer Auseinandersetzung mit Letztbegründungen und ist dadurch Dreh- und Angelpunkt der symbolischen Sinnwelten des Menschen. Diese sind nun aber mittlerweile selbst hart umkämpfte Bereiche. Das äußert sich beispielsweise in den Auseinandersetzungen um die Deutungshoheit während der Coronapan-

demie: Kann dieses Virus derart tödlich sein? Ist es Ursache oder nur Begleiterscheinung des Sterbens? Derweil blitzt es in den Rechtfertigungen des gewaltsamen Tötens wie auch in der Anzweiflung bzw. Verdrängung des Klimawandels auf: Wäre Frieden nicht besser, egal um welchen Preis? Können wir nicht weitermachen wie bisher und hoffen, dass Ignoranz uns rettet? Durch die Konkurrenz und Konflikte unterschiedlicher Weltbilder und -zugänge gerät der Tod sogar selbst in eine Krise. Einzelne Aspekte scheinen ihre Gewissheit verloren zu haben. Die mehr oder minder strikten Verbindlichkeiten und Traditionen, die Anfang des 20. Jahrhunderts den Umgang mit Sterbenden, Toten und Trauernden diktierten, sind aufgebrochen worden. Die Pluralisierung der Sterbe-, Bestattungs- und Trauerkulturen verdeutlicht, dass es den ›richtigen‹ Umgang mit den Verstorbenen und Hinterbliebenen nicht mehr gibt.

Etliche Sinnstiftungsangebote sind nebeneinandergetreten, die jeweils andere Antwortmöglichkeiten auf die Fragen offerieren, *wie* gestorben, *wie* bestattet und *wie* getrauert werden kann, soll, muss. Umstritten ist dadurch u. a. auch, was überhaupt noch als pietätvoll bezeichnet werden kann. Darf auf Friedhöfen lautstark getanzt und gelacht werden, wenn es Trauerkulturen so vorsehen? Darf ein menschlicher Körper einbalsamiert und ausgestellt werden, sofern die Person es zu Lebzeiten so wollte? Darf schlecht über Verstorbene gesprochen werden, wenn diese zu Lebzeiten ein unmoralisches Verhalten an den Tag gelegt haben? ›Ja‹ meinen die einen, ›nein‹ sagen die anderen, und Dritte zucken unentschieden oder desinteressiert die Schultern. Für die Fragen nach dem ›Warum‹, ›Wohin‹ und ›Wie weiter‹ im Angesicht des Lebensendes gibt es keine verlässlichen Antworten mehr.

Darüber hinaus hat die medizinische Debatte um sichere Kriterien der Todesfeststellung gezeigt, dass sogar der Zeitpunkt des Todes als ein Konstrukt zu begreifen ist, das kritisiert werden kann. Im Gespinst von Hirntod, Wachkoma u. dgl. ist es fraglicher denn je, wann man verstorben ist. Entscheidend sind die jeweils vorherrschenden Sichtweisen auf die Grenzziehung zwischen Leben und Nicht-Leben. Auch wenn im medizinischen Kontext der ›westlichen Welt‹ das Ausbleiben der Hirnströme als zuverlässiges Kriterium gilt, kommt diese Art der Todesfeststellung keinesfalls in allen Sterbekontexten zur Anwendung – und schon gar nicht in allen Medizinkulturen und deren Handlungsfeldern. Mal ist es eben doch der ausbleibende Herzschlag, mal die ausbleibende Atmung oder überhaupt das bereits längere Zeit zurückliegende Verschwinden einer Person, wodurch der Übergang vom Leben zum Nicht-Leben zu einem sozialen Tatbestand wird. Und selbst die Berechtigung dieser Grenzziehungen wird mittlerweile infrage gestellt. Post- und Transhumanist*innen arbeiten daran, das Problem des Todes endgültig ad acta zu legen, indem sie entweder die Vergänglichkeit des menschlichen Körpers überwinden oder das Bewusstsein von seiner sterblichen Hülle entkoppeln wollen.

Dadurch würde der Tod seine krisenerzeugende Produktivität verlieren bzw. das Krisenhafte am Lebensende wäre ein Effekt vergangener, althumanistischer Zeiten.

Nichtsdestotrotz führt jede Krise nicht nur zu Bruchlinien in der bestehenden Ordnung, sondern auch zu neuen Entwicklungen. Sterben und Trauern sind als transitorische Notwendigkeiten zu begreifen, die zu Erfahrungen führen, welche der Mensch jenseits dieser Situationen nicht machen kann. Es haben sich etliche Institutionen herausgebildet, die auf todesbezogene Probleme reagieren und zur Krisenbewältigung dienen. In diesem Zusammenhang entstehen aber nicht nur Rollen, sondern auch umfangreiche raumzeitliche Arrangements. Es bilden sich – um einen Begriff von Michel Foucault auszuweiten –›Krisenheterotopien‹ aus, abweichende Räume, in denen das Erfahren und Durchlaufen von Krisen ein Wesensmerkmal ist. Palliativstationen, Hospize, Friedhöfe und Trauerhallen sind Beispiele für derartige Verräumlichungen der Todeserfahrung und des Umgangs mit der Sterblichkeit. Ihr Vorhandensein zeigt, mit welcher Vehemenz der Mensch gegen sein Sterbenmüssen und die damit verbundenen Zumutungen vorzugehen bzw. mit ihnen umzugehen vermag.

Der zweite Band des *Jahrbuchs für Tod und Gesellschaft* führt diese Aspekte der konstitutiven, aber auch produktiven Krisenhaftigkeit des Lebensendes vor Augen. Thanatologie lässt sich also auch als eine Krisenwissenschaft verstehen. Weil der Tod zugleich Fluchtpunkt und Erzeuger von Krisen ist und weil über ihn keine endgültigen Aussagen getroffen werden können, sollten die damit befassten Forschungen weiterhin ihrem Geschäft nachgehen. Der vorliegenden Band ist als erneuter Versuch zu verstehen, nachzuweisen, dass sich die Sache lohnt. Ob der Umgang mit verwitweten Personen, die vom Sterbebett erfolgende Auseinandersetzung mit ›der Welt da draußen‹, die pädagogische Vermittlung von Praktiken der Bewältigung von Sterbe- und Trauererfahrungen oder das Arbeiten mit todesbezogenen Daten, die einen zum Weinen bringen können: Stets geht es darum, dass der Alltag brüchig wird, eine Ausnahmesituation vorherrscht und Menschen mit ihrer tiefen Betroffenheit um-(zu)gehen (lernen) müssen. Aus diesen Texten lässt sich, so unser Standpunkt, nicht nur die soziologische Auseinandersetzung mit dem Lebensende bereichern, sondern auch die eigene Einstellung zu Sterben, Tod und Trauer. Ihre Lektüre regt eine Reflexion der Krisen und Routinen in Umbruchzeiten an – denn es sind *beide* Aspekte, die den gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod auszeichnen.

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

I Originalbeiträge

Death Education

A New Look for an Ancient Tradition

Todeserziehung

Ein neuer Look für eine antike Tradition

Ines Testoni

The article considers the topic of death education and its relocation from the religious to the secular and, specifically, the clinical realm. In the past, when religions signified and founded the basic behavioural rules of communities, death education was called ›memento mori‹ and imparted through indoctrination processes. In Western countries, since secularisation, this process has widely faded, and a cultural and educational void has remained at the societal level, which is connected to the significant removal of reflection on finitude. The consequences of this change are mostly studied in anglophone countries, where scholars and clinicians try to find novel strategies to dismantle the removal of death and enhance awareness of finitude. The article considers some pragmatic aspects of death education that are useful for the smooth functioning of the relationship between individuals and healthcare professionals.

Death Education, memento mori, denial of death, death and dying, communication about death and dying

Dieser Artikel befasst sich mit dem Thema Todeserziehung (Death Education) und deren Verlagerung vom religiösen in den weltlichen und insbesondere klinischen Bereich. In der Vergangenheit, als Religionen die grundlegenden Verhaltensregeln von Gemeinschaften begründeten, wurde Sterbeerziehung ›Memento mori‹ genannt und entsprechend indoktriniert. Seit der Säkularisierung hat dieser Prozess weitgehend abgenommen. Eine kulturelle und bildungspolitische Lücke blieb zurück, die mit einem generell Niedergang des Nachdenkens über die Endlichkeit zusammenfiel. Die Folgen dieser Veränderung werden hauptsächlich in den anglophonen Ländern untersucht, wo Wissenschaftler*innen und Klinikärzt*innen versuchen, neue Strategien zu finden, um der Verdrängung des Todes entgegenzuwirken und das Bewusstsein für die Endlichkeit zu stärken. Der Artikel betrachtet einige pragmatische Aspekte der Todeserziehung, die für das reibungslose Funktionieren der Beziehung zwischen Individuen und medizinischer Fachkräfte nützlich sind.

Todeserziehung, Memento mori, Todesverdrängung, Tod und Sterben, Kommunikation über Tod und Sterben

Introduction

Death education consists of interdisciplinary trainings on death and dying that include teaching on death's biological, cultural, philosophical and psychological aspects. Its main aims are, on the one hand, offering competencies for people who are affected by death and, on the other hand, enhancing the maturation of skills suitable for the management of choices in the cases of severe illnesses, grief, end-of-life and palliative care.

Historically, just managing something similar to death education, religions have been an important cohesive factor for communities and people's psychological well-being (Pargament 2001; Weber 1920). The ›memento mori‹ was the substantial strategy that made it possible for religious authorities and ministers to set the moral meaning of life in the name of salvation beyond death. Indeed, at the root of their power lay the edification of behaviour based on morality that regulates the relationship between finitude and immortality (Solomon/Greenberg/Pyszczynski 2015). The belief that there is a supreme God in a transcendent dimension who makes humans immortal endorsed the adoption of social rules organised following the supposed divine wills. The sociological view does not question whether such religious depictions are true or false, as philosophy does, but only considers their social effects (Furseth 2017; Lundskow 2008): religious rituals and symbolism exhibited a strong power of aggregation that, however, has been decreasing significantly in the last decades in Western countries.

Indeed, literature shows how secularisation is eclipsing religions (Walter 1995). Despite, on the one hand, there is not a single theory that tries to explain this phenomenon – Bruce (2002) uses the term »secularisation paradigm« to indicate the complex constellation of this construct – and, on the other, sociologists signal a new cultural phase, named »post-secularism« to indicate a renaissance of collective spiritual instances (Possamai 2017), evidence shows that such waning is significant. The study by Inglehart (2021) shows that an overwhelming majority of countries became less religious and that the decline was the strongest in high-income countries. The most powerful factor that causes this decline in religiousness is closely related to the moral imperative. Throughout history, religions that did not promote the high birth rate as a value gradually disappeared because of the extinction of their followers due to infant mortality and low life expectancy. At present, a higher quality of life and the discoveries of medicine have drastically modified the situation, making these traditional norms no longer necessary. The seventh wave of the World Values Survey (World Values Survey Association 2022) indicated that secular-rational values are contrary to traditional values in those countries and that these societies place less emphasis on religion, traditional family values, and

authority. Divorce, abortion, euthanasia, and suicide are seen as relatively acceptable. Then we can adopt the very consolidated and largely utilised construct of secularisation to historically place contemporary death education (DeEd) issue, which is the one we want to deal with. Indeed, sociological literature emphasises that Western post-industrial society is increasingly secularised and has replaced the community as the individual's living space. The »societalization« (Wilson 2016) causes the loss of integration of the communities because of large-scale industrial and commercial enterprises coordinated through impersonal bureaucracies. In this kind of society, which is the environment where individuals mostly live and prefer to live, organised religions and their representations of death or immortality lost many points of contact with people (Bruce 2003).

With respect to secularism, if sociology highlights how individualism and liberal democracy undermine religious beliefs, on the contrary, philosophical standpoints underscore the concept of the ›death of God‹, which is the perspective deriving from the critical thinking which characterised the 19th and 20th centuries. If in ancient Greece and the Middle age, ›melete thanatos‹ and *memento mori* practices characterised social customs (Ariès 1977; Morin 1970), on the contrary, the rational critique of metaphysical explanations of the world has profoundly undermined the truth foundation of religions that intended to explain the origin of the world and its purpose (Severino 2015). What has been lost is the idea that contents deriving from belief in God are ›incontrovertible truth‹, and the persuasion that religious convictions are basically mythological has been acquired. The decline of the certainty that religions indicate truth has decreed the demise of adherence to their moral imperatives and the exercise of *memento mori* (Testoni/Ancona/Ronconi 2015).

Religions have always handled representations of death by educating the believers to think, on the one hand, of their own mortal condition and, on the other hand, of the salvation constructed by their morally righteous behaviour. From the decline of metaphysical beliefs and the change in social life, some psychosocially important effects result, such as the waning of traditional customs that morally regulated people's behaviour and the eclipses of the rituals symbolising the sacredness of life and the hope in immortality. Specifically, the belief that certain behaviours can save from death has waned. Then the reflection on the sense of the moral actions of daily life versus the finitude has practically disappeared. The advancing processes of secularisation are thus leaving the area of existential reflection related to finitude uncovered in the population. The demise of religions has thus left a lacuna with respect to the skills and ability to think about finitude. This lack has negative consequences at both the societal and individual levels. To remedy this problem, one certainly cannot force people to believe in a God they do not believe in and respect values that

do not signify anything to them. Therefore, new cultural spaces for existential reflection on the relationship between life and death must be set up.

Recent background

Recent experiences seem to confirm the need to repristinate the existential reflection on finitude. Indeed, the Covid-19 pandemic, war anxiety due to the multiplication of conflicts worldwide, environmental crises and disasters due to global warming have highlighted this exigence (Bland 2020). Indeed, before the last dramatic pandemic period, we have lived through a long period in which language related to death and dying had been removed from social relations, along with the concealment of the dying (Pyszczynski et al. 2021; Solomon/Greenberg/Pyszczynski 2015). Since the second half of the last century, running parallel with secularisation processes, medical achievements have radically changed how we relate to death because the quality and length of life have increased significantly (Vovelle 1983). The efficient hospitalisation of sick people has caused a systematic separation of family members and the community from the dying (Elias 2001). In this way, the direct experience of dying and traditional religious customs that helped individuals strengthen solidaristic bonds have been systematically lost (Metcalf/Huntington 1991). Suddenly, climatic catastrophes and pandemic brought death back into our homes through the mass media, and the mass media made us realise that science and medicine are highly beneficial; however, they are not omnipotent. In particular, the effects of the pandemic were thus devastating to the population as much as to health care professionals, and we thus realised that before all this, we were immersed in an exceptional bubble of serenity and, at the same time, recklessness. We imprudently assumed that we would never again have to deal with pestilence, wars and major death scenarios.

The most paradoxical expression of our inability to cope with death is that even those who work in health care do not address the issue of death, and there is a lack of dedicated training courses on the subject (Cheung et al. 2018; Puente-Fernández et al. 2020). In fact, although those who work in contact with disease are involved in experiences of loss on a daily basis, undergraduate and graduate courses that train health professionals do not yet devote sufficient attention to the issue (Gamino/Ritter 2012; Testoni et al. 2019a).

Society must come to terms with reality again and thus regain real contact with death and dying, which was already apparent a few years before the pandemic. The movements for self-determination in end-of-life and death cafes have been engaged for some years now in Europe as well in promoting consciousness to raise social actions in the population with respect to the fact that

reflections and rituals help deal with end-of-life and mourning (Chakravarty/Parmar 2002; Fong 2017; Miles/Corr 2017; McCormick 2011; Morgan 2017; Samanta/Samanta 2013). The most recent manifesto of *The Lancet*, which has even created a commission on *The Value of Death*, whose focus is centred, on the one hand, on the management of death in the medical field to promote increasing competence and, on the other hand, on the de-medicalisation of death, meaning on restoring the dimension of the normality of dying, fits in this direction. The commission aims to explore variations in cultural approaches to death, investigating anthropological and psychosocial aspects related to the concept of ›good death‹ and implications related to the search for meaning involving issues of immortality (Lancet Commission 2018). The commission's first report (Sallnow et al. 2022) highlights how the story of dying in the 21st century is paradoxical. On the one hand, many people are treated in hospitals with disproportionate care, leaving family members and communities on the sidelines. On the other hand, other people die from lack of care because they cannot access it, and others suffer from excruciating pain because they do not know they can access palliative care (Hawley 2017; Love/Maher-Liversage 2014).

The inability to relate appropriately to death and dying creates significant costs to public finance (Osti/Steyrer 2017). Consider, for example, defensive medicine and the rising insurance costs that physicians face. In fact, the rise in patients' claims for impossible cures that avert death is matched by rising costs to health systems caused not only by futile cures but also by legal recourse by patients and family members against health care professionals (i. e. Berlin 2017; Baungaard et al. 2020). This phenomenon is partly due to rising expectations of medicine and the perception of injustice suffered by users when care does not provide the desired outcomes (Sullivan/Scott/Trost 2012; Tucker et al. 2015).

However, the desire to live longer must necessarily be disregarded. Paradoxically, we do not know how to deal with it precisely because the subject of death is not taken into account in everyday life, and therefore we are not adequately prepared to deal with situations in which we are called upon to face the most challenging but also most important moment of our lives. Reflection on death certainly mobilises important psychological and existential aspects, and this requires very careful attention before planning such an intervention. Undoubtedly, it is necessary for those who activate such courses to ensure thorough expertise on the psychological, spiritual and cultural aspects involved. Unfortunately, this difficulty is one of the factors limiting the possibility of implementing such training courses. As indicated by Kastenbaum (1993; Kastenbaum/Moreman 2015), this does not detract from the fact that the exponential

growth of complexity and costs in social life and health care highlights the necessity to organise DeEd courses aimed at educating the population regarding the natural limits of life and medicine. Indeed, according to the *Lancet Commission*, it is crucial to restore the ability to reflect on death and dying through educational pathways to raise public awareness of the topic and targeted training for health care providers. DeEd meets this demand.

Death education

If religions oriented the social values and individual behaviour in the past, today it is necessary to find new languages to promote familiarisation with death and dying.

The field within which DeEd is studied boasts an important history: that of *death studies* or *cultural thanatology*, an interdisciplinary space in which medical sciences are interwoven with psychological, philosophical, anthropological and historical sciences. Particularly, these themes have taken on considerable importance in English-speaking countries, at least at the academic level. In the US and the UK, the focus of the thanatological studies developed through different disciplines, considering customs, beliefs and practices that express how dying is addressed in different contexts, such as bereavement and end-of-life and palliative care.

The phenomenon may be partly related to the fact that anglophone countries are characterised by the highest income with high well-being and secular, democratic culture. Where the state somehow takes a theocratic stance or is strongly influenced by the political will of religious powers, such as Eastern and Middle Eastern countries, the issue of death is handled by religious ministers.

DeEd developed mainly in the space opened up in the US in the 1950s due to the activities of the *Death Awareness Movement*, which began with a seminar held in 1956 at the Annual Meeting of the American Psychological Association (Doka 2015) and the publication of the volume *The Meaning of Death*, edited by Herman Feifel (1959). Feifel brought together a multidisciplinary group of contributors and proposed an agenda for the socio-cultural understanding of death. The vocabulary adopted was psychologically grounded, and the message offered to people was reconsidering death as a natural fact. Part of this group was Robert Kastenbaum, who first activated a DeEd curriculum in an undergraduate course at Wayne University, where he also opened a research centre for these issues. In his volume *Death, Society and Human Experience* (Kastenbaum/Moreman 2018), now in its twelfth edition, the scholar describes in an interdisciplinary way how different cultures throughout history have made the thought of finitude accessible by making the anxiety this awareness entails

manageable. As a component of the same movement in those years, Hannelore Wass founded the journal *Death Education*, which later merged into the scientific organ of the Association for Death Education and Counselling (ADEC) – *Death Studies* – and is still very active and has an impact on the most important international databases (Wass 2004).

Elisabeth Kübler-Ross, a Swiss psychiatrist who lectured extensively on end-of-life and bereavement issues throughout the US, where she had moved to work with cancer and AIDS patients, also began her important journey of cultural awareness regarding death issues. Her well-known book *On Death and Dying* elaborates on her experiences with the terminally ill (Kübler-Ross 1969). To her, we owe the best-known and most widely used model for describing grief – the five-stage model: denial and isolation, anger, bargaining, depression and acceptance.

In parallel, within ADEC's activities, studies on loss and bereavement have gained increasing importance. Of note are the educational activities of Robert Neimeyer, who founded the *Portland Institute for Loss and Transition*, which offers training and certification in grief therapy. Neimeyer served as President of the ADEC and Chair of the *International Work Group for Death, Dying, & Bereavement*, which organises meetings as workgroups to offer thanatologists the opportunity of a highly collegial and essentially unstructured conversation among colleagues on a topic of mutual interest (Neimeyer 2012).

In Great Britain, there are the *Centre for Death and Life Studies* at the University of Durham and the *Centre for Death and Society* at the University of Bath. Corresponding to these two university centres, the *Association for the Study of Death and Society* (ASDS) promotes the study of death in the arts, humanities and social and allied sciences. ASDS promotes the widespread recognition of death studies and fosters publications, conferences and multidisciplinary networks, supporting academic professional development in this field. Corresponding to this centre of study and research is the journal *Mortality*, which is of great importance to international thanatology (Davies/Park 2016).

Certainly, the anglophone countries are the contemporary cradle of reflection on what once belonged to classical Greek-Latin and continental culture. Indeed, the first hospices evolved in Europe in the 11th century due to the Roman Catholic tradition that created places of hospitality for sick, wounded or dying persons. It was also the first modern hospice created by Dame Cicely Saunders in 1967, a British registered nurse, social worker and physician who created and developed palliative care (Richmond 2005). Saunders emphasised the importance of focusing on the patient rather than the disease and introduced the notion of ›total pain‹, which includes psychological and spiritual as

well as physical discomfort (Saunders 2000, 2006). She disseminated the philosophy of palliative care in a series of tours of the US in the Sixteenth of the past century when Kübler-Ross (1969) began to consider social responses to terminal illness (Lewis 2007).

Nevertheless, it is in the new world that there has been a proliferation of courses and initiatives to deal with grief support and the ways in which to talk about death, both in schools and in university courses for training personnel working in health care. In contrast, in the old world, when traditional philosophical schools of thought have always thought systematically about the meaning of being for death, the topic was literally erased from real life since the twentieth century. To date, in Europe, only in Italy has there been an attempt to activate courses in DeEd from kindergarten to postgraduate training. Particularly noteworthy are those linked to the Master in *Death Studies & The End of Life* at the University of Padua. The common thread that unites these courses is the awareness that death does not concern only medicine and criminology but also affects all individuals and families as well as all social institutions, including health care.

The reasons for the removal of death in the everyday life communication

Although some authors are convinced that death is not denied (i. e., Robert/Tradii 2019), research has been showing the opposite for several decades. Also working within the *Lancet Commission of the Value of Death* are several researchers who have extensively valued psychosocial research related to the reasons that there is a generalised removal in the West of issues related to death and dying. They are the researchers of Terror Management Theory (TMT), a field of empirical research that shows how humans live in a state of latent anguish caused by the conflict between the instinct for self-preservation and the awareness of having to die. To alleviate this condition that makes it impossible for them to live, human beings put psychological defences in place, which can be classified as ›proximal defences‹ (individual psychological removal) and ›distal defences‹ (cultural removal) (Solomon/Greenberg/Pyszczynski 2015). The former are unreflective psychological dynamics and lead individuals to remove that which causes distress automatically; however, because it is impossible to deny the evidence of finitude, the latter intervenes to aid this process of removal by pivoting to the edification of civil society through death-denying symbolisms (›Cultural Worldview‹) that guide individual behaviour. Such strategies make the salience of death secondary and bearable and allow the in-

dividual to maintain a sense of being immersed in a rationally controllable, orderly, stable universe, developing an ultimate purpose. Adhering to the value standards prescribed by one's culture, from the perspective of TMT, it maintains the certainty of being saved through two forms of representation of immortality: *a)* literal, conveyed by spiritual-religious teachings, rituals and conceptions (immortality of the soul, the existence of an afterlife, reincarnation, nirvana, etc.) and *b)* symbolic, defined by identification with social entities (family, institutions, groups, etc.) (Solomon/Greenberg/Pyszczynski 2015).

Actually, DeEd moves in the opposite direction from these defensive strategies. The underlying belief is that it is possible to manage death anxiety not so much by removing the awareness of being mortal but rather by delving into the merits of what ›finitude‹ means. According to Kellehear (2014) and Testoni et al. (2019a, 2020a, 2021b), DeEd can promote well-being through an interdisciplinary approach to deal with representations of death and loss, making people aware of the social power dynamics that develop regarding death and dying.

DeEd thus represents a pathway that responds to the formative demands through which it is possible to enter into the forms of dying and the meanings attributed to death, teaching how to manage this competence in different contexts and situations. Indeed, research amply shows that this solution is possible by managing the relationship between fear of death and awareness of how it affects our lives. Awareness processes that promote awareness of negative feelings related to death allow people to talk about it more freely, and this reduces both stress levels and terror along with the maladaptive behaviours that result from it. From this point of view, DeEd is an opportunity to acquire cognitive strategies that improve people's quality of life and relational and communication skills (see, for example, Raccichini et al. 2022; Testoni/Ancona/Ronconi 2015; Testoni et al. 2019a; Testoni et al. 2019b; Testoni et al. 2020a; Testoni et al. 2020b; Testoni et al. 2021a; Testoni et al. 2021b; Testoni et al. 2021c).

Suppose people do not think about the fact that sooner or later, it will no longer be possible to restore a state of health that allows them to live pleasantly. In that case, they will inevitably relate to the health care system in one way aggressively and in another way passively. The inability to think about the limit causes an inability to understand that the health care system cannot solve all the health problems that afflict us as well as that medicine cannot always guarantee a cure. On the other hand, the same ordinary people do not know that they could be best cared for in the terminal stage of illness if they rely on palliative care. Ignorance with respect to the fact that there are now appropriate programmes for better management of terminal incurable illnesses makes the experience of dying even more painful. The misinformation of ordinary people regarding this type of intervention is still considerable and is also linked to the

lack of knowledge and, thus, the problematic implementation of advanced treatment dispositions. To reduce the gap between the population's need for information and access to the dignity that can be guaranteed until the last breath of a sick person, it is, therefore, necessary to implement DeEd courses for the community.

The idea that DeEd can be an excellent tool to enable people to become responsible even for the management of the end of their lives has been the leitmotif of the entire Death Awareness Movement, which is committed to demonstrating that the familiarisation of issues related to illness and dying is a social and cultural process, much like the ancient *memento mori*. It is in fact a real teaching that focuses on the search for meaning and on the understanding that we become sick because we must die. The skills needed to die in the best way (*ars moriendi*) must be acquired in good time, meaning before getting sick. DeEd can be implemented with appropriate interventions as much in schools as in the spaces of municipalities or territorial health services. The goal is to free the topic from widespread cultural removal and to promote a serene and open discussion that reconstitutes a shared language on death and dying, to which supportive and accompanying actions correspond.

Three major areas requiring the competent management of death and dying are converging in the DeEd territory: the management of advanced treatment directives with end-of-life choices, palliative care and bereavement management. Thus far, these areas of research and intervention have grown in different and parallel domains. DeEd attempts to unify them to offer the most integrated expertise possible to ordinary people and to facilitate the appropriate professional competence of health professionals.

Death education for health care personnel

If, on the one hand, the population is given substantial incompetence that renders people incapable of handling the relationship with the health care system with maturity, on the other hand, they are assigned health professionals who do not know how to establish good communication with users when death is present in the relationship as a stone guest. The cost of both emotional and relational incompetence to handle this type of situation jeopardises the quality of care in the most serious stages of illness as it prevents the activation of the positive engagement of the patient and family in the processes of building the therapeutic alliance, which is necessary for sharing the treatment plan and end-of-life choices. One of the most important problems facing health professionals is their difficulty in dealing with the inevitability of death. This outcome is due, on the one hand, to the fact that there is a widespread tendency to avoid any

form of reflection on finitude that increases awareness of having to come to terms with a limited time of life. On the other hand, even in educational paths, in all orders and grades of schooling from kindergarten to university specialisations, this kind of content is not considered at all. This has resulted in both ordinary people and health care professionals finding themselves immersed in a reality that lacks linguistic and symbolic references that enable them to process the experience of severe illnesses, end-of-life, death and loss.

The negative consequences of this lack of expertise on death and dying affect not only the users but also the health professionals. Indeed, underlying the inability to communicate and develop an effective relationship in these contexts is often a substantial lack of awareness with respect to the emotional experiences and dissonances that contact with dying causes. Complex, work-related stress syndromes can then develop from this condition, among which moral distress, compassion fatigue and burnout notably emerge. In fact, the literature devoted to this topic shows that the emotional impact related to the encounter with death on health professionals has a negative effect that depends on variables related as much to professionalism as to human factors, which to be managed according to a balanced relationship between detachment and empathy require the exercise of a high level of self-awareness with respect to the defensive dynamics brought into play against the terror of death and the consequent anguish. This is intrapsychic and interpersonal work that, if exercised in a nonconscious form, can cause significant negative effects involving both ineffectiveness/inefficiency of the work performed as well as the abandonment of the profession itself. Studies in palliative psychology have extensively investigated how the discrepancy between role-related emotional standards, authentically felt emotions and job stress is managed, demonstrating that the emotional labour required to manage dissonances between ideological, emotional and situational dimensions often gives rise to stress and critical incidents (Testoni et al. 2018).

Because situations that evoke death can create discrepancies between unrealistic or ambivalent wishes of family members and health care personnel, research has shown that often, underlying critical experiences create the conflict between what is considered morally correct and what is concretely put into practice as much because of legal issues as because of inefficiency in the health care system, resulting in persistent negative feelings that lower self-esteem and perceived self-efficacy. Relational competence useful in managing care work is therefore valuable because it reduces the risk of jeopardising not only the well-being of the professional but also the functioning of the entire system's network.

Several entities in the US have become aware of this. For example, I would like to mention the End-of-Life Nursing Education Consortium (ELNEC) project. This is a DeEd initiative aimed at promoting palliative care-specific maturity. Since 2000, ELNEC has collaborated with City of Hope in Duarte and the American Association of Colleges of Nursing (AACN) in Washington to enhance communication and interpersonal skills in end-of-life care. Thus, how death and dying are handled is taught to all health care personnel so that, in turn, the trained professionals can pass on the essential skills they have acquired to college students as they complete their internships in hospitals and clinics. ELNEC has realised that the shortage of skills with respect to managing the care relationship involving death is due to the fact that not enough opportunities have been created to test the communication and interpersonal skills of health care personnel before their placement. Doka (2015) also describes the activities that have developed in academia in relation to what ADEC inaugurated with formalised DeEd programs, such as that of the University of Wisconsin and The Centre for Death Education and Palliative Care at the College of New Rochelle.

In Europe, this situation is changing. The Erasmus-Plus Death Education for Palliative Psychology (DE4PP) project, which develops curricula for university training paths dedicated to palliative psychology, is understood as intersectional knowledge for all health professions involved in palliative care. This project is based on the idea that psychology can provide important skills for relationships and communication with patients and family members after an inauspicious prognosis. In this sense, palliative psychology can be considered intersectional because while always respecting specific differences, it informs both medicine and nursing with its own expertise, allowing professionals to optimise the use of the devices of their discipline and to decline them according to the needs of the patient and his or her family members.

In Italy, only recently have undergraduate courses for professions concerning palliative care seen the implementation of the law for palliative care regarding the training that pre-post/graduate courses must be able to guarantee. The credits made available in undergraduate courses in medicine, nursing, psychology and social work consider the indications of the European Association of Palliative Care (EACP)'s Core Competencies in Palliative Care as well as the Ethical Codes and the Charter of Professional Ethics for Psychologists of the European Federation of Psychologist's Association (EFPA). Indeed, these curricula emphasise the multidimensionality and inter-professionality of palliative care, always highlighting the importance of the relational dimension and communication skills that a death education course must improve.

Conclusion

Death Education takes the place of the older, more traditional forms of ›memento mori‹, which were run by religious indoctrination practices. This kind of secular and modern training is useful for acquiring indispensable skills concerning communicative and relational aspects to deal with dying through an appropriate language suitable for dealing with emotions and anguish. Deficiency in death competencies entails great costs for families as well as the entire health care system because, unfortunately, the levels of information regarding the innovations that death education can offer are still scarce and collusive with the general need for a removal of the issues surrounding death and dying. Such collusion inhibits the creation of a shared social language that facilitates communication between patients and health professionals at the most critical time in people's lives. Death education is the contemporary controlled secular educational methodology that promotes the competencies needed to deal with death and to carry out the last evolutionary task – the most important but also the most difficult – which we arrive at without existential tools: dying. These courses aim to mature skills suitable for managing this crucial moment of passage and the skills necessary in palliative care to positively process issues that cause distress and suffering. Actually, it is not easy to carry out these trainings because of the fear of stressing those who attend them and the generalised tendency to remove issues surrounding death and dying. Research, however, shows that it is possible to implement them by improving levels of awareness on these topics and, in the meantime, personal well-being. Indeed, there is a need for faculty to be very competent in selecting and managing contents and activities to be offered to the trainees.

References

Ariès, Philippe (1977): *L'Homme devant la Mort*, Paris.

Baungaard, Nathalie/Skovvang, Pia/Assing Hvidt, Elizabeth/Gerbild, Helle/Kirstine Andersen, Merethe/Lykkegaard, Jesper (2020): »How Defensive Medicine is Defined and Understood in European Medical Literature. Protocol for a Systematic Review«, in: *BMJ Open* 10, Heft 2, S. 1–4.

Berlin, Leonard (2017): »Medical Errors, Malpractice, and Defensive Medicine. An Ill-fated Triad«, in: *Diagnosis* 4, Heft 3, S. 133–139.

Bland, Andrew M. (2020): »Existential Givens in the COVID-19 Crisis«, in: *Journal of Humanistic Psychology* 60, Heft 5, S. 710–724.

Bruce, Steve (2002): *God is Dead. Secularisation in the West*, Oxford.

Bruce, Steve (2003): »The Social Process of Secularization«, in: Fenn, Richard K. (Hg.): *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Oxford, S. 249–263.

Chakravarty, Abhuit/Parmar, Naresh Kumar (2002): »End of Life Care Decisions and the Hospice Movement«, in: *Medical Journal Armed Forces India* 58, Heft 2, S. 149–151.

Cheung, Johnny T. K./Au, Doreen W. H./Chan, Wallace C. H./Chan, Jenny H. Y./Ng, Kenway/Woo, Jean (2018): »Self-competence in Death Work among Health and Social Care Workers. A Region-wide Survey in Hong Kong«, in: *BMC Palliative Care* 17, Heft 1, S. 1–8.

Davies, Douglas J./Park, Chang-Won (2016): »Emotion, Identity and Death«, in: Davies, Douglas J./Park, Chang-Won (Hg.): *Emotion, Identity and Death. Mortality Across Disciplines*, London, S. 13–18.

Doka, Kenneth J. (2015): »*Hannelore Wass: Death Education. An Enduring Legacy*«, in: *Death Studies* 39, Heft 9, S. 545–548.

Elias, Norbert (2001): *The Loneliness of the Dying*, New York.

Feifel, Herman (Hg.) (1959): *The Meaning of Death*, New York.

Fong, Jack (2017): *The Death Café Movement. Exploring the Horizons of Mortality*, Berlin.

Furseth, Inger (2017): *An Introduction to the Sociology of Religion. Classical and Contemporary Perspectives*, London.

Gamino, Louis A./Ritter, R. Hal Jr. (2012): »Death Competence. An Ethical Imperative«, in: *Death Studies* 36, Heft 1, S. 23–40.

Hawley, Pippa (2017): »Barriers to Access to Palliative Care«, in: *Palliative Care – Research and Treatment* 10, S. 1–6.

Inglehart, Ronald (2021): *Religion's Sudden Decline. What's Causing It, and What Comes Next?*, Oxford.

Kastenbaum, Robert (1993): »Reconstructing Death in Postmodern Society«, in: *Omega – Journal of Death and Dying* 27, Heft 1, S. 75–89.

Kastenbaum, Robert/Moreman, Christopher M. (2015): *Death, Society and Human Experience*, 12. Aufl., New York/London.

Kellehear, Allan (2014): »Death Education as a Public Health Issue«, in: Stillion Judith/Atting Thomas (Hg.): *Death, Dying, and Bereavement. Contemporary Perspectives, Institutions, and Practices*, New York, S. 221–232.

Kübler-Ross, Elisabeth (1969): *On Death and Dying*, New York.

Lancet Commission (2018): The Value of Death, *https://commissiononthevalueofdeath.wordpress.com/* (29. August 2022).

Lewis, Milton James (2007): *Medicine and Care of the Dying. A Modern History*, Oxford.

Love, Anthony William/Maher Liversage, Laura (2014): »Barriers to Accessing Palliative Care. A Review of the Literature«, in: *Progress in Palliative Care* 22, Heft 1, S. 9–19.

Lundskow, George (2008): *The Sociology of Religion. A Substantive and Transdisciplinary Approach*, Thousand Oaks.

McCormick, Andrew J. (2011): »Self-determination, the Right to Die, and Culture. A Literature Review«, in: *Social Work* 56, Heft 2, S. 119–128.

Metcalf, Peter/Huntington, Richard (1991): *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge.

Miles, Lizzy/Corr, Charles A. (2017): »Death Café. What is it and What we Can Learn from it«, in: *Omega – Journal of Death and Dying* 75, Heft 2, S. 151–165.

Morgan, Jules (2017): »Celebrating Life in a Death Cafe«, in: *The Lancet Neurology* 16, Heft 9, S. 690.

Morin, Edgar (1970): *L'Homme et la Mort*, Paris.

Neimeyer, Robert A. (Hg.) (2012): *Techniques in Grief Therapy. Assessment and Intervention*, New York.

Osti, Michael/Steyrer, Johannes (2017): »A Perspective on the Health Care Expenditures for Defensive Medicine«, in: *European Journal of Health Economics* 18, Heft 4, S. 399–404.

Pargament, Kenneth I. (2001): *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*, New York.

Possamai, Adam (2017): »Post-secularism in Multiple Modernities«, in: *Journal of Sociology* 53, Heft 4, S. 822–835.

Puente-Fernández, Daniel/Lozano-Romero, María Mercedes/Montoya-Juárez, Rafael/Martí-García, Celia/Campos-Calderón, Concepción/Hueso-Montoro, César (2020): »Nursing Professionals' Attitudes, Strategies, and Care Practices Towards Death. A Systematic Review of Qualitative Studies«, in: *Journal of Nursing Scholarship* 52, Heft 3, S. 301–310.

Pyszczynski, Tom/Lockett, McKenzie/Greenberg, Jeff/Solomon, Sheldon (2021): »Terror Management Theory and the Covid-19 Pandemic«, in: *Journal of Humanistic Psychology* 61, Heft 2, S. 173–189.

Raccichini, Melania/Biancalani, Gianmarco/Franchini, Luca/Varani, Silvia/Ronconi, Lucia/Testoni, Ines (2022): »*Death Education and Photovoice at School. A Workshop with Italian High School Students*«, in: *Death Studies*, https://doi.org/10.1080/07481187.2022.2052206 (29. August 2022).

Richmond, Caroline (2005): »Dame Cicely Saunders«, in: *British Medical Journal* 331, Heft 7510, S. 238.

Robert, Martin/Tradii, Laura (2019): »Do we Deny Death? A Genealogy of Death Denial«, in: *Mortality* 24, Heft 3, S. 247–260.

Sallnow, Libby/Smith, Richard/Ahmedzai, Sam H./Bhadelia, Afsan/Chamberlain, Charlotte/Cong, Yali/Doble, Brett/Dullie, Luckson/Durie, Robin/Finkelstein, Eric A./Guglani, Sam/Hodson, Melanie/Husebø, Bettina S./Kellehear, Allan/Kitzinger, Celia/Knaul, Felicia M./Murray, Scott A./Neuberger, Julia/O'Mahony, Seamus/Rajagopal, Rithwick/Russel, Sarah/Sase, Eriko/Sleeman, Katherine E./Solomon, Sheldon/Taylor, Ros/Tutu van Furth, Mpho A./Wyatt, Katrina (2022): »Report of the Lancet Commission on the Value of Death. Bringing Death Back into Life«, in: *The Lancet* 399, Heft 10327, S. 837–884.

Samanta, Jo/Samanta, Ash (2013): »Holistic Determination for Oneself. A New Paradigm for Self-determination at End of Life«, in: *Cambridge Law Journal* 72, Heft 3, S. 689–719.

Saunders, Cicely (2000): »The Evolution of Palliative Care«, in: *Patient Education and Counseling* 41, Heft 1, S. 7–13.

Saunders, Cicely M. (2006): *Selected Writings 1958–2004*, Oxford.

Severino, Emanuele (2015): *The Essence of Nihilism*, New York.

Solomon, Sheldon/Greenberg, Jeff/Pyszczynski, Tom (2015): *The Worm at the Core. On the Role of Death in Life*, New York.

Sullivan, Michael J. L./Scott, Whitney/Trost, Zina (2012): »Perceived Injustice. A Risk Factor for Problematic Pain Outcomes«, in: *Clinical Journal of Pain* 28, Heft 6, S. 484–488.

Testoni, Ines/Ancona, Dorella/Ronconi, Lucia (2015): »The Ontological Representation of Death. A Scale to Measure the Idea of Annihilation Versus Passage«, in: *Omega – Journal of Death and Dying* 71, Heft 1, S. 60–81.

Testoni, Ines/Biancalani, Gianmarco/Ronconi, Lucia/Varani, Silvia (2021a): »Let's Start with the End. Bibliodrama in an Italian Death Education Course on Managing Fear of Death, Fantasy-proneness, and Alexithymia with a Mixed-method Analysis«, in: *Omega – Journal of Death and Dying* 83, Heft 4, S. 729–759.

Testoni, Ines/Bottacin, Marina/Fortuna, Belinda Claudia/Zamperini, Adriano/Marinoni, Gaia Luisa/Biasco, Guido (2019a): »Palliative Care and Psychology Education Needs in Nursing Courses. A Focus Group Study Among Italian Undergraduates«, in: *Psicologia della Salute* 19, Heft 2, S. 80–99.

Testoni, Ines/Carafa, Maria Lucia/Bottaccin, Marina/Zamperini, Adriano/Galgani, Michele (2018): »The Nursing Hospice Care. Critical Incidents in Managing the Relationship with Patients and Their Families«, in: *Professioni infermieristiche* 71, Heft 3, S. 151–159.

Testoni, Ines/Cordioli, Claudia/Nodari, Elisa/Zsak, Eva/Marinoni, Gaia Luisa/Venturini, Daniele/Maccarini, Andrea (2019b): »Language Re-Discovered: A Death Education Intervention in the Net Between Kindergarten, Family and Territory«, in: *Italian Journal of Sociology of Education* 11, Heft 1, S. 331–346.

Testoni, Ines/Iacona, Erika/Corso, Cecilia/Pompele, Sara/Dal Corso, Laura/Orkibi, Hod/Wieser, Michael A. (2021b): »Psychology Students' Perceptions of Covid-19 in a Death Education Course«, in: *Frontiers in Public Health* 9, https://doi.org/10.3389/fpubh.2021.625756 (29. August 2022).

Testoni, Ines/Palazzo, Lorenza/Calamarà, Nicoletta/Rossi, Gabriella/Wieser, Michael Alexander (2021c): »›Imagine you have ALS.‹ Death Education to Prepare for Advance Treatment Directives«, in: *Behavioral Sciences* 11, Heft 1, Art. 6.

Testoni, Ines/Ronconi, Lucia/Cupit, Ilene N./Nodari, Elisa/Bormolini, Guidalberto/Ghinassi, Annagiulia/Messeri, Deborah/Cordioli, Claudia/Zamperini, Adriano (2020a): »The Effect of Death Education on Fear of Death amongst Italian Adolescents. A Non-randomized Controlled Study«, in: *Death Studies* 44, Heft 3, S. 179–188.

Testoni, Ines/Tronca, Elisa/Biancalani, Gianmarco/Ronconi, Lucia/Calapai, Giovanna (2020b): »Beyond the Wall: Death Education at Middle School as Suicide Prevention«, in: *International Journal of Environmental Research and Public Health* 17, Heft 7, S. 2398.

Tucker, Joseph D./Cheng, Yu/Wong, Bonnie/Jing-Bao Nie, Ni Gong/Zhu, Wei/McLaughlin, Megan M. (2015): »Patient-physician Mistrust and Violence against Physicians in Guangdong Province, China. A Qualitative Study«, in: *BMJ Open* 5, Heft 10, S. 1–10.

Vovelle, Michel (1983): *La Mort et l'Occident de 1300 à nos Jours*, Paris.

Walter, Tony (1995): *The Eclipse of Eternity. A Sociology of the Afterlife*, Basingstoke.

Wass, Hannelore (2004): »A Perspective on the Current State of Death Education«, in: *Death Studies* 28, Heft 4, S. 289–308.

Weber, Max (1920): *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York.

Wilson, Bryan R. (2016): *Religion in Secular Society. Fifty Years On*. Oxford.

World Values Survey Association (2020): »World Values Survey«, https://bit.ly/3Gvvz0A (29. August 2022).

Practicing Death Education in Elementary Schools

Reflecting on the Implementation of a Unit Plan in a Year 3 Classroom

Todeserziehung in der Grundschule

Überlegungen zur Durchführung einer Unterrichtseinheit im dritten Schuljahr

Polyxeni Stylianou und Michalinos Zembylas

As empirical research in the field of death education is still rather limited, this paper aims to explore some of the complexities of implementing a unit plan on loss and grief in a Year 3 classroom in Cyprus. This research is based on an Action Research study that includes the design, implementation and evaluation of a unit plan which serves death education's objectives and goals. In particular, the research and pedagogical intervention uses children's literature to introduce death issues to young children. The findings highlight some pedagogical, curricular, and social challenges of integrating the concepts of loss and grief in the elementary school curriculum. They also contribute to a better understanding of the broader value of formulating a pedagogy of loss and grief that provides opportunities for young children to study the meaning of grief and the practices that support those who grieve. The paper concludes by discussing the pedagogical and research implications for death education in elementary schools.

Death Education, loss and grief, children and teachers, meaning-making, elementary school curriculum

Da die empirische Forschung zur Todeserziehung (Death Education) noch relativ begrenzt ist, setzt sich diese Studie mit der komplexen Durchführung einer Lehreinheit zum Thema Verlust und Trauer im Unterricht einer 3. Klasse auf Zypern auseinander. In der Tradition der Aktionsforschung geht es um eine solche Unterrichtseinheit zur Todeserziehung und um ihre Gestaltung, Umsetzung und Bewertung. Diese pädagogische Intervention nutzt insbesondere Kinderliteratur, um jungen Schüler*innen Konzepte von Verlust und Trauer näher zu bringen. Die Ergebnisse verdeutlichen einige der pädagogischen und sozialen Herausforderungen, die bei der Integration dieser Konzepte in den Lehrplan der Grundschule auftreten. Ferner tragen die Ergebnisse zu einer besseren Einschätzung der Bedeutung einer pädagogischen Auseinandersetzung mit Verlust und Trauer bei, welche jungen Kindern ermöglicht, sich mit der Bedeutung von Trauer auseinanderzusetzen und betroffene

Menschen zu unterstützen. Abschließend diskutiert der Artikel die pädagogischen und forschungsbezogenen Konsequenzen für die Todeserziehung an Grundschulen.

Todeserziehung, Unterricht, Tod, Verlust, Trauer, Grundschule, Pädagogik

Introduction

Although the idea of introducing death education in schools is already half a century old, empirical research in the field is still very limited (i. e., Stylianou/Zembylas 2018a: 240ff., 2018b: 446ff.). The importance of integrating the concepts of loss and grief in schools, beginning from elementary education, has been theoretically justified for some time now (see Ashpole 2018; Meagher/Balk 2013). However, the emphasis of pedagogical and curricular interventions has been placed mostly on ad hoc efforts that help children respond to specific events (disasters, death of a relative, death of a member of the school community) rather than on educating children about death issues (Ashpole 2018). As we have been arguing throughout our research in this area, though, engaging pedagogically with issues of death, loss, and grief in the classroom requires a much more careful and strategic effort that needs to take into consideration the multiple epistemological, affective, and socio-political dimensions of death education (Stylianou/Zembylas 2020: 54ff.).[1]

Due to the Covid-19 pandemic, death education seems to have gained considerable attention both in the research literature and, more generally, in public discourses around the world (see Amy/Doka 2021; Smilie 2021). Its role in developing ›death literacy‹ (Noonan et al. 2018) and comprehending both human mortality and the diverse social and cultural influences of death and loss (DeSpelder/Strickland 2013) is, once again, emerging. The value of death education in schools is to enable children to recognise and cope with the event as well as the consequences of grief, to become more aware of their mortality, and to fully embrace their lives (Leviton 1977). death education provides children with opportunities to explore the subject of death and loss both epistemologically and affectively, to examine how culture and diversity affect understandings of death and loss, and to delve into the moral, religious, spiritual, and ethical issues involved in death and loss (Cupid 2013). Although some research

1 It is beyond the scope of this chapter to provide a detailed discussion of the arguments for and against Death Education (for such a discussion see Papadatou et al. 2002; Stylianou/Zembylas 2020). Here it is sufficient to say that the arguments against the introduction of Death Education in schools are rooted in a variety of reasons ranging from developmental (e.g. the children are not ready to discuss these issues), pedagogical (e.g. the teachers do not have the knowledge and skills to do this) to moral/cultural/social ones (e.g. children should be protected from discussing these issues).

findings in the limited literature in this area reveal teacher's positive attitudes toward death education, teachers seem to be generally concerned about how to engage children in discussions about the concepts of death, loss, and grief (Herrero et al. 2020). Feeling uncomfortable and unprepared to facilitate relevant discussions in the classroom, teachers often ignore children's need even to talk about their personal grief experiences (Stylianou/Zembylas 2020).

Aiming at investigating some of the complexities of integrating the concepts of loss and grief in the primary school curriculum of Cyprus, we (a primary school teacher and a university teacher educator) designed a unit plan on loss and grief, which serves the objectives and goals of death education. Then we implemented this plan in a Year 3 classroom in Cyprus, after which we reflected on its implementation. The process we followed was essentially Action Research because we wanted to ensure that the research followed a systematic cycle of planning, acting, observing, and reflecting (Kemmis/McTaggart 2000). The research and pedagogical intervention uses children's literature to introduce concepts of loss and grief to young children. The findings show some pedagogical, curricular, and social challenges of integrating death issues into the elementary school curriculum. They also contribute to a better understanding of the broader value of formulating a pedagogy of loss and grief that provides opportunities for young children to study the meaning of grief and the practices that support grievers. The paper concludes by discussing the pedagogical and research implications for death education in elementary schools.

Research Context and Methodology

This Action Research study emerged as a response to a discussion that arose in a Year 3 classroom at an urban elementary school in Cyprus when a child unexpectedly shared her experience of losing her dog. It was November 2020, at the heart of the Covid-19 pandemic. Most children of this class seized the opportunity to share personal stories of loss and grief and to express their emotions very intensively, bursting into tears. Observing children's need to express themselves but lacking the knowledge to understand and respond to grieving experiences, we (the classroom teacher and the university educator) decided to design an educational intervention aiming to integrate the concepts of loss and grief more systematically in the class.

This is not the first educational intervention we designed. Our previous efforts included exploring children's perceptions, emotions and behaviour towards grief and grieving (Stylianou/Zembylas 2018a), as well as analysing children's views about peer support for bereaved children (Stylianou/Zembylas 2018b). Having implemented an action research intervention before in a fifth-

grade classroom, we found that the intervention had a constructive impact on children's understandings of grief and grieving. It enabled them to better define emotional responses to loss and grief and to overcome their anxiety when talking about grief and their personal experiences. Taking into consideration this study's implications for curriculum development, pedagogical practice, and teacher training on death education, we implemented another action research study, this time involving several teachers who attended a training on death education and volunteered to implement a lesson plan that integrated loss and grief in their classrooms (Stylianou/Zembylas 2020). That study examined what led teachers to participate in the training, described their concerns and dilemmas of engaging with issues of death, loss, and grief in their teaching, and explored their reflections on their pedagogical efforts to design and implement a lesson plan on issues of loss and grief. The current study builds on our previous efforts and is designed to further explore some of the complexities of introducing the concepts of loss and grief in discussion with younger children aged 8 to 9.

Even though death education as such is not included in the national curriculum for elementary schools in Cyprus, the concepts of loss and grief are included in the school subjects of Health Education and Religion Education in Year 3. Seeing an opening, then, to justify our pedagogical and curricular intervention on the concepts of loss and grief while also integrating this effort into the school's participation (at the time) in an Erasmus project,[2] we decided to design an interdisciplinary unit that included the school subjects of Health Education, (Greek) Language, and Art.

Focus and Aims

The main aim of the study was to explore the impact of an interventional unit plan, designed to integrate concepts of loss and grief in the school curriculum, implemented in Year 3. The unit was based on children's literature to introduce the concepts of loss and grief and included activities that asked children to write narratives that entailed these concepts. We focused on whether and how children would include these concepts in their written narratives before and after the intervention. Specifically, we examined:

2 The project was entitled *DSusuallyDS: Diverse Stories we Usually Don't Say. The Role of the School in Informing and Sensitizing Children to the Different (Different Cultures, Vulnerable Groups)* and focused on empowering teachers by introducing new teaching methods and creative approaches, as well as by acquiring the specific knowledge required to enable stories that are usually not meant to arrive in classrooms. The goal was to foster the acceptance of the ›different‹ through a profitable, creative, and enjoyable experience.

- the extent to which children acknowledged loss in their stories,
- how the grievers were presented – in particular, which emotions were reported by children, and
- the type of support towards grievers that children identified.

Participants

The study was conducted in a third-grade classroom of 19 children (6 boys and 13 girls), all 8 to 9 years old, in an urban public primary school in Cyprus, where the first author (Stylianou) was the classroom teacher. Two children (child 18 and child 19) were immigrants and experienced difficulties writing in Greek. Concerning the children's previous experiences, all of them reported the direct death experience of a pet. However, some of them seemed somewhat sensitive when they discussed their losses (more details on this will follow later in the paper). The second author's (Zembylas) role was that of a ›critical friend‹ as described in Merriam (1998), that is, to facilitate the discussion of research questions, interpretations, and analyses of the data with Stylianou.

The Procedure

The nature of the research questions led us to decide Action Research to be our research method. We wanted to address the problem we identified concerning children's difficulties in dealing with issues of loss and grief in their lives. Action Research, as a systematic inquiry by the teacher-researcher, allows the introduction of changes in one's practice (in this case, pedagogical practice) as a result of an identified problem. In particular, action research gathers evidence on student learning to better understand and improve one's teaching practices (Stylianou/Zembylas 2018c). Following the Action Research cycle, the research study was divided into four parts.

The first part focused on assessing children's prior knowledge of the concepts of loss and grief and whether they were familiar with those concepts. For this reason, we asked them to continue the story of a snowman who started to melt because of the summer. The story, an excerpt from a fairy tale book by the Greek writer Eugene Trivizas included in Year 3 language textbook, is about a girl who makes a snowman who promises her never to melt. In this excerpt, emphasis is given to the friendship between the snowman and the girl, as well as their concern about the snowman's meltdown because of the summer. The research goal was to detect the extent to which children's endings to the short story would acknowledge and accept loss, the types of emotions and reactions in general children would report, and the extent to which they would identify ways of supporting the girl grieving for the snowman's meltdown.

Secondly, considering children's responses, an educational intervention was planned and implemented based on four children's books and a film. The intervention plan served the main aims of death education, which are to enhance children's understandings of grief and grieving (Leviton 1977: 41ff.). Moreover, it was assumed that if children learned about loss and grief and how to discuss those issues, they would be enabled to provide more specific support to grievers and respect the individuality of the grieving experience (a detailed description of the intervention is provided next in the paper).

The third part of the study involved narrative writing by children. The teacher asked the children to write their stories based on the idea that emerged from the phrase »but every story has its upsets«, found in the book *The Fantastic Flying Books of Mr. Morris Lessmore* by William Joyce (2012). An analysis of children's writings in this last phase of the study showed the different ways children acknowledged grief in their stories. We also examined whether and how children shared their experiences, anxieties, fears, and beliefs about loss and grief in their stories.

Having analysed children's post-stories, we then changed the intervention by considering the knowledge and emotions children gained in relation to grief and grieving support. An extra activity was added to ensure that we acknowledged children's understandings and feelings on those concepts. In particular, an excerpt from the book *The Fall of Freddie the Leaf* by Leo Buscaglia (1972) was read in class and children were asked to respond to the following questions:

- How might Freddie have felt looking at his friends falling from the tree? How might he have expressed his emotions?
- If you were Freddie's friend, how would you support him?

No classroom discussion preceded the children's responses, as this activity aimed to evaluate their responses regarding their knowledge and feelings about loss and grief after the intervention.

The cycle of Action Research closed with the teacher-researcher's reflections on the implementation of the unit plan, the findings of the research, and the implications drawn from the study.

The Pedagogical Intervention

Death Education should be developmental and systematic, beginning when the child, verbally or nonverbally, indicates an interest (Leviton 1977: 41ff.) Based on children's interests and focusing on loss and grief experience, the pedagogical intervention needs to be focused on gently removing the taboo aspect of

death language so students can read and discuss death rationally without becoming anxious and understanding the dynamics of grief and reactions of differing (age) groups to the death (ibid.).

As stated earlier, the pedagogical intervention designed in the case of this Year 3 classroom in Cyprus was based on four children's books and a film. It was divided into five phases, as shown below, each of which was addressed in one session per week (each session lasted 80 minutes) from February 2021 to March 2021:

(1) *Supporting a grieving friend* – Based on the book entitled *The Rabbit Listened* by Cori Doerrfeld (2018), which is about how to comfort and heal grieving people in our lives by taking the time to listen carefully, lovingly, and patiently.[3] The main aim of the lesson was to understand the importance of empathy and how it can be practically achieved. Emphasis was given to active listening and non-verbal support.
(2) *Grieving 1* – The book *Goodbye Mousie* by Robin Harris (2001) very clearly presents the emotions a child goes through after the death of their pet;[4] denial, anger, sadness, and acceptance. Saying goodbye, support, and the role of memories in grief were thoroughly and openly discussed. The lesson aimed to enable children to describe emotions that may define grief, identify non-verbal communication of a griever, and discuss supporting someone grieving, taking into consideration the uniqueness of each person and their relationship with him/her.
(3) *Grieving 2* – Through the awarded book entitled *The Rough Patch* by Brian Lies (2018), it was expected that children would explore love, loss, hope, and the healing power of friendship and nature.[5] Emphasis was given to the

3 The story is about the grief of a young boy named Taylor. Having a significant loss, the animals, aiming to help him, offer their support in the way they believe they would have made him feel better. The chicken wants to talk it out, but Taylor doesn't feel like chatting. The bear thinks Taylor should get angry, but that's not quite right either. One by one, the animals try to tell Taylor how to act, and one by one they fail to offer comfort. Then the rabbit arrives. All the rabbit does is listen, which is just what Taylor needs.

4 In the story, one morning a child finds that his/her pet, Mousie, won't wake up. The truth is that Mousie has died. At first the child doesn't believe it. He/she gets very mad at Mousie for dying, and then he/she feels very sad. But talking about Mousie, burying Mousie in a special box, and saying good-bye helps this child to acknowledge his/her loss.

5 The book is about Evan and his dog, who do everything together, from eating ice cream to caring for their prize-winning garden, which grows big and beautiful. One day Evan's dog dies. Heartbroken, Evan destroys the garden and everything in it. The ground becomes overgrown with prickly weeds and thorns, and Evan embraces the chaos. However, beauty grows in the darkest of places, and when a twisting vine turns into an immense pumpkin,

inevitability of experiencing grief, the meaning-making of a significant loss, and the discussion on replacing a lost pet.

(4) *Grief and Memories* – Based on the book *Words on Waves*, written by Elena Perikleous (2019) to introduce grief and the role of memories when a significant person dies,[6] we explored the grieving process, the individuality of expressing emotions involved in grief, and the importance of respecting and supporting grievers. An additional aim of this lesson was to approach memories as a continuing bond with the deceased.

(5) *Revisiting Loss, Grief and Memories* – The last phase of the intervention related to the film *The Lion King*[7] and Greg Adams' (2006) approach entitled *Lessons from Lions*. Emphasis was given to the fact that pretending that loss and grief never happened blocks the memory of the deceased loved one and eventually breaks the continuing bond with them.

Data Collection and Analysis

The data of this research were collected over three months using children's written texts, drawings and crafts, and teacher's field notes taken both before, during, and after the intervention.

Data were analysed deductively by selecting categories based on the theoretical framework of the study and inductively, wherein the chosen researcher's categories emerged from available data (see Feldman et al. 2001). Specifically, the first and the second author read and coded all the data following the open coding techniques outlined by Strauss and Corbin (1994). The texts were examined multiple times, looking for evidence of inclusion of loss, expression of grief and support of grievers in children's written narratives before and after the intervention.

Evan is drawn out of his isolation and back to the county fair, where friendships – old and new – await.

6 The book consists of three letters that the boy writes to his dead grandfather in the form of a diary, describing how he experiences the loss and grief he goes through. Emphasis is given to the memories of the experiences they have shared. Also, throughout the text, parallels are drawn between the life and water cycles.

7 *The Lion King* tells the story of Simba, a young lion who, after his father's murder by his uncle Scar, is manipulated into thinking he was responsible and flees into exile. After growing up in the company of the carefree outcasts Timon and Pumbaa, Simba receives valuable perspective from his childhood friend, Nala, and his shaman, Rafiki, before returning to challenge Scar to end his tyranny and take his place in the Circle of Life as the rightful King.

The current article focuses on how children acknowledged loss and grief and how they supported grievers in their written narratives before and after the educational intervention. It does not compare the pre- and post-stories of the children in the sense of similarities and differences, as these stories relate to different content. But it pays attention to specific elements regarding grief, such as emotions, reactions, and support. The paper also stresses the teacher's perspective on the whole experience of this research. Hence, these four categories – namely, the acknowledgement of loss in children's written narratives; the presence of grief in children's written narratives; the forms of support to grievers suggested in children's written narratives; and finally, the teacher's reflection were used as the basis of our analysis and discussion that follows.

Findings

The Acknowledgment of Loss in Children's Written Narratives

Before the intervention, the teacher asked the children to continue the story of the snowman who started to melt because of the summer. Although it was an obvious loss to narrate, more than one-third of the children (eight out of 19) decided to overturn the story's ending and skip the loss, as shown in Table 1. Something happened in those eight stories that prevented the snowman's melting and transformed a rather sad story into a happy ending one. For instance, a story presents the loss and grief experience as a nightmare, which disappears when the protagonist wakes up. In other four stories, someone intervenes with an unexpected idea, primarily unrealistic, and saves the snowman.

Two interesting findings were found regarding the content of children's pre-stories. Firstly, three of the stories describe the loss experience from the snowman's point of view, emphasising his fear of melting. Secondly, eleven of the stories presented the irreversible loss of the snowman in very simple words underlying the immutable imminent end: »the snowman melt« or »the snowman melt as it should have«. One of these stories presented this loss as follows: »When children went out in their yard, they only found a small pond of melted snow and the snowman's trappings (his belongings). Nobody talked…« (child 2).

Children	Before (Acknowledgement of loss)	After		
		Acknowledgement of loss	Type of loss	True Story
1	v	v	death of a friend	
2	v	v	death of a pet (hamster)	v
3	v	v	hearing loss	v
4	Overturn	–		
5	Overturn	v	loss of a battle	
6	Overturn	v	rainbow disease	
7	v	–		
8	Overturn	–		
9	v	N	leaving a pet	v
10	v	N	tearing of a kite	
11	v	v	losing a pet	v
12	Overturn	N	loss of a pet (parrot)	
13	Overturn	–		
14	Overturn	v	loss of an old man, who was the pet of a dog family	
15	Overturn	–		
16	v	–		
17	v	v	leaving animals	
18	v	v	death of pets	v
19	v	v	death of grandfather	v

Table 1: The acknowledgment of loss in children's written narratives before and after the intervention.

In their post-intervention stories, most children acknowledged several types of loss. They mostly referred to the loss of a pet and the death of a loved one, but they also mentioned other types of loss rather than death, such as the loss of a battle, a disease, and the tearing of a kite. An interesting finding was the case of child 14, who overturned the ending of his pre-intervention story skipping over the loss but acknowledged it in his post-intervention writing. His post-story was about a dog's family that had as a pet an old man who died. The child described loss from the dog's point of view.

Considering children's post-stories, two critical insights emerged. Significantly, half of the stories were about a loss that children had personally experienced. They probably took the opportunity to share their personal loss and grief through their writings. The second interesting finding was that almost one-third of the children (six) did not acknowledge any type of loss. This might be because the instructions for the post-stories writing were based on the phrase »but every story has its upsets«, which did not make it clear that loss experience should be included in the children's narratives. Notably, four of those six children had also overturned the ending of their pre-stories, skipping the experience of loss.

The Presence of Grief in Children's Written Narratives

Most children recognised the presence of grief in both their pre- and post-stories, referring to specific emotions. However, as shown in Table 2, there was a

difference between children's pre- and post-intervention stories regarding the emotions expressed in relation to grief.

In their pre-stories, the children mentioned only a few emotions. They mostly reported sadness – in eight out of 17 stories, while only four of them referred to more than one emotion. Fear, depression, pain, anger, denial, unfairness, and acceptance were only mentioned once or twice in children's stories. Fear was described by the two children, who decided to continue the story from the snowman's point of view. In those stories, fear was about the snowman's worries about losing his friends, being replaced, and facing his ›end of life‹: »the snowman was very much worried thinking ›if I melt tomorrow, the girl will forget about me, and she would probably make another snowman… how is the feeling of melting? Will a snowblower pass over me?‹«. Crying was the most popular expression of grief in children's pre-stories, which was reported by nine children. Of those children, only four added further expressions of grief, such as wondering, being silent, not feeling in the mood to play and searching for the lost snowman. In addition, one child described frustration, writing that »I will never make a snowman again to avoid that bad feeling of losing it«.

The children who acknowledged loss in their post-stories referred to more than one emotion. Although most highlighted sadness, they also mentioned denial, acceptance, sorrow, guilt, anger, desperation, loneliness, worry, fear, curiosity, disappointment, pain, bad, and brokenness. Again, most of them did not describe those emotions. However, in six cases, we noticed children's effort to give meaning to the loss and grief experience they referred to, using phrases such as: »It [a rabbit] would find its friends on the farm… I am sure they welcome it with sympathy« (child 9), »Life goes on« (child 10), »Why you left?« (child 11), and »Now it [a parrot] flies forever in the sky« (child 12). Child 2, referring to the lesson she got from his first hamster's death, characteristically wrote: »I surely take more care of my second hamster as I was responsible for my first hamster's death. I also do know now that hamsters do not live forever«. Moreover, children 18 and 19 highlighted silence and ›not finding the words to talk‹ when in grief. It is worth noting that these two children were immigrants who had challenges speaking the Greek language.

Concerning the actions taken by grievers identified in children's pre-stories, four children preferred the replacement of the lost snowman, two children emphasised remembering through a memory box or a picture of him, and one child highlighted forgetting about the loss by throwing away all the snowman's belongings and returning to play with her friends. There was also a child who tried to blame someone for the loss, and another attempted to overturn the loss unsuccessfully. Moreover, for two children, the actions taken by grievers in their narratives were seeking help and searching for friends' support.

Children	Before			After		
	Emotion	Expression	Actions	Emotions	Expression	Action
1	fear	cry, asking why	replacement	anger, denial, acceptance	–	going to the funeral
2	–	cry, silence	–	sadness, sorrow, guilt	meaning-making	making a funeral, replacement
3	sadness	cry, not in the mood to play	memory box	sadness, confusion	cry, asking why	problem-solving actions
4	sadness	–	–			
5	fear	–	–	anger, sadness	–	–
6	sadness, depression	–	–	sadness, desperation	–	continue living with faith and trust
7	sadness, unfairness	Cry	remembering			
8	sadness	Cry	–			
9	anger	cry, searching	–	–	meaning-making	saying goodbye
10	bad	frustration	sb to blame	–	meaning-making	–
11	sadness, pain	–	try to overturn unsuccessfully	sadness	asking why	–
12	sadness	–	–	sadness, loneliness, worry, fear	meaning-making	–
13	fear	–	seek for help			
14	–	–	–	curiosity, sadness, disappointment, anger	–	replacement
15	sadness, acceptance	–	searching for friends			
16	sadness	cry	replacement			
17	sadness	–	replacement			
18	anger, denial	cry	throw away the snowman's belongings	sadness	silence, asking why	–
19	bad	cry all-day	–	pain, fear, sadness, bad, broken	silence	–

Table 2: The presence of grief in children's written narratives before and after the intervention.

In children's post-stories, the actions taken were based on the type of loss mentioned in each story. Thus, going to the funeral and replacing the lost pet/thing were the actions which were twice referred to by the children (child 1 and child 2). Child 2, though, explained that her second hamster »would never be like the first one!«. Actions taken after the loss were also »saying goodbye« (child 9) and »continue living with faith and trust« (child 6). Child 3 interestingly developed her story about her sister's congenital hearing loss by referring to problem-solving actions. After describing how significant others (parents and grandparents) experienced their grief, the child recited the practical action taken to deal with this unexpected event.

An interesting finding was the one of immigrant child 19 who, despite her challenges speaking Greek, shared a personal story of losing her dogs while she was in her country of origin. Her reference to her mother's reaction caught our attention as it was written in direct speech: »Bury them and go play! Forget about them. Life goes on!« Child 18 used similar words and actions when continuing the story of the snowman who had melted in her pre-story; she threw his belongings and went to play as ›life goes on‹.

Finally, since not all children referred to the concepts of loss and grief in their post-intervention stories, we decided to evaluate their ability to acknowledge and discuss grief through another activity. As noted earlier, after reading an excerpt from the book *The Fall of Freddie the Leaf* by Leo Buscaglia (1972), children were asked to respond to how Freddie (the leaf) might have felt looking at his friends falling from the tree and how he might have expressed his emotions. Their responses are presented in Table 3. It is worth pointing out that all children except one used several words to describe the grieving emotions of the leaf, acknowledging how the grief experience was a complicated process involving various emotions. The language children chose to describe those emotions was mainly adopted from the intervention, particularly the children's books and the film discussed in the classroom.

Children	How might Freddie have felt looking at his friends falling from the tree, and how might he have expressed his emotions?
1	He was confused and sad, he cried a lot – he wants to fall like the others – confusion – sadness – he does not know what to do – he is bored – he is very anxious – he will think
2	Sadness, somehow happiness, sorrow, I do not know what to do, confusion, emotion, infinite sorrow, strangeness, melancholy, confusion, unpreparedness, crying, boredom, and so on
3	»I do not know what to do«, fear, pain, sadness, anxiety, confusion, agony, surprise, unprepared, bored, thinking, observing, missing, anxious
4	Agony, sadness, confusion, boredom, anxiety
5	Sadness, anger, curiosity, mess, unprepared, compassion
6	Piece by piece, his heart is breaking - insecurity, fear, as if he is missing something, anxiety, sadness, strange, »but not nice«, crap-crap-crap
7	Fear, sadness, confusion, strange, agony, mess, boredom, loneliness, anger, bad – I am afraid, sad, angry, left alone, bored
8	Sadness, sorrow, confusion, weak, pain, somewhat strange, denial, pain – cried
9	Sorrow
10	Sadness, curiosity, boredom, does not know what to do, fear, feels like he is in the trash
11	He is with his friend Daniel, »What can I do? But how do they fall? How did they fall?« – I wish I could help – unprepared, wondering, sad, anxious
12	He felt lonely, sad and felt like falling from the tree.
13	Bored, cold, sadness, grief, confusion, unprepared, loneliness
14	Sadness, anxiety, curiosity, boredom, agony, sadness
15	Unprepared, angry, sad, lonely, confused, did nothing, fear, cried, sadness, curiosity, agony
16	Freddy thought it was time for them to fall; he was left helpless.
17	Sadness, sorrow, I do not know what to do, nothing, »this is life«
18	What he felt: sadness, what he does: he cries
19	Sorrow, mess, strange, fear, boredom

Table 3: Children's responses to Freddie's emotions and their expression while experiencing the loss of his friends

Types of Supporting Grievers Suggested in Children's Written Narratives

Although children were directly asked to mention in their stories how individuals provided support to grievers, only eight of them – that is less than half – made even one comment on that. Mum was the most likely adult to appear in children's pre- and post-stories to somehow support the griever either by just being present and crying or by trying to explain the loss as well as by offering non-verbal support. In their pre-stories, the phrase »it doesn't matter« appeared in three cases of supporting and, also, in another case, people passing by the melting snowman and watching the protagonists of the story crying »laughed out loud« (Child 6). In one case, support was just mentioned – not explained (child 8) – while in another story, supporting friends offered their help to replace the snowman (child 17). An interesting response was protection from loss, rather than support, as seen in child's 16 idea that the protagonist should hide the loss to not make her friends sad.

In their post-stories, children were not directed to include grievers' support in their stories to elicit their spontaneous responses. Thus, their stories either did not have a loss or loss was the story's ending. Only five children referred to supporting the griever in their story. Interestingly, four stories were based on children's personal experiences of loss. In those stories, the family was there to support, especially mum, who explained the situation or was just present. Child's 4 short fiction story is of great interest in terms of how support is presented because the phrase »it doesn't matter« is followed by the phrase »but it did matter that time!«.

After the intervention, to better evaluate children's thoughts on supporting a griever, the teacher asked the children to respond on how they would help Freddie the leaf if they were his friends. Their responses, as presented in Table 4, mainly focused on active listening and non-verbal communication. They gave the griever the option to decide on the actions taken, even to be left alone to experience his loss, if this was what he wanted (child 2). In some cases, meaning-making of loss is presented, such as »this is life« by child 18 – this was her mother's support when she lost her dogs.

Children	If you were Freddie's friend, how would you support him?
1	Things will become better, my friend, do not cry. You will also fall, not only me. Everyone will fall. You know that you are my friend and I love you very much. Everyone will fall.
2	I would talk to him, to see something around us – to explain to me – to see the children – to see the elderly – to be silent – to listen to the wind. I would also leave him alone if he tells me to do so. I would ask him…
3	Freddie, what do you want us to do? I will do whatever you want. Do not be afraid. Whatever happens, we will go through it together.
4	(The child drew the tree and the leaf falling… He did not write anything.)
5	I would play with him, explain to him, remind him, help him – I do not know… I would listen to him.
6	»Speak to me freely«, »I will listen to you, buddy«, »I just do not feel well – ok then…«
7	I would listen, ask what he wants and support him.
8	I would talk to him and hug him.
9	Freddie, this is life.
10	I would caress him and touch his nose.
11	»What do you want to do?«
12	»Freddie, do not be sad. You still have time to fall. You have another five years to fall from the tree.«
13	I will listen to him!!!, I will keep him company!!! We'll talk about it!!!
14	Listen, think, let him go
15	I would leave him with his thoughts, listen to him, tell him jokes to laugh and give him courage.
16	»Do not worry, Freddie, I will keep you company, so you do not get bored.«
17	I will listen to him, and I know nothing else.
18	»Do not cry; this is life, then you will die.«
19	I would listen.

Table 4: Children's responses to supporting grieving Freddie

Our analysis, then, showed different types of supporting grievers, as suggested by children in their narratives after the intervention. For example, these types of support ranged from silence to listening, talking, hugging, and being with grievers. In other words, it seemed that children were enabled to enrich their repertoire of supporting grievers, as most of the types suggested could be identified in children's books discussed in class. For example, the techniques of listening and talking to grievers were explicitly mentioned in the books *The Rabbit Listened*, *Goodbye Mousie*, and *Words on Waves*. So, it was not surprising that children eventually adopted some of these techniques after the intervention.

The Teacher's Reflection

As a teacher trainer on death education myself, I understand that actual events of loss and grief drive teachers to talk about loss and grief in their classrooms – whether a tragedy happens in the school community or the children bring a personal experience in class. Although the concepts of loss and grief are included in Cyprus Curriculum under the subject of Health Education and Religion Education, I am aware from my involvement in teacher training that teachers tend to avoid discussions of death and related concepts mostly because they are not prepared to approach these issues pedagogically. Teachers might feel uncomfortable with children's unexpected responses, ranging from silence to intense emotional reactions such as non-stop crying. In this sense, there are also a series of ethical dilemmas involved, such as, for example, whether the teachers

have the right to touch on such sensitive issues that invoke 'difficult' emotions in children. This is seen, for instance, when some children express fear of their own death due to bringing up the issue in the classroom.

In such an uncomfortable situation of having several of my students crying intensely, I found myself at the beginning of the previous school year, after a student brought up the loss of her dog in class. Although I took advantage of this opportunity to provide my students space to share their experiences of loss further, and I knew that it was expected and ok for them to cry, I felt that their reactions went out of control. Almost all the children had relevant stories they wanted to share, and time seemed not enough for all of them to tell their stories and express themselves. Also, since we had not previously approached the concepts of loss and grief in the class, I had nothing to step on to frame the discussion.

As the discussion that day ended rather awkwardly, it was more than obvious that the class – my students and I – needed to begin a more structured conversation on loss and grief. There was the option to approach death and grief strictly through the curriculum as the concepts were included in Year 3 Religion Education (RE) and Health Education (HE). However, in RE, death was presented rather monolithically and dogmatically from the Orthodox Christian perspective. It was not about the loss of a pet, which was how the issue of death and grief emerged in the class. On the other hand, the HE curriculum defined grief as another emotion to deal with, scratching only the surface of its complexity. Thus, it seemed that the only viable option was to plan a new unit under the general aims of the Year 3 Curriculum that addressed the specific children's needs. The Language Curriculum and Art Curriculum gave me ideas to adjust relevant texts and other material to the goals of this intervention, as presented earlier, according to the school timetable. My previous experience researching issues of loss and grief in elementary schools helped me focus on the main concepts I wanted to cover in the unit. Thus, children's literature, as described earlier in this paper, and one film were my educational tools to integrate the concepts of loss and grief in my classroom step by step, building on my children's needs and guided by death education's goals and objectives.

But, despite my previous experience in death education, the challenges of discussing loss and grief with children required great effort and determination. First, it was important to choose and frame the concepts for the particular groups of students I had in my class. Such an endeavour was challenging as children had their own (different) perspectives toward loss and grief based on their experiences and the way they understood the world. Tons of questions emerged while introducing and discussing these concepts with my students: Why did some children overturn the loss in the first place in their written narratives? Why did some of them (8–9 years old children!) refer to the fear of their death, despite the fact that the intervention clearly emphasised the grief emerging from the loss of the other? Were the children – or at least some of them – ready for even more in-depth discussion, which we (adults) usually avoided? Was it ethically appropriate for me to discuss children's fear of their own death and being replaced in class?

Admittedly, despite organising the unit plan in a step-by-step approach toward loss and grief, the results of the research seemed from the very beginning that they were not linear at all. Children took the initiative to engage in their own research on specific topics of their own interest – something that made me sometimes feel that I was following

rather than guiding the exploration. For example, they became very interested in silence as a response to grief and acknowledged its importance in the process of expressing grief or offering support to someone who grieves. Furthermore, their written narratives showed a 'meaning-making approach' to loss and death, which was not supposed to be observed as a long-term goal of death education. Where did this come from? How much more do children know about loss and grief that we (adults) assume they are unaware of?

The implementation of the unit plan provided my students with the opportunity to learn about and to reflect on loss and grief. It enabled them to identify, name, and describe a broad combination of emotions involved in grief. More importantly, during the intervention, none of their reactions became ›uncontrollable‹, like that day at the beginning of the school year when the topic had emerged in class for the first time. The two-month exploration touched on many personal and sensitive stories, yet the children did so in a calm and sensible manner. My general feeling was that these children approached grief in a surprisingly more ›mature‹ and sound way than we – the adults – often did. Even the exclusion of grief in some of their written narratives could lead to this interpretation. Grief was an experience that might or might not exist in stories that had their ›upsets‹. Loss and grief were part of life, but children had other things to bother them, which might be even higher on their agendas. Thus, my concerns about the absence of loss and grief in their post stories might have nothing to do with the intervention. In a sense, I had to accept that what I perceived as ›loss‹ in their learning experience was actually their own way of responding to loss in life.

Discussion and Implications

This article shows a case study of how a teacher can engage children in conversations about loss and grief through children's literature. In light of the findings of this study and in line with our previous research (Stylianou/Zembylas 2018a, 2018b, 2020), we draw attention to the pedagogical value of integrating the concepts of loss and grief in the elementary school curricula as teaching about these concepts through children's books provides children with opportunities to enrich their conceptual and emotion vocabulary about loss and grief. This particular curricular and pedagogical intervention seems to enable children to gain more profound knowledge about loss and grief and learn how to enact active listening and non-verbal communication when supporting grievers.

Comparing children's pre- and post- stories, it may be argued that most children choose to write a story ending with loss and grief – both before and after the intervention. Their pre-intervention stories show that although not all children at the age of 8 to 9 may be ready for such a sensitive discussion. Some are mature enough to discuss death, grief, and loss, so the point is how to find the most effective pedagogical strategies, and children's literature seems to be one of these tools. As our study shows, in the pre-intervention stories,

children's expression of grief and the support provided to grievers are limited, including »it doesn't matter« statements. In their post-intervention narratives enriched by several discussions on children's books, children seem to adjust to loss and grief in various circumstances. In many cases, they present their own personal stories of loss. Once again, supporting a griever is not something that is revealed in children's stories. This may reflect children's relevant experience, influenced by the wider social norms and relationships they observe in their social surroundings. The immigrant child's differentiated style of stories is an additional indication of the impact of the social environment on perceiving and experiencing grief. Finally, an unexpected outcome is the tendency of many children in their stories to seek a more profound meaning out of loss and grief; namely, children from an early age seem to be looking for ›answers‹ as to why loss occurs.

This study reiterates that death education – in this case, introduced through a careful step-by-step approach using children's books – can make a valuable contribution to preparing young students to acknowledge loss and grief and to reflect critically on these concepts in a society that seems not to offer such opportunities. To move a step further, though, it seems that teachers should reconsider death education's goals so that it is not limited only to awareness but also includes meaning-making goals. Any curricular unit on issues of death, loss, and grief should be able to create opportunities that meet the participants' needs. It is impossible, for instance, to approach grief separately from death, something that has been tried in this intervention due to the taboo with death in society. Children's narratives show that a pedagogical approach to the concepts of loss and grief should be holistic and ongoing. A pedagogy of death »cannot be a ›one size fits all‹ adjustment« (Affifi/Christie 2019: 1153), and this is one of the great challenges of death education. Teaching about issues of loss and grief in elementary schools requires that teachers become more flexible in exploring »how *each* student processes and thinks about death« (Varga/Kessel/Helmsing 2021: 81ff.).

This study entails a series of limitations, which represent further challenges and future areas of research. First, our findings are based on a very small size sample. Hence, further empirical research needs to be conducted focusing on children's meaning-making on loss and grief with more children and of different age range. Another significant limitation is the absence of in-depth personal conversations/interviews with children, which might have shed more light on how children think/feel about the concepts of loss and grief in relation to their personal experiences. Finally, another limitation is that it is impossible to ›correlate‹ the implementation of the unit with specific results emerging from discussing a specific children's book; despite this inherit limitation of the kind of research conducted here, we can identify traces of transformation in

how children think and feel about death, loss, and grief before and after the intervention.

In conclusion, the results of our study show that it is valuable for educators to reconsider the goals and structure of interventions that integrate the concepts of loss and grief into the curriculum so that they do not exclude meaning-making issues. An important implication of practicing death education in elementary schools is to move beyond mere acknowledgement of loss and grief and introduce meaning-making activities. Many ethical dilemmas clearly arise in such an effort (e. g. should death be discussed in schools?), but excluding this possibility seems to deprive children of a unique opportunity to enrich their conceptual and emotional understanding of death and grieving as inextricable elements of life. Future research in this area should investigate children's need to engage in the meaning-making process and how to better prepare teachers for such a possibility.

References

Adams, Greg (2006): *Lessons from Lions*, Little Rock.

Affifi, Ramsey/Christie, Beth (2019): »Facing Loss. Pedagogy of Death«, in: *Environmental Educational Research* 25, Heft 8, S. 1143–1157.

Amy, Tucci/Doka, Ken (2021): »A Call to Action. Facing the Shadow Pandemic of Complicated Forms of Grief«, in: *Omega – Journal of Death and Dying* 83, Heft 1, S. 164–169.

Ashpole, Barry (2018): *Dying, Death, Loss and Grief. Building a Shared Language for School Communities*, Ottawa.

Buscaglia, Leo (1972): *The Fall of Freddie the Leaf*, Thorofare.

DeSpelder, Lynne Ann/Strickland, Albert Lee (2013): »Culture, Socialization, and Death Education«, in: Meagher, David/Balk, David (Hg.): *Handbook of Thanatology*, 2. Aufl., Hoboken, S. 323–131.

Doerrfeld, Cori (2018): *The Rabbit Listened*, London.

Feldman, Allan/Altrichter, Herbert/Posch, Peter/Somekh, Bridget (2001): *Teachers Investigate their Work. An Introduction to the Methods of Action* Research, London.

Harris, Robin (2001): *Goodbye Mousie*, London.

Herrero, Pablo Rodríguez/Gascón, Agustín de la Herrán/Pérez-Bonet, Gregorio/Sánchez-Huete, Juan Carlos (2020): »What do Teachers Think of Death Education?«, in: *Death Studies* 46, Heft 6, S. 1518–1528.

Joyce, William (2012): *The Fantastic Flying Books of Mr. Morris Lessmore*, New York.

Kemmis, Stephen/McTaggart, Robin (2000): »Participatory Action Research«, in: Denzin, Norman/Lincoln, Yvonna (Hg.): *Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, S. 567–605.

Leviton, David (1977): »The Scope of Death Education«, in: *Death Education* 1, Heft 1, S. 41–56.

Lies, Brian (2018): *The Rough Patch*, New York.

Meagher, David/Balk, David (Hg.) (2013): *Handbook of Thanatology*, 2. Aufl., Hoboken, S. 322–392.

Merriam, Sharan B. (1998): *Qualitative Research and Case Study Applications in Education*, San Francisco.

Papadatou, Danai/Metallinou, Olga/Hatzichristou, Chryse/Pavlidi, Ludmila (2002): »Supporting the Bereaved Child. Teacher's Perceptions and Experiences in Greece«, in: *Mortality* 7, Heft 3, S. 324–339.

Perikleous, Elena (2019): *Words on Waves*, Latsia.

Smilie, Kipton (2021): »Death Education's ›Period of Popularity‹. Lessons for Contemporary P-12 Schools in the United States During the COVID-19 Pandemic«, in: *Death Studies* 46, Heft 1, S. 65–77.

Strauss, Anselm/Corbin, Juliet (1994): »Grounded Theory Methodology. An Overview«, in: Denzin, Norman/Lincoln, Yvonna (Hg.): *Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, S. 273–285.

Stylianou, Polyxeni/Zembylas, Michalinos (2018a): »Dealing with the Concepts of ›Grief‹ and ›Grieving‹ in the Classroom. Children's Perceptions, Emotions and Behavior«, in: *Omega – Journal of Death and Dying* 77, Heft 3, S. 240–266.

Stylianou, Polyxeni/Zembylas, Michalinos (2018b): »Peer Support for Bereaved Children. Setting Eyes on Children's Views Through an Educational Action Research Project«, in: *Death Studies* 42, Heft 7, S. 446–455.

Stylianou, Polyxeni/Zembylas, Michalinos (2018c): »Ethical and Political Dimensions of Action Research and Lesson Study. Reflections from a Research Project on a Controversial Issue in Cyprus«, in: *Educational Action Research* 27, Heft 4, S. 581–594.

Stylianou, Polyxeni/Zembylas, Michalinos (2020): »Engaging with Issues of Death, Loss, and Grief in Elementary School. Teacher's Perceptions and Affective Experiences of an In-service Training Program on Death Education in Cyprus«, in: *Theory and Research in Social Education* 49, Heft 1, S. 54–77.

Varga, Bretton/Kessel, Cathryn van/Helmsing, Mark (2021): »Engaging with the Death and Memorialization of Socially Significant Public Figures in Social Studies Education«, in: *Oregon Journal of the Social Studies* 9, Heft 1, S. 73–83.

›Doing Widowhood‹ aus der Perspektive von Fachkräften

Eine praxistheoretische Betrachtung des Partner*innenverlusts im Hinblick auf alters- und geschlechtsspezifische Konstruktionen

›Doing Widowhood‹ from the Perspective of Professionals

A Practice-theoretical Analysis of the Loss of the Life Partner with Regard to Age- and Gender-specific Constructions

Grit Höppner und Jale Sophie Claus

Verwitwung wird in der sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung vor dem Hintergrund von Trauerreaktionen, Bewältigungsverhalten und Auswirkungen auf die Lebenssituation der Betroffenen untersucht. Zu wenig Beachtung findet dabei eine Perspektive, die Verwitwung als soziale Konstruktion und normativ aufgeladene Lebensphase versteht, während derer Betroffene angehalten sind, bestimmte Handlungen zu tun oder zu unterlassen. Ziel dieses Beitrags ist es, den Partner*innenverlust aus einer solchen praxistheoretischen Perspektive hinsichtlich der sozialen Praktiken und ihrer materiellen Arrangements zu untersuchen, die ihn auf spezifische Art und Weise formen, ihm soziale Gestalt verleihen und ihn mit alters- und geschlechtsspezifischen Bedeutungen verbinden. Mittels Interviews mit Fachkräften, die im Verlauf einer Verwitwung mit Betroffenen arbeiten, wird ein solches ›doing widowhood‹ aus deren Sicht empirisch rekonstruiert. Die Ergebnisse zeigen, dass Verwitwung als ein komplexer soziomaterieller Prozess verstanden werden kann, der sich in zeitlich weitestgehend vorstrukturierten Praktiken – ›institutionalisierten Praktiken‹, ›Praktiken des Zelebrierens und Verabschiedens‹, ›Praktiken der Umsorgung‹ – vollzieht, der aber wenig Raum lässt für ein Irrelevantsetzen oder Vergessen von alters- und geschlechtsspezifischen Konstruktionen und Handlungsaufforderungen. Diese Ergebnisse geben nicht nur Impulse für Fachkräfte, die mit Betroffenen arbeiten, sondern auch für die Weiterentwicklung der thanatosoziologischen Forschung.

*Doing widowhood, Partner*innenverlust, alters- und geschlechtsspezifische Konstruktionen, Fachkräfte, Praxistheorien*

In the social sciences, widowhood is examined against the backdrop of grief reactions, coping behavior, and effects on the life situation of those affected. Too little attention is paid to a perspective that understands widowhood as a social construction and a normatively charged phase of life during which those affected are required to do or refrain from certain actions. The aim of this paper is to examine partner loss from such a practice-theoretical perspective in terms of the social practices and their material arrangements that shape it in specific ways, give it social form, and link it to age- and gender-specific meanings. By means of interviews with professionals working with affected persons in the course of widowhood, ›doing widowhood‹ is empirically reconstructed from their perspective. The results show that widowhood can be understood as a complex sociomaterial process that takes place in practices that are largely pre-structured in time – ›institutionalised practices‹, ›practices of celebrating and saying goodbye‹, ›practices of caring‹ – but which leaves little room for irrelevance or forgetting of age- and gender-specific constructions and calls to action. These findings provide impulses not only for professionals working with those affected, but also for the further development of thanatosociological research.

Doing widowhood, partner loss, age- and gender-specific constructions, professionals, theories of practice

Einleitung

In Deutschland haben fast 5,7 Millionen Menschen eine Verwitwung und somit den Verlust einer nahestehenden Person erlebt (Statistisches Bundesamt 2019a). Empirische Daten zeigen allerdings, dass nicht alle Menschen gleichermaßen von solch einem Verlust betroffen sind: So erleben ältere Menschen häufiger einen Partner*innenverlust als jüngere (Statistisches Bundesamt 2019b). Diese Entwicklung wird aktuell durch die Corona-Pandemie noch verstärkt (Statistischen Bundesamt 2020). Zusätzlich zum Alter trifft Partner*innenverlust aufgrund von geschlechtsspezifischen Unterschieden in Bezug auf die Lebenserwartung und das Partnerschaftsverhalten Frauen häufiger als Männer (Höpflinger/Spahni/Perrig-Chiello 2013). So waren im Jahr 2017 knapp 4,6 Millionen Frauen und 1,1 Millionen Männer verwitwet (Statistisches Bundesamt 2019b). Dazu kommt, dass Frauen nach dem Partner*innenverlust seltener wieder heiraten und ihre Witwenschaft durchschnittlich 14 bis 15 Jahre andauert, während die von Männern etwa neun Jahre beträgt (Engel 2012; Hollstein 2002).

Aufgrund dieser empirischen Befunde wird in der sozialwissenschaftlichen Literatur zum einen analysiert, wie insbesondere ältere Frauen und Männer den Verlust des Partners oder der Partnerin als ein kritisches Lebensereignis bewältigen, d. h. wie sie ihre psychosoziale Handlungsfähigkeit wiederherstellen und neue Lebensperspektiven in dieser Lebensphase ohne Partner*in entwickeln (Böhnisch 2017). Das Bewältigungsverhalten zeigt sich in Trauerreak-

tionen, die nicht immer linear nach Trauerphasen (Kast 1990), sondern durchaus zirkulär und längerfristig verlaufen können (Fauser 2012; Worden 2018). Zum anderen finden sich Studien, in denen die Auswirkungen einer Verwitwung auf die Lebenssituation von Betroffenen analysiert werden. Auswirkungen können sich zum einen in der Abnahme des subjektiven Wohlbefindens und der Lebensqualität durch den Verlust von Alltagsstruktur, Stabilität, Geborgenheit und materieller Absicherung zeigen. Zum anderen betrifft dies Unsicherheiten in Bezug auf die Selbstdefinition, bedingt durch die Abnahme der psychischen Gesundheit, die Entstehung von Krankheiten wie Depressionen und die Zunahme von Einsamkeitsgefühlen im Vergleich zu Verheirateten, Ledigen und Geschiedenen gleichen Alters (Adena 2016; Ahmadi 2013; Dreßke 2010; Schaan 2009). Als eine weitere Auswirkung konnte gezeigt werden, dass sich informelle soziale Netzwerke häufig verändern. Während Verwitwete nur noch selten freundschaftliche Kontakte zu zuvor befreundeten Paaren pflegen (Hollstein 2002), entstehen häufiger neue Beziehungen zu ebenfalls Verwitweten, die ähnliche Erfahrungen teilen (Turner 2005). In Bezug auf die soziale Unterstützung nach einem Partner*innenverlust zeigen sich geschlechtsspezifische Unterschiede dahingehend, dass Frauen auf ein im Durchschnitt breiteres Unterstützungsnetzwerk zurückgreifen als Männer (Hahmann 2023). Während Männer den Partner*innenverlust häufiger selbständig bewältigen, nehmen Frauen eher die Unterstützung durch die Familie und auch professionelle Unterstützung in Anspruch (vgl. Perrig-Chiello/Margelisch 2015: 14).

Diese Befunde verdeutlichen, dass Betroffene nach einem Partner*innenverlust häufig gefordert sind, bisherige soziale Netzwerke umzugestalten und Kontakt zu Fachkräften unterschiedlicher Professionen und Berufe aufzunehmen, die im Verlauf einer Verwitwung mit Betroffenen zusammenarbeiten, wie dem Pastor, dem Bestatter, der Trauerbegleiterin oder der Sozialarbeiterin in der Quartiersarbeit. In den skizzierten Studien liegt der Fokus überwiegend auf den Verwitweten, und es wird untersucht, wie sie den Partner*innenverlust bewältigen und wie sich dieser auf ihren Alltag auswirkt. Zu wenig Beachtung findet dabei die Annahme der sozialen Konstruktion von Verwitwung als eine normativ aufgeladene Lebensphase, während derer Betroffene angehalten sind, bestimmte Handlungen zu vollziehen oder zu unterlassen. Der vorliegende Beitrag setzt hier an und analysiert, welche Vorstellungen und Erwartungen mit einer Verwitwung verbunden werden. Der Partner*innenverlust als soziale Konstruktion und normativ aufgeladene Lebensphase wird jedoch nicht aus der Sicht der Betroffenen oder von Angehörigen untersucht, sondern aus der Perspektive von Fachkräften unterschiedlicher Professionen und Berufe, die aufgrund ihrer Berufserfahrungen und der geringeren emotionalen Betroffenheit eher generalisierende Erfahrungen zu einer Verwitwung zum Ausdruck

bringen können. Aufgrund der empirischen Datenlage zu Alter und Geschlecht interessiert uns in diesem Beitrag, inwieweit diese Fachkräfte alters- und geschlechtsspezifische Vorstellungen und Erwartungen zu einer Verwitwung zum Ausdruck bringen, die explizit oder implizit auch in die Arbeit mit Betroffenen einfließen und wiederum deren Umgang mit dem Partner*innenverlust beeinflussen können.

Ziel dieses Beitrags ist es, jene sozialen Praktiken vom Beginn bis zum Ende einer Verwitwung systematisch zu sammeln und darzustellen, die eine Verwitwung auf spezifische Art und Weise formen, ihr soziale Gestalt verleihen und in denen ein normativer Bezugsrahmen aktiviert, stabilisiert und legitimiert wird, der insbesondere in alters- und geschlechtsspezifischen Konstruktionen deutlich wird. Um dieses Ziel umzusetzen, wird der Partner*innenverlust im Sinne einer praxistheoretischen Heuristik (Reckwitz 2003; Schatzki/Knorr-Cetina/Savigny 2000) als ein ›doing widowhood‹ analysiert. ›Doing widowhood‹ umfasst zeitlich vorstrukturierte und miteinander zusammenhängende Praktiken, in deren Vollzug sich zum einen materielle Arrangements und Materialitäten von Verwitwung, wie trauernde Menschen, Erinnerungsstücke, der Totenschein und ein Friedhof, ausdifferenzieren, und zum anderen spezifische Vorstellungen und Erwartungen manifestieren. Mittels der Ergebnisse eines qualitativen Forschungsprojektes mit Fachkräften, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten mit Verwitweten zusammenarbeiten, soll gezeigt werden, dass sich ein Partner*innenverlust nicht allein als eine individuelle Bewältigungsaufgabe darstellt, mit der besser oder schlechter umgegangen wird. Hingegen wird gezeigt, dass einige materielle Arrangements es eher ermöglichen, einen Partner*innenverlust erfolgreich zu bewältigen, während andere dies eher erschweren. Diese Erkenntnis trägt zu einer Reflexion von Fachkräften bei, die ihren Auftrag in der Arbeit mit Betroffenen bisher insbesondere in einer am Individuum ausgerichteten Unterstützung gesehen haben und materielle Arrangements weniger berücksichtigten. Nach der Darstellung der praxistheoretischen Grundlagen und der methodischen Konsequenzen werden die empirischen Ergebnisse des besagten Forschungsprojektes mit Fachkräften zum ›doing widowhood‹ unter besonderer Berücksichtigung ihrer Vorstellungen zu Alter und Geschlecht vorgestellt. Abschließend werden Implikationen für den professionellen Umgang mit Betroffenen abgeleitet und Impulse für die Weiterentwicklung der thanatosoziologischen Forschung gegeben.

Praxistheoretische Grundlagen und methodische Konsequenzen

Eine praxistheoretische Perspektive auf den Partner*innenverlust einzunehmen, bedeutet eine konsequente analytische Blickwinkelverschiebung von Individuen, als zentrale Akteure im Umgang mit einer Verwitwung, hin zur Praxis, in der sich ein ›doing widowhood‹ vollzieht. Diese Abkehr von Verwitwung als ausschließlich humanzentrierter Prozess mag zunächst verwundern, zeigen sich Trauer und Bewältigung doch gemeinhin durch menschliches Handeln und am bzw. durch den menschlichen Körper. Dieser Annahme widerspricht der Beitrag nicht. Was in diesem Beitrag aber gezeigt werden soll, ist der Mehrwert, den eine praxistheoretische Sichtweise auf Verwitwung ermöglicht, wenn die üblicherweise als menschliches Phänomen verstandene Verwitwung mittels einer Heuristik beschrieben wird, die nicht allein Individuen als ›Orte‹ von Trauer und Bewältigung annimmt, sondern Verwitwung konsequent in der Vollzugspraxis verortet, in der qualitativ unterschiedliche Materialitäten hervorgebracht werden und involviert sind.

Trotz ihrer unterschiedlichen Akzentsetzungen eint die Praxistheorien die Frage danach, wie sich soziale Ordnungen im praktischen Zusammenspiel von Körpern und Artefakten erzeugen und verändern und wie sich dadurch Wissensordnungen und Routinen konstituieren und verfestigen (Reckwitz 2003; Schatzki/Knorr-Cetina/Savigny 2000). Praxistheorien fokussieren auf soziale Praktiken als zentrale Kategorien, die als »kleinste Einheit des Sozialen« (Reckwitz 2003: 290) verstanden werden. Als Träger von sozialen Praktiken bestimmt Andreas Reckwitz zum einen den Körper, denn soziale Praktiken seien »skillful performance[s] von kompetenten Körpern« (ebd.: 290). Solch eine Performance zeigt sich sowohl ›nach innen‹ durch das Verinnerlichen eines praktischen Verstehens als auch ›nach außen‹ durch motorische Aktivitäten, die für andere sichtbar sind. Soziale Praktiken umfassen zum anderen Artefakte, wie ein Buch und einen PC, die nicht allein auf ihren materiellen und kultursymbolischen Wert zu reduzieren sind. Stattdessen stellt »deren sinnhafter Gebrauch, deren praktische Verwendung Bestandteil einer sozialen Praktik oder die soziale Praktik selbst [dar]« (ebd.: 291). Die Materialität sozialer Praktiken wird demzufolge durch ein gemeinsames Tun hervorgebracht und ist schließlich als eine gemeinsame Performance erkennbar. Dieses Tun beschreibt Theodore R. Schatzki (2002: 71) als »organisierte Aktivitäten«, die sich aus raum-zeitlich verteilten Mengen von ›doings‹ und ›sayings‹ zusammensetzen. ›Doings‹ und ›sayings‹ beziehen sich nicht ausschließlich auf Menschen, auch wenn sie durch diese artikuliert werden, sondern sind untrennbar verwoben mit materiellen Arrangements, also mit »Verbindungen von Menschen, Organismen, Artefakten und natürlichen Dingen« (Schatzki 2016: 33).

›Doings‹ und ›sayings‹ können materielle Arrangements hervorbringen, gebrauchen, verändern, auf sie gerichtet oder untrennbar mit ihnen verbunden sein; gleichwohl richten materielle Arrangements ›doings‹ und ›sayings‹ aus, präfigurieren und ermöglichen sie (vgl. ebd.). Im Vollzug von sozialen Praktiken differenzieren sich als materielle Arrangements demzufolge qualitativ unterschiedliche Materialitäten heraus, die mit Bedeutungen aufgeladen werden: mit Bezug auf einen Partner*innenverlust etwa Menschen als trauernde Menschen, Kleidung als Trauerkleidung, Dokumente als Totenschein und Räume als Friedhöfe. Es wird angenommen, dass sowohl Menschen als auch Artefakte und Räume konstitutiv für den praktischen Vollzug von sozialen Praktiken sind, oder anders ausgedrückt: Ohne multiple Teilnehmende ist das praktische Vollzugsgeschehen, das in diesem Beitrag als ›doing widowhood‹ beschrieben wird, weder möglich noch verstehbar.

Hieraus ergibt sich die Frage, in welchen sozialen Praktiken und materiellen Arrangements sich das ›doing widowhood‹ vollzieht und inwieweit darin ein normativer Bezugsrahmen zu Alter und Geschlecht verfestigt und legitimiert wird. Es wird angenommen, dass dies von Fachkräften unterschiedlicher Professionen und Berufe beantwortet werden kann, die zu verschiedenen Zeitpunkten einer Verwitwung mit Betroffenen zusammenarbeiten und dadurch umfangreiche Erfahrungen in diesem Bereich gesammelt haben. Die Auswahl dieses Samples hat den Vorteil, dass die verschiedenen Praktiken einer Verwitwung aus fachlicher Sicht analysiert werden können, ohne den Partner*innenverlust aufgrund eigener Betroffenheit zu individualisieren. Durch den Fokus auf den fachlichen Umgang mit einem Partner*innenverlust eröffnet sich die Möglichkeit, eine Verwitwung nicht per se als eine mit dem Alter verknüpfte Lebensphase zu verstehen, sondern stattdessen den fachlichen Umgang mit Verwitweten jeden Erwachsenenalters darzustellen. Das Sample des hier vorgestellten Forschungsprojektes umfasst einen Pastor, einen Bestatter, einen Steinmetz, eine Trauerbegleiterin und vier Sozialarbeitende in der Quartiersarbeit, die seit mindestens drei Jahren regelmäßig mit Verwitweten arbeiten. Diese Fachkräfte wurden mittels des Gatekeeper-Verfahrens rekrutiert und im Sommer 2020 in problemzentrierten Interviews (Witzel 2000) zu ihren Erfahrungen mit Verwitweten befragt.

Ziel des Forschungsprojektes war es, soziale Praktiken von Verwitwung als ein »field of practices« (Schatzki/Knorr-Cetina/Savigny 2000: 11) darzustellen; dieses »field of practices« einer Verwitwung wird in diesem Beitrag als ›doing widowhood‹ bezeichnet. Das heißt, dass eine soziale Praktik nicht für sich alleinsteht, sondern erst in ihrer Verwobenheit mit anderen sozialen Praktiken als ein praktischer Vollzug von Verwitwung verständlich wird. Eine Analyse von solchen zusammenhängenden Praktiken als ›doing widowhood‹ ermöglicht es, Rückschlüsse auf Bedeutungen, soziale Institutionen mit normativen

Bezugsrahmen, historische Entwicklungen und kulturelle Muster zu ziehen, die in diesen Praktiken transportiert und vermittelt werden (Schäfer 2016). Um das ›doing widowhood‹ mit den es konstituierenden sozialen Praktiken und materiellen Arrangements vom Beginn bis zum Ende einer Verwitwung systematisch darzustellen und um den normativen Bezugsrahmen einer Verwitwung zu analysieren, wäre ein ethnografisches Vorgehen passend gewesen. Eine solche in situ-Beobachtung der Praktiken von ›doing widowhood‹ war allerdings zum Zeitpunkt der Datenerhebung während der Corona-Pandemie nicht realisierbar. Es zeigte sich, dass Fachkräfte aufgrund ihrer Erfahrungen auch in problemzentrierten Interviews den praktischen Vollzug einer Verwitwung retrospektiv darstellen können. Die transkribierten Interviews wurden in einem gemischt induktiv-deduktiven Prozess mittels der Qualitativen Inhaltsanalyse (Mayring 2015) ausgewertet. Dabei wurden Kategorien aus dem empirischen Material generiert, die Praktiken und materielle Arrangements einer Verwitwung und die darin materialisierten Wissensbestände zu Alter und Geschlecht aus der Perspektive von Fachkräften abbilden. Ein weiteres Ziel der empirischen Analyse war es demzufolge, zu untersuchen, welches kulturelle Wissen von Fachkräften durch das ›doing widowhood‹ hervorgebracht wird und welche alters- und geschlechtsspezifischen Konstruktionen zum Partner*innenverlust von den Fachkräften vermittelt und dadurch verfestigt und legitimiert werden. Ein Vergleich von unterschiedlichen professionsspezifischen Deutungsmustern zum Partner*innenverlust war hingegen nicht Ziel dieses Projektes.

›Doing Widowhood‹ aus der Perspektive von Fachkräften – empirische Ergebnisse

Die folgende Grafik gibt zunächst einen systematischen Überblick über die Praktiken des ›doing widowhood‹ aus der Sicht von Fachkräften. Im Folgenden werden diese sozialen Praktiken und ihre materiellen Arrangements beschrieben und es wird gezeigt, inwieweit sich darin alters- und geschlechtsspezifische Konstruktionen manifestieren.

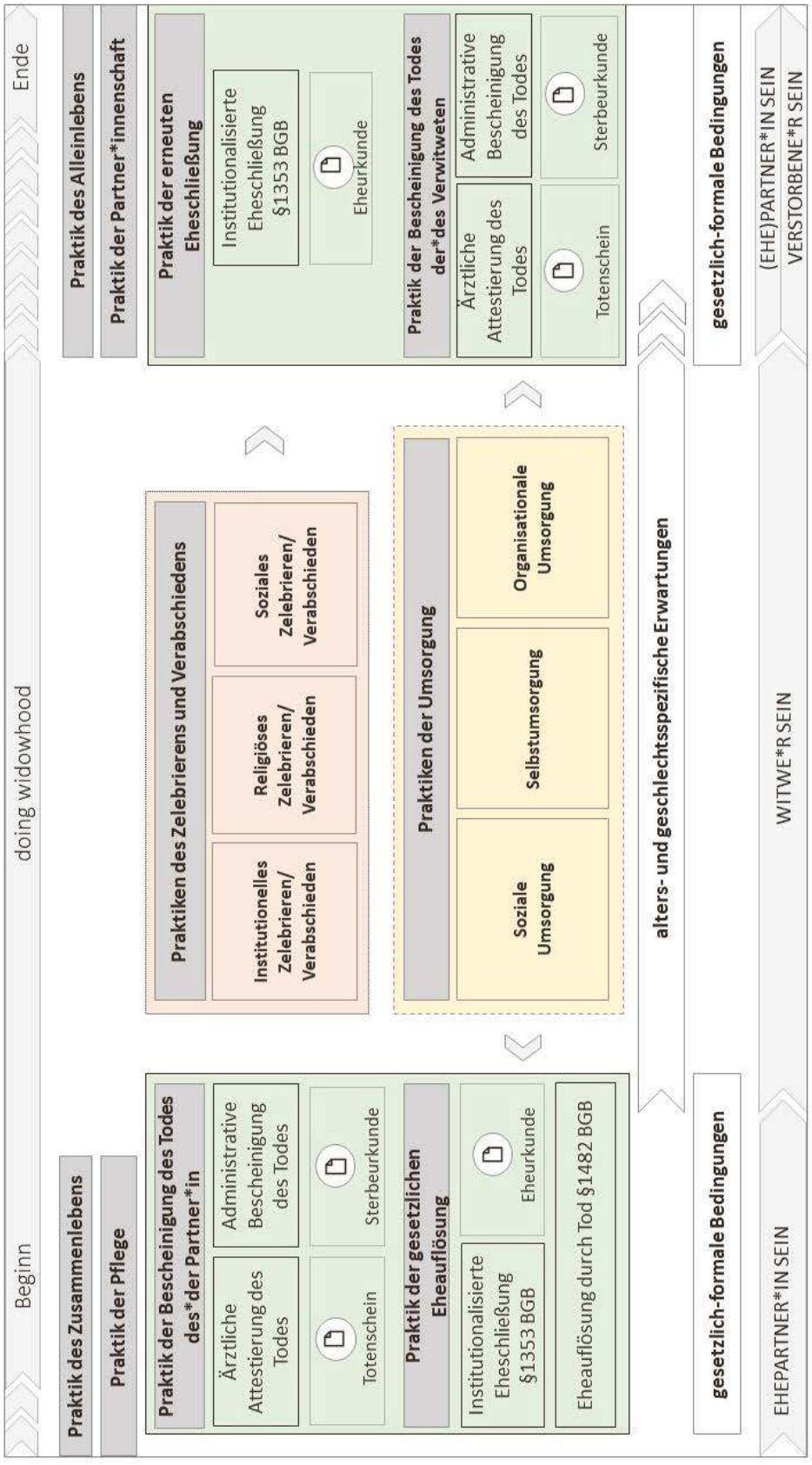


Abb. 1: ›Doing widowhood‹ aus der Perspektive von Fachkräften (eigene Darstellung)

Beginn und Ende von ›Doing Widowhood‹

Der formale Beginn von ›doing widowhood‹ wird zum einen durch das Erfüllen der Voraussetzung einer Verwitwung in Form der gesetzlich geregelten Eheschließung nach § 1353 BGB bzw. durch ›institutionalisierte Praktiken‹ eingeleitet (in der Grafik links zu sehen). Zu nennen sind die Praktik der Bescheinigung des Todes des Partners/der Partnerin, wobei der Tod im Alter häufiger durch eine Krankheit oder einen Unfall ausgelöst wird, und die Praktik der gesetzlichen Eheauflösung, die den Beginn einer Verwitwung und den Status als verwitwete Person formal ausweisen. Die Interviewten weisen aber darauf hin, dass der Beginn einer Verwitwung nicht nur aus einer formalen, sondern zusätzlich aus einer subjektiven Perspektive zu bestimmen ist, die emotional unterschiedlich stark aufgeladen ist. Während, formal gesehen, der Beginn einer Verwitwung mit dem Zeitpunkt des Todes des Partners/der Partnerin zusammenfällt, kann sich aus subjektiver Sicht der Beginn einer Verwitwung schon mit einer Krankheitsdiagnose oder einer fortschreitenden Krankheit ankündigen, indem etwa die Ausführung der Pflegepraktik das Ende des Zusammenlebens einleitet. Ein solcher »Abschied auf Raten« (Sozialarbeiterin) lässt sich als eine Art »Hinführung zur Verwitwung« (Trauerbegleiterin) deuten. Im untersuchten Datenmaterial werden in diesem Zusammenhang keine alters- oder geschlechtsspezifischen Konstruktionen relevant gemacht.

Das formale Ende von ›doing widowhood‹ wird ebenfalls durch institutionalisierte Praktiken hervorgerufen (in der Grafik rechts zu sehen), und zwar in Form der erneuten Eheschließung oder der Bescheinigung des Todes der verwitweten Person. Diese institutionalisierten Praktiken sind durch materielle Arrangements gekennzeichnet, in die sowohl Körper (insbesondere lebendige Körper als Verwitwete und tote Körper als Verstorbene) als auch Dokumente (insbesondere Eheurkunde, Totenschein und Sterbeurkunde) eingebunden sind. Diese materiellen Arrangements aktivieren keine alters- und geschlechtsspezifischen Konstruktionen: Unabhängig von Alter und Geschlecht sowohl der verstorbenen als auch der hinterbliebenen Person besteht die Erwartung an die Hinterbliebenen ausschließlich darin, sich diese Dokumente ausstellen zu lassen, um sie zu besitzen und ggf. zu verwenden. Denn ohne den ärztlich attestierten Totenschein keine Sterbeurkunde, ohne Sterbeurkunde keine Rente für Hinterbliebene.

Auch in Bezug auf das Ende einer Verwitwung wird in den Interviews auf die Notwendigkeit einer subjektiven Betrachtungsweise hingewiesen, die sowohl emotional als auch biografisch gedeutet wird. Während in der formalen Sichtweise das Ende einer Verwitwung durch die erneute Eheschließung oder die Bescheinigung des Todes der verwitweten Person klar benannt wird, ist das Ende aus subjektiver Sichtweise nicht eindeutig bestimmbar (in der Grafik

rechts oben durch die zum Ende hinführenden Pfeile markiert). Denn während eine Verwitwung für einige Hinterbliebene durch das Eingehen einer neuen Partner*innenschaft emotional durchaus enden kann, endet sie für andere aufgrund des erfahrenen Verlustes nie – auch wenn sie eine neue Partner*innenschaft eingehen. Dabei wird Verwitwung sowohl emotional als eine lebenslang »offene Wunde« (Bestatter) wie auch biografisch als »ein integraler Bestandteil meiner Biografie« (Pastor) gedeutet: »Einmal Witwe, immer Witwe« (Sozialarbeiterin). Zusätzlich zur formalen und subjektiven Bestimmung des Endes einer Verwitwung wird als dritte Möglichkeit auf eine interaktive Bestimmungsweise hingewiesen, mit der altersspezifische Erwartungen einhergehen, die durch Familienangehörige, Freund*innen oder Fachkräfte vermittelt werden. Zwar wird auch von der Erfahrung berichtet, dass von Hinterbliebenen jeden Alters nach einiger Zeit im familiär-freundschaftlichen Umfeld erwartet wird, »nach vorne [zu] blicken« und »auch mal auf[zu]hören mit deiner Trauer« (Trauerbegleiterin). Altersspezifische Konstruktionen zeigen sich aber, wenn es um die Ausgestaltung dieser Zukunftsperspektive geht und konkret um das Anbahnen und Eingehen neuer Partner*innenschaften. So erzählt der Bestatter von zwei etwa 30-jährigen Personen, die er zusammengebracht habe, »[u]nd die haben tatsächlich geheiratet«. Im Alter von Mitte 50 könne sich die Freundin einer Sozialarbeiterin, die im letzten Jahr Witwe geworden sei, zwar durchaus »irgendwann 'ne neue Beziehung vorstellen«, aber heiraten würde sie nicht noch einmal. Demgegenüber vertritt diese Sozialarbeiterin die Meinung: »Hochaltrige verbinden sich nicht neu«. Hier zeigt sich eine altersspezifische Chronologie in Bezug auf die Unterstützung des sozialen Umfelds beim Kennenlernen potenzieller neuer Partner*innen: Während junge Verwitwete aktiv darin unterstützt werden, sich neu zu liieren, und bei Personen des mittleren Erwachsenenalters eine neue Partner*innenschaft akzeptiert werden würde, wird ausgeschlossen, dass Hochaltrige überhaupt Interesse an einer neuen Partner*innenschaft haben könnten. Auffallend ist, dass diese altersspezifischen Erwartungen im materiellen Arrangement aus anwesenden und abwesenden Körpern zum Ausdruck gebracht werden, während Alltagsgegenstände, Dokumente und andere Artefakte unberücksichtigt bleiben.

Zelebrieren und Verabschieden

›Praktiken des Zelebrierens und Verabschiedens‹ (in der Grafik mittig zu sehen) beginnen unmittelbar nach dem Tod des Partners/der Partnerin, leiten das ›doing widowhood‹ ein und können einige Wochen andauern. In den Interviews wurden dabei drei Formen unterschieden, wenngleich diese als ein »field of practices« (Schatzki/Knorr-Cetina/Savigny 2000: 11) eng miteinander

verbunden sind und erst in dieser Verbundenheit Bedeutung als ein »kontingentes ›local knowledge‹« (Reckwitz 2003: 292) erlangen: das institutionelle, das religiöse und das soziale Zelebrieren und Verabschieden.

Praktiken des institutionellen Zelebrierens und Verabschiedens beziehen sich insbesondere auf Tätigkeiten, die einen Bestatter und später einen Steinmetz einbeziehen. Diese Tätigkeiten beziehen sich auf das Erledigen von administrativen Aufgaben (Versicherungs-, Bank- und weitere Behördenangelegenheiten), die Begleitung der Angehörigen, die Organisation und Durchführung der Beisetzung und die Grabgestaltung. Altersspezifische Erwartungen zeigen sich in Wünschen zur Beisetzung:

> »Und die Älteren sagen zum Beispiel, ›ich möchte gerne erdbestattet werden, ich möchte ein Grab haben wo auch mal 'ne Blume gepflanzt wird, das also irgendwo schön aussieht‹ […] und ich sach mal, die Jugend heutzutage […], die sagen […], ›woll'n wir mal die Mama oder den Papa einäschern und irgendwo im Plattengrab oder in eine Stele bestatten, dass ich also keine Arbeit mehr habe‹.« (Bestatter)

Hier deuten sich generationale Veränderungen im Umgang mit Tod und Trauer an. Zusätzlich zu dem Trend abnehmender Erdbestattungen und zunehmender Einäscherungen verändern sich nach Ansicht des Steinmetzes auch die Wünsche, wie Gräber in Form und Größe aussehen sollen; hier gibt es Moden, die ebenfalls auf das Alter der verstorbenen oder der hinterbliebenen Person hindeuten können. Geschlechtsspezifische Zuschreibungen werden deutlich, wenn es um Gravierungen auf dem Grabstein geht, die in der Regel individualisiert ausgesucht werden, mit der Ausnahme, dass »es nicht üblich ist, ein Herz auf den Grabstein eines Mannes zu gravieren« (Steinmetz).

Die zweite Form – Praktiken des religiösen Zelebrierens und Verabschiedens – umfasst kirchliche Riten. So berichtet die Trauerbegleiterin, dass Trauer- und Beisetzungsfeiern heute eher die Ausnahme darstellen: »Trauer geht heute ja oft sehr schnell, also es stirbt jemand, dann gibt es oftmals gar keine […] Trauerfeier mehr, sondern nur noch eine Beisetzungsfeier […] oder es gibt nur die Trauerfeier und […] die Beisetzung, die folgt alleine ohne Angehörige, ohne Familie«. Findet eine Trauerfeier statt, dann kennzeichnen spezifische ›doings‹ und ›sayings‹ des Pastors dieses Zusammenkommen: »bei der Eröffnung der Trauerfeier ist meistens auch so, dass ich am Anfang sage, ›ja hier ist Raum für Tränen und für Traurigkeit‹, also das gehört wo, wenn nicht hier, in diesem Abschiedsraum in der Kirche gehören die Tränen hin. Also die Ermutigung zum Weinen ist leider gesellschaftlich nötig« (Pastor) – während »lautes Weinen […] auch, dass der ganze Körper mittrauert« (Trauerbegleiterin) in anderen Kulturen selbstverständlich zum Abschied dazugehöre. Über »theologische Worte oder abstrakte Themen« hinaus geht es während der Trauerfeier »im Wesentlichen um die Lebensgeschichte […] also gemeinsam

sich nochmal zu vergewissern, was haben wir miteinander erlebt und was bleibt auch« (Pastor). Während der Beerdigung finden Rituale wie der ›Erdwurf‹ statt, weil sie eine wichtige Bedeutung im Trauerprozess haben:

> »[E]s gibt ja das Ritual, dass ich als Pastor die Erde in die Hand nehme und auf den Sarg werfe, ›Erde zu Erde und Asche zu Asche, Staub zu Staub‹ und dann anschließend ja auch die Angehörigen hingehen und auch etwas Erde auf den Sarg werfen, das ist eigentlich 'ne Form der Realisierung. […] Mein Professor in Praktische Theologie im Studium sagte: ›Naja, Sie müssen richtig 'ne Hand voll Erde nehmen und das muss man hören wie das auf den Sarg fällt.‹ Das klang für mich damals drastisch, aber im Sinne von: den Tod realisieren, den Verlust validieren heißt es, ja klar, es muss irgendwie klarwerden […], der ist nicht entschlafen oder er ist gegangen, nein er ist tot, das ist die erste Härte, die man vielleicht aushalten muss.« (Pastor)

Die Trauerbegleiterin ermutigt die Angehörigen, »Grabbeigaben« ins Grab zu legen, da diese »einen sehr, sehr hohen symbolischen Wert [haben], ich gebe noch etwas mit auf den Weg so, ich schenke dir etwas«. Ein weiteres Ritual am Ewigkeitssonntag und während der Trauer- und Gedenkgottesdienste ist es, den Namen der verstorbenen Person zu sagen, damit die Menschen darauf vertrauen können, dass »jeder […] einzigartig und wertvoll und beim Namen gerufen« und »keiner verloren ist« (Pastor). Obwohl diese Riten und Rituale für einige Angehörige »sehr tröstlich und sehr aufbauend« sein können, können sie andere »nicht mehr so nachzuvollziehen« (Pastor). Der Pastor erklärt diese Abkehr zum einem mit einem »Relevanzverlust von kirchlichen Ritualen generell« und zum anderen damit, dass sich viele Angehörige »irgendwie fürchten vor der Auseinandersetzung mit dem Tod, in einer Kirche sitzen, vor dem Sarg oder der Urne sitzen, dann an das Grab gehen, zu sehen, wie etwas in die Erde gelegt wird, das ist etwas, dem sich viele nicht mehr aussetzen wollen«. Weil diese Riten »durchaus ja eine psychologische Bewältigung in sich hatten«, ermutige er Angehörige, »in irgendeiner Form eine Trauerfeier zu gestalten« (Pastor). In diesen Riten werden spezifischen ›doings‹ und ›sayings‹ und materiellen Arrangements aus Körpern, Dingen und Räumen die Bedeutung der Realisierung bzw. Validierung des Todes und des ersten Schrittes in der Bewältigung des Partner*innenverlusts zugeschrieben.

Der Bestatter erklärt die Abkehr von kirchlichen Riten und Ritualen damit, dass die Farbe Schwarz und Trauer allgemein »mit Kirche […] zu tun haben. Guck dir kirchliche Trauerhallen, kirchliche Aufbahrungsräume [an], die sind immer dunkel. […] Die sind nicht irgendwie so 'nen bisschen flott fertiggemacht.« Der Bestatter biete demgegenüber »private Aufbahrungsräume« an, mit »Fenster, da sind Gardinen, da sind Lampen, Blumen, das ist also so, als

wenn Sie irgendwo ins Wohnzimmer hineingehen«. Hier findet also eine Abkehr von kirchlichen Orten des Verabschiedens und eine Hinwendung zu hellen und privaten Räumen statt. Dieser Wandel bedinge letztlich einen veränderten Umgang mit dem Tod und der Trauer, die heute eher individualisiert werden (Pastor), wenngleich sich – wie bei der Grabgestaltung deutlich wird – dabei durchaus generationale Unterschiede abzeichnen.

Diese Entwicklung zeigt sich auch in Praktiken des ›sozialen Verabschiedens und Zelebrierens‹. Entscheiden sich Angehörige für eine Beerdigung, dann gehe man »mit [der] Trauergemeinde […] gemeinsam zum Grab, also nimmt auch da aktiv Abschied« (Trauerbegleiterin). Ein weiteres Ritual ist der Leichenschmaus nach der Trauerfeier, bei dem zusammen mit anderen Menschen gegessen werde:

> »[D]a ist manchmal 'ne ganz andere gelöste Stimmung schon, und es wird immer auch mal viel erzählt von dem Verstorbenen, das ähm gehört halt auch eben noch dazu […], das Rekonstruieren der Lebensgeschichte, sich vergewissern, dass wir zusammengehören […], signalisieren ›wir sind an deiner Seite, wir sind jetzt alle hier, wir essen‹, ein elementares Symbol für Lebenszugewandtheit, ›wir essen mit dir gemeinsam‹.« (Pastor)

Hier wird ein Zusammenkommen beschrieben, dem seine Bedeutung als Abschiedsritual in einem spezifischen materiellen Arrangement aus Menschen, Grab, Nahrung und Räumen zukommt. Entfallen solche Rituale, kann dies dazu beitragen, den Umgang mit dem Tod und der Trauer zu individualisieren und gesellschaftlich unsichtbar zu machen.

Praktiken der Umsorgung

›Praktiken der Umsorgung‹ (in der Grafik in der Mitte zu sehen) beginnen ebenfalls unmittelbar nach dem Partner*innenverlust und verlaufen teilweise parallel zu Praktiken des Zelebrierens und Verabschiedens, sie halten aber meist länger an, von einigen Wochen bis zu mehreren Jahren. Auch bei diesen Praktiken wurden in den Interviews drei Formen unterschieden, die als ein »field of practices« (Schatzki/Knorr-Cetina/Savigny 2000: 11) eng miteinander verbunden sind und in denen ein kulturell spezifisches Wissen hervorgebracht wird (vgl. Reckwitz 2003: 292): Praktiken der sozialen Umsorgung, Praktiken der Selbstumsorgung und Praktiken der organisationalen Umsorgung.

›Praktiken der sozialen Umsorgung‹ umfassen Tätigkeiten, die sich auf die Begleitung, Regulierung und Bewertung der Trauer von Hinterbliebenen und deren Bemühungen um eine neue Partner*innenschaft beziehen. Die Begleitung wird als sozialer Kontakt zu und ein Kümmern von Familienangehörigen

und Freund*innen beschrieben, die zuhören, mit denen sich die Hinterbliebenen austauschen können, die bei der Vorbereitung und Durchführung der Beerdigung und bei formalen und alltagspraktischen Angelegenheiten unterstützen oder Kontakt zu Hilfsangeboten wie Trauergruppen aufnehmen. Die Hinterbliebenen mit einem sozialen Netzwerk »haben's einfacher« nach dem Verlust des*der Partner*in, die anderen »haben wirklich große Schwierigkeiten und da sieht man es […] wirklich […] am Gesundheitsstand« (Sozialarbeiterin). Hier zeigen sich altersspezifische Besonderheiten: »Desto älter ich werde wahrscheinlich, desto geringer werden die sozialen Kontakte die ich überhaupt habe, ne. Und auch die Möglichkeit mich dementsprechend irgendwie auffangen zu lassen« (Bestatter).

Trauer ist eine normativ aufgeladene Tätigkeit, die sich aus ›doings‹ und ›sayings‹ von Trauernden und sozialem Umfeld konstituiert. Eine erste diesbezüglich formulierte Erwartung bezieht sich darauf, »dass wir um den Partner trauern« (Bestatter). Wie lange die Trauer anhalten sollte, wurde lange über das Trauerjahr als zeitliche Orientierung vermittelt, es »hatte dahingehend eine Wahrheit, dass die verwitwete Person ein Jahr lang alle ritualisierten Ereignisse ohne den Partner durchlebt« (Pastor). Das Trauerjahr wird in den Interviews insofern positiv gedeutet, als die »schwarze Kleidung an das soziale Umfeld [signalisierte], okay hier ist jemand, der trauert, und ein Signal, wie man vielleicht mit ihm umzugehen hat« (Pastor). Dieser über das Symbol der schwarzen Kleidung vermittelte und zugestandene »besonder[e] Schutz« zeigte sich darin, dass sich Betroffene Zeit zum Trauern nehmen konnten und das soziale Umfeld dies durch Fürsorglichkeit mitgetragen hat (Trauerbegleiterin). Negativ werden die mit dem Trauerjahr verbundenen geschlechtsspezifischen Erwartungen an Witwen gesehen: »[E]s gehörte sich dies und das nicht, man musste ein Jahr Trauer tragen, äh es gehörte sich nicht, auf Feiern zu gehen, es gehörte sich nicht, sich schön anzuziehen oder vielleicht auch zu lachen, fröhlich zu sein« (Sozialarbeiterin). In »unserer schnelllebigen Zeit« (Pastor) hat sich die Dauer der Trauer insbesondere bei Erwerbstätigen verändert und ist nun auf ein halbes Jahr verkürzt. Mit dieser Verkürzung der Trauerzeit geht die Erwartung zur Beschleunigung des Trauerprozesses und raschen Rückkehr zur Normalität einher, die gleichwohl die schon beschriebene Tendenz bekräftigt, dass kaum noch Zeit zum öffentlichen Trauern zugestanden wird. Sowohl das Tragen von Alltagsbekleidung, die Hinterbliebene nicht mehr als Trauernde markiert, als auch Tätigkeiten wie das rasche Weggeben oder Entsorgen von Kleidung der verstorbenen Person und das Umräumen oder Ausräumen der Wohnung verdeutlichen diese Entwicklung. Sie hat den Effekt, dass Verwitwete oft das Gefühl haben, falsch zu trauern oder nicht wissen, ob sie noch trauern dürfen, obwohl sie gerne noch trauern würden.

Eine Bewertung der Trauer erfolgt, wenn auch das soziale Umfeld die Ansicht vertritt, die Hinterbliebenen verhielten sich nicht angemessen: »[D]a sind die viel zitierten Nachbarn, die auch immer gerne alles beurteilen können, obwohl sie gar nicht wirklich einen Einblick haben« (Sozialarbeiterin). Es wird negativ beurteilt, wenn Hinterbliebene gar nicht oder zu kurz trauern, z. B. zu früh wieder feiern gehen, kein Schwarz tragen, lachen, in den Urlaub fahren oder sich »sechs Wochen später […] mit 'nem neuen Mann [zeigen]«, was »dann das große Gespräch [ist]« (Bestatter). Häufiger und insbesondere bei älteren Menschen ist das Gegenteil der Fall, dass also die Hinterbliebenen aus Sicht von Familie und Freund*innen zu lange und damit »über diesen bestimmten Zeitpunkt hinaus [trauern]« (Trauerbegleiterin). Gut gemeinte Ratschläge bzw. »Floskelsprüche« (Trauerbegleiterin), wie »also jetzt muss es aber mal gut sein« (Bestatter), »Mensch, reiß dich doch mal zusammen« oder »der hat ja sein Leben gelebt« (Pastor), werden als Handlungsaufforderungen häufiger an ältere Menschen und insbesondere an ältere Frauen gerichtet, um ihr emotionales Befinden stärker zu regulieren. Zuweilen habe die Trauer die Konsequenz, dass sich Freund*innen abwenden, weil sie »nichts mehr mit mir anfangen können« (Trauerbegleiterin).

Schließlich beurteilt das soziale Umfeld das Verhalten von Verwitweten bei der Suche nach neuen Partner*innenschaften. Alters- und geschlechtsspezifische Konstruktionen zeigen sich bei Veranstaltungen, wie einem Tanz für Senior*innen, bei dem aufgrund des höheren Frauenanteils über den Status der Witwe Ängste, Eifersucht und Konkurrenz zum Ausdruck gebracht werden, die das soziale Zusammensein erschweren können:

> »[D]ie geht ja dahin, um jemand Neues kennenzulernen […], ›guck, die geht dahin und die ist verwitwet, da muss man jetzt aufpassen‹, auch Paare. […] Männer [und] Frauen, die […] sich hier bei so 'nem Tanz kennengelernt haben und sind jetzt näher zusammen, auch da so diese Angst […], ›wenn die jetzt mit dem tanzt, die will mir den wieder wegnehmen‹, weil Männer gibt es da ja eher wenig, also es gibt da immer 'nen Frauenüberhang, […] deshalb gibt's dann auch solche Eifersüchteleien.« (Sozialarbeiterin)

Es lässt sich sagen, dass hier alters- und geschlechtsspezifische Konstruktionen über Erwartungen und Handlungsaufforderungen des sozialen Umfelds an die Hinterbliebenen zum Ausdruck kommen. In diesen materiellen Arrangements spielen ausschließlich Menschen, nicht aber (Alltags-)Gegenstände oder Artefakte eine Rolle.

›Praktiken der Selbstumsorgung‹ verlaufen parallel zu Praktiken der sozialen Umsorgung und umfassen den Rückzug mit der Realisierung, der Akzeptanz und dem Erinnern, den Umgang mit dem Verlust sowie das Wiederaufleben der Hinterbliebenen. Diese Praktiken nehmen primär die Form von

»Technologien des Selbst« (Foucault 1993) an, d. h. es handelt sich um Aktivitäten, in denen die Betroffenen unter Einschluss von Objekten oder auch ohne diese vor allem auf sich selbst bezogen agieren (vgl. Reckwitz 2003: 292).

Unmittelbar nach dem Tod des Partners oder der Partnerin erleben viele Hinterbliebene eine Diskrepanz; zum einen wollen sie sich zurückziehen, zum anderen haben sie dazu keine Zeit, denn »[d]u kriegst ja Besuch ohne Ende« (Bestatter), zudem steht die Erledigung von zahlreichen Formalien an. Haben Hinterbliebene dann Zeit, um sich zurückzuziehen, geht es auch um die Realisierung und Akzeptanz des Partner*innenverlusts:

> »[Ü]berhaupt zu realisieren, dass jemand gestorben ist, das klingt jetzt irgendwie banal, aber ist […] eine große Aufgabe. Viele Witwen sagen, ›lange Zeit hab' ich das Gefühl, der kommt gleich durch die Tür, gleich sitzt er wieder im Sessel, gleich zieht er wieder äh seine Gartenjacke an und geht raus‹, also irgendwie realisieren, das ist nicht mehr.« (Pastor)

In den Interviews zeigte sich, dass für viele Hinterbliebene ein »Erinnerungsplatz« oder »Traueraltar« (Trauerbegleiterin) wichtig ist, um den Tod realisieren und trauern zu können, oder ein aus der Lieblingskleidung des Mannes genähtes »Erinnerungskissen«, das zeigt, »dass diese Dinge was bedeuten und gleichzeitig ja neu zusammengesetzt werden müssen« (Pastor). Ein Erinnerungsort ist insbesondere für ältere Menschen auch der Friedhof. Zugleich wird die Entwicklung zur Unsichtbarmachung von Trauer angesprochen. Da »Trauer nicht mehr so ausgelebt werden darf« (Trauerbegleiterin), kommt es durchaus vor, dass Hinterbliebene heimlich trauern, weinen und »Fotos irgendwo heimlich in einem Fotoalbum« und »nicht […] offen rumliegen« (Trauerbegleiterin).

Die Interviewten nehmen wahr, dass Hinterbliebene unterschiedlich mit der neuen Lebenssituation umgehen. Rückblickend berichten viele von einer Art »Schockzustand« und davon, »damals einfach nur funktioniert« (Sozialarbeiterin) zu haben. Andere ringen mit der neuen Lebenssituation, weil sie eine existenzielle Angst bzgl. der finanziellen Absicherung verspüren. Hier zeigen sich alters- und geschlechtsspezifische Besonderheiten dahingehend, dass ältere Frauen nach dem Partner*innenverlust häufig eine verminderte Flexibilität bei der Freizeitgestaltung und beim Aufrechterhalten von sozialen Kontakten aufgrund eines verminderten »sozialen Aktionsradius« (Bestatter) erleben. Insbesondere ältere Männer ringen mit der alltäglichen Haushaltsführung und der Körperpflege: »Die Wohnungen sehen nicht mehr so aus wie früher, er sieht nicht mehr so aus wie früher« (Bestatter).

Der Stand der Verarbeitung von Trauer zeigt sich im Wohnraum der Hinterbliebenen, denn manche

> »ändern nichts an einem Raum […], wo jemand gelebt hat so, und machen so ein Museum daraus, das zeigt ja irgendwie, dass Verwitwung und Trauer aber irgendwie stecken bleibt«, wohingegen »andere […] kreativ mit um[gehen] und sagen, ›okay sein Lieblingssessel, der bleibt hier stehen, da setz' ich mich auch mal rein‹, aber gleichzeitig wird irgendwie seine Bierkrugsammlung wird dann doch weggetan […], also diese Metapher vom Neueinrichten ist glaub ich ganz tragfähig, weil das auch innerlich passiert, also manches aus der gemeinsamen Lebensgeschichte behalte ich und anderes findet sich neu, und deswegen ist das schon ein lebenslanger Prozess, die Verwitwung, es bleibt dann aber der innere Raum ähm verändert sich permanent« (Pastor).

Hier werden Wechselwirkungen zwischen »innere[m] Raum« bzw. emotionalem Befinden und materiellem Arrangement im Wohnraum hervorgehoben. Weitere Beispiele zu solchen Wechselwirkungen sind das Weggeben der Kleidung der verstorbenen Person und das Tragen von dunkler Bekleidung, wenngleich dieses materielle Arrangement insbesondere für Hochbetagte Bedeutung habe.

Alters- und geschlechtsspezifische Besonderheiten zeigen sich in der Art und Weise, wie Hinterbliebene mit ihrer Trauer umgehen und diese verarbeiten, wobei hier auch der Charakter einer Person zum Tragen kommt. Als Ressource wird, wie bereits bei der sozialen Umsorgung beschrieben, ein Freundeskreis angesehen. Eine weitere Ressource stellt das Wissen um die eigenen Bedürfnisse dar. Diese Ressource sei bei der Hälfte der älteren Frauen nicht direkt verfügbar, »weil es da ähm nix anderes gegeben hat. Der Mann hat die Sache vorgegeben, und das hat man mitgemacht« (Sozialarbeiterin). Während ältere Seniorinnen länger trauern und sich nicht gleich trauen, etwas Neues auszuprobieren, zeigen sich jüngere Seniorinnen flexibler: »[D]ie sagen so, jetzt mach ich mich auf und guck, was ich so machen will oder was ich schon immer machen wollte, was ich aber nicht machen konnte, weil mein Mann sagte, ›komm, das ist doch Blödsinn‹ oder so, oder ›wir machen doch genug zusammen‹« (Sozialarbeiterin).

Schließlich zeigen einige Hinterbliebene, insbesondere nach einer Krankheit und der damit einhergehenden Praktik der Pflege, auch Erleichterung, wenn der Partner oder die Partnerin verstorben ist, denn »es ist eine Erlösung und dann kann man, glaube ich, aufleben« (Bestatter). Das Wiederaufleben äußert sich nach einiger Zeit darin, dass sich die hinterbliebene Person wieder traut, »rauszugehen« und »plötzlich wieder offen wird für soziale Anbindung und Freude an kleinen Dingen«. Die Hinterbliebenen trauern zwar noch, sie haben den Verlust aber weitestgehend akzeptiert; ihr Verhalten begründen sie damit, dass sie eine »gute Ehe gehabt [haben]« und, dass es »schade [ist], dass

ich alleine bin«, gleichwohl hätte »er […] das jetzt auch so gewollt« (Sozialarbeiterin). Insbesondere ältere Frauen engagieren sich ehrenamtlich und erschließen sich darüber neue soziale Kontakte.

›Praktiken der organisationalen Umsorgung‹ sind durch Angebote von Fachkräften gekennzeichnet, die Hinterbliebene bei der Trauerbewältigung und Zukunftsgestaltung unterstützen. Die Struktur des Hilfesystems erfordert zu Beginn der Zusammenarbeit die Initiative der Hinterbliebenen. Ist der Kontakt hergestellt, werden je nach Bedarf Angebote der Fachkräfte gemacht. Die Trauerbegleitung, die oft an den Hospizdienst angegliedert ist, zielt darauf ab, das »gesellschaftliche Tempo [zur Trauerbewältigung] […] wieder rauszunehmen« und zu »Trauerreaktion[en] [zu] ermutigen« (Pastor). Durch Zuhören, tröstende Worte und Akzeptanz der Trauer soll das Sprechen über den Tod ermöglicht, Gefühle und Tränen zugelassen und der Schmerz akzeptiert werden, damit der Verlust realisiert, akzeptiert und überwunden werden kann. Durch die Trauerbegleitung wird somit ein Raum eröffnet, der Klagen ermöglicht, in dem aber keine Ratschläge gegeben werden. Solch ein Raum ist familiär nicht immer gegeben: »[V]iele Angehörige […] die wollen keine Mutter, die beim Besuch zum achten Mal erzählt, wie schlecht es ihr geht.« (Pastor) Ähnlich ist das Angebot der Telefonseelsorge ausgerichtet, das darauf abzielt, Anrufende bei ihrer Trauer zu unterstützen, auch wenn diese Menschen »immer wieder anrufen, immer mit dem gleichen Thema« (Sozialarbeitende). Diese materiellen Arrangements sind insofern hilfreich, als die Fachkräfte zwar »empathisch« aber »nicht persönlich betroffen [sind], ich muss nicht weinen, ich bin nicht traurig, weil XY gestorben ist […], das gibt einen Austausch, ein Miteinander ihrer Angst, und das können sie abladen, ihre Fragen, und ich kann Sicherheit vermitteln, die ihnen fehlt« (Trauerbegleiterin).

Auch kann es wichtig sein, mit älteren Hinterbliebenen zu sprechen, um das Wissen um die eigenen Bedürfnisse zu stärken, Interessen zu fördern und damit eine Zukunftsperspektive zu eröffnen. Solche Gespräche können in den niedrigschwellig organisierten Angeboten im Quartier durch die Soziale Arbeit oder Kirchengemeinde stattfinden, die allen Interessierten offenstehen. Diese Angebote sind oft nicht auf Trauerthemen ausgerichtet, sondern auf Geselligkeit (z. B. Seniorenfrühstück, Kaffeetrinken, Skatnachmittag). Ziel dieser Angebote ist es, einen Raum zu schaffen, in denen Menschen zueinander in Kontakt treten können, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben. Bis auf den Skatnachmittag als »Männerdomäne« (Sozialarbeitender) werden diese Angebote eher von älteren Frauen wahrgenommen, was insofern als problematisch gedeutet wird, als ältere Männer nach dem Partner*innenverlust eher Gefahr laufen, zu vereinsamen.

Gleichwohl gibt es Menschen, »die aus ihrer Selbstisolation nie rauskommen [wollen]« (Sozialarbeitende), und dies gilt es seitens der Fachkräfte zu akzeptieren. Dass Hilfsangebote abgelehnt werden, wird geschlechtsspezifisch begründet, denn Männer und Frauen sind »geschlechtsunterschiedlich sozialisiert mit Gefühlslagen umzugehen« (Pastor); insbesondere Männer hätten in ihrer Trauer »Probleme […] auch nochmal Schwäche zuzulassen« (Trauerbegleiterin). Andere Hinterbliebene nehmen die Angebote nicht an, weil sie von niemandem begleitet werden, der bereits an diesen Angeboten teilnimmt. Wiederum andere haben bereits Angebote wahrgenommen, fallen aber zeitweise so stark in ihre Trauer zurück, dass sie es nicht mehr schaffen, die Angebote weiterhin wahrzuzunehmen. Diese Menschen sind durch regelmäßige Kontaktaufnahmen seitens der Sozialarbeitenden durchaus motivierbar, die Angebote wieder aufzusuchen, wenn es ihnen besser geht.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass durch Praktiken der organisationalen Umsorgung materielle Arrangements zur Verfügung stehen, welche die Hinterbliebenen bei der Trauerbewältigung und Ausarbeitung neuer Zukunftsperspektiven unterstützen sollen, wobei alters- und geschlechtsspezifische Zuschreibungen die Arbeit mit Hinterbliebenen beeinflussen.

Diskussion der Ergebnisse

Ziel des Beitrags ist es, den Partner*innenverlust im Sinne einer praxistheoretischen Perspektive nicht auf Trauerreaktionen, Bewältigungsverhalten oder Auswirkungen auf die Lebenssituation der Hinterbliebenen zu untersuchen, sondern, ausgehend von den Berufserfahrungen von Fachkräften, die sozialen Praktiken und ihre materiellen Arrangements systematisch darzustellen, die den Partner*innenverlust auf spezifische Art und Weise formen, ihm seine soziale Gestalt verleihen und ihn mit alters- und geschlechtsspezifischen Konstruktionen verbinden. Die Ergebnisse der empirischen Untersuchung machen deutlich, dass ein solchermaßen verstandenes ›doing widowhood‹ einen komplexen soziomateriellen Prozess darstellt, der sich in zeitlich weitestgehend vorstrukturierten Praktiken – ›institutionalisierte Praktiken‹, ›Praktiken des Zelebrierens und Verabschiedens‹, ›Praktiken der Umsorgung‹ – vollzieht. Gleichwohl kann diese lineare Abfolge von Praktiken z. B. durch die (vorrübergehende) Nichtinanspruchnahme von Angeboten der Sozialen Arbeit durch die Betroffenen selbst unterbrochen werden. Der konkrete Vollzug jeder dieser Praktiken erfolgt durch eine weitestgehend lineare, wenngleich wiederholbare Aneinanderreihung von ›doings and sayings‹, in denen Materialitäten als Materialitäten von Verwitwung hervorgebracht und über deren Anordnun-

gen und Performances Erwartungen vermittelt werden, die in den untersuchten Interviews häufig alters- und geschlechtsspezifisch ausgelegt wurden. Zwar legt es die empirische Datenlage zum höheren Anteil von älteren verwitweten Frauen nahe, dass Verwitwung mit alters- und geschlechtsspezifischen Vorstellungen verbunden wird. Sie rechtfertigt jedoch nicht, dass aus alters- und geschlechtsspezifischen Konstruktionen Handlungsaufforderungen resultieren, die Frauen höheren Lebensalters mit normativen Vorstellungen zum korrekten Verhalten bei einer Verwitwung konfrontieren und ihnen so die Bewältigung einer Verwitwung zusätzlich erschweren (Wanka/Höppner 2020). Die Lebensphase Alter im Sinne einer ›Normalbiographie‹ mit Verlust gleichzusetzen, trägt letztlich zur Naturalisierung und Normalisierung von Trauer im höheren Erwachsenenalter bei, die dem subjektiven Empfinden kaum gerecht werden kann.

Die dargestellten Ergebnisse weisen darauf hin, dass alters- und geschlechtsspezifische Konstruktionen teilweise in ›Praktiken des Zelebrierens und Verabschiedens‹ und insbesondere in ›Praktiken der Umsorgung‹ aktiviert werden – in Praktiken also, die aufgrund ihres informellen und interaktiven Charakters dem eingebundenen sozialen Umfeld Spielräume für Erwartungen, Regulierungen und Beurteilungen eines erfolgreichen Umgangs mit der Verwitwung eröffnen. Sie zeigen sich hingegen weniger in formalisierten Abläufen, in denen mittels offizieller Dokumente Beginn und Ende einer Verwitwung formal bestimmt werden,[1] und in Praktiken der Selbstsorge, in denen Erinnerungsstücke und Räume eine wichtige Rolle für die von Verwitwung Betroffenen spielen.

Die Ergebnisse haben praktische Implikationen für Fachkräfte, die im Verlauf einer Verwitwung mit Betroffenen zusammenarbeiten. Sie verdeutlichen, dass Betroffene nach einem häufig emotional stark aufgeladenen Partner*innenverlust nicht nur ihren Alltag neu strukturieren müssen, sondern auch ihr soziales Netzwerk. Insbesondere fällt auf, dass Betroffene nach dem Partner*innenverlust Kontakt zu Fachkräften unterschiedlicher Berufe und Professionen aufnehmen können oder sollten – was sie in dieser Lebensphase möglicherweise zusätzlich herausfordert. Zugleich macht der Kontakt zu der jeweiligen Fachkraft deutlich, in welcher Phase der Verwitwung sich Betroffene befinden. Denn während insbesondere Pastor*innen und Bestatter*innen am Anfang einer Verwitwung in den Unterstützungsprozess eingebunden werden,

1 Dass institutionalisierte Praktiken nicht ausreichen, um den Beginn einer Verwitwung zu bestimmen, zeigte sich auch in der Studie von Perrig-Chiello/Margelisch (2015), in der fast Dreiviertel der älteren Befragten angab, dass der Tod des Partners/der Partnerin vorhersehbar war und sie sich schon vorab mit dem Gedanken des Verlusts auseinandergesetzt haben.

ist dies für Trauerbegleiter*innen und Sozialarbeitende eher im weiteren Verlauf einer Verwitwung der Fall. Die Ergebnisse verdeutlichen, dass eine enge kollegiale Zusammenarbeit der involvierten Fachkräfte durchaus konstruktiv für die Betroffenen sein kann, insbesondere wenn Schwierigkeiten in der Bewältigung dieses kritischen Lebensereignisses deutlich werden, die sich z. B. in Verwahrlosungstendenzen zeigen. Die Ergebnisse bieten Fachkräften die Möglichkeit zur Reflexion eigener alters- und geschlechtsspezifischer Vorstellungen und Erwartungen, die explizit oder implizit auch in die Arbeit mit Betroffenen einfließen und wiederum deren Umgang mit dem Partner*innenverlust beeinflussen können. Schließlich zeigen die Ergebnisse, dass einige materielle Arrangements und Performances es eher als andere ermöglichen, einen Partner*innenverlust zu bewältigen. Dieses Wissen kann zu einer Reflexion der Arbeit mit Betroffenen beitragen, die sich dann nicht in einer ausschließlich am Individuum ausgerichteten Unterstützung erschöpft, sondern zusätzlich die materiellen Arrangements berücksichtigt, in denen die Betroffenen ihren Alltag neu strukturieren und leben. Diese analytische Blickwinkelverschiebung auf materielle Arrangements macht deutlich, dass von einer Verwitwung Betroffene nicht allein die Verantwortung dafür tragen, ob und wie sie den Partner*innenverlust bewältigen werden.

Diese Erkenntnisse sind für Fachkräfte dahingehend von Bedeutung, dass sie Verhaltensweisen von Betroffenen stets in materiellen Arrangements eingebettet verstehen und als solche reflektieren sollten. Denn dann geraten nicht Verwitwete als ›Orte‹ von Trauer und Bewältigung, sondern als Träger von sozialen Praktiken in den Blick, die in der Lage sind, »skillful performance[s]« (Reckwitz 2003: 290) eines ›doing widowhood‹ zu vollziehen. Dieser Fokus auf Fähigkeiten kann dazu beitragen, Verwitwete ein Stück weit von der Bürde des ›erfolgreichen Trauerns‹ zu entlasten, denn dadurch besteht weniger die Gefahr, individuelles Bewältigungsverhalten im Sinne eines erfolgreichen Umgangs mit dem Partner*innenverlust zu bewerten (kritisch hierzu Fauser 2012). Stattdessen schärft eine praxistheoretische Sichtweise auf Verwitwung den Blick für jene Praktiken, in denen regulative und bewertende ›doings and sayings‹ Verwitwung als normativ aufgeladene Lebensphase hervorbringen und damit einhergehende Konstruktionen zu Alter und Geschlecht festigen.

Der Mehrwert für die thanatosoziologische Forschung zeigt sich in den methodologischen Grundlagen dieser Studie. Eine prozessuale Perspektive auf den Vollzug und die materiellen Arrangements von Verwitwung, wie Praxistheorie sie ermöglicht, verdeutlicht, wie sich kulturelles Wissen in historischer Hinsicht wandelt. Dies wurde in den Ergebnissen durch eine Veränderung der Trauerkultur deutlich, die sich heute nicht nur zeitlich verkürzt darstellt, sondern durch eine zunehmende Abkehr von öffentlichen Trauerriten einen stärker individualisierten und privaten Umgang mit Tod und Trauer mit sich

bringt und dadurch Tod und Trauer gesellschaftlich mehr und mehr unsichtbar macht. Eine prozessuale Perspektive kann auch zeigen, wie sich Bedeutungszuschreibungen innerhalb eines Forschungsgegenstands verändern: Während zu Beginn einer Verwitwung eher von alters- und geschlechtsspezifischen Erwartungen und Handlungsaufforderungen abgesehen wird, scheint deren Erfüllung im weiteren Verlauf umso stärker eingefordert zu werden. Diese Perspektive ermöglicht letztlich Hinweise auf die Organisation von gesellschaftlichem Zusammen- und Ableben. Sie bietet aber auch das Potenzial, jene Praktiken ausfindig zu machen, die zwar ein ›doing widowhood‹ kennzeichnen, dabei aber Alter und Geschlecht zwischenzeitlich irrelevant machen oder schlicht vergessen lassen. Ein ›Mehr‹ eines solchen ›doing widowhood while undoing age and undoing gender‹ (Höppner/Wanka 2021) würde nicht ohne Weiteres zu einer Aktualisierung und Verfestigung von alters- und geschlechtsspezifischen Konstruktionen und Handlungsaufforderungen beitragen, sondern Räume eröffnen für ein anderes, diverses Verwitwen.

Literatur

Adena, Maja (2016): »Partnerverlust und seine Folgen. Wie Trauer die Gesundheit und das Wohlbefinden beeinträchtigt«, in: *WZB Mitteilungen* 39, Heft 152, S. 24–27.

Ahmadi, Pegah (2013): *Verwitwung im Alter. Kann eine erweiterte Kontinuitätstheorie die soziale Partizipation und Lebenszufriedenheit nach einer Verwitwung erklären?*, Münster.

Böhnisch, Lothar (2017): *Sozialpädagogik der Lebensalter. Eine Einführung*, 7. Aufl., Weinheim/Basel.

Dreßke, Stefan (2010): »Sterben und Tod«, in: Aner, Kirsten/Karl, Ute (Hg.): *Handbuch Soziale Arbeit und Alter*, Wiesbaden, S. 385–389.

Engel, Petra (2012): »Alter(n) und Geschlecht«, in: Kleiner, Gabriele (Hg.): *Alter(n) bewegt. Perspektiven der Sozialen Arbeit auf Lebenslagen und Lebenswelten*, Wiesbaden, S. 37–77.

Fauser, Cornelia (2012): »Lebensereignisse im Alter unter geschlechtsspezifischer Perspektive«, in: Kleiner, Gabriele (Hg.): *Alter(n) bewegt. Perspektiven der Sozialen Arbeit auf Lebenslagen und Lebenswelten*, Wiesbaden, S. 79–118.

Foucault, Michel (1993): »Technologien des Selbst«, in: Martin, Luther H./Gutman, Huck/Hutton, Patrick H. (Hg.): *Technologien des Selbst*, Frankfurt am Main, S. 24–62.

Hahmann, Julia (2023): »Gemeinschaft, Netzwerke und soziale Beziehungen im Alter«, in: Schroeter, Klaus R./Vogel, Claudia/Künemund, Harald (Hg.): *Handbuch Soziologie des Alter(n)s*, Wiesbaden (im Erscheinen).

Hollstein, Bettina (2002): *Soziale Netzwerke nach der Verwitwung. Eine Rekonstruktion der Veränderungen informeller Beziehungen*, Opladen.

Höpflinger, Francois/Spahni, Stefanie/Perrig-Chiello, Pasqualina (2013): »Persönliche Bilanzierung der Herausforderungen einer Verwitwung im Zeit- und Geschlechtervergleich«, in: *Zeitschrift für Familienforschung* 25, Heft 3, S. 267–285.

Höppner, Grit/Wanka, Anna (2021): »Un/doing age. Multiperspektivität als Potential einer intersektionalen Betrachtung von Differenz- und Ungleichheitsverhältnissen«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 50, Heft 1, S. 42–57.

Kast, Verena (1990): *Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses*, 11. Aufl., Stuttgart.

Mayring, Philipp (2015): *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, Weinheim/Basel.

Perrig-Chiello, Pasqualina/Margelisch, Katja (2015): *Forschungsdossier Verwitwung im Alter im Längsschnitt (2012–2014)*, Bern.

Reckwitz, Andreas (2003): »Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32, Heft 4, S. 282–301.

Schaan, Barbara (2009): »Verwitwung, Geschlecht und Depression im höheren Lebensalter«, in: Börsch-Supan, Axel/Hank, Karsten/Jürges, Hendrik/Schröder, Mathis (Hg.): *50plus in Deutschland und Europa*, Wiesbaden, S. 115–131.

Schäfer, Hilmar (2016): »Grundlagen, Rezeption und Forschungsperspektive der Praxistheorie«, in: ders. (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld, S. 9–24.

Schatzki, Theodor R. (2002): *The Site of the Social. A Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change*, Pennsylvania.

Schatzki, Theodor R. (2016): »Praxistheorie als flache Ontologie«, in: Schäfer, Hilmar (Hg.): *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld, S. 29–44.

Schatzki, Theodor R./Knorr-Cetina, Karin/Savigny, Eike von (2000): *Practice Turn in Contemporary Theory*, New York.

Statistisches Bundesamt (2019a): »Statistisches Jahrbuch 2019«, https://bit.ly/3VdPy83 (15. Juni 2022).

Statisches Bundesamt (2019b): »Sterbefälle und Lebenserwartung«, https://www.-genesis.destatis.de/genesis/online?sequenz=tabelleErgebnis&selection-name=12613-0003&zeitscheiben=5 (9. November 2019).

Statistisches Bundesamt (2020): »Sterbefälle und Lebenserwartung. Sonderauswertung zu Sterbefallzahlen des Jahres 2020«, https://bit.ly/3glKOi3 (24. November 2020).

Turner, Francis (2005): *Social Work Diagnosis in Contemporary Practice*, New York.

Wanka, Anna/Höppner, Grit (2020): »Un/doing age. Eine de/konstruktivistische Analyse von Alter an Übergängen im Lebenslauf«, in: *soziologie.de*, https://publikationen.soziologie.de/index.php/kongressband_2020/article/view/1327 (15. Juni 2022).

Witzel, Andreas (2000): »Das problemzentrierte Interview«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung* 1, Heft 1, Art. 22.

Worden, William (2018): *Beratung und Therapie in Trauerfällen*, Bern.

Draußen, die Vögel

Fotografie und Foto-Sharing im letzten Lebensabschnitt einer chronisch kranken Person

The Birds in the Backyard

Photo-Sharing in the Final Years of a Chronically Ill Person

Gaudenz Urs Metzger

Der Artikel untersucht die Praktik des Foto-Sharings im letzten Lebensabschnitt einer chronisch kranken Person und geht der Frage nach, wie diese zum Umgang mit der Krankheit beiträgt. Es wird gezeigt, dass die Praktik des Foto-Sharings einen vielschichtigen Sinn hat: Sie bietet Arbeit und eine Möglichkeit, die Faszination und Empathie für Vögel auszuleben, stellt kommunikativen Kontakt zur Online-Community her und sorgt für emotionale Unterstützung in der schwierigen Lebenssituation. Der Artikel will das bisher kaum untersuchte Phänomen des Foto-Sharings am Lebensende für die Sterbeforschung erschließen und zu einem besseren Verständnis des Umgangs mit Sterben und Tod in digital vernetzten und individualisierten Gesellschaften beitragen. Die Studie könnte darüber hinaus Impulse für End-of-Life Care und die Entwicklung zukünftiger Therapieangebote liefern.

Chronische Krankheit, Sterben, Foto-Sharing, Digitalisierung, Online-Communitys

This article explores photo-sharing of a chronically ill person in the last phase of life and highlights how this practice facilitates the management of the difficult situation. The aim of the study is to show that the practice of photo-sharing serves multiple purposes: It is a way to kill time, offers an opportunity to live out the fascination and empathy for birds, establishes communicative contact with the online community and provides emotional support. So far, little attention has been paid to the phenomenon of photo-sharing at the end of life. This article adresses this gap and aims to contribute to the understanding of the negotiation of dying and death in networked and individualistic societies. Furthermore, the study could provide impuls for end-of-life care and the development of therapeutic interventions.

Chronic illness, dying, photo-sharing, digitalisation, online communities

Einleitung

In diesem Artikel präsentiere ich einen einzigartigen Fall aus meiner Feldforschung mit terminal kranken Menschen, die im März 2020 begann und eineinhalb Jahre dauerte.[1] Zwölf Personen, welche kurz vor dem Lebensende standen, durfte ich in Spitälern, im Hospiz oder zu Hause treffen und mit ihnen über ihr Leben und den bevorstehenden Tod sprechen. Der Fall, den ich in diesem Artikel analysiere, veranschaulicht beispielhaft, wie der digitale Wandel und die neue, bildgestützte Gesellschaft die Erfahrung des Sterbens beeinflusst: Ein chronisch kranker Mann, der aufgrund der Covid-19-Pandemie im letzten Lebensjahr sozial isoliert war, begann im Laufe der Erkrankung Vögel vor dem Haus zu fotografieren und die Bilder in einer Facebook-Gruppe zu posten. Er ging dieser Praktik bis wenige Monate vor seinem Tod nach.

Im Fall von chronischer Krankheit kann der Sterbeprozess, der ein sozialer, psychologischer und biologischer Prozess ist (vgl. Glaser/Strauss 1974: X), viele Jahre dauern. Die gefühlte Erfahrung des Sterbens, die mit diesem Prozess einhergeht, ist dementsprechend nicht auf wenige Tage bis Stunden vor dem Tod beschränkt, sondern beginnt, wenn etwa eine unheilbare Krankheit diagnostiziert wird (vgl. Kellehear 2017: 16).[2] Sterben ist kein passiver Zustand, sondern ein Teil des mehr oder minder aktiv geführten Lebens (vgl. Wittkowski/Schröder 2008: 9). Wichtige Aspekte davon, wie etwa kommunikative Interaktionen, finden zunehmend online statt – ein Trend, der sich in digitalen Trauer- und Gedächtniskulturen längst etabliert hat (Arnold et al. 2018; Sofka/Cupit/Gilbert 2012). Der gegenwärtig gelebte expressive Individualismus in westlichen Gesellschaften (Bellah et al. 1996; Taylor 2007), der auf Selbstermächtigung und Selbstverwirklichung zielt, in Kombination mit der technologischen Entwicklung macht das Sterben und die daran geknüpften Erfahrungen öffentlich sichtbar. Internet, Apps und Social Media bieten Sterbenden eine Möglichkeit für Sinnstiftung und Kommunikation über existenzielle Fragen sowie einen Raum für emotionale Unterstützung und die Pflege von sozialen Beziehungen bei eingeschränkter Mobilität (Lagerkvist 2019; Rains 2018; Walter et al. 2012). Im Speziellen stellen Online-Communitys eine Ressource für die aktive Auseinandersetzung mit der jeweiligen Lebenssituation

1 Der Artikel und die Datensammlung entstanden im Rahmen des SNF Projektes *Sterbesettings – eine interdisziplinäre Perspektive 2020-23*. Nähere Informationen finden sich unter: https://sterbesettings.ch/.

2 Der Übergang vom Status des Kranken zu jenem des Sterbenden ist fließend und hat vor allem auch mit dem emotionalen Befinden zu tun (vgl. Wittkowski/Schröer 2008: 14).

dar (Friese 2020). Im Einzelfall ist aber wenig bekannt darüber, welche Bedürfnisse Sterbender die Partizipation in digitalen Welten erfüllt und welchen Herausforderungen des Krankheitsalltages damit begegnet werden.

Vor diesem Hintergrund untersuche ich in diesem Beitrag, wie Foto-Sharing in einer Facebook-Gruppe eine Ressource für den kommunikativen und bildlich expressiven Umgang mit den Folgen chronischer Krankheit und dem Lebensende bereitstellen. Dafür analysiere ich, im Rückgriff auf verschiedene Datenquellen, Social-Media-Beiträge, die der chronisch kranke Mann im letzten Lebensjahr erstellte. Die Fallstudie will zwei miteinander verbundene Fragen beantworten: (1) Welche Interessen und Intentionen sind mit der Bildproduktion und dem Foto-Sharing verbunden? (2) Inwieweit beeinflusst das Foto-Sharing in der Facebook-Gruppe die Krankheits- und Sterbeerfahrung?

Foto-Sharing

Kommunikative Modi und soziale Beziehungen

Obwohl das Teilen und Austauschen von Bildern als kulturelle Praktik schon lange existiert, ist Foto-Sharing in alltäglichen Kommunikationszusammenhängen, wie es gegenwärtig praktiziert wird, ein relativ junges Phänomen. Der Definition von Katharina Lobinger und Maria Schreiber folgend, verstehe ich in diesem Artikel unter Foto-Sharing das Teilen und Austauschen von Fotografien mit anderen Personen, das heute größtenteils – aber nicht notwendigerweise – mithilfe von digitalen Kommunikations- und Medientechnologien erfolgt (vgl. Lobinger/Schreiber 2019: 272). Thomas Eberle (2017: 17) weist darauf hin, dass aufgrund der digitalen Revolution sich nicht nur das Fotografieren als Tätigkeit enorm verbreitet hat, sondern auch das Teilen von Fotos. Dank den über das Web 2.0 geschaffenen Partizipationsmöglichkeiten lassen sich digitale Fotografien in unterschiedlichen Kommunikationszusammenhängen verwenden und auf dem Smartphone oder Computer ohne großes technisches Knowhow mit Videos, Texten und Grafiken aggregieren und weiterverbreiten. Zusätzlich unterstützt und befördert wird diese Kommunikation durch die Ausstattung von Smartphones mit hochauflösenden Kameras, die es erlauben, alltägliche Erlebnisse und Erfahrungen regelmäßig einzelnen Personen oder Gruppen mittels Social Networking- und Messaging-Apps bildgestützt zu kommunizieren.

Lobinger und Schreiber identifizieren und differenzieren drei kommunikative Modi des Foto-Sharings, die oft in Mischform auftreten. Fotografien werden gemäß den Autorinnen ausgetauscht, um (1) über Bilder zu sprechen, um (2) mit Bildern etwas auszudrücken oder um (3) »phatisches Photo-Sharing« zu betreiben (Lobinger/Schreiber 2019: 282). Bei letzterem ist nicht ein

bestimmter Inhalt oder eine bestimmte Information wichtig, sondern es geht darum, »kommunikativen Kontakt und Konnektivität herzustellen« (ebd.: 283). Dadurch wird beispielsweise die freundschaftliche Beziehung mit einer Bekannten oder einer Online-Community aufrechterhalten. Demgegenüber dienen Fotografien im Modus 1 als Erinnerungsstützen und Kommunikationsressourcen, um über ein Ereignis oder ein Erlebnis zu sprechen, während sie im Modus 2 geteilt werden, um visuell etwas zu vermitteln.

Medienwissenschaftler*innen betonen, dass die auf Social Media geteilten Bilder ein intimes Bewusstsein jener Menschen schaffen, die Teil dieser Communities und Netzwerke sind (vgl. Jurgenson 2019: 48). Das Teilen von Bildern mit digitalen Technologien stellt eine kontinuierliche Verbindung zu sozialen Umfeldern und den darin stattfindenden Ereignissen und Erfahrungen her. Auf Instagram oder Facebook geteilte Bilder haben nicht primär einen dokumentarischen Charakter im Sinne einer Registrierung außergewöhnlicher Ereignisse, wie man es aus analogen Zeiten kennt, sondern sie sind eine schnelle und oft beiläufige Erfassung von dem, was jemand gerade tut, wahrnimmt oder erlebt (Dean 2016). Foto-Sharing und visuelle Kommunikation tragen auf diese Weise zur Konstitution von sozialen Beziehungen und Identität bei (vgl. Lobinger/Schreiber 2019: 284).

Foto-Sharing als ›Networked Individualism‹

Mittlerweile gibt es zahlreiche ethnografische Studien zu Foto-Sharing (z. B. Lobinger/Venema/Kaufhold 2022; Serafinelli 2017; Skågeby 2008), jedoch ist wenig über diese Praktik in Verbindung mit Krankheit, Sterben und Tod bekannt. Neuere Studien, die digitale Praktiken von Sterbenden in den Blick nehmen, konzentrieren sich vor allem auf das Bloggen (Andersson 2019; Caduff 2022; Chung/Kim 2008; Recuber 2017) und weniger auf das alltägliche Teilen von Bildern in Social-Media-Kanälen. Eine Ausnahme bildet die Untersuchung von Amanda Lagerkvist und Yvonne Andersson (2017) über das Teilen von Selfies auf Instagram und in Blogs von terminal kranken Menschen. Gemäß den beiden Autorinnen werden vor Operationen im Spital oft Selfies aufgenommen und auf Social Media geteilt. Die ermutigenden Reaktionen, welche die Bilder in der Community auslösen, stellen eine phatische Verbindung im Sinne eines Gefühls der Verbundenheit her (vgl. ebd.: 558). Lagerkvist und Andersson folgern, dass das alltägliche Teilen von Bildern eine wirksame Routine darstellt, welche dabei hilft, mit Krankheit und dadurch ausgelösten Emotionen und Gefühlen umzugehen (vgl. ebd.: 557f.).

Manuel Castells fasst die Formen der Sozialität, die im Internet durch Praktiken wie Foto-Sharing befördert werden, im Konzept »Networked Individualism« (Castells 2001: 129). Obwohl die sozialen Bindungen, die in der Internetkultur entstehen, oft lose und kurzweilig sind, bieten gemäß Castells solche

Netzwerke Potenzial für Unterstützung und den Austausch von Informationen (vgl. ebd.). Das (spät)moderne Individuum ist ebenso wie das vormoderne auf einen sozialen Rahmen angewiesen, in dem die ausgedrückten Erfahrungen auf Resonanz stoßen (Bellah et al. 1996). Gemäß Andersson holen Online-Communitys und Foto-Sharing das Emotional-Intime zurück ins Öffentliche und wirken damit der in der Moderne vollzogenen sozialen Verdrängung von Sterben und Tod entgegen (vgl. Andersson 2019: 15). Auf den Verlust an emotionaler Nähe und sozialer Bindung, den ältere und sterbende Menschen in Heimen und Spitälern erleiden, haben verschiedene Autoren hingewiesen (z. B. Ariès 1976; Elias 1982; Giddens 1991; Mellor/Shilling 1993).

Methoden und Daten

Hintergrund und Feldzugang

Der in diesem Artikel präsentierte Fall stammt aus einer Stichprobe von zwölf Personen, die allesamt als unheilbar krank eingestuft wurden und zum Zeitpunkt, als ich sie kennenlernte, mehrheitlich in palliativer Behandlung waren. Der Feldzugang erfolgte über drei urbane Spitäler sowie ein ländlich gelegenes Hospiz in der Schweiz. Mit der Studie vertraute Ärzte*innen und Pflegende führten ein Vorscreening von geeigneten Patient*innen durch, die ich nach einer Empfehlung persönlich zur Teilnahme anfragte. Die Gesamtstudie verfolgt einen explorativen Zugang zum Feld, der Erfahrungen, Emotionen und Sichtweisen von Sterbenden mit einem ergebnisoffenen ethnografischen Ansatz aufspüren soll, der je nach Fall und Situation unterschiedliche qualitative Methoden miteinander kombiniert.

Eine vorläufige Analyse der Daten brachte hervor, dass der Umgang mehrerer Studienteilnehmer*innen mit dem Lebensende durch digitale Mediennutzung sowie expressive Praktiken und Handlungen charakterisiert ist. Da das Phänomen des Foto-Sharings im Sterben bisher kaum erforscht ist, war es naheliegend, dieses für die Sterbeforschung zu erschließen und den vorliegenden Fall umfassend in einer Einzelfallstudie aufzuarbeiten. Der Fall bietet die Chance, erste Erkenntnisse früherer Studien zu Foto-Sharing Sterbender (Lagerkvist/Andersson 2017) zu ergänzen und zu erweitern. Beim ausgewählten Fall handelt es sich um einen sogenannten »revelatory case« (Yin 2015: 184), der aufgrund seines aufschlussreichen Charakters eine Rechtfertigung dafür liefert, als Einzelfallstudie betrachtet zu werden (vgl. ebd.: 185). Das Erkenntnisinteresse der Studie richtet sich dabei gleichermaßen auf die Mediatisierung der Erfahrung des Sterbens in der neuen, bildgestützten Gesellschaft

wie allgemeinen Fragen der Individualisierung und Sinnstiftung am Lebensende.

Teilnehmer

Der 59-jährige Paul[3] litt seit seiner Jugend an einer chronisch obstruktiven Lungenkrankheit, die Folge- und Begleiterkrankungen, etwa schwere Entzündungen in den Beinen, mit sich brachte. Die Multimorbidität bewirkte eine Verminderung der Lebensqualität und der Lebenserwartung. Der gelernte Heizungsmonteur war seit über zehn Jahren berufsunfähig. Er konnte aufgrund der eingeschränkten Lungenfunktion, die am Lebensende auf rund 15% reduziert war, keine weiten Strecken gehen und brauchte eine Sauerstoffmaske zum Schlafen. Eingestuft als Hochrisikopatient, konnte der geschiedene und alleinlebende Mann im letzten Lebensjahr, das in die Covid-19-Pandemie fiel, das Haus kaum mehr verlassen und war bei Verrichtungen des täglichen Lebens auf Hilfe angewiesen. Paul verstarb im Dezember 2020, einige Wochen nachdem ich ihn im Hospiz besuchte. Aufgrund der rapiden Verschlechterung seines Gesundheitszustandes kurz nach meinem Besuch und der zeitweiligen Schließung des Hospizes für Besucher infolge stark steigender Covid-Fallzahlen blieb es bei diesem einen Treffen.

Datensammlung

Die Analyse stützt sich auf folgende Daten: (1) Ein halbstündiges exploratives Interview (im Sinne von Honer 2011) mit Paul (am 20. Oktober 2020), das mit einem digitalen Audiorecorder aufgezeichnet und anschließend transkribiert wurde, (2) ein Gespräch mit seiner Mutter (am 11. April 2022), (3) ein Reportage-Video über das Hospiz, in dem Paul über das Fotografieren spricht und (4) Fotografien und Videos auf seiner persönlichen Facebook-Seite und in der privaten Facebook-Gruppe ›Raben und Krähen‹. Die Gruppe hat über zehntausend Mitglieder im deutschsprachigen Raum und interessiert sich – von Verhaltensgewohnheiten und Arterhaltung über die Ernährung bis hin zur

3 Der Name der befragten Person ist ein Pseudonym. Details wie Namen von Orten und Dritten, die zu einer Identifizierung des Teilnehmers führen könnten, wurden aus dem Artikel entfernt. Interviewer und Interviewter vereinbarten mündlich einen *informed consent*. Aufgrund der Verschlechterung des Gesundheitszustands des Interviewten konnte eine schriftliche Vereinbarung, welche die Details bezüglich der Anonymisierung regelt, nicht mehr erfolgen. Der Autor versichert hiermit, dass die Zustimmung zur Verwendung der Daten in der gewählten Form besteht. Er ist einer forschungsethisch reflektierten und sensitiven Vorgehensweise verpflichtet und orientiert sich an den Grundsätzen für ethnografische Feldforschung (Schweizerische Ethnologische Gesellschaft 2010). Das Projekt wurde von der Ethikkommission des Kantons Zürich geprüft (Kompetenzerklärung BASEC-Nr. Req-2019-00221).

Mythologie – für sämtliche Aspekte rund um das Thema Rabenvögel. In dieser Gruppe postete Paul im Zeitraum von November 2019 bis Mai 2020 über hundert Einträge.

Datenanalyse

Die Analyse orientiert sich methodisch am Modell für Artefaktanalysen, das Manfred Lueger und Ulrike Froschauer (2018) entwickelten. Das Modell schlägt vor, Artefakte aus verschiedenen Blickwinkeln nach unterschiedlichen Dimensionen auszuloten, um die Bedeutung eines Objektes und die darin verkörperte soziale Welt interpretativ zu erschließen (vgl. ebd.: 48). Analysedimensionen beziehen sich z. B. auf Materialität, Existenzvoraussetzungen, Kontexteinbettung, Produktion usw. Lueger und Froschauer verstehen unter Artefakten alle Objekte, die in der materialen Welt als Gegenstände verankert sind und die durch menschliche Eingriffe erzeugt, gehandhabt, modifiziert oder verwandelt wurden (vgl. ebd.: 11). Bei den Postings von Paul auf Facebook handelt es sich um zweidimensionale Artefakte in Form von Hybriden aus Text und Bild, deren materieller Träger der Bildschirm ist. Die Analyse ist in drei Teile gegliedert und orientiert sich an den von Lueger und Froschauer (2018: 65) beschriebenen Interpretationsebenen und damit verbundenen Erkenntnisinteressen: (1) Charakterisierung des Produktionskontextes, (2) Interessen und Intentionen für die Bildherstellung, (3) Artefaktkontext Facebook: die kommunikative Gestaltung der Krankheits- und Sterbeerfahrung.

Charakterisierung des Produktionskontextes

Eine chronische Krankheit, wie sie Paul über viele Jahre hatte, bringt für die Betroffenen Alltagsprobleme mit sich, die je nach physischem und psychologischem Zustand ein spezifisches, auf die soziale Situation zugeschnittenes Selbstmanagement erfordern. Juliet Corbin und Anselm Strauss (1985; dies. 2004) beschreiben dieses Management im langjährigen Krankheitsverlauf als Arbeit, welche für die Patienten*innen durch die verschiedenen Facetten und Dimensionen der jeweiligen Krankheit mitsamt ihren Konsequenzen entsteht. Grundsätzlich unterscheiden die Autoren zwischen krankheitsbezogener, alltagsbezogener und biografischer Arbeit, die abhängig von der Situation und den Ressourcen der betroffenen Person unterschiedlich viel Zeit in Anspruch nehmen können und sich im zeitlichen Verlauf der Krankheit immer wieder ändern (vgl. Corbin/Strauss 1985: 226).

Krankheitsbezogene Arbeit besteht aus Verrichtungen wie Symptom-Management oder der täglichen Kontrolle und Überprüfung von Werten. Die alltagsbezogene Arbeit bezeichnet Aufgaben, die zuhause anfallen, etwa Waschen, Putzen, Kochen oder die Betreuung von Kindern. Die biografische Arbeit umfasst sämtliche Bestrebungen, um mit den durch die Krankheit verursachten biografischen Brüchen zurechtzukommen, etwa die erzwungene Aufgabe einer geliebten Arbeit (vgl. ebd.: 225ff.). Mit dieser Herausforderung war auch Paul konfrontiert. Seine Mutter erzählte, er sei ein engagierter Teamleiter gewesen und der Wegfall der Arbeit habe ihm viel Mühe bereitet (Gespräch am 11. April 2022). Corbin und Strauss (1985: 233) zeigen in Bezug auf solche Problematiken, dass je nach Krankheitsstadium und Person unterschiedliche Managementaufgaben Priorität haben. Einmal wird mehr Zeit für die krankheits- oder alltagsbezogene Arbeit aufgewendet, ein anderes Mal mehr in die Biografiearbeit investiert.

Starken Einfluss auf Pauls Krankheitsmanagement in den letzten zwei Lebensjahren hatten sowohl die Reduktion der Lungenfunktion als auch die Pandemie. Er erzählt im Interview: »Ich konnte ja nicht mehr viel tun« und »Ich hatte wegen der Krankheit keine Kraft mehr beim Atmen. Dies hinderte mich daran, mehr nach draußen zu gehen«. Diese Situation verschlimmerte sich während der Pandemie und ging mit Begleiterkrankungen und Hospitalisierungen einher. Als Hochrisikopatient wurde er vom Arzt dazu angehalten, zu Hause zu bleiben und alltagsbezogene Arbeiten wie Einkaufen von Bekannten erledigen zu lassen. »Dies war der Anfang vom Ende«, meint seine Mutter. Im persönlichen Gespräch berichtet Paul selbst von dieser Situation: »Mein Freund hat das für mich gemacht. Meine Einkäufe. Dass ich das nicht machen muss wegen meiner Krankheit.«

Aus den Daten geht hervor, dass in seinem Krankheitsmanagement Fotografie und Foto-Sharing eine zentrale Rolle spielen und er viel Zeit dafür aufwendet. Im Reportage-Video über das Hospiz betont er, durch die Krankheit auf diese Beschäftigung gestoßen zu sein: »Ich bin durch meine Krankheit auf das Hobby gestoßen, konnte ja nichts mehr machen, heben und so vom Atem her, und dann begann ich zu fotografieren, weil immer eine Krähe oder ein Rabe vor der Türe war.«

Interessen und Intentionen für die Bildherstellung

Faszination für Raubvögel

Die Wahl der Bildmotive steht maßgeblich in Verbindung mit Pauls Faszination für Raubvögel und genereller Zuneigung zu Tieren, welche offenbar durch familiären Prägungseinfluss mitbestimmt ist. Angesprochen auf die Rolle von Tieren im Leben, sagt seine Mutter: »Tiere sind fast wichtiger als Menschen.« Pauls Faszination für Raubvögel begründet sich darin, dass diese eine kraftvolle Energie besitzen, wie er im oben bereits erwähnten Video über das Hospiz erzählt: »Wenn der Milan an einem vorbeifliegt in fünfzehn Meter Entfernung, das ist eine richtige Wucht. Das gibt so eine Energie ab, die einem Kraft gibt […]. Das ist es, das einen so fasziniert an dieser Sache.« Das von Paul oft eingefangene und auf Facebook geteilte Motiv des fliegenden Rotmilans gibt dieser Faszination visuell Ausdruck (*Abb. 1*).

Abb. 1: Screenshot einer Fotografie eines Rotmilans (gepostet auf Facebook am 19. Mai 2020)

Zeitvertreib und Arbeitsmaterial

Angesprochen auf den Zweck des fotografischen Hobbys erklärt Paul im Interview: »Was soll ich machen? Ich muss Zeit ausfüllen. Und das war halt diese Zeit.« Der Kommentar illustriert, dass die fotografische Beschäftigung aus Sicht von Paul einen Zeitvertreib darstellt. Nicht in der Lage, einem Beruf nachzugehen und am Lebensende vom sozialen Leben abgeschirmt, muss Paul einen Weg finden, die vielen Stunden des Tages zu füllen. Fotografieren und Foto-Sharing bieten ihm Arbeitsmaterial im Sinne eines »Futters« und schaffen eine Tagesstruktur: »Zuerst habe ich meine Vögel gefüttert. Ich habe meine Vögel fotografiert, dass ich wieder Futter hatte für mich am nächsten Tag, also um die Fotografien zu bearbeiten und so.«

Der Kommentar macht deutlich, dass das Füttern der Vögel die Grundlage zur Produktion von Bildmaterial, das bearbeitet und anschließend im Internet geteilt werden kann, bildet. Analytisch interpretiert, bietet die Präsenz von Tieren im Krankheitsverlauf Paul Hilfe für die Überwindung von erfahrenen Defiziten wie mangelnde Arbeit und eingeschränkte soziale Kontaktmöglichkeiten während der Pandemie. Auf die wichtige Funktion von Tieren für die Reduzierung von Defiziterfahrungen im Sterben haben bereits andere Studien hingewiesen (siehe z. B. Thönnes/Jakoby 2017). Der Nahrungstausch und die Reziprozität zwischen Paul und den Vögeln zeigt sich ebenfalls in den Bildmotiven. Neben Videos, die Krähen beim Aufpicken von Futter zeigen (*Abb. 2*), hinterlässt Paul viele Einzelaufnahmen von Vögeln mit erhaschtem Futter im Schnabel (*Abb. 3* und *4*). Das Fotografieren ist mehrfach mit dem Thema der Nahrung verbunden, sowohl in Bezug auf die vom ihm ausgedrückten Produktionsinteressen als auch auf der visuellen Ebene.

Im Sinne von Corbin und Strauss (1985) kann die fotografische Praktik als biografische Arbeit interpretiert werden, mit der Paul Herausforderungen wie Jobverlust und Langeweile begegnet. Andere Autoren*innen beschreiben Tätigkeiten, die auf die Auswirkungen chronischer Krankheit im Alltag oder Berufsleben reagieren, als Reparaturstrategien (siehe z. B. Fischer 1985; Pfeffer 2010). Im Fall von Paul stellen sich Fotografie und Foto-Sharing als auf die reduzierte Bewegungs- und Handlungskapazität angepasste Tätigkeiten heraus, mit denen Defizite des Körpers ausgeglichen werden können: »Ich mache jetzt so Fotos, alles von der Wohnung aus. Und nur vom Stativ aus. Denn ich könnte dieses Zeugs nicht heben und tragen.« Auf Facebook gefundene Videos illustrieren diesen Kommentar (*Abb. 5*). Die Szenen sind mit Blick von seiner Wohnung aus aufgenommen und zeigen, wie der oben thematisierte Herstellungskontext sich über die Perspektive ins Bild einschreibt.

Abb. 2: Screenshot eines Videos (gepostet auf Facebook am 23. März 2020)

Abb. 3: Screenshot einer Fotografie einer Krähe mit Futter im Schnabel (gepostet auf Facebook am 14. Februar 2020)

Abb. 4: Screenshot einer Fotografie einer Krähe mit Futter im Schnabel (gepostet auf Facebook am 24. April 2020)

Abb. 5: Screenshot eines Videos (gepostet auf Facebook am 9. März 2020)

Artefaktkontext Facebook: Die kommunikative Gestaltung der Krankheits- und Sterbeerfahrung

Individualisierung und Idealisierung von Tieren

In den Bildkommentaren auf Facebook nennt Paul den im Flug abgebildeten Rotmilan ›Goliath‹, während eine verletzte Krähe den Namen ›Fäustchen‹ erhält (*Abb. 6*). Besonderes Merkmal des Milans sind »seine wunderschönen Augen«, jenes der Krähe die »Behinderung«. Thomas Macho (2020: 238) hebt hervor, dass im Zuge der Herdenhaltung und Viehzucht Praktiken der Namensgebung für individuelle Tiere entstanden, zu denen ihre Herren eine besondere Beziehung unterhielten. Durch die Zuschreibung des Eigennamens Goliath und des Merkmals der Schönheit unterstreicht Paul seine Faszination für Raubvögel und inszeniert den Milan als ein herausragendes Tier, das sich durch Stärke und Vitalität auszeichnet. In Anbetracht der Lebenssituation, die sich durch ein stark eingeschränktes Interaktions- und Handlungspotential auszeichnet, und im situativen Bezug zur Bildrezeption, erschließt sich der subjektive Sinn der Fotografien als eine Projektionsfläche für ersehnte Bewegungsfreiheit, Kraft und Vitalität. Fotografie und Foto-Sharing sind ein Mittel, um einem durch die Defiziterfahrung chronischer Krankheit erweckten Verlangen Sinn und Sichtbarkeit zu geben. Im Rahmen der individuellen Sinnkonstruktion auf Facebook wenden sich die alltäglichen Bedeutungsassoziationen, welche die biblische Figur von Goliath mit einer bösen und feindlichen Macht in Verbindung bringen, wie es im Kontext der Verhandlung schwerer Krankheit im Internet häufig geschieht, ins Gegenteil.[4]

Zudem verdeutlichen die Namensgebung und die Merkmalszuschreibung, dass auch das Leiden des individuellen Tieres gesehen wird und mit »Fäustchen« ein konkretes Gesicht erhält. Der Kommentar vom 9. März 2020 (*Abb. 6*) zeugt vom Mitleid für die verletzte Krähe. Pauls Fürsorge und Empathie für Vögel geht auch aus anderen Datenquellen hervor. In einem Bildband, den er seine Mutter geschenkt hatte, ist auf der ersten Seite ein Portrait von ihm mit einer jungen Krähe auf dem Arm abgebildet. Im Begleitkommentar

4 Schwerkranke und sterbende Menschen, die im Internet aktiv sind, spielen oft auf den Kampf zwischen David und Goliath an und benutzen die Erzählung für die Metaphorisierung von Krankheit. In der Information über einen Krebsblog, den der Bruder eines Sterbenden betrieb, steht: »So wie der David der Bibel gegen Goliath kämpfen musste, so muss mein Bruder David (26 Jahre) gegen einen Riesen kämpfen, der unbesiegbar scheint: Krebs. […] Aber wir glauben auch daran, dass Gott ein Wunder tun kann. Wenn es sein Wille ist, so wird er unseren David den Kampf gegen Goliath gewinnen lassen.« (Cancerunites o.J.).

steht: »Vier Monate lang habe ich sie aufgepäppelt und konnte sie dann gestärkt auswildern.«

Abb. 6: Screenshot eines Postings mit Videos, Fotografien und Kommentar von Paul (Facebook-Posting vom 9. März 2020)

Online Support-Netzwerk am Lebensende

Die an den unterschiedlichen kommunikativen Modi des Foto-Sharings beteiligten Akteure in der Facebook-Gruppe bildeten ein Support-Netzwerk für den Umgang mit den erfahrenen Einschränkungen im Sterben. Die tragenden Kräfte des kommunikativen Austauschs waren Frauen aus der näheren Umgebung sowie aus Deutschland und Österreich, mit denen Paul regelmäßig im Austausch stand. Die Kommunikationspartnerinnen posteten in ihren persönlichen Beiträgen ebenfalls Bilder von Raben und Krähen und teilten das Engagement und die Empathie für Tiere. Ob Paul mit diesen Personen auch Kontakt außerhalb von Facebook pflegte, geht aus den vorhandenen Daten nicht hervor.

Die Analyse der kommunikativen Interaktionen in der Facebook-Gruppe zeigt, dass Foto-Sharing das Defizit fehlender Anerkennung, das Paul aufgrund des Wegfalls des Berufes erlitt, in einem gewissen Umfang kompensiert. Die in der Facebook-Gruppe geteilten Fotografien des Milans bringen ihm viel Lob durch die Mitglieder ein: »Wunderschön!«, »So majestätisch!«, »Das ist eine ganz tolle Aufnahme!« (*Abb. 7*). Diese wertschätzenden Rückmeldungen bilden die Basis für die Identifikation mit der sozialen Rolle des Fotografen und steigern das subjektive Wohlbefinden am Lebensende. Die Anerkennung der fotografischen Leistung sorgt bei Paul für ein Gefühl der Kraft während der langen Krankheit: »Ja. Das gibt mir einfach Kraft. […] Es gibt mir Kraft, wieder einmal so etwas hinzubekommen, denn das Schaffen die wenigsten. Also solche Fotos zu machen.«

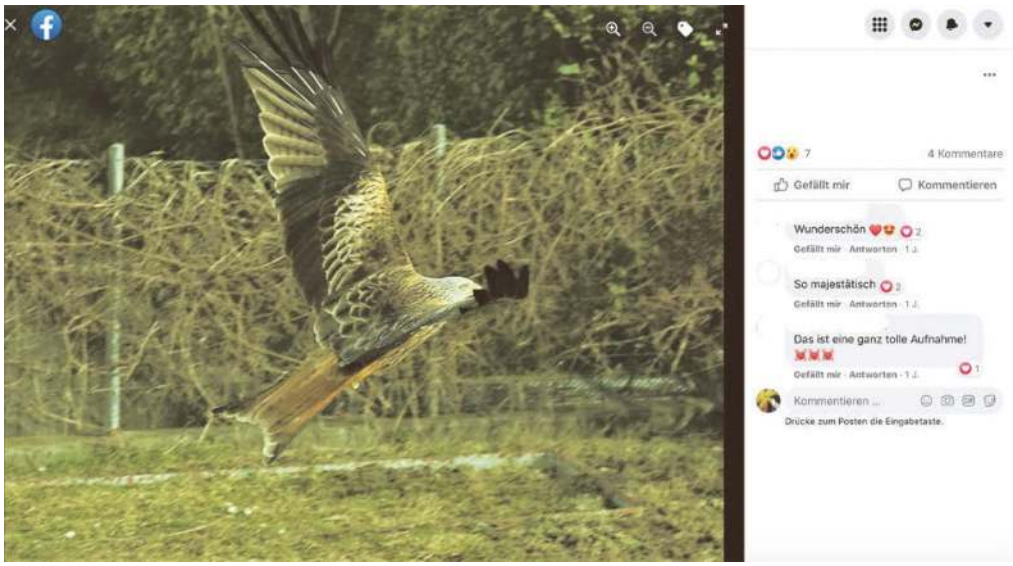


Abb. 7: Screenshot einer Fotografie eines Rotmilans mit Kommentaren (Facebook-Posting vom 9. März 2020)

Im Weiteren stellt Paul mit Foto-Sharing kommunikativen Kontakt zur Gruppe und deren Mitgliedern im Modus des »phatischen Foto-Sharing« (Lobinger/Schreiber 2019: 282) her. Die Praktik bot während der Covid-19-Pandemie eine geeignete Möglichkeit für die Erhaltung und Pflege sozialer Beziehungen. Die Kommunikation wurde angestoßen durch Pauls beinahe tägliches Teilen von Bildern und den begleitendenden, routinehaft ausgetauschten Nachrichten wie z. B.: »Wünsche einen schönen Nachmittag und kommt gut durch die Woche.« Die Botschaften wurden von meistens denselben vier Personen dem Reziprozität-Prinzip folgend konstant und über einen längeren Zeitraum hinweg mit ähnlichen Kommentaren erwidert: »Eine gute Woche wünsche ich dir auch. Hab einen schönen Abend und später eine gute Nacht.« Ein »visual chitchat« (Villi 2012) blieb im Kommunikationsraum jedoch aus.

Das Reziprozität-Prinzip war primär auf der sprachlichen Ebene angesiedelt und nur selten antworteten die Kommunikationspartnerinnen auf die geteilten Fotografien ihrerseits mit Fotografien. Obwohl die repetitiven Grußfloskeln, für sich gesehen, wenig bedeutsam sind, scheinen sie in Anbetracht von Pauls schwieriger Lebenssituation einen wichtigen Zweck zu erfüllen. Versetzt man sich in seine Person und die Lebenssituation hinein, dann bedeutet der subjektive Sinn dieser Botschaften etwas Ähnliches wie: ›Ich werde gehört und bin nicht allein.‹

In gewissen Fällen nutzt Paul Foto-Sharing dazu, bestimmte Informationen in Bezug auf seine Lebenssituation und die Krankheit zu vermitteln (*Abb. 8*). Am 19. Mai 2020, kurz vor dem Eintritt ins Hospiz, spricht er einen bevorstehenden Krankenhausaufenthalt und die unsichere Zukunft an: »Ich weis nicht, ob es morgen was zu schauen gibt, warte auf ein Telefon, ob ich ins Krankenhaus muss 😣.« Am 28. Mai 2020 verabschiedet er sich ganz von der Facebook-Community: »Hallo liebe FB Freunde, ich ziehe mich aus gesundheitlichen Gründen zurück. Habt eine gute Zeit und danke 🍀 💔.« Die beiden Nachrichten lösen zahlreiche empathische Reaktionen aus. Die Mitglieder wünschen Paul gute Besserung und drücken ihr Mitgefühl aus: »Oh das hört sich nicht gut an. Pass auf dich auf. Werde deine Beiträge vermissen. Hoffe bis bald wieder.« »Gute Besserung wünsche ich Dir und baldige Genesung.🍀 Es tut mir sehr leid. Nicht die Hoffnung verlieren 🏵«. Die kommunikative Überführung der persönlichen Verwundbarkeit und Verletzlichkeit im Sterben in eine mit anderen Personen geteilte Erfahrung ist eine zentrale Funktion, die die Praktik des Foto-Sharings auf Facebook erfüllt. Es kann davon ausgegangen werden, dass die emotionalen Verbindungen, die in diesem Prozess entstanden, für Paul ein wichtiges Instrument für die Bearbeitung der Erfahrung des Sterbens sowie der Minderung der sozialen Isolation während der Pandemie waren.

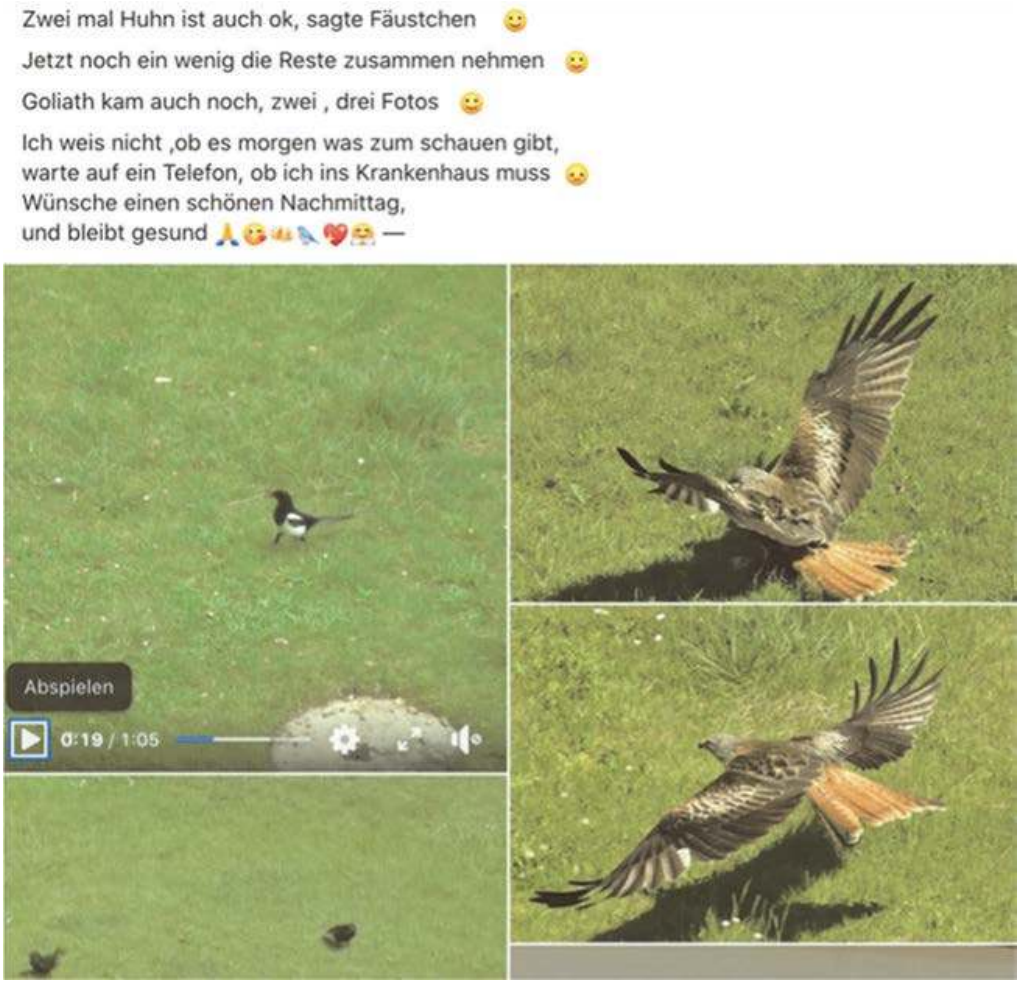


Abb. 8: Screenshot eines Postings mit Videos, Fotografien und Kommentar von Paul (Facebook-Posting vom 19. Mai 2020)

Diskussion, Fazit, Limitationen

Die Analyse zeigt, dass die Praktik im Krankheitsmanagement die Funktion von biografischer Arbeit (Corbin/Strauss 1985) übernimmt, mit der Paul erfahrenen Defiziten begegnet. Das außergewöhnliche am untersuchten Fall ist, dass diese Arbeit durch Foto-Sharing erfolgt und die eingesetzte Reparaturstrategie (Fischer 1985; Pfeffer 2010) auf die einfach zu handhabende digitale Fotografie und das soziale Potenzial des Internets setzt. Die Befunde weisen insgesamt darauf hin, dass die Mediatisierung des Alltags die Erfahrung des Sterbens verändert und bildgestützte Formen der Kommunikation am Lebensende an Relevanz gewinnen. Dies kann zum Teil dadurch erklärt werden, dass Foto-Sharing als hybride Form der Kommunikation in sozialen Medien eine praktische Möglichkeit für das gleichzeitige Kommunizieren von Emotionen und Informationen im Sterbeprozess an verschiedene Adressaten bietet. Diesbezüglich macht die Studie darauf aufmerksam, dass Bilder und Äußerungen

Sterbender im Internet sorgfältiger Interpretation bedürfen. Artefakte wie Facebook-Postings müssen in der sozialen Einbettung des Lebenskontextes der Betroffenen analysiert werden. Die Untersuchung zeigt, dass Anleihen von religiös konnotiertem Vokabular und Symboliken bei der Verhandlung von Krankheit, Sterben und Tod im Internet nicht unbedingt als Ausdruck impliziter Religion zu werten sind, wie oft propagiert wird (z. B. Greenhill/Fletcher 2013; Walter 2016).

In Bezug auf die zweite Forschungsfrage wird deutlich, dass Foto-Sharing die Krankheits- und Sterbeerfahrung in verschiedener Weise gestaltet. Gemäß Lagerkvist und Andersson halten im Internet realisierte Projekte den Lebensgeist von terminal kranken Menschen aufrecht: »[A]s long as you keep writing, updating, photographing, and uploading *you can't die!* Both blogging and facebooking can, in this way, keep the person going« (Lagerkvist/Andersson 2017: 558). Die Ergebnisse der vorliegenden Studie zeigen, dass Foto-Sharing im Fall von Paul aber weit mehr ist als der Versuch, den Tod durch unermüdliche Arbeit am Lebensende in Schach zu halten. Für Paul ist die Partizipation in der Online-Community eine erfüllende, lebensbestimmende Aufgabe. Die Analyse zeigt, dass Foto-Sharing wegfallende Beschäftigungsmöglichkeiten, Anerkennungsformen und soziale Kontaktmöglichkeiten am Lebensende im gewissen Umfang kompensiert und damit positiv auf den Sterbeprozess einwirkt. Sicherlich können Internet und Online-Welten physische Kontakte am Lebensende nicht ersetzten, aber sie bieten ein kompensatorisches Mittel, wenn körperliche Einschränkungen und außerordentliche Ereignisse wie die Covid-19-Pandemie Sterbende von der Außenwelt abschirmen. Überdies erschöpft sich die untersuchte Praktik nicht im Modus des phatischen Foto-Sharings, wie frühere Studien hervorgehoben haben (Lagerkvist/Andersson 2017). Die Befunde zeigen, dass die Praktik neben der Herstellung von emotionaler Verbundenheit ebenfalls einen kommunikativen Austausch über die geteilten Fotografien hervorbringt und dazu dient, der Sehnsucht nach Kraft, Vitalität und Bewegungsfreiheit während der Krankheit visuell Ausdruck zu verleihen. Im untersuchten Fall findet Foto-Sharing in sämtlichen von Lobinger und Schreiber (2019) beschriebenen kommunikativen Modi statt.

Schließlich stützen die Ergebnisse der Studie die These, dass digitale Medien und Technologien der in der Moderne vollzogenen sozialen Verdrängung von Sterben und Tod entgegenwirken (Andersson 2019; Walter 2020). Norbert Elias wies vor rund vierzig Jahren darauf hin, dass es »an neuen Ritualen [fehlt], die dem gegenwärtigen Empfindens- und Verhaltensstandard entsprechen und die Bewältigung wiederkehrender kritischer Lebenssituationen erleichtern können« (Elias 1982: 40). Die affektiven Bindungen, die in den untersuchten Foto-Sharing-Prozessen entstanden und die letzte Lebensphase von Paul beeinflussten, sind ein Anzeichen dafür, dass allmählich neue Mittel im

Umgang mit Sterben und Tod gefunden werden, welche den pluralen Lebensstilen und -gefühlen individualistischer Gesellschaften entsprechen. Selbstverständlich sind diese Praktiken nicht mit herkömmlichen religiösen Ritualen zu vergleichen, die in vormodernen Gesellschaften den Umgang mit Sterben und Tod regelten. Jedoch zeigt sich in der gegenwärtigen Auseinandersetzung mit Krankheit und Sterben im Internet ein Rückbezug auf Werte und Lebensformen, die gemeinhin als traditionell gelten. Foto-Sharing vereint einen auf subjektive Erfahrung, Wahl und Ausdruck zentrierten Lebensstil mit dem Bedürfnis nach sozialer Zugehörigkeit und Verbundenheit im Sterben. Dieser hybride Charakter, der (spät-)moderne Strömungen mit traditionellen Konzepten mischt, ist typisch für viele Praktiken im Umgang mit Sterben und Tod in gegenwärtigen westlichen Gesellschaften (vgl. Walter 1994: 40ff.).[5] Hinsichtlich bildbasierter Sharing-Praktiken im Umgang mit Sterben und Tod wurde die gleichzeitige Orientierung an expressiver Subjektivität und am Sozialen bisher jedoch kaum thematisiert. Der untersuchte Fall weist darauf hin, dass Online-Communitys einen einfach zugänglichen und zweckmäßigen ›Resonanzraum‹ für ausgedrückte Erfahrungen und Emotionen Sterbender bieten.

Die Erkenntnisse dieser Studie sind wie bei allen Fallstudien limitiert. Gleichwohl ist zu hoffen, dass sie sowohl der Sterbeforschung als auch der Palliative Care Impulse liefern. Eine verstärkte Integration digitaler (insbesondere auch bildbasierter) Vernetzungs- und Kommunikationsmöglichkeiten in die Pflege könnte für Sterbende hilfreich sein. Es braucht in Zukunft noch mehr Diskussion darüber, welche Funktion(en) die Partizipation in digitalen Alltagswelten aus der Sicht der Sterbenden erfüllen, um deren Potenzial für den Umgang mit existenziellen Fragen und Nöten besser zu verstehen.

Literatur

Andersson, Yvonne (2019): »Blogs and the Art of Dying. Blogging With, and About, Severe Cancer in Late Modern Swedish Society«, in: *Omega – Journal of Death and Dying* 79, Heft 4, S. 394–413.

Ariès, Philippe (1976): *Western Attitudes Towards Death. From the Middle Ages to the Present*, London.

Arnold, Michael/Gibbs, Martin/Kohn, Tamara/Meese, James/Nansen, Björn (2018): *Death and Digital Media*, New York.

5 Ein Beispiel dafür ist die Palliative Care, welche hochmoderne Medizin und Technik mit traditionellen Heilmethoden und Therapien verbindet. Walter benutzt dafür den Begriff »double coding« (1994: 42), den er von dem US-amerikanischen Architekturtheoretiker Charles Jencks entleiht.

Bellah, Robert N./Madsen, Richard/Sullivan, William M./Swidler, Ann/Tipton, Steven M. (1996): *Habits of The Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley et al.

Caduff, Corina (2022): *Sterben und Tod öffentlich gestalten. Neue Praktiken und Diskurse in den Künsten der Gegenwart*, München.

Cancerunites (o. J.): »Krebs-Blogger. David vers. Goliat«, https://cancerunites.de/david-vers-goliat/ (16. August 2022).

Castells, Manuel (2001): *The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business, and Society*, Oxford.

Chung, Deborah S./Kim, Sujin (2008): »Blogging Activity Among Cancer Patients and their Companions. Uses, Gratifications, and Predictors of Outcomes«, in: *Journal of the American Society for Information Science and Technology* 59, Heft 2, S. 297–306.

Corbin, Juliet/Strauss, Anselm (1985): »Managing Chronic Illness at Home. Three Lines of Work«, in: *Qualitative Sociology* 8, Heft 3, S. 224–247.

Corbin, Juliet/Strauss, Anselm (2004): *Weiterleben lernen. Verlauf und Bewältigung chronischer Krankheit*, 2. Aufl., Bern.

Dean, Jodie (2016): »Images without Viewers«, in: *Still Searching*, Blog des Fotomuseums Winterthur, https://bit.ly/3UUcdqj (16. August 2022).

Eberle, Thomas (2017): »Fotografie und Gesellschaft. Thematische Rahmung«, in: ders. (Hg.): *Fotografie und Gesellschaft. Phänomenologische und Wissenssoziologische Perspektiven*, Bielefeld, S. 11–70.

Elias, Norbert (1982): *Die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt am Main.

Fischer, Wolfram (1985): »Soziale und biographische Konstitution chronischer Krankheit«, in: Lutz, Burkart (Hg.): *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt am Main, S. 559–569.

Friese, Heidrun (2020): Einleitung zu: dies./Nolden, Marcus/Rebane, Gala/Schreiter, Miriam (Hg.): *Handbuch Soziale Praktiken und Digitale Alltagswelten*, Wiesbaden, S. 3–20.

Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Oxford.

Glaser, Barney/Strauss, Anselm (1974): *Time for Dying*, Chicago.

Greenhill, Anita/Fletcher, Gordon (2013): »Life, Death, and Everyday Experience of Social Media«, in: Gillespie, Marie/Herbert, David/Greenhill, Anita (Hg.): *Social Media and Religious Change*, Berlin, S. 201–218.

Honer, Anne (2011): *Kleine Leiblichkeiten. Erkundungen in Lebenswelten*, Wiesbaden.

Jurgenson, Nathan (2019): *The Social Photo. On Photography and Social Media*, London/New York.

Kellehear, Allan (2017): »Current Social Trends and Challenges for the Dying«, in: Jakoby, Nina/Thönnes, Michaela (Hg.): *Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Beiträge,* Wiesbaden, S. 11–27.

Lagerkvist, Amanda (Hg.) (2019): *Digital Existence. Ontology, Ethics and Transcendence in Digital Culture*, London/New York.

Lagerkvist, Amanda/Andersson, Yvonne (2017): »The Grand Interruption. Death Online and Mediated Lifelines of Shared Vulnerability«, in: *Feminist Media Studies* 17, Heft 4, S. 550–564.

Lobinger, Katharina/Schreiber, Maria (2019): »Photo-Sharing. Visuelle Praktiken des Mitteilens«, in: Lobinger, Katharina (Hg.): *Handbuch Visuelle Kommunikationsforschung*, Wiesbaden, S. 270–288.

Lobinger, Katharina/Venema, Rebecca/Kaufhold, Anja (2022): »Hybrid Repertoires of Photo Sharing. Exploring the Complexities of Young Adults' Photo-sharing Practices«, in: *Visual Communication* 21, Heft 1, S. 73–96.

Lueger, Manfred/Froschauer, Ulrike (2018): *Artefaktanalysen. Grundlagen und Verfahren*, Wiesbaden.

Macho, Thomas (2020): »Tiere als Individuen. Eigennamen und Portraits von Tieren«, in: Jaeger, Friedrich (Hg.): *Menschen und Tiere. Grundlagen und Herausforderungen der Human-Animal Studies*, Berlin, S. 237–249.

Mellor, Philip A./Shilling, Chris (1993): »Modernity, Self-Identity and the Sequestration of Death«, in: *Sociology* 27, Heft 3, S. 411–431.

Pfeffer, Simone (2010): *Krankheit und Biographie. Bewältigung von chronischer Krankheit und Lebensorientierung*, Wiesbaden.

Rains, Stephen A. (2018): *Coping with Illness Digitally*, Cambridge.

Recuber, Timothy (2017): »Digital Afterlifes. Learning from the Blogs of the Terminally Ill«, in: *Discover Society*, https://bit.ly/3VhSMY3 (16. August 2022).

Schweizerische Ethnologische Gesellschaft (2010): »Eine Ethik-Charta für die Ethnologie? Stellungnahme der SEG«, https://bit.ly/3hZnver (16. August 2022).

Serafinelli, Elisa (2017): »Analysis of Photo Sharing and Visual Social Relationships. Instagram as a Case Study«, in: *Photographies* 10, Heft 1, S. 91–111.

Skågeby, Jörgen (2008): »Semi-public End-user Content Contributions. A Case-study of Concerns and Intentions in Online Photo-sharing«, in: *International Journal of Human-Computer Studies* 66, Heft 4, S. 287–300.

Sofka, Carla J./Cupit, Illene N./Gilbert, Kathleen R. (2012): *Death in an Online Universe*, New York.

Sterbesettings (o. J.): »Sterbesettings – eine interdisziplinäre Perspektive 2020-23«, https://sterbesettings.ch/ (16. August 2022).

Taylor, Charles (2007): *A Secular Age*, Cambridge et al.

Thönnes, Michaela/Jakoby, Nina (2017): »Tiere als Sterbebegleiter. Eine symbolisch-interaktionistische Perspektive«, in: dies. (Hg.): *Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Beiträge*, Wiesbaden, S. 91–109.

Villi, Mikko (2012): »Visual Chitchat. The Use of Camera Phones in Visual Interpersonal Communication«, in: *Interactions – Studies in Communication and Culture* 3, Heft 1, S. 39–54.

Walter, Tony (1994): *The Revival of Death,* London/New York.

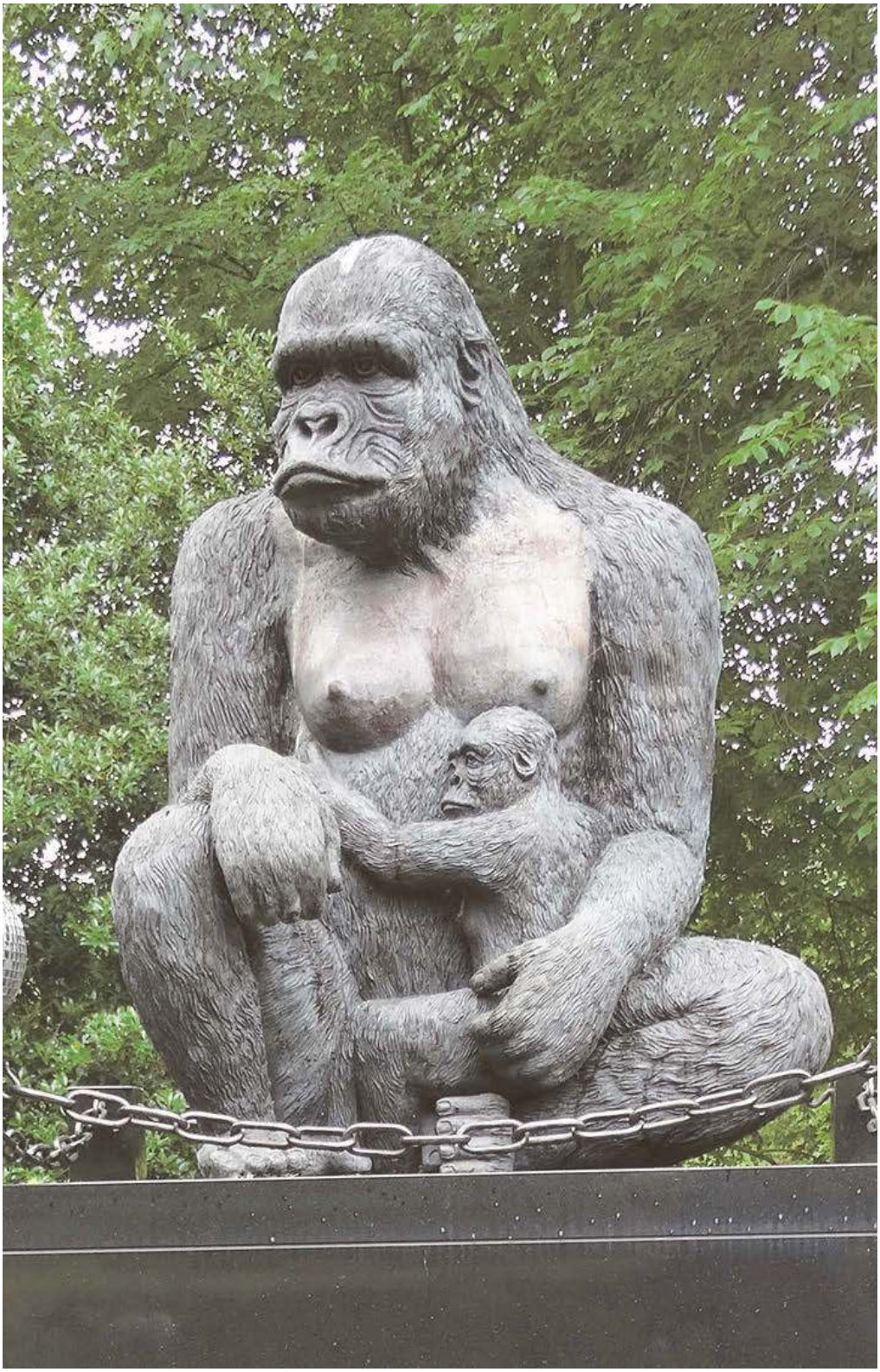
Walter, Tony (2016): »The Dead who Become Angels. Bereavement and Vernacular Religion«, in: *Omega – Journal of Death and Dying* 73, Heft 1, S. 1–28.

Walter, Tony (2020): *Death in the Modern World*, Los Angeles et al.

Walter, Tony/Hourizi, Rachid/Mocur, Wendy/Pitsillides, Stacey (2012): »Does the Internet Change how we Die and Mourn? Overview and Analysis«, in: *Omega – Journal of Death and Dying* 64, Heft 4, S. 275–302.

Wittkowski, Joachim/Schröder, Christina (2008): »Betreuung am Lebensende. Strukturierung des Merkmalsbereichs und ausgewählte empirische Befunde«, in: dies. (Hg.): *Angemessene Betreuung am Ende des Lebens. Barrieren und Strategien zu ihrer Überwindung*, Göttingen, S. 1–51.

Yin, Robert K. (2015): *Case Study Research and Applications. Design and Methods,* 5. Aufl., Thousand Oaks/London/New Delhi.



II Kontroverse

Bilder, die schmerzen

Visuelle Herausforderungen in der qualitativen Sozialforschung

Images that hurt

Visual Challenges in Qualitative Research

Thorsten Benkel und Matthias Meitzler

»Pictures came
and broke your heart«
Buggles, *Video Killed the Radio Star*

Die Arbeit mit visuellen Daten gehört zu den etablierten Methoden der sozialwissenschaftlichen Erkenntnisproduktion. Dies gilt, trotz ihres nischenhaften Charakters, auch für die empirische Untersuchung leidens- bzw. todesbezogener Felder, die vor allem in Form von abgebildeten Körperzuständen bzw. -prozessen greifbar werden. Charakteristisch für die Rezeption eines solchen Materials ist die affektuelle Betroffenheit: Die Betrachtung irritiert nicht lediglich, sondern wirkt sich häufig auf nachhaltige Weise belastend aus, so sehr, dass viele Menschen sich entsprechende Anblicke pauschal zu ersparen versuchen. Dadurch droht eine Repräsentationslücke zu entstehen, die das dahinterstehende Geschehnis gleichsam obsolet macht. Trotz der Distanz, die Bilder von einem solchen Geschehen trennen, haftet entsprechenden bewegten wie unbewegten Erzeugnissen also die Konnotation an, problematisch zu sein. Der Artikel thematisiert die gesellschaftliche Relevanz jener visuellen Aufzeichnungen in theoretischer Hinsicht sowie anhand von Beispielbildern. Er ist nicht als Lösung, sondern als Beitrag zu einer grundlegenden Debatte in der qualitativen Sozialforschung zu verstehen – nämlich zur Überlegung, welche Daten im wissenschaftlichen Feld erträglich und zumutbar sind und welche Fragen Grenzziehungen hin zum Unerträglichen und Unzumutbaren aufwerfen.

Visuelle Soziologie, Affekte, Vulnerabilität, Töten, Forschungsethik

Working with visual data is one of the established methods of social science knowledge production. This, despite its niche character, also applies to the empirical investigation of fields related to suffering or death, which become tangible in pictorial form, especially by depicting bodily states or processes. Characteristic for the reception of such material is the affective consternation: The viewing is not only irritating, but often has a lasting burdening effect, so much so that many people try to avoid such sights altogether. Thus, however, a representational gap threatens to make the event behind it obsolete as well. Although there

is a distance between the pictorial form and the depicted events, the corresponding moving and still products are indisputably considered problematic. The article addresses the social relevance of such visual data from a theoretical point of view as well as by using example images. It is to be understood as a contribution (and not a solution) to a fundamental debate in qualitative social research, namely the consideration of which data are tolerable and acceptable in the scientific field and which questions the drawing of boundaries towards the intolerable and unacceptable raises.

Visual sociology, affects, vulnerability, killing, research ethics

Theorie

Ist die thanatologische Bilder- eine Diskursblindheit?

Wir beginnen theoretisch. Thanatologische und insbesondere thanato*soziologische* Forschung kann prima facie durchaus als ein theoriegeleitetes Projekt betrieben werden.[1] Eine solche Fokussierung ist dem Gegenstandsbereich selbst – der im Wesentlichen die ›lebensweltlichen‹ Kontexte Sterben, Tod und Trauer umkreist – zunächst aber nicht zu entnehmen; im wissenschaftsexternen Verständnis braucht das Lebensende keine Theorie, denn es ist durch und durch Praxis. Vorwiegend theoretische Beschäftigungen, wie sie etwa in der Philosophie üblich sind, wirken, kritisch gelesen, manchmal so, als ginge es um alles, nur nicht um reale Erfahrungen mit dem Lebensende. Der soziologische Zugang ist ein anderer – bzw. er kann ein anderer sein. Es gibt gewichtige Argumente, die dafür sprechen, Thanatosoziologie trotz der notwendigen theoretischen Grundierung, ohne die sozialwissenschaftliches Arbeiten nicht möglich ist, vorrangig als ein Konglomerat von Diskursfeldern anzusehen, die am besten analysiert werden können, wenn die empirischen Elemente der Forschung hervorgehoben werden. Etwas stärker aus der Erfahrung Bewiesenes und aus Diskursivierung dieser Erfahrungen Gespeistes wie das Ende des Lebens lässt sich schließlich kaum vorstellen. Wie auch andere Felder ist das je betrachtete Phänomen hier überdies von körperlich-materiellen, psychischen, institutionellen, wissenschaftlichen und (berufs-)praktischen Aspekten geprägt, denen gemeinsam ist, dass sie selbst in der isolierten Spezialbetrachtung stets aufeinander verweisen (können) und die damit zugleich unabdingbare Empirizität jeder Einzelfacette dieses Ensembles thanatologischer Bezugsfelder unterstreichen.

Nachfolgend sollen ausdrücklich nicht nur die theoretischen Bausteine derartiger Forschungsunternehmungen in den Blick genommen werden. Die

1 Für wertvolle Hinweise sind wir Ekkehard Coenen, Leonie Schmickler und Melanie Pierburg zu Dank verpflichtet.

entsprechenden Fundierungen für die empirische Forschungspraxis sind jedoch bedeutsam genug, um zunächst ihre Relevanz für den Umgang mit ›problematischem‹ Datenmaterial hervorzuheben. Solche Grundlagen werden in stärker forschungspraktisch orientierten Darstellungen häufig eher in den Hintergrund gerückt.[2] Tatsächlich aber sprechen die Einsichten, die sich inmitten der Forschungspraxeologie ergeben, nicht für sich. Die Einziehung einer theoretischen Spur in die Beschäftigung mit empirischem Material ermöglicht es nicht nur, dieses adäquat(er) zu erfassen, sondern schafft darüber hinaus die Möglichkeit, diese ›Spurenelemente‹ wie Vorannahmen zu behandeln, die sich im Lichte der Empirie überprüfen und korrigieren lassen (vgl. Lindemann 2014: 329). Ungefähr in diesem Sinne versuchen wir uns im vorliegenden Beitrag zunächst an einem Nachdenken über die (Erkenntnis-) Theorie der Empirie.

Konkret geht es uns um die Herausforderung bzw. Provokation bzw. Hinterfragung, die sich ergeben kann, wenn Sterbeprozesse und Todeskontexte im Zentrum qualitativer Forschungsarbeit stehen und dabei in foto- oder videografischer Form vorliegen.[3] Diese Fokussierung soll nicht überdecken, dass der Umgang mit anderen Erkenntnisquellen anderen Bedingungen und anderen Anwendungsmöglichkeiten unterliegt, als dies bei technisch erzeugten Bildern der Fall ist. Hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Verwendung können diese nicht unabhängig von ihren Verflechtungen mit Wissensbeständen gedacht werden: »[V]isuelle Formen« erzeugen »visuelles Wissen« (Schnettler 2007: 190) und Wissen wiederum prägt die Weisen der subjektiven Bildbetrachtung wie auch der Bilderzeugung. Bereits die über Rezeption bewirkte Teilhabe an der »bildlichen Verkörperung«, die das in materieller Hinsicht zunächst »objekthafte[] ›Für sich‹« von Bildern »als ein soziales ›Für uns‹« (Boehm 2021: 19) manifestiert, funktioniert nicht ohne Rekurs auf das Vorwissen derer, die sich dem Rezeptionsprozess aussetzen bzw. ausgesetzt sehen.[4]

---

2 Ähnlich dürfte es hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Facette der Thanatologie aussehen, auf die insgesamt selten hingewiesen wird und deren Beleuchtung bzw. Ausarbeitung zweifellos ein auch forschungsrelevantes Desiderat darstellt.

3 Selbstverständlich ist es möglich, dass entsprechendes Datenmaterial sich in den Forschungsprozess auch als nicht-intendierte, zufällige, ja geradezu als ›serendipity‹-Facette (nach Robert Merton) einschleicht. Die Gefahr eines Überwältigtwerdens ist sicherlich nochmals größer, wenn Forscher*innen mit solchen Konfrontationen nicht rechnen. Allerdings steht es ihnen in diesem Fall frei, die störende Komponente als unvorhergesehenes Ereignis ›außerhalb der Reihe‹ zu deklarieren. So wird die Gefahr umgangen, dass eine explizit nicht auf thanatologische Aspekte ausgerichtete Forschung in dieser Hinsicht ›kontaminiert‹ wird.

4 Eine umfassendere Betrachtung, die den vorliegenden Rahmen allerdings sprengen würde, müsste außerdem wenigstens auf einige der noch »ungelösten Grundprobleme der Hermeneutik« (Raab 2008: 156) eingehen und hätte ferner miteinzubeziehen, dass es kein

Fotografische Bilder, um die es nachfolgend vor allem gehen wird, wenn von Bildern die Rede ist, stehen in einem Beziehungsnetzwerk sowohl zu dem, was sie zeigen, wie auch zu anderen Abbildungen. Das Beziehungs- ist damit vor allem ein Bedeutungsgeflecht, wie sich anhand klassischer künstlerischer Bilder mit Todes- und Sterbensbezug nachweisen lässt: Vanitas-Motive oder Nachzeichnungen des heroischen Sterbens in der Schlacht vermitteln, was sie vermitteln, weil sie als bildhafte Erzeugnisse in einen oder mehrere von den Bildmotiven evozierte Sinnkontexte eingebettet sind (Benthien/Schmidt/Wobbeler 2021). Es lässt sich nicht von der Hand weisen, dass Bilder folglich Diskurse und spezifische Wissenskulturen übertragen, prägen, erzeugen, verändern. Karin Knorr Cetina (2001) spricht diesbezüglich von *Viskursen* (siehe ferner Miko 2013 und als Kontrast Poferl/Keller 2017).

Bilder sind nicht aus sich heraus ›thanatologisch‹, sondern werden dazu erklärt. Sie erhalten ihre Etikettierung im Zuge eines Auslegungsvorgangs, der auf bestimmte inhaltliche Elemente, im Sinne Knorr Cetinas aber auch auf die Involviertheit assoziierbarer Wissensbestände oder auf andere Bildzusammenhänge verweist, die diese Lesart nahelegen.

Manches visuelle Material entsteht aus Handlungszusammenhängen heraus, die eine Aufzeichnung des Geschehens geradezu ›wie von selbst‹ forcieren, weil die sich abspielenden Ereignisse so bemerkenswert und interessant oder irritierend und schockierend sind, dass sie ihre Bilddokumentation herausfordern. Der festgehaltene Vorgang impliziert ein ›Angebot‹, ja die Aufforderung zur Aufzeichnung. (Über verwandte Mechanismen berichtet Zillien 2008.) Szenen des nicht in die Settings Krankenhaus/Altenheim/Hospiz usw. eingehegten Sterbens und Todes weisen häufig einen solchen dokumentationswürdigen Bildkern auf, allemal im Fall der Bildproduktion für Nachrichtenmedien (Zelizer 2010). Im heutigen »age of spectacular death« (Jacobsen 2020) wird dieser Bildkern vor allem bei jenen aufsehenerregenden Konstellationen freigelegt, bei denen auf drastische Weise gegen die etablierten »Verfahrensordnungen« (Lindemann 2017) des Umgangs mit dem Lebensende verstoßen wird. Solche eigenwilligen, verstörenden oder auch brutalen Bildelemente bündeln sich, in der Diktion von Roland Barthes, im *punctum*, also in dem, »was mich besticht« (Barthes 1989: 52). Das Bestechende wird dem Bild von seinen Betrachter*innen zugeschrieben, obwohl es schon von vorn herein darin steckt.

In einer groben Differenzierung kann die Präsenz thanatologisch deklarierbarer Bilder zum einen dadurch gegeben sein, dass die Forschung sich bewusst mit entsprechendem Material auseinandersetzt (siehe etwa Benkel 2018a;

Bildformat gibt, das interpretationsfrei angeschaut werden kann (Breckner 2010; siehe ferner Philipps 2016).

Coenen 2022; Meis 2021). Sie kann aus der Evaluation der medialen Präsentationsweisen Rückschlüsse auf die Verschaltung empirischer Phänomene mit ihrer Übermittlung und Tradierbarkeit ziehen und damit – nolens volens – auch Einsichten in deren über räumliche und zeitliche Distanz betreibbare (bild-)wissenschaftliche Analysierbarkeit erlangen. Der häufigere Fall dürfte zum anderen dann vorliegen, wenn bestimmte Konstellationen (Kriegsgefechte, Naturkatastrophen, Gewaltstraftaten usw.) in ihren empirischen Erscheinungsformen mehr oder minder zufällig foto- bzw. videografisch festgehalten werden (Mäenpää 2021; ferner Wolff 2022; Zeitler 2021). Quantitativ überwiegen vermutlich diejenigen Arbeiten, die ihren thanatologischen Spezialgegenstand nicht oder kaum mit visuellem Material unterlegen können, müssen oder – nach dem Willen der Urheber*innen – sollen. Folglich wirkt es in bestimmten Feldern so, als sei das, was im weitesten Sinne als Thanatologie firmiert, abgesehen vielleicht von (rechts-)medizinischen bzw. kriminalistischen Beweissicherungen (Widulin/Schnalke/Tsokos 2009; Wolff 2017) und im Einklang mit einer dereinst unterstellten, heute aber nicht mehr gültigen soziologischen Bilderabneigung (Beck 2014), eine weitgehend bildabstinente Angelegenheit. Das aber trifft nicht zu. Um nur ein Beispiel anzuführen: Einen expressiven und in mancherlei Beziehung exemplarischen Bildbezug zu Sterben und Tod stellen Aufzeichnungen von Selbstmordattentaten dar (Straub 2021; ferner Graitl 2012: 120ff.). Sie können einerseits als Dokumente von Aktionen der Lebensbeendigung gelesen werden, die schon als solche einen ›Bildwert‹ aufweisen. Andererseits sind sie aber auch mediale Bühnen, auf die die Täter hoffen und mit denen sie rechnen, denn es sind die bildhafte Reproduzierbarkeit und der damit hervorgerufene Schrecken, die als eigentliches Motivbündel ihres Handelns gelten können.[5] Ohne die Bilddokumentation, die danach (durch Dritte) oder währenddessen (zunehmend durch die Täter*innen selbst) angefertigt werden, wäre der Selbstmordanschlag ein zutiefst ineffektives Instrument.

Bild und Erfahrung

Mittlerweile ist der Rückgriff auf visuelle Daten ein sowohl methodisch akribisch sezierter wie auch forschungslogisch und ausbildungsspezifisch etablierter Weg, um empirische Erkenntnisse greifbar und sie damit auf dem Weg einer ›wissenschaftlichen Sonderkommunikation‹ anschlussfähig und vermittelbar zu machen (Müller/Soeffner 2018; zum Beispieldiskurs medizinischer

5 Über ähnliche Phänomene bei bewaffneten Konflikten, konkret über »visuelle[n] Horror als strategisches Element kriegerischen Terrors«, unterrichtet Müller 2005.

Bilder ferner Burri 2008 und siehe bereits Teckenberg 1982). Die Verzahnung von visuellem Material mit anderen Erkenntnisquellen ist keineswegs so trivial, wie die sprichwörtliche Weisheit impliziert, nach der ein Bild mehr sagt als tausend Worte (Bosch/Mautz 2012; Pohn-Lauggas 2016). In Untersuchungsbereichen, in denen insbesondere materielle Zustände bzw., spezifischer gefasst, die Beobachtbarkeit, ja Aufzeichnungsfähigkeit von Transformationen des Körpers im Zentrum stehen, ist das visuelle Material, das hiervon erstellt bzw. vorgefunden wird, stark mit dem Hintergrundwissen über die gesellschaftlich tradierten ›Normzustände‹ von Körpern verschränkt. Diese viskursive Ausgangslage betrifft thanatologisches Bildmaterial regelmäßig. In der Thanatologie ist der sterbende, tote und betrauerte Körper eine unabdingbare Größe, die selbst dann thematisiert und funktionalisiert wird, wenn sie de facto weder physisch noch bildhaft ›präsent‹ ist.

Es ist aufschlussreich und wird seit langer Zeit immer wieder einmal aufgegriffen, dass diese physische Basis sämtlicher thanatologischer Unternehmungen – gleich, ob es nun um eine eher wissenschaftliche oder eine mehr anwendungspraktische Thanatologie geht – in den alltäglichen Debatten über lebensweltliche Herausforderungen geradezu unsichtbar ist und daher weitgehend nicht besprochen wird. Anders gesagt, Sterben und Tod tauchen als ›soziale Probleme‹ kaum je in den Auflistungen alltagstypischer Ängste und Sorgen auf. Das Lebensende wirkt tabuisiert, obwohl es in verschiedenartigen Ausgestaltungen permanent medial zum Thema gemacht wird (Helmers 1989; Nassehi 2003). Die Leiche wiederum wird inmitten dieser Gemengelage aus den westlich geprägten Gegenwartsgesellschaften nahezu ausgeklammert. Diese (relative) Diskursblindheit lässt sich als ordnungsstiftendes Moment durchaus nachvollziehen. Mit dem Lebensende ist am und durch den Körper ein Desubjektivierungsprozess vollendet worden. Diskursivierungen des Körperüberrestes sind zumindest im Alltagssmalltalk von Nicht-Expert*innen überaus irritierend (vgl. schon Elias 2002: 29), denn sie implizieren eine anhaltende Relevanz des toten Körpers, wodurch die eigentliche soziale Konstellation – die Identität der/des Verstorbenen zu Lebzeiten – geradezu wie unterminiert wirkt.

Im Sinne des Aperçus von Niklas Luhmann (1992: 150), wonach Menschen just durch ihr Nichtwissen vorbereitet sind, können Sterben und Tod und damit die Transformation des lebendigen Leibes in einen kalt-passiven Körper gesellschaftlich bequem ignoriert werden. Genau betrachtet, ist dieses Beiseitelassen aber ein relativierbarer Befund, denn die Diskurse existieren durchaus auch abseits ihrer medialen Verbreitungsformate, und es gibt sie selbst außerhalb der spezifischen Wissenskulturen des Todes. Sie flackern aber nur sporadisch auf; es handelt sich in der Alltagswelt gerade nicht um etablierte Auseinandersetzungen, deren zentrale Standpunkte weithin bekannt sind, sondern

um situationsbezogen aktualisierte und wieder abklingende Thematisierungen. Diese Diskursivierungen erregen Aufmerksamkeit und sind verunsichernd, weil sie die Unterstellung, dass der Tod aus subjektiver Sicht fern und außeralltäglich ist, bestätigen, indem sie sie kurzzeitig durchbrechen. Bei den von Krankheit, Unfällen und anderen Schicksalsschlägen Verschonten liegt Sterben als Reflexionsgegenstand folglich nicht sehr hoch im Kurs. In der bekannten bildersprachlichen Darstellung des Sozialhistorikers Philippe Ariès (1982: 25) ist der Tod heute »wild«, da er uns überrascht und überwältigt, während er im Mittelalter »gezähmt«, weil alltäglich gegenwärtig war.

Bilder vom bzw. Bilder zum Tod sind auch insofern wild, als sie provozieren. Ihnen liegt das Potenzial inne, durch bloße Abbildung zu erschrecken, weil und solange diese Abbildung als das visuelle Surrogat eines konkreten Todesfalles bzw. der existenziellen Problematik des Sterbenmüssens fungiert. Vor allem in der Gemäldekunst wird in diesem Zusammenhang mit der allegorischen Qualität von Todesbezügen operiert (siehe nur für das 20. Jahrhundert: Lang 1995). Diese ›Verdopplungen‹ in künstlerischer oder versinnbildlichender Einrahmung (Ariès 1984 stellt eine entsprechende Sammlung dar) sind kulturhistorische Ankerpunkte. Aufrüttelnder jedoch erscheint das Sujet heute in foto- oder videodokumentarischer Form, d. h. als Wiedergabe bzw. Aufzeichnung unzweifelhaft realen Geschehens. Zudem entfällt dabei die Barriere des ästhetisch informierten Vorverständnisses: Das Gezeigte ist, was es ist; Fahndungen nach einer dem Bildmaterial inneliegenden künstlerischen Bedeutungsebene sind *offen-sichtlich* überflüssig. Das Gezeigte kann das, was es ist, dennoch nur sein, weil es einen Wissensbestand gibt, der die Offensichtlichkeit als solche aufschlüsselt.

Der ›echte Tod‹ ist ein verstörender Gegenstand, der im Krieg, im Krankenhaus, in der Leichenhalle oder auch per Zufall eingefangen, bildhaft festgeschrieben und damit reproduziert werden kann. Er wird vorrangig beweiskräftig durch die Leiche (Coenen 2021a). Sie ist, weit stärker als der Blutfleck, die Tatwaffe, der Bombenkrater oder der Sarg, die visuelle Ikone der menschlichen Sterblichkeit insgesamt (und daher ein weithin unästhetisches Vehikel für die Evokation des ›Memento mori‹). Das Leichenfoto ist die optische Evidenz für den je konkreten Todesfall, der sich hier ereignet hat und der den Betrachter*innen gegenüber in seiner zweidimensionalen Bildform die Sterblichkeit unverstellter darlegt, als Allegorien, Worte oder das bloße Informiertsein über das Sterbeereignis es könnten.

Gerade aufgrund dieser Direktheit gelten dokumentarische Bilder von toten Körpern vielerorts als Zumutung.[6] Es dürfte keine schwierige Aufgabe

6 Einen bemerkenswerten Kontrast dazu stellen Vereinnahmungen thanatologischer Motive dar, die vielleicht gerade noch als morbide, aber nicht als schockhaft durchgehen.

sein, Personen zu finden, die auf entsprechendes Anschauungsmaterial pauschal und grundsätzlich verzichten möchten. Sie wollen vom Lebensende explizit nicht wesentlich mehr als das wissen, was als regulärer Wissenstatbestand darüber (in ohnehin sparsamer Dosierung) gesamtgesellschaftlich kursiert, und dies vor allem in einem bildaversen bzw. höchstens imaginativen Modus. Ein buchstäbliches Bild vom Tod, d. h. hier wiederum: von toten Körpern, kann man sich durchaus machen, wenn man über entsprechende Medienkompetenz (›Tatort‹, Horrorfilme, Schockseiten im Internet und dergleichen) verfügt oder korrespondierende Lebenserfahrungen (typischerweise der Todesfall im Familienkreis, eventuell ein bezeugtes Unfallgeschehen) gemacht hat. Geht es sodann um *andere Tode*, ist das Zurückschrecken vor dem Anblick der Leiche oder ihrer Abbildungen mit jener Kenntnis verbunden, die Eindrücken und Wissensbeständen entstammt, welche dieser aktuellen Erfahrung vorgelagert sind.

Bedeutet dies nun, dass die völlige Unkenntnis darüber, wie Sterben und Totsein *am Körper* konkret aussehen, dafür sorgt, dass Menschen auf die Begegnung damit oder auf die Chance, entsprechende Einsichten zu gewinnen, *nicht* mit reflexartiger Abwehr reagieren? Selbst unter thanatologischen Vorzeichen kann fehlende Vertrautheit zu Konfrontationsinteresse führen, wie wir noch zu zeigen versuchen werden. Der dadurch ermöglichten Akkumulation visuellen Wissens, die einige anstreben, steht das Gespür von anderen gegenüber, die Konfrontation im Sinne einer Produktivkraft des Nichtwissens[7] ausdrücklich nicht zu suchen. Es muss also nicht unbedingt gewusst werden, was nicht gewusst werden will, sofern Anzeichen existieren, die sich in Verbindung mit bereits verinnerlichten Wissensbeständen und im Einklang mit verfestigten Einstellungen zur Warnung verdichten.

Wie sich am Umgang kleiner Kinder mit dem Körper verstorbener Verwandter nachzeichnen lässt (Ahmadi et al. 2019), sind Verdrängungsmechanismen sozial antrainiert und keineswegs anthropologisch fixiert (anders aber Mitchell/Schulman 1981). Thanatopädagogisch betrachtet, scheint sich die Erkenntnis, dass die Sichtbarkeit des toten Körpers problematisch ist, also als Lernprozess im Austausch mit anderen zu verdichten.[8] Somit entsteht ein kog-

Sie sind indes aber auch keine Foto- oder Videografien, die echte Leichen abbilden, sondern kommen vielmehr meistens als stilisierte Zeichnungen daher. Dies gilt beispielsweise für Totenschädeldarstellungen (Kearl 2020) oder für »Santa Muerte«, die vor allem in Lateinamerika verbreitete Marienstatue mit Skelettgesicht (Müller 2021).

7 Es handelt sich um eine weitläufige Verwandte der »Präventivwirkung des Nichtwissens« bei Popitz 1968.

8 Zu berücksichtigen sind in diesem Zusammenhang auch die mehr oder minder ›kindgerechten‹, märchentypischen Repräsentationsfiguren des Totseins, denen bekanntlich in

nitiver Bestand an ›Pauschalvorstellungen‹, der aktualisiert wird, wenn bekannt wird, dass im Hier und Jetzt eine Leiche zu sehen ist bzw. zu sehen sein könnte. Das gerade entfaltete Szenario einer durchgreifenden ›Todesunkenntnis‹ nimmt daher eher dann Gestalt an, wenn das akut Sichtbare, das zugleich ein *Wissbares* ist, über die in diesem Vorstellungsreservoir abgelegten Images und Entwürfe hinausgeht, weil es z. B. detaillierter oder drastischer ist. Davon wissen Menschen, die sich beruflich mit toten Körpern nicht befassen, wenig, und dieses ›wenig‹ kann durchaus als Defizit, als ein ›zu wenig‹ verstanden werden. Die Einstellung, darin keinen Mangel zu sehen, sondern einen Segen, dürfte aber verbreiteter sein (Campbell 2004). Die geradezu routinisierte Distanz zu (Bild-)Einsichten in Sterben und Tod wiederum ist das Resultat einer todesfeindlichen Erziehung, welche sich ohne Umschweife mit der Furcht assoziieren lässt, die manche Betrachter*innen angesichts bluttriefender Horror-Gemetzel auf der Leinwand oder dem Display empfinden.[9] Für journalistische Berichterstattung, die über die sozial geteilten Standardbilder und -vorstellungen zum Lebensende hinausgeht, dürfte Ähnliches gelten.

Massenmediale Bilder von toten Körpern sind in verschiedenen Deutlichkeitsgraden abrufbar. Neben subtilen Andeutungen stehen plakative Ausleuchtungen. Es darf jedoch bezweifelt werden, ob dies tatsächlich einer »neue[n] Sichtbarkeit des Todes« (Macho/Marek 2007) zuarbeitet, schließlich handelt es sich nicht nur um Bild-, sondern auch um Körperkonstruktionen: Die Spielfilmleiche ist so dargestellt, wie Spielfilmleichen sein müssen, um als solche ihre handlungsantreibende Funktion zu erfüllen; dieser Tod stellt eine bloß textimmanente ›Wahrheit‹ dar. Der tote Körper in der Fiktion ist nie authentisch – er wäre es nur, wenn der Körper tatsächlich tot wäre. Schon die Pietätsbarriere erzwingt die Ausarbeitung von ›Leichenfiktionen‹, die tatsächlich nur Stellvertretungsanblicke sind und die doch – in den wohl meisten Fällen – dazu beitragen, dass man sich vor korrespondierenden ›Realleichen‹ scheut, womöglich ohne jemals den Unterschied festgestellt zu haben. Ist der

einigen prominenten Fällen (Schneewittchen, Rotkäppchen usw.) die Finalität des ›wahren‹ Todes abgeht. Die Endgültigkeit des Lebensendes ist folglich – als realistisches Gegengewicht – ein pädagogisch umfangreich beleuchtetes, in Kinderbücher bzw. Ratgeberliteratur inkorporiertes Thema (Sitter 2021; siehe ferner Benkel/Pierburg 2021).

9 Letzteres dürfte sich in einer dialektischen Verbindung auch auf jene Rezipient*innen beziehen lassen, bei denen die antrainierte Abwehrhaltung sich in eine Faszination umgemünzt hat. Das begeisterte Betrachten fingierter Tötungsszenarien stellt schließlich kein Anzeichen dafür dar, dass somit jegliche Angst gegenüber Sterben, Tod und Leiche überwunden worden ist (Köhne/Kuschke/Meteling 2005). Vielmehr darf davon ausgegangen werden, dass hierbei die Auseinandersetzung mit einem erfundenen Gegenentwurf zur geordneten Alltagswirklichkeit psychologische Absicherungsempfindungen zeitigt – umso mehr, als die Rezeption des medialen Todes ja immerzu gefahrlos aus sicherem Abstand erfolgt.

fiktionale Rahmen hingegen ausdrücklich und unzweideutig ausgeschlossen, stellt sich die Frage nach den Belastungsgrenzen entsprechender Medienanblicke auf andere Weise. Es geht dann nicht mehr um die Abwägung der Zuweisung »Dokument versus Kunstwerk« (Stahl 2022: 35), sondern um den ›Einbruch der Wirklichkeit‹ in die mediale Form. Rein ästhetisierte Rahmungen, wie sie der ›Gefühlswarencharakter‹ des Kinos aufweist (Gilon 2018), scheinen sich in diesem Zusammenhang von selbst zu verbieten. Übrig bleibt also vermeintlich allein der informatorische Charakter des Gezeigten. Die Formung der Daten gibt den Modus der Rezeption hier allerdings ebenso wenig vor, wie es die Einrichtung von Fiktionsbildern tut. Bei Filmen geht es häufig ausdrücklich um starke emotionale Affizierung, die durch die Inszenierung hervorgerufen werden soll. Für manche Zuschauer*innen erzeugt die nüchtern und sachlich aufbereitete Sterbens- und Todesnachricht im Journalismus allerdings nicht weniger Betroffenheit, Erschrecken und Schockempfindungen als die Plakativszenarien in Filmen, Serien und Online-Unterhaltungsportalen, sondern sogar mehr, weil ihnen bewusst ist bzw. wird – und dies ist die entscheidende viskursive Differenz –, dass der Bericht auf ein reales Komplementärgeschehen hindeutet.

Medialer Todesrealismus

Nachdem heutzutage Traditionen wie die Aufbahrung (Ploner 2004) kaum mehr durchgeführt werden, weil die Angehörigen dies nicht mehr einfordern, ist auch der Sepulkralkultur die Komponente der sichtbaren Leiche so gut wie entzogen. Wenn ein Mensch stirbt, sind die Ablaufschritte des Abtransports des toten Körpers lückenlos durchorganisiert (Meitzler 2013). Für eine Beschäftigung mit dem körperlichen Überrest *per se* gibt es somit in den allermeisten Fällen weder Anlass noch Zeit, Ort oder Muße. Zumindest gilt dies für die nicht-professionell vom Todesfall Tangierten: die Familie, Partner*innen, Nachbar*innen, Kolleg*innen usw. Nur für eine eingeweihte Expertenkaste aus Rechtsmediziner*innen, Patholog*innen, Obduktionsgehilf*innen, Bestatter*innen, Thanatopraktiker*innen bzw. zum Teil auch Polizist*innen und Mitgliedern einiger weiterer Berufsgruppen ist der Anblick des toten Körpers ›alltagstypisch‹ – und selbst dies gilt nur eingeschränkt. Nahezu alle anderen bewohnen, abgesehen von den erwähnten sporadischen Begegnungen mit massenmedialen Todesbildern, diesbezüglich eine Insel der Konfrontationsenthaltsamkeit. Sie kann zugunsten bewusster Ausflüge verlassen werden, was vor allem im Zuge der Rezeption von Todesevokationen in künstlerischen (Erzähl-)Kontexten geschieht (Caduff 2022). Diese deuten mit ästhetischem Kal-

kül beispielsweise an, »wie leicht etwas ›aus der Ordnung‹ fallen kann, wie fragil Strukturen sind und wie unbequem und verstörend die Zurschaustellung echter Schmerzen sein kann« (Benkel 2015: 78) – was auch den echten Tod einbezieht. Die visuelle Abstinenz wird gleichsam durch die journalistische (Bild-)Berichterstattung aufgehoben, die allerdings weniger sporadisch und weniger selektiv konsumiert wird. Die Konfrontation mit dem Lebensende und den leidvollen Wegen, die dorthin führen, ist hier weder vordergründig noch gewünscht,[10] sondern ergibt sich aus der generellen realitätsaufzeichnenden und -analysierenden Qualität des Journalismus – und damit auch aus dem hohen gesellschaftlichen Wert des (stets nur bruchstückhaften) ›Informiertseins‹ über das, was der Fiktion als ›echte Welt‹ in unvergleichbar größerer Komplexität gegenübersteht (Weischenberg 1994).

Zum Zeitpunkt der Entstehung dieses Beitrags werden solche medialen Konfrontationsbausteine zu vielen, in näheren Details meist kaum recherchierbaren Todesfällen vor allem im Kontext der russischen Kriegsinvasion in die Ukraine durch den Journalismus und durch das Internet überall hin verbreitet. Die zahlreichen drastischen Bilder von Leichen, gerade von toten Zivilist*innen, darunter auch Kindern, stellen ein widerspenstiges Rezeptionsangebot dar. Das ist nichts, was ›man‹ sehen *will*, aber etwas, das offenbar zur Kenntnis genommen werden *soll* – so zumindest impliziert es die Präsenz und Prominenz des Diskurses nicht nur innerhalb der Berichterstattungen, sondern darüber hinaus in vielen weiteren öffentlichen Debatten. Obwohl ›ungewollt‹, liegt diesen Bildern eine zwiespältige Faszination zugrunde, die häufig im Spiel ist, wenn Grenzüberschreitungen sichtbar werden, und die bis ins Voyeuristische hineinragt (exemplarisch für den Kontext Gewalt: Soeffner 2004).

Da die Verbreitung des Materials im Fall der Ukraine längst nicht mehr alleine dem herkömmlichen Gatekeeping-Mechanismus der traditionellen Massenmedien unterliegt, sondern parallel auf zahllosen Plattformen im autonom genutzten und weitgehend regulationsfreien World Wide Web erfolgt, sind nicht nur die Distributionswege, sondern auch die Pfade der Erreichbarkeit überaus plural. Im Gegenzug ist die Schwelle der Ignorierbarkeit hoch angelegt: Über die Toten in der Ukraine kann in Industrienationen nur mehr uninformiert sein, wer mit Absicht nichts davon wissen will.

10 Als Ausnahmen, die die Regel bestätigen, treten bestimmte Boulevard-Medien auf. Detailgierige Ausleuchtungen von Schicksalsschlägen, von Opfererfahrungen bei Straftaten, Unfällen usw. spannen ein Panorama des Schreckens auf, dem sich Nichtbetroffene neugierig und aus sicherer Distanz aussetzen können (beispielorientiert: Hanusch 2013). Diese mediatisierte »Schockerfahrung« (Arabatzis 2005) ist immer auch ein Warnsignal, das subtil-apokalyptisch besagt, dass es einen effektiven Schutz vor realem, also: berichtenswertem Leiden nicht gibt.

Während Horror in Spielfilmen inszeniert und unterhaltsam präsentiert wird, treten in Kyiv, Donezk, Mariupol und vielen weiteren Orten gänzlich andere Formationen in Erscheinung; hier herrscht ein unhintergehbar realer Schrecken vor. Aufgrund der Arbeit von Reporter*innen, aber auch durch das Uploaden von Bildmaterial durch Nicht-Journalist*innen erhält die sonst fiktional deformierte, wenn nicht gleich unsichtbare Leiche, die einem im ›Normalalltag‹ so gut wie nie begegnet, ein problematisches Refugium der Sichtbarkeit und Tatsächlichkeit. Diese Bilder sind schwer verdaulich, weil sie in erbarmungsloser Härte verdeutlichen (oder zumindest verdeutlichen können), was wider Willen der allermeisten Rezipient*innen realiter geschieht. Sie sind außerdem ein Ärgernis, weil sie als ›Realitätssplitter‹ die bewahrpädagogischen Mechanismen etwa der Film- und Fernsehselbstkontrolle (keine allzu drastischen Darstellungen, ›harte Kost‹ erst ab einer bestimmten Uhrzeit usw.; Seim 1997) zwingend unterwandern *müssen*. Diese Tode können nicht zensiert, überdeckt oder gar verschwiegen werden.[11]

Wer wegschaut, bleibt verschont.[12] Allen anderen gegenüber wird das Kriegsgeschehen in der Ukraine, in Syrien und anderswo durch die Distribution unerbittlichen, weil Leid, Sterben und Tod dokumentierenden Materials zugemutet bzw. mindestens potenziell wahrnehmbar gemacht, und hier dient die Berichterstattung deutlich sichtbar der Aufklärung und nicht der Unterhaltung (Knieper/Müller 2005). Entsprechende Bilder und Videos finden allerdings regelmäßig den Weg in fragwürdige Online-Datenbanken und -Archive, die dem Aspekt ›Gore‹ (Blut) verschrieben sind (Alvarez 2017; Khayambashi 2021). Dort geht es nicht um die Einbettung von Gewalt und Tod in

11 Zumindest legt dies der Nachrichtenwert des Bildmaterials nahe. Eingebunden in Erzählhandlungen (»based on a true story«) und damit als Teil eines Unterhaltungsangebotes, werden diese Bilder durchaus ›unprivilegiert‹ behandelt. Und selbst im Zeitalter der ominösen Bilderflut, der globalen Online-Vernetzung und des unüberschaubaren Ozeans an Up- und Download-Möglichkeiten können sich Regulationsinteressen manchmal auch noch im Journalismus durchsetzen. So wurden bis heute nicht alle Folterbilder aus dem Gefangenenlager Abu Ghraib veröffentlicht, explizit deshalb, heißt es von US-Regierungsstellen, weil die Inhalte zu verstörend seien und zu Racheaktionen animieren könnten (Mitchell 2016; siehe auch Binder 2013 und Hansen 2015). Die Offenlegung von Bildern unter Verschluss, etwa durch Whistleblower, entbergen nicht das Bild als solches, sondern die gezeigte Praxis; diese aber wird nur über den Umweg der Hypostasierung *zum Bild* unstrittig und referenzierbar. Dazu weiter unten mehr.

12 Verschont kann man allerdings auch dann bleiben, wenn noch vor der visuellen Wahrnehmung eine »invisuelle« (MacKenzie/Munster 2019) Rezeption durch Maschinen stattfindet. Diese Praxis ist auf populären Plattformen wie Facebook mittlerweile üblich, um ungewünschte Bildinhalte herauszufiltern. Zur expandierenden Intransparenz dieser digitalen Bildzensur siehe insgesamt Müller-Helle 2022; dort auch der Hinweis auf Bruno Latours Befund (2002: 373), dass »erfolgreiche[]« Techniken (und Wissenschaften!) sich dadurch auszeichnen, dass sie »undurchsichtiger und dunkler werden«.

einen politischen oder kulturellen Ereigniskontext, sondern um die Fokussierung auf den als Spektakel inszenierten und sensationalistisch eingerahmten Übergang vom Leben ins Nicht-Leben (vgl. Benkel/Meitzler 2016: 126ff.). Die störenden und verstörenden Bilder realen Kriegsgeschehens und auch sämtliche weitere bildhafte Zusammenhänge, in denen Menschen Unfälle erleiden, verletzt werden oder sterben, bilden in den genannten Nischen des Internets ein Sammelsurium des Grauens, das Geoffrey Gorers Begriff von der »Pornografie des Todes« (Gorer 1956) auf ganz anders geartete Weise umsetzt (siehe auch Tait 2008). Hier tauchen auch die unbearbeiteten Fassungen entsprechender Fotos und Videos auf, die es nur in Ausschnitten in die Mainstream-Medienberichterstattung schaffen. Im Zentrum steht häufig der Moment des situativen Kippens von einer durchschaubaren in eine katastrophische Situation. Die Aufzeichnungen scheinen oft zufällig zustande gekommen zu sein, wie die häufige Einbindung der Aufzeichnenden als sicht- bzw. hörbar überraschte bzw. erschrockene Subjekte nahelegt. Erklärendes Beiwerk ist kaum vorhanden und sowieso nur bedingt relevant, solange die stets repetitive Komponente der Durchbrechung physischer Integrität nur möglichst deutlich abgebildet ist. Es geht nicht immer um den Tod, aber stets um Konstellationen, die Menschen in die Nähe des Todes gerückt haben. Nach affirmativer Lesart werden dadurch Figurationen der Gewalt sowie der Ordnungsstörung und -wiederherstellung verschiedener Gegenwartsgesellschaften nachvollziehbar gemacht, die in manchen Regionen der Welt irritierend wirken, während sie in anderen traurige Alltagswirklichkeit sind (Kerekes/Slater 1998; dies. 2016).

Hier liegen voyeuristische Repräsentationsformen vor, die gezielt gewisse ethische Codes bezüglich der Grenzen des Zeigbaren missachten (Coenen 2022; Goldsmith/Wall 2022). Die Funktion der zahllosen Webseiten, die sich der Instrumentalisierung des betont ›echten‹ Datenmaterials verschrieben haben, lässt sich mit wenigen Sätzen nur inadäquat beschreiben. Neben der oberflächlichen Zurschaustellung des Faszinationsaspekts sonst gemeinhin verpönter Bilder und neben der nahezu kindlich anmutenden Freude einiger Forumnutzer*innen auf einschlägigen Seiten an der ungehinderten Rezeption der sonst im Namen von ›Ordnung‹ oder auch ›Anstand‹ ausgeblendeten Körperschicksale steht z. B. die Komponente der »Mitgegenwärtigkeit« (Schütz 1991: 313). Die gezeigten Todesarten könnten (und werden) den späteren Sterbeweisen zumindest mancher Zuschauenden entsprechen, sodass sie sich also auch als Memento mori interpretieren lassen. Ferner liegt noch in der unappetitlichsten visuellen Entfaltung von Todesnähesituationen eine aufklärerische Facette, die diesen Formaten folglich ein entferntes Verwandtschaftsverhältnis zum Journalismus auferlegt. Indem gezeigt wird, was wirklich geschehen ist (es geht ja ausdrücklich nicht um fingierte, sondern um authentische Ereignisse),

gewinnt das Publikum Einsichten über die realen Wege und Verlaufslinien des fast oder tatsächlich erfolgten Sterbens.

Einige, jedoch bei weitem nicht alle der entsprechenden Webseiten werden, gemäß ihrer brachialen Ausflaggung als ›zensurfreie‹ virtuelle Kommunikationsorte, kaum oder so gut wie gar nicht moderiert. Minimalistische Vorgaben (ein Konsenspunkt ist etwa das Verbot der Kinderpornografie) sollen offenbar den Eindruck geben, dass jenseits der Präsentation des Materials kein übergeordnetes Funktionsinteresse vorliegt. Durch spezifische Konnotationen können problematische Bildeindrücke somit aber auch ohne erhebliche Modifikation des Materials leicht von einem in einen anderen Kontext übertragen werden. Dadurch ergeben sich andere Rezeptionshaltungen und es schieben sich in der Konsequenz andere Bildbedeutungsebenen nach vorne. So können beispielsweise Hinrichtungsvideos, wie sie aus dem terroristischen Treiben im ›IS-Staat‹ notorisch geworden sind (Friis 2015), politisch und mitunter sogar anatomisch gelesen werden (zur visuellen Kommunikation im Terrorkontext siehe generell Klonk 2017; Müller/Knieper 2019).

Der medizinische Publikationszusammenhang, der sich vom ›Gore‹ im Internet so grundlegend zu unterscheiden scheint, stellt ohnehin ein interessantes Beispiel dar. Er präsentiert einem eingeschränkten Leser*innenkreis, der fast ausschließlich aus Spezialist*innen besteht, Einblicke in Verletzungs- und Todesbilder, etwa in Form von Lehrbüchern der Rechtsmedizin (wie z. B. Dettmeyer/Veit/Verhoff 2019) oder von Manualen für die Behandlung von Kriegseinsatzwunden (Szul et al. 2004). Der ärztliche Kontext suspendiert den schockhaften Beiklang der Bilder, da die Rezeption hier professionsimmanent und noch dazu unter dem Baldachin der positiv beleumundeten Heilkunst stehend erfolgt. Die Rezipient*innen wissen nicht nur, worauf sie sich einlassen, sondern kennen den Problemzusammenhang bereits aus vorherigen (Ausbildungs-)Erfahrungen. Ihre fachliche Unterweisung hat sie gelehrt, die Verletzung bzw. Vernichtung von Körpern just so zu betrachten und zu behandeln, wie die Berichterstattungsweisen im Journalismus funktionieren, nicht aber die typische Rezeptionshaltungen der Bevölkerung: Sie können die Einschnitte in die Körperordnung mit einem hohen Grad an Sachlichkeit und eingeübter Distanz in Augenschein nehmen, ohne in Tränen auszubrechen oder entsetzt den Blick zur Seite zu lenken (Behar 1996).

Die Einübung dieses eigenwilligen Blicks *auf den Körper* beweist, dass die in (Primär-)Sozialisation und Erziehung fehlende ›Abhärtung‹ gegen solche Anblicke nachträglich erworben werden kann, um sukzessive eben doch einem gesellschaftlichen Wert, nämlich der Mitwirkung an der Aufklärung von Verbrechen, der Rekonstruktion von Krankheitsverläufen und der künftigen Verhütung von Unfällen zu dienen. Bei allen deutlichen Unterschieden ist dem

›Todesrealismus‹ im Online-Bilderreigen und seinen Pendants in medizinischen Publikationen gemein, dass beide Bildformate gesellschaftlich nicht integrierbar sind. Der Reiz zur Rezeption wird in beiden Fällen entfacht durch eine spezifische Disposition, die man sich aneignen kann, aber nicht muss; und in beiden Fällen wird die Schwelle des öffentlichen Interesses, die eine stärkere Verbreitung der Bilder rechtfertigen und die entsprechenden Vermittlungskanäle dafür öffnen würde, unterschritten. Es bedarf daher einer näheren Abwägung, manchmal sogar einer öffentlichen Begründung, wenn die drastischen Bilder aus dem einen oder dem anderen Kontext Teil der Berichterstattung des auf ein unspezifisches Publikum gerichteten Journalismus werden sollen – doch das ist nur selten der Fall.

Empirie

Vorüberlegungen

Die Bereitstellung der weiter unten abgedruckten Fotografien erfolgt im Bewusstsein, dass manche dieser Bilder Empfindungen evozieren werden, die dem sozialisatorischen Mainstream entsprechen dürften: Befremdung, Irritation, Unbehagen, Beklemmung. Darstellungen solcher Art sind vermeidenswert – und werden daher auch gemieden (Geimer 2006). Das Zuschlagen des vorliegenden Bandes ist der einfachste Weg, mit entsprechend aufkeimenden Gefühlsregungen umzugehen. Andererseits gibt aus soziologischer Sicht gerade das Verstörende einen Blick auf Quellen der Unlust frei, die außerhalb des Normalitätsrasters liegen und die just deshalb ein gewissermaßen ›deviantes‹ Image genießen. Das Verstörende ist das, worauf man erzieherisch und sozialisatorisch nur unzureichend vorbereitet und wovon man nur mäßig abgeschirmt wird. Es ist wiederum ein Bestechendes, das man zuschreibt, obwohl es schon da ist. Seine Erforschung weitet das Verständnis für die Gesellschaft. Und wie wir oben zu argumentieren versucht haben, liegt Bildern, die schmerzen, ein spezifischer ›Wert‹ just deshalb inne, *weil* sie schmerzhaft anzuschauen sind.

Sterbeprozesse und tote Körper sind diesbezüglich bemerkenswerte Beispiele für problematische, für manche(n) wohl geradezu ›feindselige‹ Abläufe bzw. Materialitäten, weil sie außeralltäglich wirken, ohne es zu sein. Alleine in Deutschland stirbt in der jährlichen Bilanz ungefähr ein Prozent der Bevölkerung. Jeder 100. Mensch, der das Kalenderjahr lebendig begonnen hat, wird es am Ende hinsichtlich seiner körperlichen Verfasstheit als Leiche beenden, wenn nicht in der amorphen Form der Kremationsasche. Als soziale Akteure wird dieses eine Prozent der Bevölkerung nach dem je individuellen Tod körperlich nicht mehr anwesend sein, denn die Leiche interagiert nicht – sie ist

allenfalls das passive Objekt der von außen kommenden normativen Steuerungen und etwaiger Zuschreibungen. Mit der verstorbenen Person hat das leblose Körperding aus interaktionistischer Sicht kaum mehr etwas zu tun, wenngleich der tote Körper dem eben noch lebendigen Menschen im Anschluss an den Todesaugenblick in vielen Fällen fast unverändert ähnelt (Benkel 2023). Die fotografierte Leiche ist also im Moment ihrer Ablichtung allenfalls ein gewesener Mensch. Da er mit Krankheit und Zerfall assoziierbar ist, ist der tote Körper zugleich ein potenzieller Ekelfaktor. Bildmaterial aus dem postmortalen Stadium, das die entsprechenden Auflösungserscheinungen einfängt, zeigt ungeschönt – denn wie ließe sich das schönen? –, wie es aussieht, wenn ein Mensch abtritt und sein ehemaliger, noch vorhandener Körper der Menschhaftigkeit verlustigt geht. Der darin enthaltene Subtext ist eine Vorwarnung an die Betrachter*innen, dass es einem selbst früher oder später nicht anders ergehen wird (vgl. Meitzler 2022: 132): Der lebendige Leib wird zu einem verfallenden Körpergebilde werden.

Generell schweben Bilder nicht über den Kontexten. Die Fotografie eines offenkundig durch Kriegsverbrechen umgekommenen Menschen mag nochmals dramatischer wirken als das Bild einer an ›Altersschwäche‹ im Schlaf verstorbenen Person, und dennoch ist die Publikation des ersteren – im Rahmen der angedeuteten Abbildungsdirektiven – fraglos von größerem öffentlichem Interesse als die Berichterstattung des letztgenannten Beispiels. Die Toten in der Ukraine, um diesen naheliegenden Fall nochmals aufzugreifen, zeigen im Bildformat über ihr eigenes Sterben hinaus auf einen größeren, (welt-)politisch und politisch-moralisch relevanten Sinnzusammenhang. Dem liegt eine symbolische Qualität zugrunde, die der private Abschiedsschnappschuss für gewöhnlich nicht aufweist. Das gesellschaftlich bedeutsame Sterben ist nicht das Sterben im erwartbaren Rahmen, sondern das Sterben, das die Erwartungen nachdrücklich in Frage stellt.

Um konkret auf eines unserer Bildbeispiele einzugehen (siehe unten Abb. 6): Dem Bild einer unbekleideten, ihrer Körperintegrität beraubten Leiche, die für kurze Zeit auf dem Obduktionstisch liegt, bevor sie wieder zugenäht, angezogen und eingesargt wird, geht diese symbolische Qualität zunächst ab. Auch hier wurde gestorben, der Sterbeprozess aber scheint vom Bildresultat wie abgetrennt zu sein. Das Bild unterbreitet gänzlich andere, vermeintlich unpolitische und außermoralische Sinnangebote. Man kann darin Einsichten in die Realität des Obduktionswesens oder in die ›Thanatografie‹ eines toten Körpers gewinnen, wenn der eigene Blick entsprechend justiert wird. Andererseits spricht die Entblößung (die hier insofern verdoppelt ins Bild gelangt, als nicht nur die Haut zu sehen ist, sondern sogar das ›Darunter‹) noch für andere Lesarten. Man könnte erneut von einer »Pornografie des Todes« (dazu

auch Weber 2010) sprechen, die allerdings das pornotopische Merkmal des Begehrens vermissen lässt. Oder man könnte das Bild mit einem gender-informierten Blick interpretieren (siehe dazu Andrijasevic 2007 und Zengin 2019). Eine Fokussierung just der Geschlechtermerkmale würde da, wo sie stattfände, eine körperlogische Paradoxie ausbuchstabieren, denn tote Körper sind eben keine Geschlechterkörper mehr. Auf sie können postmortal bestimmte Gender-Aspekte oktroyiert werden (Coenen 2021b), sie lassen sich aber zumindest nicht mehr sexualisieren, jedenfalls nicht außerhalb abwegiger nekrophiler Vereinnahmungen (Rosman/Resnick 1989). Ein entsprechendes ›Umdenken‹ toter Körper gelingt nur da, wo das Totsein zum randständigen, jedenfalls weniger relevanten Faktor deklariert wird, dem eine vom Leben ins Nicht-Leben ragende Kontinuität der Geschlechteridentität vorgelagert ist. In gesellschaftlicher Hinsicht ist der Transfer ins Leblose jedoch gewichtiger und alltagsumbrechender als alles andere, was Körpern abgelesen oder von ihnen bewerkstelligt werden kann.

Solche symbolischen Kategorien transzendieren das individuelle Körperschicksal der (hier ohnehin gesichtslosen) individuellen Leiche nur scheinbar. Der tote Körper kann nicht ›unsituiert‹ erfahren oder gar aufgezeichnet werden. Jede Annäherung findet in einem Sinnzusammenhang statt, der die Intention dieser Annäherung mit der Deutung der Situation(en) verknüpft. Zentral ist überdies der Kontext der Veröffentlichung. Die Bildbetrachtung bezieht den Rahmen ihrer Präsentation in das Bild mit ein, schließlich gibt es keine ›absoluten‹ Ansichten eines *Bildes an sich*. Auf den angesprochenen Internetseiten mit voyeuristischem Appeal, die absichtsvoll schockierende Foto- und Videografien aneinanderreihen und damit ein emergentes Kaleidoskop der Schrecknisse aufführen, wären die nachfolgend dargestellten Fotografien – mit gewissen Einschränkungen – durchaus vorstellbare Inhalte. Auf den Seiten einer wissenschaftlichen Fachpublikation und damit in einem völlig anders gearteten Rahmen evozieren sie vermutlich andere Assoziationen. Es wäre fahrlässige Hermeneutik, beide Präsentationsformen bruchlos gleich zu setzen.

Geht es darum, das »Leiden anderer [zu] betrachten« (Sontag 2005), so kann dies nicht unabhängig vom Modus des Betrachtens betrieben werden – und auch nicht unabhängig vom Standpunkt derer, die betrachten. Und genau genommen, müsste eigentlich auch recherchiert werden, was Leid überhaupt zum Leiden macht. Ist das Bild einer verstorbenen Person leidvoll? Ist es nochmals leidvoller, wenn die abgelichtete Person sich just im Prozess des Versterbens befindet? Und wären somit die Leiden der Betrachter*innen nochmals größer, wenn die Szenerie ganz zu Beginn einer Passage angefertigt worden

wäre, an deren Ende der Tod steht?[13] So kann man die *causes célèbres*, auf die wir uns hier partiell beziehen, durchaus deuten. Das Schlimmste ist demnach nicht, dass ein Junge im Mittelmeer ertrunken, dass Zivilist*innen hingerichtet und dass ein Kleinkrimineller zum Opfer einer polizeilich geschützten Tötungsaktion wird. Das Schlimmste ist die Einbettung der korrespondierenden Bilder in das – für die Rezipient*innen – kognitiv erzeugte Lebensweltkonzept, das man den Opfern zuweist. Schmerzhaft ist folglich nicht der Anblick einer Leiche an sich, sondern die Kenntnis über die gewaltsamen, ›unnatürlichen‹, als hochproblematisch angesehenen Umstände, die einen Menschen in diese Situation gebracht haben, aus der er nicht mehr lebendig herausgekommen ist.

Beispielbilder

Aus der unendlichen Fülle an möglichen Bildbeispielen verzichten wir aus platzökonomischen wie auch aus argumentativen Gründen auf bestimmte, prinzipiell passende Viskurse (wie etwa Fehlgeburten, Massengräber, KZ-Tote, Leichen auf dem elektrischen Stuhl, aber auch Tierkadaver und viele mehr). Vor allem verzichten wir auf die visuelle Wiedergabe der wohl häufigsten Sichtbarkeit des Todes, nämlich des zumindest für Mediziner*innen nicht untypischen Anblicks ›alltäglicher‹ Todesopfer von Herzinfarkten und Krebserkrankungen. (Ob diese Großgruppe auch das Reservoir der meisten *Abbildungen* verstorbener Körper bildet, muss ungeklärt bleiben – wir sind jedoch skeptisch.)

Eine Auswahl wie die nachfolgende läuft stets Gefahr, einem thanatologischem *bias* zum Opfer zu fallen. Aus unserem eingeübten Umgang mit Bildern

13 Der Zusammenhang lässt sich anhand eines kurzen Ausflugs in die filmische Fiktionalität plausibel machen. In *Irreversibel* (Frankreich 2002, Gaspar Noé) wird ein fürchterliches Ereignis rückwärts erzählt, d. h. die Handlung wird in kurzen, mehrminütigen Szenen vorgebracht, die aneinandergereiht das Geschehen von seinem Ende zu seinem Anfang hin darstellen. Kern des Films ist eine brutale Vergewaltigungsszene, die den Partner und einen Freund des Opfers auf die Suche nach dem Täter schicken, welchen sie – zu Beginn des Films, also am Ende der Handlung – nur scheinbar finden und gewaltsam bestrafen. In die andere Richtung, zum Ende des Films hin und damit an den Anfang der Handlung, wird die Liebesbeziehung vorgestellt, die das spätere Opfer und den späteren (Rache-) Täter verbindet – es ist eine harmonische, leidenschaftliche Bindung, die klischeehaft, ja unspektakulär wirkt, betrachtet man sie in der chronologischen Reihenfolge (was die DVD des Films ermöglicht). Das ›Leiden der anderen‹ ist tatsächlich da am dramatischsten und für die Zuschauer*innen am greifbarsten, wo es um ein Geschehen geht, dessen weiterer Verlauf schicksalhaft schon vorgesehen ist. Allerdings lässt die nihilistische Vision, die dieser Film entfaltet, es nicht zu, an irgendeinem Handlungspunkt von einem Abschwächen der Leidensbezeugung zu sprechen: Das Leid ist hier, anders als im wirklichen Leben, schon aufgrund der zeitlichen Einrichtung permanent. Vor dem Abspann des Films erscheint der Schriftzug: »Le temps détruit tout.«

im Umkreis von Sterben, Tod und Trauer heraus betrachten wir das korrespondierende Material vermutlich anders als Uneingeweihte. Der vorliegende Publikationsrahmen entschärft das Problem dadurch, dass er die Fachspezifik unserer Darstellung unterstreicht. In den mitgelieferten Beschreibungen gehen wir außerdem, wiederum in viskursiver Absicht, auf Wissen ein, das unabhängig von der thanatosoziologischen Perspektive für das Verständnis der Fotografien relevant ist.

Die meisten der nachfolgenden Abbildungen sind weithin bekannt – entweder als konkretes Motiv oder wenigstens als bildbehaftetes Ereignis und darauf beruhender Diskurs. Da wir an dieser Stelle das gefilmte, fotografierte oder sonst wie in ›datenhafte Form‹ gebrachte Geschehen per se als krisenhaftes und daher für die Forschungspraxis problematisches Datum verstehen (und überdies voraussetzen, dass diese Perspektive weitgehend unbestritten sein dürfte), erübrigt es sich, im Sinne einer womöglich ›nachhaltigeren‹ Auswahl auf Material zu verweisen, bei dem sich jedwede Abbildung aus evidenten Gründen verbietet (etwa auf Aufzeichnungen sexualisierter Gewalttaten, Kinderpornografie und dergleichen). Wir möchten uns an dieser Stelle auch nicht an wissenschaftsmoralischen Abwägungen darüber beteiligen, wo die Grenze zwischen dem Zeigbaren, dem Nichtdarstellbaren, dem Verbotenen, dem Unerträglichen usw. jeweils angesichts unterschiedlichen diskursiven oder eben bildlichen Materials konkret zu liegen hat. Dessen ungeachtet erlauben wir uns aber ein Resümee zum forschungspraktischen Nutzen unserer empirischen Arbeitsweise.

Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Aus forschungsethischer Sicht können Fragen nach den Demarkationslinien des Zumutbaren untersuchungsspezifisch überaus wichtig sein. Sie können ihrerseits im Hinblick auf die juristischen, moralischen und auf andere Implikationen fruchtbar differenziert werden. Bekanntlich können Daten als »offending« gelesen und damit als machtvoll verstanden werden (Kruse 2018), deren Reproduktion und Entfaltung auf keiner anderen als einer bloß subjektiven Einstufung unerträglich ist, derweil es umgekehrt ›harmloses‹ Material gibt, das aber nur bedingt thematisiert werden kann (etwa aus datenschutz- oder anderen rechtlichen Gründen; Specht-Riemenschneider/Eickhoff/Volpers 2019). Die anstrengende und oft vergebliche Suche nach Konsens in der Zumutbarkeitsbewertung ist *auch* eines jener Elemente, das die entsprechenden Bilder ›schwierig‹ macht.

Das Aushalten solcher Daten kennt viele Dimensionen – übrigens auch eine pädagogische, die sich etwa in der schulischen Auseinandersetzung mit (beschriebenen oder gezeigten) Szenen des nationalsozialistischen Terrors gegen Männer, Frauen und Kinder offenbart. Viele dürften just hier, in Darstellungen wie der Dokumentation *Nacht und Nebel* (Frankreich 1956, Alain

Resnais), erste nicht-intendierte, also nicht etwa im Horrorfilm-Konsum wurzelnde Erfahrungen mit schmerzhaften Bildern gemacht haben (siehe Knoch 2003). Es wäre eine eigene Untersuchung wert, zu klären, in welchem Verhältnis ›historisierende‹ Daten zu tagesaktuellen Nachrichtenbildern stehen und ob die psychologischen Wirkungen andere sind, wenn das wahrgenommene Geschehen sich in der jüngsten Vergangenheit (der Beinahe-noch-Gegenwart) abspielt und nicht bereits in der fernen Vergangenheit beendet wurde.

Die in Mode gekommene Strategie der ›Trigger-Warnung‹ dürfte in einem Publikationsrahmen, der ausdrücklich Tod und Bild verbindet, obsolet sein. Sie erfüllt da, wo es sie gibt, aber noch eine zweite Funktion – die der Erzeugung einer unterschwelligen Attraktion – und weist überdies mindestens eine dritte Dimension auf, die mehr als nur eine phänomenologische Umschreibung ist. Formulierungen wie »Some viewers may find the following images disturbing« (Lenette/Miscovic 2018) geben vor, welche Lesart wenn nicht zwingend, so doch naheliegend ist, weil entsprechende Sinndeutungen gesellschaftlich dominieren. Die Warnung korrespondiert als ›alarmierender Text‹ mit der Wucht, mit der Bilder wie die nachfolgenden wirken bzw. wenigstens bei der ersten Auseinandersetzung wirken können.

Abb. 1: Bildrechte: Nilüfer Demir/AFP

Abbildung 1. Das »vielfach als unerträglich und unzumutbar empfundene Bild« (Raab 2019: 313) datiert vom 2. September 2015 und zeigt den zweijährigen syrischen Jungen Alan Kurdi, dessen Leichnam an der türkischen Mittelmeerküste in der Nähe von Bodrum angespült wurde. Der Junge war gemeinsam mit seiner Familie vor dem syrischen Bürgerkrieg geflüchtet. Als das Schlepperboot auf dem Weg nach Griechenland verunglückte, ertrank er zusammen mit seinem Bruder, seiner Mutter und neun weiteren Personen. Die Aufnahmen des toten Kindes breiteten sich rasch in den öffentlichen Print-

und digitalen Medien aus; nicht zuletzt wegen ihres emotionalisierenden Charakters erhielten sie weltweit Aufmerksamkeit und avancierten zum Sinnbild der europäischen Flüchtlingskrise.[14] Zugleich entbrannte eine medienethische Diskussion über die Zeigbarkeit und politische Notwendigkeit solcher Bilder (Maxwill 2015). Dass es sich um eine Leiche handelt, wird aus dem Bild selbst nicht unmittelbar evident; es ist überdies vielmehr Teil des massenmedial verfügbar gemachten Wissens um die näheren Umstände, die dem Foto hinzugefügt werden können, ja müssen. Nicht alleine die Todesumstände und die Abbildung eines toten Körpers machen das Foto zu einem schmerzhaften Datum, sondern vor allem der Umstand, dass hier ein Kleinkind unter tragischen Bedingungen verstorben ist. In Zeiten, in denen das Lebensende meist erst im höheren Alter erreicht wird, erscheinen vorzeitige Tode im frühen Kindesalter (Halling/Fehlemann/Vögele 2009), noch dazu im Kontext einer hier gegebenen abstrakten ›Gewalt‹, umso dramatischer. Bilder wie dieses verleihen der ohnehin bestehenden und umfangreich diskutierten, somit aber auch beklagten Tragödie von Krieg und Vertreibung eine greifbare Gestalt. Gerade Einzelschicksale sind in dieser Hinsicht auf paradoxe Weise konstitutiv (Breckner 2018), denn sie transportieren eine Art ikonisches Potenzial.[15] Wie im Fall von Alan Kurdi nachgewiesen wurde (Vis/Goriunova 2015), können entsprechende Bilder zwar Diskurse beeinflussen und Einstellungsänderungen motivieren – wie eben bezüglich der Flüchtlingskrise –, entgegen der ihnen

14 Von dem toten Jungen am türkischen Strand existieren mehrere Bilder, die seinen Körper aus verschiedenen Perspektiven zeigen. Im Unterschied zu einigen anderen, inzwischen kaum mehr öffentlich zugänglichen Aufnahmen, auf denen Alan Kurdis Gesicht (unverpixelt) zu sehen ist, zeigt das vorliegende Foto lediglich die Hinteransicht. Zwar lässt es an sich keine Identifizierbarkeit zu; da der Name bekannt gemacht wurde und im Internet zudem einige Lebendaufnahmen zirkulieren, die einen Abgleich provozieren, kann jedoch von Anonymität nicht die Rede sein. Auf diese Weise erhält ein von Vielen erlittenes Schicksal einen Namen – wenn auch nicht unbedingt ein Gesicht. Zu den Effekten dieser (gerade auch namentlichen) Bekanntheit gehört, dass die in Regensburg ansässige Seenotrettungsorganisation *Sea-Eye* ein Rettungsschiff nach Alan Kurdi benannt hat. Weiterführend: Lisitano 2017.

15 Vgl. hierzu das 1972 zum Pressefoto des Jahres gewählte Bild des von Napalm verbrannten Mädchens Kim Phúc während des Vietnam-Krieges (Paul 2005; ders. 2008). Das Motiv ist heute auch ohne konkrete Visualisierung bekannt, weil es sich kulturell verankert hat und hinreichend oft reproduziert wurde. Abbildungen davon wurden allerdings 2016 von der Seite Facebook verbannt, weil Bilder von unbekleideten Kindern dort pauschal unzulässig seien; der erwartbare Gegenwind in Form eines Shitstorms blieb nicht aus. Die Kritik an der Zensurmaßnahme stellte darauf ab, dass »by far the most iconic documentary photography from the Vietnam war« (Hansen 2016) nicht unter ein automatisiertes Bildregime fallen dürfe. Wie in vielen anderen Beispielfällen, die sich als quasi-ikonische Abbildungen im polit-moralischen Diskurs etabliert haben, ist das Foto dieses Mädchens durch ein dialektisches Verhältnis von Schrecknis und Aufrüttelung geprägt. Dies könnte langfristig auch für das Bild von Alan Kurdi gelten.

zugeschriebenen Wirkmacht fällt zumindest ihr politischer Einfluss langfristig jedoch eher gering aus (vgl. Fromm 2018: 272, anders aber Schicha 2021: 233; generell auch Dietz/Kreckel 2022).

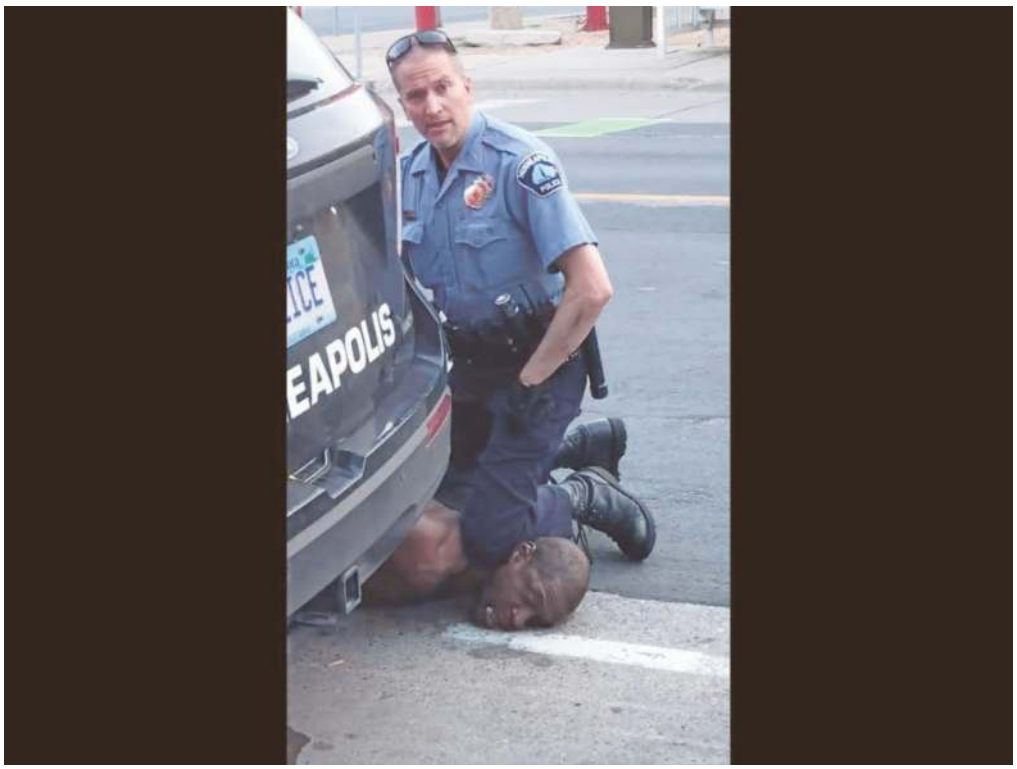


Abb. 2: Bildrechte: Darnella Frazier/AP/DPA

Abbildung 2. Bei der vorliegenden Abbildung handelt es sich um den Screenshot aus einem Video, das am 25. Mai 2020 in Minneapolis (Minnesota) entstanden ist. Zu sehen ist die Tötung des Afroamerikaners George Floyd durch den Polizeibeamten Derek Chauvin. Letzterer kniete fast zehn Minuten lang auf dem Hals des am Boden liegenden George Floyd, der mehrfach zu verstehen gab, keine Luft zu bekommen und schließlich erstickte. Auch wenn es derartige Formen von tödlicher Polizeigewalt schon vorher (und seither wieder) gegeben hat, erhielt diese Szene herausragende Aufmerksamkeit. Der Vorgang wurde von einer Zeugin gefilmt, die das Video noch am selben Tag auf ihrer Facebook-Seite veröffentlichte, von wo aus es sich binnen kürzester Zeit verbreitete. Die dokumentierten Ereignisse gerieten auf diese Weise in den Fokus der massenmedialen Berichterstattung und wurden zum Ausgangspunkt weltweiter Proteste gegen Polizeigewalt und Rassismus. Zugleich bewirkten sie die Inhaftierung und sukzessive Verurteilung Chauvins zu mehr als 20 Jahren Haft sowie die Suspendierung und Anklage dreier seiner Kollegen, die dem Geschehen beiwohnten, ohne einzugreifen.

Hier wird nicht ein toter oder verletzter Körper gezeigt, sondern der Vorgang der Gewaltzufügung bis in die letzte, wie man nachträglich weiß: bis in eine tödliche Konsequenz hinein. Die Bewegtbilder lassen Betrachter*innen zu Zeug*innen eines prinzipiell aufhaltbaren Ablaufs werden; der Schrecken liegt weniger in der *ex post facto*-Betrachtung als im ›werdenden Geschehen‹, das im Video – anders als im Standbild – ansichtig wird.[16] Durch seine Aufzeichnung, schreibt Barthes, wird ein Ereignis beweiskräftig. Es ist »das, was gewesen ist« (Barthes 1989: 95), und dies ist nunmehr wesentlich *unveränderlich*: »[E]s ist dagewesen und gleichwohl auf der Stelle abgesondert worden; es ist ganz und gar, unwiderlegbar gegenwärtig und war doch bereits abgeschieden.« (Ebd.: 87) Denn als Bild ist das, was passiert ist, dessen Beweis und zugleich etwas Eigenes. Das gilt für die Evidenz der Foto-, aber auch der Videografie. In einer zeitgemäßen Wendung drückt das Postulat eher den Faktizitäts- als den Absonderungscharakter der Aufzeichnung aus: »Pics, or it didn't happen« (Schrag 2015). Es ist fraglich, ob die Tötung von George Floyd eine ebenso große Aufmerksamkeit erlangt hätte, wenn sie ohne audiovisuelle Repräsentation geblieben und allein in sprachtextlicher Form über sie berichtet worden wäre.

Bei Floyd wurde weit weniger intensiv als bei Kurdi darüber diskutiert, ob man das Material in der Öffentlichkeit zeigen solle/dürfe/müsse oder nicht. Eine Rolle dürfte spielen, dass hier Erwachsene gezeigt werden. Floyds Körper ist in den Bildern, die das Video konstituieren, gefährdet, aber (noch) nicht tot; wer diese Lage mit dem Wissen von heute betrachtet, weiß aber um den Kontext, um die Folgen und um das somit dokumentierte Unrecht. Schmerzhaft ist, dass eine Fatalitätsspirale sichtbar wird. Wie Susan Sontag (2005: 18) schreibt, sind Bilder der Gewalt »nur sichtbar, nicht riechbar, hörbar, tastbar, fühlbar«. Zumindest in der Bewegtbildaufnahme werden einige der sinnlichen Dimensionen, die dem Foto abgehen, aber doch greifbar. Dies rückt das Geschehen selbst in den Vordergrund – und nicht so sehr dessen bedauerliches Resultat. Es zeigt sich hier, dass die ›Wiedergabedauer‹ eines verstörend-problematischen Aufzeichnungsinhaltes entscheidend zu seiner Einstufung beiträgt. Das Foto gibt einen Sekundenbruchteil wieder, dessen genaue Terminierung nicht zählt, wenn das Gezeigte ›endgültig‹ ist (wie bei Kurdi als Leiche). Das Video könnte umso schmerzlicher sein, je umfassender es qua seiner immanenten ›Abbildungsstringenz‹ den Umbruch scheinbar ›normaler‹, geordneter Verhältnisse zeigt. Fotos wiederum lassen der Imagination mehr Platz: Man kann sich subjektiv ausmalen, was der Aufzeichnung vorausgegangen

16 »Töten ist in seiner Dimension eines gewalttätigen Handlungsvollzugs, der die Zeitlichkeit des Lebensprozesses durchschneidet, bildhaft nicht darstellbar, es sei denn filmisch.« (Schuhmacher-Chilla 2011: 276)

und nach ihr geschehen sein mag. Die Leistung der Vorstellungkraft beseitigt die faktische Unklarheit jedoch nicht; sie kann, im Gegenteil, das Unbehagen am Bildanblick noch erheblich verschärfen.

Abb. 3: Bildrechte: Aris Messinis/AFP

Abbildung 3. Dieses im April 2022 in Kyiv entstandene Foto zeigt die bedeckten Leichen von fünf ukrainischen Zivilisten, die im Zuge des seit Ende Februar desselben Jahres andauernden russischen Angriffskriegs getötet wurden. Die verheerenden Folgen von Kriegen und bewaffneten Konflikten sind von Journalist*innen, aber auch von nicht-journalistischen Augenzeug*innen bereits unzählige Male dokumentiert worden (Becker 2016; O'Loughlin 2011; Paul 2004; Taylor 1998). Kriegsberichterstattung umfasst Leid und Zerstörung in unzähligen Varianten und dokumentiert deren Sichtbarkeit in Form von Leichen, aber auch verletzten Körpern, Blutlachen, zerbombten Hausfassaden, vernichteten Lebensräumen oder schmerzverzerrten, weinenden Gesichtern. Auf dem vorliegenden Bild sind die Körper der Verstorbenen zwar als solche zu erkennen, durch ihre Verhüllung aber fehlt die radikale Evidenz des Totseins, die ansonsten den Gesichtern abgelesen werden könnte (dies ist so auch bei Kurdi der Fall). Die Abdeckung der Körper schiebt just dieses Nicht-Sichtbare andererseits in den Fokus und repräsentiert es als unbeantwortete Frage. Überdies gewährt das Foto keine näheren Einblicke in etwaige Verwundungen und macht die Toten auch nicht identifizierbar. Dennoch trägt auch dieses Bild ein gewisses Emotionalisierungspotenzial in sich, denn es forciert gleichermaßen Anteilnahme wie Neugier. Das genaue ›Wissen-Wollen‹ lässt sich in Kontexten wie diesem wohl nie vollständig von einem gewissen Voyeurismus des

Schreckens und des Schmerzes abtrennen, der von den oben angesprochenen Online-Angeboten unverhüllt bedient wird.

Die Kriegsfotografie gibt es schon so lange wie die fotografische Technik (Daniel 2006; Fabian/Adam 1983). Ebenso lange wird über das Für und Wider debattiert, Bilder von verwundeten, gequälten, getöteten bzw. entstellten Körpern gezielt für ein breites Publikum anzufertigen (Bangert 2014). Die visuelle Dokumentation der Kriegsverbrechen in der Ukraine (wie auch bereits an anderen Orten) erreicht gegenwärtig insofern eine neue Dimension, als sich die technischen Möglichkeiten der Bildentstehung und insbesondere -verbreitung stark erweitert haben (Autenrieth 2019; Schreiber 2020). Dass gegenwärtig so viel fotografiert wird wie nie zuvor und dass vor allem *Bildverteilung* üblich geworden ist (u. a. mit der Folge »verteilte[r] Zeugenschaft«; Gerling/Holschbach/Löffler 2018: 161), gilt auch für die Bilder des Krieges (siehe wiederum für das Beispiel Vietnam: Griffin 2010; Klein 2008). Sie werden, wie gesagt, nicht mehr nur von Journalist*innen aufgenommen (Allan/Zelizer 2004), sondern entstehen ebenso innerhalb der Zivilbevölkerung und werden über das Internet einer diffusen Öffentlichkeit zugänglich gemacht, die die zentrale Differenz – Betroffensein vs. Nichtbetroffenheit – auf eine eingegrenzte, aber über die sinnliche visuelle Dimension verlaufende Weise ein wenig relativiert.

Abb. 4: Bildrechte: Reuters

Abbildung 4. Hier liegt eine ›direktere‹ Darstellung eines ähnlichen Vorgangs vor. Die Aufnahme entstand im Mai 1993 in Sarajevo und zeigt einen Passanten, der während der Belagerung der Hauptstadt von Bosnien-Herzegowina von der Kugel eines mutmaßlich serbischen Scharfschützen getötet wurde. Es handelt sich um eine Fotografie, die die Dynamik des Geschehens und die Bewegungsabläufe des Nebenmannes plastisch einfängt. Zu sehen ist einerseits das Resultat einer (auch hier: völkerrechtswidrigen) Kriegsgewalttat; der Fokus liegt aber nur bedingt auf der Leiche, wie bei Kurdi und dem Bild aus Kyiv. Gefahr und Tod schweben im Moment der Aufnahme für alle Beteiligten weiterhin in der Luft. Das Chaos der durchbrochenen Ordnung wird in diesem Foto auch ohne Hintergrundwissen greifbar. Macht man sich bewusst, dass die Belagerung Sarajevos beinahe vier Jahre (1992 bis 1996) andauerte, so könnte man mutmaßen, dass der Ausnahmezustand und die permanente Bedrohung durch Scharfschützen in den umliegenden Bergen sich bei den Betroffenen zu einem ›außerplanmäßigen Wissenstatbestand‹ verdichtet haben. Entsprechende Anpassungen der Lebensführung sind unvermeidlich, zumal im Angesicht einer Bedrohung, bei der das *Bewahren* des Lebens plötzlich zu einer bewussten Aufgabe wird.[17] Gleichwohl ist Tötungsgewalt nicht, auch nicht im Kriegszusammenhang, als gesellschaftliche Binnennormalität vollständig etablierbar. Und ohnehin sind es die Bilder dieser Gewalt nicht, denn sie wirken auch ohne Zusatzinformationen und über ihren Entstehungszusammenhang hinaus erschreckend, ja überwältigend.

Genau das könnte die Verantwortlichen hinter diesen (Kriegs-)Verbrechen angestachelt haben. Zu wissen, dass Fotos ihrer Taten sehr wahrscheinlich publik werden, verleiht ihnen die Macht, nicht nur durch das Töten, sondern auch durch die Dokumentation des Tötens (die andere übernehmen) Schrecken zu verbreiten. Im weitesten Sinne ist dies vergleichbar mit den Aufnahmen von Lynchjustizmorden in den USA, auf denen häufig die (maskierten) Täter selbst posieren (Reinhardt 2012). Die Bilder können als Anklagen, aber auch als Transportmedien einer Bedrohungsbotschaft gelesen werden.

17 Über die Belagerung Sarajevos schreibt Ivana Maček (2009: 34): »When our civilian expectations of life are shattered by war, we search for ways to organize our shocking encounters with violence. However, even the most convincing explanations of ›whose fault it is‹ and ›which side is mine‹ are seldom long-lived in a war zone, as none of the warring sides provide protection and justice. When social institutions dissolve and meanings disappear, we use the full array of our cultural resources and inventiveness in order to make sense of our wartime existence.« Eine eindringliche dokumentarische Darstellung liefert der Film *Wundbrand – Sarajevo, 17 Tage im August* (Deutschland 1994, Didi Danquart).

Abb. 5: Bildrechte: Patrik Budenz

Abbildung 5. Dieses Beispiel entstammt keiner journalistischen Quelle, sondern ist von einem nicht für die Presse tätigen Fotografen im Rahmen eines fotoästhetischen Projekts angefertigt worden. Es zeigt einen toten Körper, der gewissermaßen ›wider Willen‹ anonymisiert ist: Die Person starb im Rahmen eines Tötungsdeliktes, der Körper wurde vom Täter zerstückelt (dazu generell Wirth/Schmeling 2017). Bilder wie dieses werden in ihrer Drastik, anders als im regulären Foto- und Videojournalismus, üblicherweise nicht für ein großes

Publikum aufbereitet, denn ihnen wird ein immanenter Erkenntnismehrwert abgesprochen. Sie scheinen, als eher widerwärtiges oder befremdliches Detail, einer Fallberichterstattung nichts Wesentliches hinzuzufügen. Daher finden solche Motive allenfalls im Bereich der kriminalistischen Tatortfotografie (Häusler/Henschen 2014) und der rechtsmedizinischen Spurensicherung (und Ausbildung) einen Platz. Manchmal werden sie außerdem als Beweisstücke in Gerichtsverfahren verwendet. Der Anblick des Torsos könnte an die erwähnte spezifische Ästhetik des Splatter-Films erinnern, jedoch ist die Wirklichkeit (die des Körpers wie auch die des Bildes) etwas anders gestaltet als die massenmediale Imagination. Die angesprochene Verbreitung von ›Schockbildern‹ über das Internet löst diese Differenz möglicherweise mehr und mehr auf; der echte und der fiktionale Leichnam könnten sich auf visueller Ebene annähern, was sowohl den erfundenen Bildern mehr Schrecken verleihen als auch den Verstörungsgrad der ›realistischen‹ Fotos verringern dürfte.

Abb. 6: Bildrechte: Projektarchiv Benkel/Meitzler

Abb. 7: Bildrechte: Projektarchiv Benkel/Meitzler

Abbildungen 6 und 7. Diese beiden Fotos sind im Kontext ethnografischer Arbeiten zum Obduktionswesen entstanden. Zu sehen ist zum einen ein Frauenkörper kurz nach der Öffnung von Thorax, Bauch- bzw. Beckenhöhle mit dem Skalpell und nach der sukzessiven Organentnahme. Das andere Bild zeigt den Kopf eines verstorbenen Mannes, dessen Schädeldecke freigelegt und aufgesägt worden ist, damit das Gehirn zur weiteren Untersuchung aus dem Kopfinneren herausgelöst werden kann. Für beruflich Unbeteiligte stellen solche Anblicke einen radikalen Bruch mit den vertrauten Sehgewohnheiten ihres Alltags dar. Es gehört, wie bereits angesprochen, zu den kulturellen Selbstverständlichkeiten westlich-moderner Gesellschaften, dass tote Körper in unverzerrter Deutlichkeit üblicherweise keine legitime Sichtbarkeit genießen (vgl. Benkel/Meitzler 2013: 17ff.; Meitzler 2017: 114ff.). Die Begegnung mit ihnen ist im Zuge des sozialen Wandels im Laufe von Jahrhunderten zu einer seltenen biografischen Erfahrung geworden, folglich haftet einem Körper, der nicht lediglich tot, sondern obendrein nackt und noch dazu aufgeschnitten ist, ein hohes Befremdungs- und Tabuisierungspotenzial an (vgl. Meitzler 2018: 125). Entsprechende Bilder wirken brachial und (auf Außenstehende) durchaus beängstigend – obwohl den Bildern (bzw. den Körpern) die Assoziation hin zu Gewalt und Schmerz fehlt. An kaum einem anderen Ort dürften Leichen eine solche ›Expressivität‹, d. h. eine derart klare Fokussierung als ›Objekt‹ einer buchstäblich sezierenden Betrachtung erhalten wie auf dem Obduktionstisch.

Dieser Umstand legt, wir haben dies bereits angedeutet, eine gewisse Verbindung zur Pornografie nahe, denn auch dort »geht es um radikale Entbergung, um über das Medium des Körpers erzeugte Extreme, und um hochspezifische Ästhetisierungen. Diese speisen sich aus der Außeralltäglichkeit des Sujets und nehmen die konkret drapierten, inszenierten bzw. arrangierten Körper als Reservoir eines Einblicks in irreale Situationen« (Benkel 2018b: 900).

Nun ist die Arbeit mit visuellen Methoden, wie gesagt, ein legitimes Mittel der sozialwissenschaftlichen Erkenntnisproduktion, und dies gilt zwingend auch für die Publikation dieses Materials. Anders als bei den vorherigen Beispielen, die überwiegend journalistisch gerahmt sind bzw. sich unschwer als bedeutsame, die ›Wirklichkeit‹ aufzeigende visuelle Daten interpretieren lassen (einmal abgesehen von den altbekannten Schwierigkeiten, die gerade der Anspruch der Wiedergabe von ›Realität‹ per se impliziert; Bergmann 1985), geht es hier allerdings um einen Beitrag zur Wissenschaft. Die Abbildung erfüllt den (Selbst-)Zweck, wissenschaftlich aufzuzeigen, was wissenschaftlich betrachtet werden kann. Dieses Betrachtete aber wird betrachtet, weil es untypisch und weil es verstörend ist. Die (hier:) ethnografisch justierte Kamera imitiert nicht den fachmedizinischen Blick, sondern produziert bildhafte Beweisstücke für ein hochspezifisches Setting, welche aus guten Gründen ansonsten nicht (jedenfalls nicht auf diese Weise und mit dieser Intention) gesammelt werden. Die Bildherstellung wiederum impliziert, dass Bilder den Ort, an dem sie entstanden sind, verlassen. Dies bedeutet im vorliegenden Fall, dass sie den Kreis der Eingeweihten, die solche Ansichten gewohnt sind, überschreiten und in andere Bild- und Wissenskontexte eindringen (können). Daraus ließe sich in einer forschungs- bzw. publikationsethischen Wendung überlegen, ob hier die untersuchten Feldakteure[18] sowie potenzielle Rezipient*innen der Daten vor diesen zu ›schützen‹ seien. Weiterführend kann diskutiert werden, inwiefern entsprechende Bilder als ›Festschreibungen‹ und damit als Faktizitäts-

18 Zwar handelt es sich bei den Verstorbenen auf dem Obduktionstisch nicht um Akteure im klassischen Sinne der Feldforschung. Sie sind die zwischen Subjekt und Objekt changierenden ›Szeneriebestandteile‹ in der klinischen Pathologie (bzw. in der Rechtsmedizin). Sie werden anonym behandelt, zugleich aber – ob nun mit oder ohne den Einbezug von Bilderzeugungen – ohne vorherige Einverständniserklärung ›thematisiert‹. Vielmehr wird eine Konsensfiktion dadurch hergestellt, dass Mediziner*innen als Ortsverantwortliche uns (wie auch bereits anderen Forscher*innen) die Erlaubnis zum Forschen (und zum Fotografieren) geben. Die fehlende Zustimmungsbefähigung der Verstorbenen ist feldspezifisch vonseiten des medizinischen Personals üblicherweise eine fernliegende, geradezu absurde Nebensächlichkeit. Uns wiederum geht es nicht um die Subjektivität bzw. Identität der Toten, sondern um Generalisierbarkeiten ihrer Körpersituation und um die daraus ablesbaren Mechanismen der fachmedizinischen Wissensgenerierung, welche recht eigenwillige Körper- und auch Menschenbilder (re-)produziert.

beweise gelten könnten – was im Journalismus eine positive, in den Sozialwissenschaften aber eine nicht unproblematische Nebenfolge sein kann.

Schlussfolgerungen für die Forschungspraxis

Bilder können auch schmerzen, in dem man sie der Gebrauchsnormalität beraubt, in der sie sonst beheimatet sind, und einen anderen, maliziösen Sinnzusammenhang aufruft. Der Kunsthistoriker Thomas Cummings bat seine Studierenden, Fotos ihrer Mütter ins Seminar mitzubringen, und forderte sie, als die Bilder vorlagen, auf, mit einer Schere die Abzüge zu ›verletzen‹: Die Teilnehmer*innen seines Kurses sollten den Bildern ihrer Mütter die Augen wegschneiden (vgl. Bauernschmidt 2016: 150). Proteste, Wut und Tränen waren die Reaktion darauf. Cummings' Manöver ist nicht per se grenzüberschreitend, es zeigt aber deutlich die Bedeutungsschwere auf, die Bildern zukommen kann. Kein Wunder also, dass gerade dort Diskussionen über die Auf- oder Gegenrechnung von Sensibilität und Erkenntnisgewinn entstehen, wo die Bilder *aus sich heraus* bereits als ›verletzend‹ gelesen werden können.

Unabhängig davon, ob es um thanatologische oder auf andere Weise sensible bzw. herausfordernde Bilddaten geht: Die Grenze zwischen dem Zeigbaren und dem Unzumutbaren muss nicht nur journalistisch, sondern auch wissenschaftlich reflektiert und immer wieder neu verhandelt werden, und hier wie dort stellt sich die Frage, wem die Deutungsmacht über diese Grenzziehung obliegen könnte. Fachliteratur mit ›FSK 18‹-Aufkleber ist kein tragfähiger Kompromiss; Bildabstinenz zugunsten eines harmonischen Gefühlshaushalts bei allen potenziellen Rezipient*innen ist es aber erst recht nicht. Ronald Hitzler legt den Finger in die Wunde und zweifelt an, ob man sich überhaupt fragen sollte, was in der Forschung zu tun und was zu unterlassen ist – zumal diejenigen, die etwas nicht sehen möchten, nicht hinschauen müssen (vgl. Hitzler 2016: 442, 447). Indes: Auch wenn die Soziologie »keine grundsätzlichen Tabus, Vorbehalte und Berührungsängste kennt«, ist sie dennoch »immer wieder vor das Problem gestellt, darüber befinden zu müssen, wie weit sie bei der Wahl und dem Einsatz von empirischen Fallbeispielen […] gehen kann« (Raab 2019: 321). Und das bedeutet im Wesentlichen: wie weit sie gehen *will*.

Wir möchten an dieser Stelle dafür plädieren, bald mehr, bald weniger schwierige Bilder trotz oder gerade wegen ihrer polarisierenden Wirkungen als relevante Informationsträger bei der Beschreibung und Analyse von sozialer Wirklichkeit ernst zu nehmen. Da das Abgebildete als außerbildliches Faktum in den je untersuchten Feldern existiert (fraglos mit unterschiedlicher situativer Relevanz), sollte seine Reproduktion als visueller Eindruck auch zulässig sein – so sehr dies, epistemologisch betrachtet, zum Abschleifen möglicherweise entscheidender perspektivischer und anderer Facetten beitragen mag,

die dem Bild selbst abgehen. Im Zeitalter technologischer Reproduzier- wie natürlich auch Bearbeit- (Snow 2012) und Fingierbarkeit (Shen et al. 2018; beispielhaft: Zhukova 2022) ist die darin liegende Herausforderung besonders virulent und ein kritischer und sensibler Umgang mit Bilddokumenten der gesellschaftlichen Wirklichkeit unerlässlich. Die Bereitschaft zu Kritik und Sensibilität aber verlangt nach der korrespondierenden Bereitschaft, sich mit dem Material auseinanderzusetzen. Es ist wahr, dass das Bild »manipulierte Natur« ist (Stoellger 2019: 87), indem etwas perzeptiv gemacht wird, was sonst wenigstens in dieser zeitlichen Fortdauer nicht so beschaffen wäre. Obwohl dieser Diskurs sehr speziell und nur für wenige von Bedeutung ist, kann darüber ebenso umfangreich und intensiv diskutiert werden, scheint uns, wie über bildethische Aspekte. Letztere aber haben den Vorteil (der vielleicht eher ein Nachteil ist), dass jede*r sich für mitredebefähigt hält.

Normative Grenzziehungen sind da, wo sie ins Spiel kommen, schon als solche erkenntnisreich, denn sie können zum Gegenstand des Reflexionsganzen gemacht werden. Bereits die generelle Frage nach dem Erkenntnisgewinn durch bestimmtes Datenmaterial ist kompliziert, da sich eine ›übersubjektive‹, regelrecht pauschale, am besten nachhaltig gültige Antwort meistens nicht finden lässt. Im vorliegenden Bezugsrahmen bietet es sich an, die gleichsam relevante Variable der eigenen Grenzziehung im Modus der Selbstbefragung anzugehen: *Warum will ich das nicht sehen? Warum möchte ich das nicht reproduzieren? Warum sollen andere es ebenfalls nicht zeigen bzw. nicht sehen?* Und weiter: *Wer befindet sich in der Position, festlegen zu können, ob solche Daten gezeigt werden dürfen oder nicht zumutbar sind?* Bei den Grenzen, die andere setzen, und die einem selbst im Weg stehen, kommt man mit diesen Fragen nicht sonderlich weit, es sei denn, diese anderen können dazu bewegt werden, entsprechend zu reflektieren und sich auf eine Debatte einzulassen. Solche Diskussionen sind *ohne* Einbeziehung der problematischen (bzw. so etikettierten) Materialien allerdings kaum sinnvoll zu führen. Einerseits bleibt dabei nämlich unklar, worüber gesprochen wird, und andererseits ist das Urteil bei gezielter Bildaskese vorab schon gefallen.

Die empirische Erforschung todesbezogener Felder bringt es nicht jedes Mal, aber doch häufig mit sich, dass dort Vorgänge beobachtbar und reflektierbar werden, die mehr oder weniger stark affektuell betroffen machen. Die Irritation von Alltagserfahrungen bzw. die Anfechtung ansozialisierter Normalitätskonzepte sind Effekte der Feststellung, dass hier etwas ›negativ besticht‹ und zeitgleich keine positive Auflösung, keine Kompensation und kein Trost mitgeliefert wird. Das in diesen Feldern als Datenmaterial Aufgreifbare kann ergänzend auch dadurch verstören, dass es sattsam bekannte, wiederkehrend irritierende und somit eindeutig negativ besetzte Bilder bzw. Diskurse variiert und aktualisiert. Dies wiederum ist einer lebensweltlichen Grundhaltung

geschuldet, die Sterben und Tod, und auf dem Weg dorthin Verletzung, Leid, Blut, Elend und Schmerz als alltagsuntypisch und vermeidenswert abstempelt. Derlei gehört in demokratischen Gegenwartskulturen nicht zum »Archetyp unserer Erfahrung der Wirklichkeit« (Schütz 1971: 267); man kann sich daran nicht gewöhnen und man wünscht üblicherweise keine Festschreibung dieses Viskursfeldes. Tatsächlich aber ereignen sich Vorkommnisse dieser Art zahlreich und finden an manchen Orten, so unbequem diese Wahrheit auch ist, dermaßen häufig statt, dass ihnen dort tatsächlich ›Wirklichkeitsgeltung‹ zugewiesen werden muss, um halbwegs adäquat auf sie reagieren zu können. Sie sind dann keine überraschenden Symptome eines Alltagseinbruchs mehr, sondern eher die deprimierenden Konsequenzen einer entsprechend strukturierten sozialen Sphäre. Die forschungsethische Devise, nach Möglichkeit Beeinträchtigungen bei allen Beteiligten zu vermeiden, wird spätestens da utopisch, wo Wissenschaftler*innen sich absichtsvoll der Erforschung solcher sozialen Welten verschreiben (Gould 2015). Dann kann es nur mehr um Schadensbegrenzung gehen, nicht um Schadensvermeidung, denn der Schaden ist in diesen sozialen Welten längst eingetroffen.

Je nachdem, wo man steht (und wo man forscht), kann die Erkundung der gesellschaftlichen Realität Material inkorporieren, das schon im Zuge des Datengewinns oder auch erst durch/mit der Publikation schmerzhaft wird. Das Pendel schwingt dabei zwischen nüchterner Kenntnisnahme und emotionaler Erschütterung hin und her: Der Schrecken des einen ist die Erkenntnis der anderen, und ohnehin muss das eine vom anderen gar nicht gelöst werden. Schmerzhaftes kann Mitleid evozieren und ein Bewusstsein für die Notwendigkeit der Änderung gegebener Zustände auslösen – es kann insofern also eine positive Produktivkraft entfalten.[19] Dieser Effekt ist aber nicht das, was soziologische Forschung in erstere Linie anstreben sollte, sondern allenfalls eine Resonanz, die auf der Rezeptionsseite durchschlägt (so es außerwissenschaftliche Wahrnehmungen dieser Daten überhaupt gibt). Wie Forscher*innen auf ihre Daten reagieren, lässt sich pauschal nicht vorhersehen; dass sie

19 Der medizinische Zusammenhang erzeugt diese Produktivkraft über einen Umweg. Auch hier gibt es schmerzhafte Anblicke, gegen die die Fachausbildung (theoretisch – und meist wohl auch praktisch) abhärtet. Problematisch ist also nicht der ›Entstehungskontext‹ des Anblicks von Leichen (wie in der Pathologie), sondern eher der von lebendigen, versehrten Körpern (wie z. B. in der Unfallchirurgie). Es ist beiden Kontexten zuzusprechen, dass diese Anblicke für Expert*innen reserviert sind. Das Schmerzhafte ist somit weder visuell frei zugänglich, noch ist es ohne den positiven Aspekt der Linderung und Heilung, der Versorgung und Therapie, der Krankheitsursachenaufklärung und der Erkenntnismehrung zu denken. Die Öffnung von Körperpartien, ganz gleich ob bei lebenden (Operation) oder verstorbenen (Obduktion) Patient*innen ist somit gerahmt von dem unstrittig positiven Wert des Eingriffs.

keine sachlichkeitsbesessenen Registriermaschinen sind, hat sich immerhin schon herumgesprochen. (Dazu aus explizit thanatologischer Sicht: Hockey 2007; Meitzler 2019; Visser 2017; Woodthorpe 2009.)

Im Fall des Journalismus darf, ja muss die Konsequenz vom Aufzeigen zur Empörung über eine kürzere Bahn verlaufen, da das Verhältnis von Deskription und Analyse hier ein völlig anderes ist. Das im wissenschaftlichen Kontext präsentierte Schockbild taucht nicht auf, um schlichtweg zu sagen: ›So ist es‹, denn es ist eingebettet in einen größeren erkenntnisfokussierenden Rahmen. Der Schmerz im Bild ist eine soziologisch bedeutsame Facette; das aber gilt auch für die Frage, weshalb das weh tut, was weh tut. Überließe man die Klärung dieser Frage dem »gesellschaftlichen Jedermann« (Berger/Luckmann 1992: 16), so könnte dieser autonom entscheiden, wie mit dem umzugehen ist, was er gezielt, wider Willen oder zufällig in Bildern gesehen hat. Er wird diese Einschätzung aber nicht unabhängig von sozialen Normvorstellungen, kulturellen Werthaltungen und anderen, auch subjektiven Aspekten vornehmen. Folglich kann mit Recht behauptet werden, dass die – so empfundene – Nähe des Abgelichteten, die eben nicht die Nähe des *Bildes* markiert, sondern vielmehr die so gedeutete ›Ereignisnähe‹, welche sich über räumliche und zeitliche Distanzen abspielt, entscheidend bei der Zuschreibung problematischen Datenmaterials ist (vgl. Ayaß 2018: 174).

Die Sozialwissenschaften wiederum beziehen die kulturellen, die normativen und die vermeintlich individuellen Blickpunkte optimalerweise als Daten eigenen Rechts in die je spezifische Durchleuchtung mit ein. Die Empirizität visuellen Materials in ihrer genuinen ›Datenhaftigkeit‹ ist von dem, was sie einfängt, dokumentiert oder auf andere Weise wiedergibt, nicht zu trennen, sie ist damit aber auch nicht gleichzusetzen. Diese Differenz ist in der sozialwissenschaftlichen Datenbearbeitung wie auch in der Datengenerierung eminent wichtig, während ihr in der alltagsweltlichen Auseinandersetzung mit primär journalistisch (re-)präsentiertem Material weit weniger Bedeutung zukommt. Deshalb steht in den Sozialwissenschaften, die im vorliegenden Beitrag durch die Thanatosoziologie vertreten werden, noch längst nicht fest, wie etwas ›ist‹, das anderswo, außerhalb des vorgeblichen Elfenbeinturms, längst ›begriffen‹ und oft letztgültig ›definiert‹ wurde. Das genaue Hinschauen und das verfrühte Durchschauen finden bei Bildern, und nicht nur bei diesen, auf unterschiedlichen Ebenen statt.

Literatur

Ahmadi, Fereshteh/Ristiniemi, Jari/Linblad, Inger/Schiller, Lina (2019): »Perceptions of Death Among Children in Sweden«, in: *International Journal of Children's Spirituality* 24, Heft 4, S. 415–433.

Allan, Stuart/Zelizer, Barbie (Hg.) (2004): *Reporting War. Journalism in Wartime*, London.

Alvarez, Mike (2017): »Online Spectatorship of Death and Dying. Pleasure, Purpose and Community in BestGore.com«, in: *Participations* 14, Heft 1, S. 2–21.

Andrijasevic, Rutvica (2007): »Beautiful Dead Bodies. Gender, Migration and Representation in Anti-Trafficking Campaigns«, in: *Feminist Review* 86, Heft 1, S. 24–44.

Arabatzis, Stavros (2005): *Schockerfahrung und Medienphysiognomie*, Würzburg.

Ariès, Philippe (1982): *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, München.

Ariès, Philippe (1984): *Bilder zur Geschichte des Todes*, München/Wien.

Autenrieth, Ulla P. (2019): »Bilder in medial vermittelter Alltagskommunikation«, in: Lobinger, Katharina (Hg.): *Handbuch Visuelle Kommunikationsforschung*, Wiesbaden, S. 249–268.

Ayaß, Ruth (2018): »Katastrophenfotografie. Eine ethnomethodologische Analyse«, in: Müller, Michael R./Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Das Bild als soziologisches Problem. Herausforderungen einer Theorie visueller Kommunikation*, Weinheim/Basel, S. 152–178.

Bangert, Christoph (2014): *War Porn*, Heidelberg/Berlin.

Barthes, Roland (1989): *Die helle Kammer. Bemerkungen zur Photographie*, Frankfurt am Main.

Bauernschmidt, Stefan (2016): »Auf dem Weg zu einer Analyse visueller Gattungen. Theoretische und methodologische Skizzen«, in: *Zeitschrift für qualitative Forschung* 17, Heft 1/2, S. 149–167.

Beck, Gerald (2014): *Sichtbare Soziologie. Visualisierung und soziologische Wissenschaftskommunikation in der Zweiten Moderne*, Bielefeld.

Becker, Jörg (2016): *Medien im Krieg – Krieg in den Medien*, Wiesbaden.

Behar, Ruth (1996): *The Vulnerable Observer. Anthropology that Breaks your Heart*, Boston.

Benkel, Thorsten (2015): »Gesten sichtbarer Entgrenzung. Körper und Schmerzen in der Performance-Kunst«, in: Danko, Dagmar/Moeschler, Olivier/Schumacher, Florian (Hg.): *Kunst und Öffentlichkeit*, Wiesbaden, S. 57–72.

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): »Der Körper als Faktizität. Für eine Wissenssoziologie der Obduktion«, in: Pfadenhauer, Michaela/Poferl, Angelika (Hg.): *Wissensrelationen*, Weinheim/Basel, S. 895–905.

Benkel, Thorsten (2023): »Dynamiken der Delokalisierung. Körper, Tod und Digitalität«, in: Arnold-Krüger, Dorothee/Schwabe, Sven (Hg.): *Sterbebilder. Vorstellungen und Konzepte im Wandel*, Stuttgart, S. 89–109.

Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2013): *Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur*, Hamburg.

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.

Benthien, Claudia/Schmidt, Antje/Wobbeler, Christian (Hg.) (2021): *Vanitas und Gesellschaft*, Berlin.

Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1992): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main.

Bergmann, Jörg R. (1985): »Flüchtigkeit und methodische Fixierung sozialer Wirklichkeit. Aufzeichnungen als Daten der interpretativen Soziologie«, in: Bonß, Wolfgang/Hartmann, Heinz (Hg.): *Entzauberte Wissenschaft. Zur Relativität und Geltung soziologischer Forschung*, Göttingen, S. 299–320.

Binder, Werner (2013): *Abu Ghraib und die Folgen. Ein Skandal als ikonische Wende im Krieg gegen den Terror*, Bielefeld.

Boehm, Gottfried (2021): *Die Passion der Bilder*, Köln.

Bosch, Aida/Mautz, Christoph (2012): »Für eine ästhesiologische Bildhermeneutik, oder: die Eigenart des Visuellen. Zum Verhältnis von Text und Bild«, in: Soeffner Hans-Georg (Hg.): *Transnationale Vergesellschaftungen*, Wiesbaden, unpag. (CD-Rom).

Breckner, Roswitha (2010): *Sozialtheorie des Bildes. Zur interpretativen Analyse von Bildern und Fotografien*, Bielefeld.

Breckner, Roswitha (2018): »Vertraut und befremdlich. Ikonische Bilder von Flucht und Migration«, in: Poferl, Angelika/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): *Wissensrelationen*, Weinheim/Basel, S. 120–137.

Burri, Regula V. (2008): »Bilder als soziale Praxis. Grundlegungen einer Soziologie des Visuellen«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 37, Heft 4, S. 342–358.

Caduff, Corina (2022): *Sterben und Tod öffentlich gestalten. Neue Praktiken und Diskurse in den Künsten der Gegenwart*, Paderborn.

Campbell, David (2004): »Horrific Blindness. Images of Death in Contemporary Media«, in: *Journal for Cultural Research* 8, Heft 1, S. 55–74.

Coenen, Ekkehard (2021a): »Bilder der Todesevidenz. Visuelle Aushandlungen der Grenze zwischen Leben und Tod«, in: Dimbath, Oliver/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): *Gewissheit,* Weinheim/Basel, S. 796–807.

Coenen, Ekkehard (2021b): »Postmortales Doing Gender. Zur kommunikativen Konstruktion von Geschlecht im professionellen Umgang mit den Toten«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 82–99.

Coenen, Ekkehard (2022): »Hinrichten. Beobachtungen zu einer kommunikativen Form des Tötens«, in: *Jahrbuch für Tod und Gesellschaft* 1, S. 105–125.

Coenen, Ekkehard/Meitzler, Matthias (2021): »Forschen zum Lebensende. Überlegungen zu einer qualitativen Thanatologie«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung* 22, Heft 2, Art. 2.

Daniel, Ute (Hg.) (2006): *Augenzeugen. Kriegsberichterstattung vom 18. zum 21. Jahrhundert*, Göttingen.

Dettmeyer, Reinhard/Veit, Florian/Verhoff, Marcel (2014): *Rechtsmedizin*, 3. Aufl., Berlin/Heidelberg.

Dietz, Melanie M./Kreckel, Nicole (Hg.) (2022): *Politische Bilder lesen. Ein Werkzeugkasten zur Bildanalyse*, Bielefeld.

Elias, Norbert (2002): »Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main, S. 9–90.

Fabian, Rainer/Adam, Hans C. (1983): *Bilder vom Krieg. 130 Jahre Kriegsfotografie – eine Anklage*, Hamburg.

Friis, Simone M. (2015): »›Beyond Anything we Have Ever Seen.‹ Beheading Videos and the Visibility of Violence in the War Against ISIS, in: *International Affairs* 91, Heft 4, S. 725–746.

Fromm, Karen (2018): »Die Unsichtbarkeit des Rahmens oder die Lesbarkeit von Welt«, in: dies./Greiff, Sophia/Stemmler, Anna (Hg.): *Images in Conflict – Bilder im Konflikt*, Marburg, S. 267–300.

Geimer, Peter (2006): »Fotos, die man nicht zeigt. Probleme mit Schockbildern«, in: Sykora, Katharina/Derenthal, Ludger/Ruelfs, Esther (Hg.): *Fotografische Leidenschaften*, Marburg, S. 245–257.

Gerling, Winfried/Holschbach, Susanne/Löffler, Petra (2018): *Bilder verteilen. Fotografische Praktiken in der digitalen Kultur*, Bielefeld.

Gilon, Daniel (2018): »Das Kino als Gefühlsware. Über Horrorfilme und die Kommodifizierung der Angst«, in: Illouz, Eva (Hg.): *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, Berlin, S. 112–141.

Goldsmith, Andrew/Wall, David S. (2022): »The Seduction of Cybercrime. Adolescence and the Thrills of Digital Transgression«, in: *European Journal of Criminology* 19, Heft 1, S. 98–117.

Gorer, Geoffrey (1956): »Die Pornographie des Todes«, in: *Der Monat* 8, Heft 92, S. 58–62.

Gould, Deborah (2015): »When your Data Makes you cry«, in: Flam, Helena/Kleres, Jochen (Hg.): *Methods of Exploring Emotions*, London/New York, S. 163–171.

Graitl, Lorenz (2012): *Sterben als Spektakel. Zur kommunikativen Dimension des politisch motivierten Suizids*, Wiesbaden.

Griffin, Michael (2010): »Media Images of War«, in: *Media, War and Conflict* 3, Heft 1, S. 7–41.

Halling, Thorsten/Fehlemann, Silke/Vögele, Jörg (2009): »Der vorzeitige Tod als Identitäts- und Sinnstiftungsmuster in historischer Perspektive«, in: *Historical Social Research* 34, Heft 4, S. 9–19.

Hansen, Espen E. (2016): »Dear Mark«, https://bit.ly/3hUzJEV (5. September 2022).

Hansen, Lena (2015): »How Images Make World Politics. International Icons and the Case of Abu Ghraib«, in: *Review of International Relations* 41, Heft 2, S. 263–288.

Hanusch, Folker (2013): »Sensationalizing Death? Graphic Disaster Images in the Tabloid and Broadsheet Press«, in: *European Journal of Communication* 28, Heft 5, S. 497–513.

Häusler, Anna/Henschen, Jan (Hg.) (2014): *Topos Tatort. Fiktionen des Realen*, Bielefeld.

Helmers, Sabine (1989): *Tabu und Faszination. Über die Ambivalenz der Einstellung zu Toten*, Berlin.

Hitzler, Ronald (2016): »Eigenverantwortung? Ethische Aspekte sozialwissenschaftlicher Feldforschung«, in: *Soziologie* 45, Heft 4, S. 441–447.

Hockey, Jenny (2007): »Closing in on Death? Reflections on Research and Researchers in the Field of Death and Dying«, in: *Health Sociology Review* 16, Heft 5, S. 436–446.

Jacobsen, Michael H. (Hg.) (2020): *The Age of Spectacular Death*, Abingdon/New York.

Kearl, Michael C. (2020): »The Proliferation of Skulls in Popular Culture. A Case Study of how the Traditional Symbol of Mortality was Rendered Meaningless«, in: Jacobsen, Michael H. (Hg.): *The Age of Spectacular Death*, Abingdon/New York, S. 73–86.

Kerekes, David/Slater, David (1998): *Killing for Culture. An Illustrated History of Death Film from Mondo to Snuff*, 2. Aufl., London.

Kerekes, David/Slater, David (2016): *Killing for Culture. From Edison to Isis*, o.O.

Khayambashi, Shahbaz (2021): »Blood and Guts in Living Color. A Study of the Internet Death Video Community«, in: *Omega – Journal of Death and Dying* 83, Heft 3, S. 390–406.

Klein, Lars (2008): »My Lai. Die neuen Opferbilder des Krieges«, in: Paul, Gerhard (Hg.): *Das Jahrhundert der Bilder. 1949 bis heute*, Göttingen, S. 370–377.

Klonk, Charlotte (2017): *Terror. Wenn Bilder zu Waffen werden*, Frankfurt am Main.

Knieper, Thomas/Müller, Marion G. (Hg.) (2005): *War Visions. Bildkommunikation und Krieg*, Köln.

Knoch, Habbo (2003): »Die Grenzen des Zeigbaren. Fotografien der NS-Verbrechen und die westdeutsche Gesellschaft 1955–1965«, in: Kramer, Sven (Hg.): *Die Shoah im Bild*, München, S. 87–116.

Knorr Cetina, Karin (2001): »›Viskurse‹ der Physik. Konsensbildung und visuelle Darstellung«, in: Heintz, Bettina/Huber, Jörg (Hg.): *Mit dem Auge denken. Strategien der Sichtbarmachung in wissenschaftlichen und virtuellen Welten*, Wien/New York, S. 305–319.

Köhne, Julia B./Kuschke, Ralph/Meteling, Arno (Hg.) (2005): *Splatter Movies. Essays zum modernen Horrorfilm*, Berlin.

Kruse, Christine (2018): »Offending Pictures. What Makes Images Powerful«, in: dies./Meyer, Birgit/Korte, Anne-Marie (Hg.): *Taking Offense. Religion, Art and Visual Culture in Plural Configurations*, Paderborn, S. 17–58.

Lang, Walther K. (1995): *Der Tod und das Bild. Todesevokationen in der zeitgenössischen Kunst 1975–1990*, Berlin.

Latour, Bruno (2002): *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, Frankfurt am Main.

Lenette, Caroline/Miskovic, Natasa (2018): »›Some Viewers may Find the Following Images Disturbing.‹ Visual Representations of Refugee Deaths at Border Crossings«, in: *Crime, Media, Culture* 14, Heft 1, S. 111–120.

Lindemann, Gesa (2014): *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*, Weilerswist.

Lindemann, Gesa (2017): »Verfahrensordnungen der Gewalt«, in: *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 37, Heft 1, S. 57–87.

Lisitano, Giannina (2017): *Wenn die Daten Trauer tragen. Die Tode von Alan Kurdi*, M.A. Humboldt-Univ. Berlin.

Luhmann, Niklas (1992): *Beobachtungen der Moderne*, Opladen.

Maček, Ivana (2009): *Sarajevo Under Siege. Anthropology in Wartime*, Philadelphia.

Macho, Thomas H./Marek, Kristin (Hg.) (2007): *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, Paderborn/München.

MacKenzie, Adrian/Munster, Anna (2019): »Platform Seeing. Image Ensembles and Their Invisualities«, in: *Theory, Culture and Society* 36, Heft 5, S. 3–22.

Mäenpää, Jenni (2021): »Distributing Ethics. Filtering Images of Death at Three News Photo Desks«, in: *Journalism*, https://bit.ly/3XnSkcE (5. September 2022).

Maxwill, Peter (2015): »Solche Bilder brennen sich in die Netzhaut ein«, in: *Der Spiegel online*, https://bit.ly/3EpjwPB (5. September 2022).

Meis, Mareike (2021): *Die Ästhetisierung und Politisierung des Todes. Handyvideos von Gewalt und Tod im Syrienkonflikt*, Bielefeld.

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 (2017): »Mediatisierung des Todes. Die Leiche zwischen Unsichtbarkeit und Medienpräsenz«, in: Reichertz, Jo/Meitzler, Matthias/Plewnia, Caroline: *Wissenssoziologische Medienwirkungsforschung. Zur Mediatisierung des forensischen Feldes*, Weinheim/Basel, S. 111–146.

Meitzler, Matthias (2018): »›Schauen wir mal, was der Opa zu berichten hat.‹ Körperambivalenz in einem medizinischen Performanzrahmen«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 111–142.

Meitzler, Matthias (2019): »Keine Angst vor echten Tränen. Die Erforschung von Trauer als methodologische Herausforderung«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias/Preuß, Dirk: *Autonomie der Trauer. Zur Ambivalenz des sozialen Wandels*, Baden-Baden, S. 75–125.

Meitzler, Matthias (2022): »Vom Anfang und Ende der Leiche«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: *Körper/Kultur/Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden, S. 121–151.

Miko, Katharina (2013): »Visuelles ›Nosing Around‹. Zur theoretischen Fundierung visualisierter Wissenschaftskommunikation«, in: *Soziale Welt* 64, Heft 1/2, S. 153–170.

Mitchell, Nelli L./Schulman, Karen R. (1981): »The Child and the Fear of Death«, in: *Journal of the National Medical Association* 73, Heft 10, S. 963–967.

Mitchell, W. J. T. (2016): »The Abu Ghraib Archive«, in: Loren, Scott/Metelmann, Jörg (Hg.): *Melodrama after the Tears. New Perspectives on the Politics of Victimhood*, Amsterdam, S. 207–218.

Müller, Marion G. (2005): »›Burning Bodies‹. Visueller Horror als strategisches Element kriegerischen Terrors – eine ikonologische Betrachtung ohne Bilder«, in: Knieper, Thomas/Müller, Marion G. (Hg.): *War Visions. Bildkommunikation und Krieg*, Köln, S. 405–423.

Müller, Marion G./Knieper, Thomas (2019): »Terror der Bilder. Visuelle Kommunikation in Krieg und Terrorismus«, in: Lobinger, Katharina (Hg.): *Handbuch Visuelle Kommunikationsforschung*, Wiesbaden, S. 145–180.

Müller, Michael R./Soeffner, Hans-Georg (Hg.) (2018): *Das Bild als soziologisches Problem. Herausforderungen einer Theorie visueller Sonderkommunikation*, Weinheim/Basel.

Müller, Silke (2021): *›La Santa muerte‹ – Leben mit dem Tod. Eine Soziologie der Verehrung*, Bielefeld.

Müller-Helle, Katja (2022): *Bildzensur. Infrastrukturen der Löschung*, Berlin.

Nassehi, Armin (2003): »Die Geschwätzigkeit des Todes«, in: ders., *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main, S. 287–309.

O'Loughlin, Ben (2011): »Images as Weapons of War. Representation, Mediation and Interpretation«, in: *Review of International Studies* 37, Heft 1, S. 71–91.

Paul, Gerhard (2004): *Bilder des Krieges – Krieg der Bilder. Die Visualisierung des modernen Krieges*, Paderborn.

Paul, Gerhard (2005): »Die Geschichte hinter dem Foto. Authentizität, Ikonisierung und Überschreibung eines Bildes aus dem Vietnamkrieg«, in: *Zeithistorische Forschungen* 2, Heft 2, S. 224–245.

Paul, Gerhard (2008): »Das Mädchen Kim Phúc. Eine Ikone des Vietnamkriegs«, in: ders. (Hg.): *Das Jahrhundert der Bilder. 1949 bis heute*, Göttingen, S. 426–433.

Philipps, Axel (2016): »Das Problem des Bildsinns und der bildlichen Vielfalt in der Soziologie. Zur Bedeutung von materialen und medialen Gestaltungsmöglichkeiten für Verfahren rekonstruktiver Bildinterpretation«, in: *Soziale Welt* 67, Heft 1, S. 5–22.

Ploner, Markus (2004): *Der Realität des Todes näher kommen. Eine Studie zur Begegnung zwischen den Angehörigen und dem Leichnam des verstorbenen Menschen*, Osnabrück.

Poferl, Angelika/Keller, Reiner (2017): »Die Wahrheit der Bilder«, in: Eberle, Thomas S. (Hg.): *Fotografie und Gesellschaft*, Bielefeld, S. 305–316.

Pohn-Lauggas, Maria (2016): »In Worten erinnern, in Bildern sprechen. Zum Unterschied zwischen visuellen und mündlichen Erinnerungspraktiken«, in: *Zeitschrift für qualitative Forschung* 17, Heft 1/2, S. 59–80.

Popitz, Heinrich (1968): *Über die Präventivwirkung des Nichtwissens. Dunkelziffer, Norm und Strafe*, Tübingen.

Raab, Jürgen (2008): *Visuelle Wissenssoziologie. Theoretische Konzeptionen und materiale Analysen*, Konstanz.

Raab, Jürgen (2019): »Gute Bilder – böse Bilder. Bildethiken moralischer Kollektive«, in: Joller, Stefan/Stanisavljevic, Marija (Hg.): *Moralische Kollektive. Theoretische Grundlagen und empirische Einsichten*, Wiesbaden, S. 297–324.

Reinhardt, Mark (2012): »Painful Photographs. From the Ethics of Spectatorship to Visual Politics«, in: Grønstad, Asbjørn/Gustafsson, Henrik (Hg.): *Ethics and Images of Pain*, Abingdon/New York, S. 33–58.

Rosman, Jonathan P./Resnick, Phillip J. (1989): »Sexual Attraction to Corpses. A Psychiatric Review of Necrophilia«, in: *Bulletin of the American Academy of Psychiatry and the Law* 17, Heft 2, S. 153–163.

Schicha, Christian (2021): *Bildethik. Grundlagen, Anwendungen, Bewertungen*, München.

Schnettler, Bernt (2007): »Auf dem Weg zu einer Soziologie visuellen Wissens«, in: *Sozialer Sinn* 8, Heft 2, S. 189–210.

Schrag, Adam (2015): »›Pics, or it didn't happen.‹ On Visual Evidence in the Age of Ubiquitous Photography«, in: *Pacific Journal* 10, Heft 1, S. 1–16.

Schreiber, Maria (2020): *Digitale Bildpraktiken. Handlungsdimensionen visueller vernetzter Kommunikation*, Wiesbaden.

Schuhmacher-Chilla, Doris (2011): »Tötung implizit. Fiktiver Zeuge Kamera«, in: *Paragrana* 20, Heft 1, S. 276–291.

Schütz, Alfred (1971): »Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1: *Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag, S. 237–298.

Schütz, Alfred (1991): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Frankfurt am Main.

Seim, Roland (1997): *Zwischen Medienfreiheit und Zensureingriffen. Eine medien- und rechtssoziologische Untersuchung zensorischer Einflußnahmen auf bundesdeutsche Populärkultur*, Münster.

Shen, Culhua/Kasra, Mona/Pan, Wenjing/Bassett, Grace A./Malloch, Yining/O'Brien, James F. (2018): »Fake Images. The Effects of Source, Intermediary, and Digital Media Literacy on Contextual Assessment of Image Credibility Online«, in: *New Media and Society* 21, Heft 2, S. 438–463.

Sitter, Miriam (2021): »›Mama sagt, er ist unterwegs zu den Sternen.‹ Himmlische Imaginationen für trauernde Kinder und der Tod als gerahmtes Happy End«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 222–247.

Snow, Emma F. (2012): »Drawing a Line. Setting Guidelines for Digital Image Processing in Scientific Journal Articles«, in: *Social Studies of Science* 42, Heft 3, S. 369–392.

Soeffner, Hans-Georg (2004): »Gewalt als Faszinosum«, in: Heitmeyer, Wilhelm/Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Gewalt. Entwicklungen, Strukturen, Analyseprobleme*, Frankfurt am Main, S. 62–85.

Sontag, Susan (2005): *Das Leiden anderer betrachten*, Frankfurt am Main.

Specht-Riemenschneider, Louisa/Eickhoff, Vera/Volpers, Anna-Maria (2019): »Rechtliche Rahmenbedingungen der wissenschaftlichen Bildverwendung«, in: Lobinger, Katharina (Hg.): *Handbuch Visuelle Kommunikationsforschung*, Wiesbaden, S. 679–702.

Stahl, Mirjam (2022): *»Beängstigend und wunderbar zugleich.« Erschütternde Ereignisse und die Religionsaffinität der neuen Erlebnisweise*, Wiesbaden.

Stoellger, Philipp (2019): »Zwischen Zeigen und Sagen. Verschränkungen von Wort und Bild«, in: Pompe, Anja (Hg.): *Bild und Latenz. Impulse für eine Didaktik der Bildlatenz*, Paderborn, S. 87–106.

Straub, Verena (2021): *Das Selbstmordattentat im Bild. Aktualität und Geschichte von Märtyrerzeugnissen*, Bielefeld.

Szul, Andy C./Davis, Lorraine B./Maston, Burce G./Wise, Douglas/Sparacino, Linette R./Shull, Jessica (2004): *Emergency War Surgery*, 3. Aufl., Washington.
Tait, Sue (2008): »Pornographies of Violence? Internet Spectatorship on Body Horror«, in: *Critical Studies in Media Communication* 25, Heft 1, S. 91–111.
Taylor, John (1998): *Body Horror. Photojournalism, Catastrophe and War*, Manchester.
Teckenberg, Wolfgang (1982): »Bildwirklichkeit und soziale Wirklichkeit. Der Einsatz von Fotos in der Soziologie«, in: *Soziale Welt* 33, Heft 2, S. 169–207.
Vis, Farida/Goriunova, Olga (Hg.) (2015): *The Iconic Image on Social Media. A Rapid Research Response to Death of Aylan Kurdi*, o.O.
Visser, Renske C. (2017): »›Doing Death‹. Reflecting on the Researcher's Subjectivity and Emotions«, in: *Death Studies* 41, Heft 1, S. 6–13.
Weber, Tina (2010): »Die Darstellung von Toten in den Medien unter dem Vorwurf der Pornographie«, in: Groß, Dominik/Schweikardt, Christoph (Hg.): *Die Realität des Todes. Zum gegenwärtigen Wandel von Totenbildern und Erinnerungskulturen*, Frankfurt am Main/New York, S. 141–152.
Weischenberg, Siegfried (1994): »Journalismus als soziales System«, in: Merten, Klaus/Schmidt, Siegfried J./Weischenberg, Siegfried (Hg.): *Die Wirklichkeit der Medien*, Opladen, S. 427–454.
Widulin, Navena/Schnalke, Thomas/Tsokos, Michael (Hg.) (2009): *Vom Tatort ins Labor. Rechtsmediziner decken auf*, Berlin.
Wirth, Ingo/Schmeling, Andreas (2017): *Kriminelle Leichenzerstückelung. Phänomenologie und Untersuchungsmethodik*, Baden-Baden.
Wolff, Karen (2022): *Totenbilder. Über die fotografische Visualisierung des toten Körpers in deutschen Pressemagazinen*, Hamburg.
Wolff, Olaf E. (2017): *Brandleichen. Tatortarbeit und Ermittlungen*, Stuttgart.
Woodthorpe, Kate (2009): »Reflecting on Death. The Emotionality of the Research Encounter«, in: *Mortality* 14, Heft 2, S. 70–86.
Zeitler, Asli (2019): *Störung der Bilder – Bilder der Störung. Medienereignisse zwischen Fest und Katastrophe,* Köln.
Zelizer, Barbie (2010): *About to Die. How News Images Move the Public*, Oxford.
Zengin, Asli (2019): »The Afterlife of Gender. Sovereignty, Intimacy, and Muslim Funerals of Transgender People in Turkey«, in: *Cultural Anthropology* 34, Heft 1, S. 78–102.
Zhukova, Ekatherina (2022): »Image Substitutes and Visual Fake History. Historical Images of Atrocity of the Ukrainian Famine 1932–1933 on Social Media«, in: *Visual Communication* 21, Heft 1, S. 3–27.
Zillien, Nicole (2008): »Die (Wieder-)Entdeckung der Medien. Das Affordanzkonzept in der Mediensoziologie«, in: *Sociologia Internationalis* 46, Heft 2, S. 161–181.

Filme

Irreversibel (Frankreich 2002, Gaspar Noé)
Nuit et Brouillard (Nacht und Nebel, Frankreich 1956, Alain Resnais)
Wundbrand – Sarajevo, 17 Tage im August (Deutschland 1994, Didi Danquart)

III Interview

»The dying person is an endangered species«

An Interview with Allan Kellehear

»Der sterbende Mensch ist eine bedrohte Art«

Ein Interview mit Allan Kellehear

Ekkehard Coenen und Miriam Sitter

In the interview series of the *Annual Review of Death and Society*, conversations are held with well-known personalities who have researched topics such as dying, death and bereavement in a substained manner and have published highly relevant books, chapters and articles of outstanding importance for the thanatological community. The initial interview was conducted with Allan Kellehear on January 27, 2022. Kellehear is a medical and public health sociologist specialising in death, dying, and end-of-life care research. He holds a PhD in Sociology from the University of New South Wales in Sydney (Australia) and is a Fellow of the Academy of Social Sciences. Much of his work is devoted to end-of-life behaviour in palliative care, critical care and elderly care. Furthermore, he has done significant historical, sociological and socio-psychological research on the experience of dying. He has also created public health models for the care of the dying, bereaved and caregivers. In addition to chairs at the Universities of Bath, Bradford, and Middlesex (England), he has held a chair in palliative medicine at La Trobe University in Melbourne (Australia) and the annual chair of Australian Studies at the University of Tokyo. Furthermore, Kellehear has held numerous guest or honorary professorships in Australia, Austria, Canada, Hong Kong, Ireland, the United Kingdom, and the USA, and a Distinguished Lectureship at the Clinton Presidential Library in Arkansas. In conversation with Ekkehard Coenen and Miriam Sitter, Allan Kellehear talks about his career as a thanatosociologist, the challenges in sociological research on dying, his critical attitude towards psychological and sociological studies, current attitudes towards dying, compassionate communities, and dying during the Covid-19 pandemic.

Thanato sociology, dying, sociology of dying, psychology of dying, Covid-19 pandemic

In der Interviewreihe des *Jahrbuchs für Tod und Gesellschaft* werden Gespräche mit namhaften Persönlichkeiten geführt, die nachhaltig zu Themen wie Sterben, Tod und Trauer geforscht und Publikationen veröffentlicht haben, die in der thanatologischen Community von herausragender Bedeutung sind. Das erste Interview dieser Reihe wurde am 27. Januar 2022 mit Allan Kellehear geführt. Kellehear ist Medizin- und Gesundheitssoziologe, der sich auf die Erforschung von Tod, Sterben und Pflege am Lebensende spezialisiert hat. Er promovierte in Soziologie an der University of New South Wales in Sydney (Australien) und

ist Fellow der Academy of Social Sciences. Ein Großteil seiner Arbeiten widmet sich dem Verhalten am Lebensende in der Palliativ-, Intensiv- und Altenpflege. Er hat darüber hinaus bedeutende historische, soziologische und sozialpsychologische Forschungen zur Erfahrung des Sterbens durchgeführt. Zudem hat er Public-Health-Modelle für die Betreuung von Sterbenden, Hinterbliebenen und Pflegekräften entwickelt. Neben Lehrstühlen an den Universitäten Bath, Bradford und Middlesex (England) hatte er einen Lehrstuhl für Palliativmedizin an der La Trobe University in Melbourne (Australien) sowie den Annual Chair of Australian Studies an der University of Tokyo inne. Darüber hinaus bekleidete Kellehear zahlreiche Gast- oder Honorarprofessuren in Australien, Österreich, Kanada, Hongkong, Irland, Großbritannien und den USA sowie eine Distinguished Lectureship an der Clinton Presidential Library in Arkansas. Im Gespräch mit Ekkehard Coenen und Miriam Sitter spricht Kellehear über seinen Werdegang als Thanatosoziologe, die Herausforderungen in der soziologischen Sterbeforschung, seine kritische Haltung gegenüber psychologischen und soziologischen Studien, über aktuelle Einstellungen zum Sterben, mitfühlende Gemeinschaften und das Sterben während der Covid-19-Pandemie.

Thanatosoziologie, Sterben, Soziologie des Sterbens, Psychologie des Sterbens, Covid-19-Pandemie

Miriam Sitter: As you already know, Ekkehard and I are a part of a thanato(socio)logical working group that deals with the topic of dying, death, and bereavement.[1] And within these topics, it is, of course, always about dealing with certain taboos and also about normative pressure, inattentiveness and moments in which sensitivity and a bit of self-understanding have to be discussed. We know you have worked in many different places around the world, teaching and researching on different subjects, particularly the experience of dying and palliative and end-of-life care. An area in which the mentioned topics like taboos and sensitivity, I guess, can also take place. And you have also held various professorships in this context and published numerous books and articles. But, of course, you first started studying and doing a doctorate in sociology before you took on these later tasks and topics. So, how would you describe your path to your expertise on specific issues related to dying and end-of-life care?

Allan Kellehear: First of all, I was an undergraduate in Australia, a sociology student, and at that time, it was the 1970s. There was a group of academics at my university interested in the relationship between sex, death, and madness – those three things. And I fell under the influence of a couple of them who were interested in psychedelic anthropology – this is anthropology inspired by LSD and other forms of altered states of consciousness. So, there were people like

1 We thank Jörg Schoolmann for his support in preparing this interview transcript.

Alan Watts (1965), who was a theologian and anthropologist, there was Timothy Leary (and colleagues) (1964), who was a psychologist, and Allan D. Coult (1977), who was a really interesting anthropologist in academic terms alone. For instance, he'd only ever published one book, but his followers mainly read his unpublished works, which were circulated internationally as unpublished copies. And I was lucky enough to get a set of photocopies of his unpublished works.

And I studied Alan D. Coult's work, as well. That led me to an interest in anthropology. I had a long history of studying death and madness in particular. I actually specialised in anthropology in my sociology degree. In the final part of my course, we had to do a dissertation, and I chose two anthropologists to guide my dissertation and be supervised by them. And then I went to medical school, which I hated. I did that for two years. But while I was there, I developed a friendship with the professor of psychiatry. That was a woman called Beverly Raphael. She had spent her entire career studying bereavement. Beverly wrote two very famous books published by Basic Books in New York, one called *The Anatomy of Bereavement* (1983) and the other one called *When Disaster Strikes. Looking at Death and Dying in Grief and Disaster Context* (1986). Anyway, Beverly and I became very good friends, and when I decided to do my PhD (1982–1985), I asked her if she would co-supervise it with a sociologist. So, I did my PhD with Beverly, because at that time in Australia, there was nobody interested in the sociology of death and dying. So, Beverly had spent a career in bereavement, and I thought she knew the broad literature quite well. And eventually, I decided to do my PhD study, a cross-sectional interview-based study of over 100 people with less than six months to live. So, I studied dying. I chose the experience of dying to do my dissertation on. And that's how I got into it, as an undergraduate, and then later as a postgraduate. What I discovered was that I was not interested in anything else. So, I stayed, studying dying – and later its care – for my entire career. Also because of a quirk in my career, I began developing and writing about public health models for its care. So, when I was offered my first professorship in Australia, it was a palliative care chair. But I never liked palliative care. I always distrusted it.

Sitter: Why?

Kellehear: Up till then, palliative care was largely a very medical enterprise. It was obsessed with two things: It was obsessed with symptom management (or symptom science), and health services research. And I know many colleagues in psychology and sociology who went into palliative care and basically did health services research, which to me meant they weren't developing palliative

care at all, they were just providing evaluations for the current service arrangements. I considered this drone work. So, for me to be in palliative care, I would have to develop a social model. At the time, when I went into palliative care, there was no social model. There was a ›psychosocial‹ model. And as I'm always fond of saying: The problem with the psychosocial model in palliative care is that it's always more psycho than social. So, I developed a social model, but I needed to develop a social model that clinicians could understand. And that's why I decided to develop a public health model, which is essentially a health promotion model, and the compassionate communities/cities ideas that I would later become known for all emerged out of that. That was the only way I felt I could work in palliative care. I could only work in palliative care on my own terms. But it meant that I was the only one when I first came to this very clinically-oriented field. So, I had to sell the idea of a social model of palliative care as a public health model.

Sitter: It's a long and quite personal history.

Kellehear: Yes, it is – a peculiar history. I was just a lecturer in sociology. For the first ten years, I just had normal appointments in sociology. And a lot of my senior colleagues said that the study of dying would be a career killer.

Sitter: A ›career killer‹ – I have a faint idea what that means. But what exactly is behind it?

Kellehear: The phrase ›career killer‹ meant that I would never get a professorship if I kept up with studying dying. I would never get a promotion. Many said I was lucky to have a job. People said these types of things and many other disparaging things to me at the beginning of my career, but the problem for me was that's all I was interested in. I didn't know what else to say or do. So, after my dying of cancer thing, I studied near-death experiences, which was even worse from the perspective of my onlooking colleagues! People thought I had lost my mind when I started studying near-death experiences. But I was just doing sociology, and I was just doing that study of the near-death experience combined with some anthropological perspectives, I was also doing some political economy work. I was doing some sociology of knowledge work. I wasn't doing parapsychology. I wasn't doing religious studies. I hadn't turned into some kind of New Age writer. I was simply doing sociology. I just happened to choose a very interesting, if esoteric, aspect of the dying experience. But some of my detractors started to worry me in those early days. So, I decided to change that a bit. Every time I published one book on dying, I published two more on something else to help my career. I published *Dying of Cancer* (1990a).

Then I published *Every Student's Guide to Sociology* (1990b), which was an introductory sociology book. And then I published *The Unobtrusive Researcher* (1993) which was a research methods book. I ended up publishing four research methods books (1993, with Colquhoun in 1993, 1996, with Daly and Gliksman in 1997) and two introductory sociology books (1990b, 1996), when I'd only published two books on dying. So, in Australia, I ended up becoming quite well known for my research methods books. But when I finally got my first chair in palliative care in Australia I stopped all of that. And I decided I don't need to pretend to be interested in anything else. So, I just stopped, and I only continued to write books on dying or its care. That's what I've been doing for the last, I don't know, 20 years.

Sitter: You've mentioned some theoretical thinkers like Alan Watts and Alan D. Coult. Are there any more theoretical thinkers that shaped your view and your thoughts?

Kellehear: The psychedelic anthropologists only influenced me to move into the topic of death and dying. Once I got into death and dying, I would have to say they weren't particular thinkers that were influential in a singular way. On the other hand, my work has largely been a conversation. My studies of dying in particular, have been a critical conversation with psychology. I have been a heavy critic of psychological studies of death and dying.

Sitter: To what extent? Could you describe this a little more?

Kellehear: I was critical of psychology well before most sociologists were critical of medicine and medicalisation. And by that, I mean to include psychoanalysis, behavioural psychology, and psychiatry. I have been constantly engaged in providing alternative views to what some people call the ›psychiatric deluge‹. This idea of people's experiences at the end of life is best understood through the solely emotional and cognitive experiences, their psychology if you like, separate from the social structures and influences that create and support them. Sigmund Freud has been troublesome to me for a very long time. And I have absolutely no time for Anna Freud. And, of course, there is Ernest Becker (1973). Now, I know Ernest Becker is technically an anthropologist, but I consider that Becker to have sold out, epistemologically speaking, as someone who has betrayed his epistemology. He does not write like an anthropologist. He writes like an apologist for the Neo-Freudians – promoting the idea of the denial of death, and of death-denying societies, despite abundant cultural evidence to the contrary. And the recent incarnation is the ›terror management‹

people pushing the same line but often promoting psychometrics scales and surveys to prove their point.

Sitter: What do you mean?

Kellehear: So, psychologists have been very influential in the field of death and dying. But my critical position of these perspectives has pushed me deeper into a sociological epistemology. And I've had to therefore engage with Philip Ariès (1974, 1981), and people like that in exactly the same way. Ariès is essentially a historian of the middle classes. He talks about dying as if the Middle Ages was emblematic of human death and dying. And that's just not the case. Forget about the criticisms of the underlying Catholicism of his data. But the fact is that his idea of dying is not generalisable to the peasantry, or the working classes. And it's also very time-limited, in the sense that it's very agrarian society-based. It's based on an idea of dying which was popular in agricultural societies. In the end, I became a critic of Ariès as well, because Ariès, like Ernest Becker, seems to ignore the cross-cultural data. And this is a problem when you are too immersed in your own epistemology. And that's why in the end, I've gradually become increasingly interdisciplinary in my work. So, if you look at my *Social History of Dying* (Kellehear 2007) for example, I draw on archaeology, demography and epidemiology, and religious studies. I tried to have a loose hold on my own sociological epistemology whilst driving forward with that as the central direction. It's the same with *The Inner Life of the Dying Person* (Kellehear 2014). Some people say that's a psychology book. It's not a psychology book. It's a social psychology book. If I'm a psychologist then Erving Goffman (1959) is a psychologist in the same sense; but if we are ›psychologists‹ we are so only in the sense of showing how thinking and feeling and responding are deeply embedded in circumstance and context. Real psychology cannot be understood separate from its context and Goffman's argument was the same. So, in that sense, social psychology is a sociological psychology. And it's not the same as a behavioural sciences perspective on our need to be understood entirely as individual responses, shall we say. So, my conversation has largely been critical, but at the same time, it's been a sort of collaborative, revisionist dance with the psychologists. However, and at the same time, I've gradually become critical of sociologists.

Sitter: Why have you also been critical of the sociologists?

Kellehear: I've had trouble with some sociologists of death and dying although there have been some major exceptions, for example, Tony Walter (1994, 2020), and people like that. But many other sociologists believe that to study

dying you have to follow doctors into their offices. And that's a mistake. It's a big mistake because dying happens everywhere. And it's also much longer than the little bits and pieces you see in the hospital wards, the hospices, or the nursing homes. So, the widespread idea is that if one studies dying, you just do what I did when I was a student, go to an oncology ward, and interviewed people there! When you do this kind of thing you think you're studying dying. And you are, but you are only studying a very, very small bit of the dying experience, and maybe not the most important part. And also, if you keep studying dying from one cause, for example illness dying, you bias and distort the human confrontation with death by generalising from one type and within that one type over-emphasising the last days only. So once again, I have problems with the sociological field of death and dying when it obsesses over dying in clinical settings alone.

We have been overly influenced by psychologists, overly influenced by sociologists who, like Glaser and Strauss (1965, 1968), think that dying is only about studying illnesses. And so, we ignore all the studies that we have in military history, or from death camps, or death row, or disasters, or any other sort of circumstances such as suicide, homicide, or simply ageing. We too often uncritically embrace the idea of dying as a physical journey, like Sherwin Nuland's (1993) idea of death as physical collapse. And I completely reject this idea of the physicality of the dying experience. People can be biologically dying but feel that they're quite healthy, and they're not dying people at all. And people who are absolutely healthy will kill themselves in four days, time or plan it as we speak, and their behaviour is almost identical to people who are dying of a terminal illness. Dying must be understood as a fundamental issue of identity. And that's the most important social sciences thing that we can say about dying, that it is an identity matter. Biology is perhaps necessary for its final definition, but it's not sufficient to define it as a human experience. These are very simple, sociological principles.

There is also a lot of white noise over the last 50 years of sociological to-ing and fro-ing in social science that conflates dying with death. The Americans often talk about death and dying like euphemisms for each other. They are not. Dying has little to do with death except as futurity. Dying is the last part of life. So, it's really a sociology of life. So, all of that stuff has been the kind of stuff I've been navigating for the last 25 years in a very critical manner. Being very critical of a psychological perspective, being very critical of conventional social sciences studies of dying that slavishly follows medicine into their clinics. I have tried to have a collective epistemological approach, or an interdisciplinary approach to the study of dying whilst still travelling in a firm sociological direction, believing fundamentally, in the sociological epistemology. But it has been important to understand that sociology is not enough alone and that a

single epistemology in the matter of the study of the end of life can be misleading. You have to bring other epistemologies together.

Ekkehard Coenen: It's really interesting that you're so sceptical about some sociological work. And this leads directly, I think, to your introduction to *A Social History of Dying*. There you wrote that numerous authors on social theory would only speculate about death and dying without looking at empirical evidence. And you also noted that the texts are frequently turgid, sometimes esoteric, or often lethargic. How would you assess the relationship between the sociology of death, dying, and bereavement and the empirical effort today? Is it the same, or did it change?

Kellehear: I still think that first of all, the study of dying is not popular, even in sociology. And when people talk about dying, they will often talk about it more theoretically. And I think that's because it's easier to do that. The alternative is to do empirical work. I'm not overly a big fan of empirical work. But more importantly, what I am not a fan of is a blanket epistemological approach. So, I think that if you're serious about the study of dying, it shouldn't just be a matter of speculating. It shouldn't be a matter of just drawing on social theory alone. I think there's plenty of existing data from archaeology, plenty of data from anthropology, and plenty of data from epidemiology, and plenty of data from demography and gerontology, or from religious studies. We have fantastic case studies from military history, prison history, disaster studies, and also particularly from industrial, air, and sea accidents. And there's a wealth of empirical data there. Why would you need to speculate without recourse to looking at that wider existing set of data or case example? And then, more annoyingly, when my colleagues from social theory decide they want to take an interest in dying, they go immediately to the medical cases. And I find that not only paradoxical but rather ironic because it's uncritical. Why do you think the doctors have the secret source on life and death? Where does that come from? Well, on the one hand, we are critical of medicalisation. And then the very next minute, we're following them into their clinics as if we believe they have the only true access or glimpses of human mortality.

In many ways, things haven't changed that much. Every year, I get a PhD student who wants to go into a hospital and interview a dying person. And I say: Why do you want to do that? There's plenty of other data. So, to some extent, things haven't changed that much in the nearly 20 years since I wrote my social history. I think there are a lot of armchair theorists when it comes to death and dying because it's a safe place to be. I think interviewing somebody with a couple of days to live who's got awidespread metastatic cancer is a difficult thing to do. And I think that even studying descriptions of dying soldiers

on the First World War battlefield can be very, very upsetting. Even for an academic, it can sometimes be stomach-turning. If you read some of the cases of people dying, from colonial wars, scenes of dying Native Americans, for example from Dee Brown's *Bury My Heart at Wounded Knee* (1970), if you look at some of those descriptions, it's very, very difficult to read. And I understand that, and in some ways, you're better off emotionally speculating about your own mortality. And it's somehow more comfortable to do that, somewhat ironically. But if that's the way you feel then I don't understand why you would bother studying dying at all. It's easier to be a cultural studies person speculating about death than it is actually to confront the complicated details, both psychologically as well as the physical, social, and spiritual dimensions in the last hours of life. I think these considerations and sensitivities stop a lot of people from doing the actual experiential work.

Coenen: What we're particularly interested in is also your view on especially the Anglo-Saxon countries because we think there are quite a lot of differences between the sociology of death, dying, and bereavement, and in Germany, we call it thanato sociology. So, that's maybe the equivalent of the sociology of death, dying and bereavement. We are interested, how would you describe, for example, especially the history of the Anglo-Saxon countries such as England? We ask this primary because we have the impression that the considerations and the questions of the sociology of death, dying, and bereavement, enjoy some greater self-awareness and openness, for example, in England, than particularly in Germany. So, can you explain these tendencies?

Kellehear: I think if you're talking about the contemporary field, my observation has always been that if you move from West to East, if you go from North America to Britain, to Europe and Asia, you move in that direction, you can observe real differences in our field. As you move from left to right – as you move from North America to Asia – studies get increasingly theoretical. When you start in America, there's almost no theory. So, if you read the sociologists in America, sociologists of death and dying, they're almost atheoretical, they're extremely descriptive. They're very numerous. They like statistics. They like their demography. They like to describe issues, but they're not big on theory. Moving East we can say that the British like their theory, and they develop quite a bit of theory, but it's a very middle-range theory. So, it's linked quite carefully to an empirical phenomenon, to data. But data is limited. Most British colleagues would think about data that it is limited so interpretation is the most important part of any analysis – but the interpretive process must nevertheless be based on something substantial – interviews, surveys, historical records, or diaries for example. Then as you move into Western Europe, the grip on data

becomes increasingly less and less. And there is more debate about the theory for its own sake. And this is also the case in Asia, where discussions around death are very abstract rather than immersed in empirical data. And I think that in the more traditional societies, whether that's Japan or Germany, there are still traditional taboos, and traditional reticence even amongst the academics about walking into a hospital ward and interviewing somebody who is dying. But compounding that reticence is very often the cultural fact that ordinary Germans or Japanese are also reticent about the idea of speaking openly about these topics, and that's not quite the same in cultural terms for the Brits.

Coenen: Why?

Kellehear: The British are more open in public terms about talking about death and dying, and the Americans, well, you can't shut them up. They just love to talk about anything. I think there is a cultural difference as you move from North America to the UK to Western Europe, and then to Eastern Europe and Asia – this move tracks the increasing cultural reticence, decreasing expressivity, and social ambiguity. This reflects how the traditional political and cultural structures in the respective societies (from West to East) still hold a grip on popular and public thinking and acting. That's just how I observe it.

If we were just sitting around having a cup of coffee, Ekkehard, I would say to you, the Americans are not theorists at all, but they're very original. They do very original work, surprisingly interesting work. Europeans, on the other hand, do wonderful, careful, intelligent, thoughtful theoretical work, but it's not terribly original. It's kind of boring. They make some very fine points that make sense. Some of the Italians, in particular, do some very good stuff. Some European writers have been very careful to move the perspective on death and dying away from medicine. They've been leaders in doing that. But in America, they don't care about that. But they're the first people who interviewed the first 50 people who had near-death experiences, for example, where people after being resuscitated tell a story about going out of their bodies and meeting a bright being of life, have a life review, and meet dead relatives. I mean, the Americans have led that stuff. It wasn't a German who did that. It wasn't somebody from Scotland. It was the Americans. The Americans are doing surprisingly interesting work all the time, in death and dying. But they don't theorise it. So, they just toss that out. So, the Americans do the first three, four, five, or six empirical studies of near-death experiences interviewing 200 people at a time. And then the Europeans and the British write the next 100 books on what it means.

Coenen: Can you explain that in a little more detail? Which theorists do you mean, for example?

Kellehear: Michael Kearl (1989) wrote 325 pages of facts and figures about death and dying in America. But Tony Walter is probably the only person who's been able to tell us what it means. Because Michael Kearl didn't, we can't keep saying what any of it means. Again, we can say in Britain, for example, the Englishman McManners (1985) has drilled down on mourning behaviour and deathbed rituals. But Philipp Ariès (1981) the Frenchman has been able to interpret what that means in a very grand, if poetic and penetrating way. That means that people read Ariès and not McManners. The Europeans are fantastic theorists. But they don't really do original empirical work. And the North Americans (and some of the Brits) do some very interesting ground-breaking, empirical work, but they're not great at theorising or interpreting. The Brits are somewhere in the middle. That's putting it very crudely, right? But you get the spirit of what I'm saying. I've been working with the Americans for 35 years. I've been working with the Brits for 25 years or so. And I've got lots of friends and colleagues that I've worked with across Europe. That's just been my impression. Of course, you can forget the Canadians and the Australians for the moment – but that's another story. But the bird's eye view from above is, when you move from the USA to the UK, to places like Germany, France, Italy and the Netherlands, thinking around death studies gets increasingly abstract as you move from North America to Europe to Asia.

Coenen: Especially this problem that you mentioned that the European researchers might have difficulties facing death in the hospitals or going into the field and speaking with a dying person: This might be highly linked to some thoughts of your books, and I think it might be good if we could talk a little bit more about your research now. For example, in your book *A Social History of Dying* published in 2007, you wrote that we are confronted with increasingly shameful forms of dying. So, certain forms of illness that are common today put our morals to the test because of social inequality, marginalisation and especially ageing. And since you published this book, 15 years have passed. So, now, can we question your original diagnosis? Is it still valid? Has something changed since then? And if so, what and how?

Kellehear: So, I think what has changed about death is… I drew on two main empirical sources for that idea of shame. One is HIV/AIDS, and the other one is dementia and ageing. And now, in the case of HIV/AIDS, things have changed radically with the advance of antivirals. But what I left out in that book

was the obsession with a medical rescue. And the obsession with medical rescue parallels that of the experience of dying in care homes and ageing and dying, which is that increasingly, the identity of dying is being erased. It's starting to disappear. Dying identity is most clearly seen amongst those who are suicidal, or those who are in a hospice, or those even who are imprisoned on death row or in death camps, but not so much in ordinary populations that you find now in hospitals, for example, or in care homes. The care home ideology is one of rehabilitation and support for chronic illness. These are not places where dying people are found. But that is where dying people are found. That's the irony. But I think most people still resist the identity of dying, even in care homes where life expectancy after the entry is often so very short. Instead, care homes, to some extent, encourage the residents to think about healthy ageing, which is the prevailing ideology of healthcare professionals. Healthy ageing is the vision there – not healthy dying but healthy ageing. And in the modern world, increasingly, the idea of dying is seen by normal populations as some kind of failure – a failure to grow old. And then what does ›growing old‹ mean? Well, you ask people and find that the answers keep changing. Most people say, maybe 1990s. But when you meet people in the 90s, they're thinking, you know, maybe two or three years more. So, this pushing away of the boundary towards death, where one can recognise the proximity of personal death, is being continually pushed away. This is because I think people feel that somehow dying is a disappointment, a failure, an embarrassment. And that's what originally brought me to use – and I continue to affirm – the term ›shame‹.

Coenen: What exactly is behind this term?

Kellehear: I do think the phrase ›shameful death‹ is a bit clunky now. When I look back at the words, there probably is a better way to describe this. And if I wasn't a single author, I'd sit across from my co-writer and ask, »What is a better word?«, but it seems to me that to admit to dying is to some extent to admit that you're going to drop out of the race. And in the modern world, it's all about living and competing and comparing. And retirement, in that sense, is also a bit of an embarrassment. So increasingly, people are not retiring anymore. They're retiring and doing different work, or they're going back into the workforce. So again, and again, I'm reminded that if you're very ill, you want your doctors to fight for your life, and you go into intensive care. I think you see this very strongly in places like the United States. And you say, well, the United States is only one country. But remember that the United States is the same size as the whole of western Europe. And that includes population, so we can always say half of the West is in the United States, and in the United States, the hospice movement is not strong. People don't want to die in America. So,

acute care remains very much on their agenda. Advanced care planning is not thriving in the United States. People do not want to die. So, when they go into a care home, they're retiring. Yes, they can talk about death as an abstraction. But they're not much different from people who go into a hospital, they don't want to die tomorrow. The whole hospice pushes for openness, open conversations about death and dying is very, very difficult still, in places like the United States. It's easier to talk to university students about death and dying. And there are millions of studies talking about death and dying with American university students, mainly by psychologists. You don't seem to know that there is anybody else they can investigate other than university students.

But there are lots of other studies about Americans who wish to talk about death and dying. But as soon as you move into the domain of hospitals, acute care, or intensive care, the topics of death and dying quickly slide off the agenda. It really is about survival, about being a survivor. And ›cancer survivorship‹ is a much bigger, or at least a competing narrative to hospice and palliative care in the United States. In Britain, we've just had a major study published (Murray/Amblas 2021) that has shown that although hospice and palliative care is increasing as a choice in the UK, the choice for stronger resuscitative efforts and acute care is outstripping palliative care. In other words, that desire to survive is growing stronger, at a stronger rate, than requests for palliative care. So, what we can still observe, 16 or 17 years after my book came out, is the idea that dying is still shameful. People would rather make other choices than simply accept being a dying person. And I think that is a historically unique position to be in. This is a view we've not seen in the last 100 years. And it's growing stronger. You know, the BBC documentary film-maker David Attenborough talks about different species being endangered. If I was David Attenborough in thanatology, I would say that the dying person – as a social type – has become an endangered species.

Sitter: Yes, and you said this tendency is growing stronger. That's a good transition for me to my next question. In your book *The Inner Life of the Dying Person* you wrote: »Dying has a bad reputation« (Kellehear 2014: 1). Most people imagine dying at the end, and so many people believe, you wrote, »that nothing good can come of dying« (ebd.). What you also say is we have to try to change our view. And in this context, you suggest we need to reframe this view. So, what characterises this view that is reframed, and what can we gain from it?

Kellehear: So, I mean, we have to rewind this a little bit. One of the exciting things to me always in this particularly narrow field that I work in is the pro-

liferation of policies around dying. So, we have palliative care policies in different countries. We have euthanasia policies in different countries. We even have policies about whether or not there should be a policy around death and dying in care homes or whether there should be a policy for treating people on death row. But what's interesting to me, is that nearly all of these policies have an assumption about what dying is like. And the assumption seems to be gleaned from the popular literature on death and dying. So obviously, if you look at the literature on death and dying, only a minority of that literature is studies of dying. Most of the literature is on deaths, cemeteries, funerals, grief and bereavement, all of that sort of thing, and only a very small amount on the topic of dying. When you look even casually at what most studies in the behavioural and social science have conducted since the Second World War, those studies have emphasised, and underlined, that the experience of dying is a disaster. It's a train wreck. It's an awful experience. And that is a key reason why everybody thinks dying is so overwhelmingly negative. I mean, you can't blame the man or woman on the street for saying dying is awful. If you go and look at the academic studies, it supports what their sense of horror. But that is *not* what dying is like – at the very least – it is not the whole story.

Sitter: But then, what is dying?

Kellehear: Julia Lawton (2000), a British sociologist, wrote a book on dying. She went into a hospice – and what was her great conclusion? Her great conclusion was that dying is about leaky bodies and suffering. That's what Julia Lawton learned from six months of fieldwork in hospice. That's patently ridiculous. It's ridiculous from a number of points of view. First of all, it's an outsider's view of dying not the insider's view. Her view is all based on her observations. And it was also based on the last few days of life in a hospice. So, the bulk of people who die do not die in hospice – less than 5% of people when Julie was doing her fieldwork died in UK hospices. Everybody else was dying in nursing homes, in hospitals, or they were dying at home. Large numbers of people still die at home. And the bulk of people die at home anyway. Yes, they ›become dead‹ in a hospital for the last couple of days of life, or they become dead at a hospice, or they become dead in a care home. But for the trajectory as a proportion of time – from prognosis to death –, the bulk of people live out their ›dying‹ in their home, workplace, school, clubs, or in front of their TVs. And we've hardly got any studies of that. No one's doing any studies of what dying is like two months out, six months out. So, we're missing all that information and social experience. Then if you look at the way we interview dying people, the history of why we look at them, the way we talk to them. It's always problem-based, we're interrogating their suffering, and we never interrogate

the positive side of dying. So, the social science literature is replete with the word ›fear‹. You could do a content analysis of sociology, anthropology, and psychology and count the number of times the word ›fear‹ comes up. But you can't do the same for ›courage‹. And yet, if you study the cases of dying, across different settings, ›courage‹ is one of the most important words and important experiences. Now, if you understand the reason why I wrote *The Inner Life*, is that I was able to show from existing empirical studies of dying that we have on record from different settings (especially non-illness settings), that for every negative experience or emotion, there is a positive experience and emotion within the experience of dying.

Now, if that was generally well known, generally better understood, two things would happen. One, people would be less frightened. Because we're not describing a monster. We're describing something that is complex and balanced. So, that's the first thing. The second thing that would happen is if we knew there were positive things and negative things in dying, not only could we work to prevent some of the negative things, but we could work to promote some of the positive things. So, the whole ideology, and it is an ideology, any philosophy of the good death would become a practical concern. At the moment, the only way we can have a good death is harm reduction. And what I'm saying as a social science person is you're missing half of it. Not only can we promote harm reduction (reducing suffering), but we can also health promote, we can do health promotion, positive promotion, and be able to practically work towards the quality of life. I don't like the idea of the good death. But if we work towards the quality of life, at the end of life, then it is important to know what the positive things to cultivate are? What are the negative things we should try to reduce the harm from at the moment? All we're doing is saying, oh, dying is a disaster. Let's try to manage it. And that is completely a biased and wrong-headed track.

Sitter: Does this perspective on positive things to cultivate also go in the direction of a solution-oriented perspective? I'm not sure if you agree?

Kellehear: *The Inner Life* is a social science book. It's not a palliative care book. It's not a health-promoting palliative care book. The point of *The Inner Life* was to provide a balanced perspective on the experience of dying that was drawn from different settings that will allow us to get a better, more holistic, balanced picture of an experience we thought we understood. Now, separate from that, if I were to wear my public health palliative care hat, I would say the practice implications are about health promotion, policy development, public education, and services redesign, with complementary work on harm reduction. But that's a separate thing. *The Inner Life of the Dying Person* was designed

as a piece of social science, as a piece of social psychology if you like. And it was meant to address and rebalance the disastrous, negative view of dying that social sciences have traditionally tried to sell to each other and the general public. I challenge that by drawing on multiple sources rather than just the illness type of dying. If you did a study of dying, just studying sociology, sociological studies, you would weep. You would weep because dying is portrayed as so awful. But that's not true. It's simply not true. So, that's why I did *The Inner Life* – to give a more balanced view of a multifaceted experience.

Sitter: But nevertheless, I ask myself how practical is this positive view on dying for the other side, which is a little bit outside your book. That means the side not only for the dying, but also for the bereaved. So maybe, I can give you an example. I found your perspective on a balanced view of dying, with these positive things to cultivate, very wise and difficult at the same time. It is difficult especially, for example, when a child realises in the dying process of its mother that it will never see the mother again in the future. So, I asked myself, how can a child as a spectator develop a confident view of dying in this specific context? You are very positive, but how practical is the positive perspective? And what can we do? What is our work especially in the context of grieving children who lost their father, lost their mother – in the future or in the past?

Kellehear: Well, there's a couple of things to say about that. First of all, your question and your focus on the bereaved is definitely based outside my book. So, my book is practical. The book is not a piece of social theory. Everything I say is backed up by case studies or examples – everything. So, the first thing to understand is we're dealing with bereavement, we're not dealing with dying. But with bereaved children, they have to understand the difference between the experience of dying and their observations of dying, the ›I witness‹ experience versus the ›eye witness‹ experience, or the emic and the etic. One of the things that many counsellors do with children who have complicated bereavement, serious bereavement, is they get them to try to recall the positive experiences during that time. Because often, the depression and anxieties sometimes swamp and obliterate some of those positive memories. Often there are positive memories there were positive times during the course of the illness of their mother. The second thing is that unless you're a poster child for a materialist view of death and dying, then you have to understand that relationships do continue. And they continue beyond death. So, many children will and can be encouraged to continue their relationship. So, that's the first thing that we would say. There is an empirical basis for believing this as well. So, if you've read *The Inner Life of the Dying Person*, you will know from reading the chapter on ›transformation‹ that between 30 and 80% (cross-culturally) of bereaved

people have contact with their dead again. It is important to remind children and adults that just because you bury somebody doesn't mean that's the finish. Certainly, not finished in terms of bonding, something confirmed by the likes of Dennis Klass and colleagues (1996), and Tony Walter (1999). And these experiences are not technically considered hallucinations by psychiatry (Kellehear 2020). These are cross-cultural, and they're as old as human history. And so, there is a possibility throughout life, to entertain actual (or felt) reunion, as well as continuing bonds through memory, legacy, or soliloquy.

It doesn't matter to me if your final explanation about these continued relationships is based on hallucinations or delusions, or whether it's based on religious experience or mystical experience or altered states of consciousness. Choose your epistemology, it doesn't matter. The fact of the matter is that 30 to 80% of people will reencounter their dead. So then, we have both continuing bonds and the empirical fact that death is not the end of a social relationship. And children, because they are children, often need adults to explain this, that this is not an adult fantasy, this has a research basis, we have an understanding that death is not the end, this is not the same as a Catholic priest saying death is not the end. We are saying in pure social and behavioural science terms, that although mum doesn't look the same anymore, you won't be able to throw your arms around her when you come back from school, yet, you will still have your mother inside you and maybe even outside you. And as you grow older, that relationship will change. And even if you had your mother with you, that relationship would still change. We all have to negotiate changed relationships. And that is the mystery of loss. The true mystery of loss is not physical death. The true mystery of love and loss is transformation and change. And that's how we talk to children when we talk about mum.

Coenen: I would like to come back to the point that you want to bring the positive side of dying into play. And I would like to bring it into dialogue with the current situation. Because for two years we have been living in a pandemic situation. Would you say it is possible to bring out the positive side of dying, even in a pandemic? Or are there may be specific problems with this?

Kellehear: You know, it's funny, but I've been asked this question two or three times now. First, there's nothing special about the pandemic, not in terms of death and dying. If you die of Covid, you die of something. So, we have a higher death rate due to Covid. But the dying for Covid is not unique. I think what is probably unusual about Covid is that it is a cause of dying that we're not used to encountering. Let me just take this epidemiological discussion for a moment to Britain. In Britain, we lose 16,000 people a year to flu, just normal flu. And now we're probably losing up to 100,000 people, probably another 70 to 80,000

above that number, because of Covid. So, the difference is, that a new emerging dying as a trajectory, because of Covid, is promoting a short, dying trajectory of 10 to 30 days. But we are much more accustomed to thinking of dying in the modern world as a long trajectory. Dementia, cancer, motor neuron disease, even though motor neuron diseases with a 12-month trajectory are more normal/usual. And all of a sudden, our heads are spinning because we've gone from six months or 12 months to one month or less. That is the new reality really alarming people.

Because with a month or two weeks, you don't have much time to prepare, both the dying person hasn't got much time to prepare and the bereaved people, the survivors, do not have much time to prepare. It's much more like a car accident, suicide, or homicide. So, these kinds of sudden death responses are now being brought into play by Covid types of dying. And we are seeing many more people with very public and alarming forms of grief. But if you mix with people who have survived suicide, or who survived a lost, a loved one from a car accident or homicide, we are much more likely to see that type of reaction. Now we're seeing it in a much bigger public way because of the sheer numbers of people dying of Covid. For dying people, this means that two weeks ago, they thought they were just going to play golf, or they were going to go back to work. But all of a sudden, they're faced with the idea they might die. So, they only have two weeks, maybe three weeks or four weeks at the most. And then they do die. That is a very different experience of dying from one we have been culturally expecting since the Second World War. But remember, there are lots of sudden deaths and short deaths normally. What Covid has done has brought that into centre stage/gaze. And that is counter to our usual public health culture and experience, our public health understanding of what dying is normally like. So, I think this is the difference Covid has made. As far as the positive side is concerned, again, if you sit beside a dying Covid person, 24 hours, seven days a week for three or four weeks, there would be positive things to that. You would see them. If you go in with an interview schedule and ask the dying person, you would probably collect what we've always collected: a series of negative things, unless you knew what to ask for, or unless the dying person was particularly articulate, and was able to talk about the good times as well. And never forget that the last hour of death is usually not interviewable. And we know from resuscitative studies that things go on in that last hour, deathbed visions or near-death experiences, all those kinds of things are challenging to access.

But we've got enough data cross-culturally to know these things go on. We've even got some prevalence data around this stuff now. So, what you see – like love – is not always what you get. And so, there are positive things that go on even in Covid. But they may be sometimes difficult to discern. I don't

want to romanticise this. There are some terrible things in dying, and especially in the last 48 hours or the last week; there is suffering, even in the inner life of the dying person. The *Inner Life of the Dying Person* as a book is not about saying that dying is going from awful to wonderful. All I'm saying is that alongside the suffering, alongside the negative things, there are positive things to discern, discover, understand and appreciate. And Covid is no different. Covid makes no difference at all to that view or actual experience. There are positive experiences in all dying experiences. If you take a longer view and a deeper view, you will see them. The only thing that makes things different for Covid is our historical departure from long experiences of dying to a short one that is unexpectedly occurring today because this is not our usual dying experience. We are used to think that people, except for accidents and suicide, we're used to think of dying as having a lot more warning than the sudden two, three or four weeks things. And this is the shocking thing about Covid death.

Sitter: You mentioned Covid makes no difference. But if you're looking more detailed, so in a sociological way, then what we see is the »rise of medical power« (Pap 2021). These are your words. And »what you see is the rise of the public health storyline and how powerful that has become. And the problem with an increasingly powerful medical and public health voice is that community gets eclipsed« (ebd.). And that's really interesting the way you put it here. What can we do to make this community more relevant or more audible?

Kellehear: So, what I said there is no contradiction from what I said to Ekkehard. Ekkehard was asking me specifically about the experience of dying. Covid hasn't made any difference to the experience of dying, but Covid has made a difference in the public perceptions and reactions to dying. Now Covid has made a difference in terms of public health politics, or if you like the politics around death and dying. In public health politics, the health promotion people are the left-wing people, they are the people interested in community, they're interested in health promotion, they're interested in community development, social ecology, health literacy, public education, services redesign, but that's only one part of public health. The other part is the surveillance science people, and these tend to be the more conservative members of the public health culture. These are the colleagues who conduct health services research, epidemiology, or bench science work. And right now, Covid has given the power to the bench science people, to the epidemiologists, to the health surveillance people. The health promotion people who are interested in community civil rights, community power, community decision making, the importance of civic society, and civic power, all of these guys have been cast to the margins. And now what we have is, that public health is arm in arm with the government,

with the state. So now, public health and the government are working almost like inseparable apparatchiks to each other. And this has created problems all over the world. So, we already have not just the anti-vaccination movement, which is a very different thing, but we have a civil rights movement, a group of people who are saying, well, at the end of the day, I should decide whether I want a vaccination or not. And actually, the science about this means that probably if you decide not to be vaccinated, you are at higher risk of using hospital services. But being at a higher risk of using hospital services is not a civic issue. That's a government issue. And so basically, the government is saying to preserve our resources, we're going to compromise your rights, not to be vaccinated. So, this is very serious stuff. And it really talks to the heart of the power between communities and the state. And Covid has raised that problem (again!). And the people who are most hurt in this fight are the people who do not want to be vaccinated, the bereaved and caregivers who are separated from their dying in unfair ways, by the kind of discourse around preserving doctors and nurses and their health services.

There's no reason why communities can't be worked with. And then appropriate arrangements can be made to keep loved ones together with dying people. We've done this in a number of infectious diseases before so there's no reason why we couldn't do it now. And there's no reason why we can't accommodate anti-vaxxers. If we had a different approach to health services for example, but right now, people who make a civil choice are losing their jobs, losing promotions, losing access to venues. These are serious civil rights issues, and they're not glossed over well by seeing these people as ratbags or as marginal people, or as ›conspiracy theorists‹ – all of which are designed to character assassinate and ignore the cultural pluralism that underpins participatory democracy. That kind of marginalisation coming from the government in league with public health officials creates an adversarial political climate, which does no one any good, and is against community development, democratic, and health promotion ethos.

Sitter: I guess, this concern goes to the heart of your understanding of compassionate communities (Kellehear 2013), doesn't it?

Kellehear: Absolutely. That's it. What happened to that idea of compassion during Covid? So suddenly we are only compassionate towards vaccinated people? What does that mean? Very strange politics indeed.

Sitter: I would like to ask two final questions. We are in Covid-19 times, we're just getting faster and faster and more digital and maybe more and more unpredictable. Are there any developments that must be definitely avoided in relation to the culture of death and end-of-life care?

Kellehear: I think since the Second World War, we have been battling, we've had a power struggle between communities and civic society, and their professionals. In some countries, professionals moved a long way and toward a more partnership approach to civic societies. And I think the health promotion movement is a very good example of how professional dominance has moderated. We can't have a doctor and a nurse on every street corner. So, it is important that communities get involved in health and safety issues, promoting good nutrition, moderating drug and alcohol intake, wearing bicycle helmets, condoms, etc. It's important that workers and trade unions take some responsibility for health and safety, after all, health and safety are not just visiting a doctor, you should expect it at work and in schools and in the shopping centres and the churches and temples you work in. So, we do see that, particularly since the 1970s, and it's continuing. Nevertheless, at the same time, we are witnessing the gradual encroachment of professional dominance in areas such as grief and bereavement, where the DSM-5, for example, is really trying to exercise greater control over the definitions of grief and loss, and the need for therapeutic involvement, professional therapeutic involvement in our lives, in the matter of something as simple as sadness. So, we win on the one hand, and we lose on the other. It's a bit like a study of palliative care. We are definitely increasing public awareness around death, dying and loss through the hospice and palliative care movement. But at the same time, at the very same time, we are losing ground in that area. People are getting more and more attracted to the medical rescue in intensive care or resisting palliative care resisting or simply bypassing it altogether to opt for medically assisted dying. So, there's this constant tension, even with advanced care planning, which is generally a good thing in principle, but even here it's really a professionally-initiated thing. Advanced care planning is a professional innovation.

It's designed to save the state and professional healthcare resources. It's a constant struggle, and I think we're going to see more of this. And in fact, Covid highlights how easily all our advances and our insights around death, dying, and loss just get thrown out the window with Covid-19 and all of a sudden, we're back to 1950s medical dominance. Their word becomes the law – again. We shut dissent down. Patient voices don't matter. It's amazing how quickly all our democratic rights that we've got and all our public health literacy just goes straight out the window, and medical authority comes screaming back. So, you know this business about community power – and democracy – is a

fragile thing. I'm hopeful because I lead the health promotion movement in palliative care. So, I have to be hopeful. But as a sociologist, I'm always aware that the influence of professional authoritarianism is not very far behind me.

Sitter: You are a clinical professor at the University of Vermont. You are offering seminars on dying and death. What is important to you? Or what would you like to pass on and convey to your students in any case?

Kellehear: I think the future of the human race is mixed-race people. And I think the future of academia is interdisciplinary work. I think it's important to be proud of being a sociologist, or being a psychologist, or being a historian. But the days when that's all you can be, are gone. Or they're going. And I think we all have to read each other's books now. We have to know what's happening in other disciplines. And we have to be in constant conversation with them now. In the 1950s and 60s, we could just read our own discipline-based books, if you're a sociologist, just read the sociology books, or maybe some social theory, or some other writers who've come from politics or who have come from philosophy. But now if we're in death studies, we have to be in constant conversation with medicine, we have to be in constant conversation with psychology, and we have to be in constant conversation with history. The days of academic monogamy are over.

Bibliography

Ariès, Philippe (1974): *Western Attitudes Toward Death*, London.

Ariès, Philippe (1981): *The Hour of Our Death*, Harmondsworth.

Becker, Ernest (1973): *The Denial of Death*, New York.

Brown, Dee (1970): *Bury My Heart at Wounded Knee*, New York.

Coult, Allan D. (1977): *Psychedelic Anthropology*, Philadelphia.

Daly, Jeanne/Kellehear, Allan/Gliksman, Michael (1997): *The Public Health Researcher. A Methodological Guide*, Melbourne.

Glaser, Barney/Strauss, Anselm L. (1965): *Awareness of Dying*, New York.

Glaser, Barney/Strauss, Anselm L. (1968): *Time for Dying*, New York.

Goffman, Erving (1959): *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York.

Kellehear, Allan (1990a): *Dying of Cancer. The Final Year of Life*, Chur.

Kellehear, Allan (1990b): *Every Student's Guide to Sociology*, Melbourne.

Kellehear, Allan (1993): *The Unobtrusive Researcher. A Guide to Methods*, Sydney.

Kellehear, Allan (1996): *Social Self, Global Culture. An Introduction to Sociological Ideas*, Melbourne.

Kellehear, Allan (2007): *A Social History of Dying*, Cambridge.

Kellehear, Allan (2013): »Compassionate Communities. End of Life Care as Everyone's Responsibility«, in: *Quarterly Journal of Medicine* 106, Heft 12, S. 1071–1075.

Kellehear, Allan (2014): *The Inner Life of the Dying Person*, New York.

Kellehear, Allan (2020): *Visitors at the End of Life. Finding Meaning and Purpose in Near-Death Phenomena*, New York.
Kellehear, Allan/Colquhoun, Derek (1993): *Health Research in Practice*, Bd. 1: *Political, Ethical and Methodological Issues*, London.
Kellehear, Allan/Colquhoun, Derek (1996): *Health Research in Practice*, Bd. 2: *Recent Challenges and Ongoing Issues,* London.
Kearl, Michael C. (1989): *Endings. A Sociology of Death and Dying*, New York.
Klass, Dennis/Silverman, Phyllis/Nickman, Steven L. (1996): *Continuing Bonds. New Understandings of Grief*, London.
Lawton, Julia (2000): *The Dying Process. Patients' Experience of Palliative Care*, London.
Leary, Timothy/Metzner, Ralph/Alpert, Richard (1964): *The Psychedelic Experience*, New York.
McManners, John (1985): *Death and the Enlightenment*, Oxford.
Murray, Scott/Amblas, Jordi (2021): »Palliative Care is Increasing, but Curative Care is Growing even Faster in the Last Months of Life«, in: *British Journal of General Practice* 71, Heft 710, S. 410–411.
Nuland, Sherwin B. (1993): *How we Die*, London.
Pap, Jared (2021): »New Professor Brings Unusual Course and ›Compassionate Communities‹ to Vermont«, in: *University of Vermont*, https://bit.ly/3XlSh0X (25. Mai 2022).
Raphael, Beverly (1983): *The Anatomy of Bereavement*, New York.
Raphael, Beverly (1986): *When Disaster Strikes*, New York.
Walter, Tony (1994): *The Revival of Death*, London.
Walter, Tony (1999): *On Bereavement. The Culture of Grief*, Milton Keynes.
Walter, Tony (2020): *Death in the Modern World*, London.
Watts, Alan W. (1965): *The Joyous Cosmology. Adventures in the Chemistry of Consciousness*, New York.

IV Besprechungen thanatologischer Literatur

Kurzrezension zu:

Christian Braun (Hg.) (2021): *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins*, Berlin/Boston: de Gruyter, 450 Seiten, 33 Illustrationen, 123,95€.

Das Wissen um die Unvermeidbarkeit des Sterbens und des Totseins wird bekanntlich nicht als körperliche Erfahrung, sondern durch sprachliche Äußerungen tradiert. Der Tod als allgemeines Schicksal per se ist somit eine ›Sprachgewissheit‹. Die begriffliche Einrahmung dieses Phänomens hat wenig mit dem Ereignis selbst zu tun. Sie stellt jedoch die einzige Fassbarmachung, ja Einrahmung dar, die als kulturelles Werkzeug zu haben ist. Der Text, der auf diese Weise den Tod einfasst, kann folglich als Gegenstück zur transzendentalen Erfahrungsebene angesehen werden, in der sich der Übergang vom Leben zum Nicht-Leben abspielt – ein Übergang, der in der Diktion von Thomas Luckmann, einem übrigens auch sprachsoziologisch versierten Experten, gemäß seiner Untersuchung zur *Unsichtbaren Religion* exemplarisch für eine »große Transzendenz« steht, also für etwas, das kommunikativ schwerlich mitgeteilt werden kann.

Der vorliegende Sammelband widmet sich nun solchen sprachlichen Phänomenen, die im Kontext von Sterben und Tod zu verorten sind. Der institutionelle Hintergrund dieser Publikation ist eine gleichnamige Tagung an der Universität Graz im Juni 2019. Die insgesamt 23 Beiträge befassen sich u. a. mit Varianten des Kondolenzschreibens (bzw. mittlerweile auch -tweetens), mit Sterbebildchen, Trostformeln, Leichenpredigten, Todespersonifikationen in fiktionalen Texten, Grabinschriften und Epigraphik – und sogar mit der sprachlichen Darstellung des Todes in der Rapmusik. Die Bandbreite der aufgebotenen »Thanatolinguistik« (wie Christian Schütte sie in seinem Beitrag nennt) ist beeindruckend. Es lässt sich kaum anders als mit den Konventionen des persönlichen Geschmacks einerseits und der immerzu kontingenten Aufmerksamkeitsverteilung andererseits legitimieren, einzelne Beiträge besonders herauszugreifen; so etwa den von Simon Meier-Vieracker zu sprachlichen Usancen in Sterbenarrationen von Internet-Blogs tödlich Erkrankter. In Andrea Moshövels Untersuchung zur Semantik von Leben und Tod in der zu Beginn des 15. Jahrhunderts entstandenen Erzählung *Der Ackermanns aus Böhmen* werden sprachliche Besonderheiten einer auch heute noch bemerkenswerten Prosadichtung durchdekliniert. Bettina Ravelhofer wiederum beschäftigt sich in einem die Psychoanalyse und die Literaturwissenschaft verbindenden Beitrag mit verschiedenartigen Repräsentationsformen des Todes angesichts der Trennungsimplikation, die ihm zugrunde liegt und die ihn mit anderen lebensweltlichen Erfahrungen verbindet.

Das Schlagwortregister am Ende des Buchs ist hilfreich, nähere Informationen zu den Beiträger*innen werden aber leider nicht angeboten. Das lässt sich jedoch verkraften, wenn man den vorliegenden Band mit einem ausgeprägten Interesse für linguistische Fein- und Besonderheiten aufschlägt und sich auf die Reise durch unterschiedliche Diskurse einlässt; denn schließlich werden den Leser*innen hochspezifische Untersuchungen zu einem nicht eben alltäglichen Sprachkontext geboten, die augenscheinlich von hoher Qualität und in der Summe nicht nur für Germanist*innen interessant sind.

Kurzrezension zu:

Ekkehard Coenen (2020): *Zeitregime des Bestattens. Thanato-, kultur- und arbeitssoziologische Betrachtungen*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 335 Seiten, 11 Illustrationen, 49,95€.

»Die Autonomie der Trauer ist ein Mythos des spätmodernen Bestattungswesens.« So lautet der erste Satz auf dem Klappentext des vorliegenden Buchs und zugleich die zentrale These des Autors Ekkehard Coenen, der hiermit die *Zeitregime des Bestattens* in den Blick nimmt. Wer dieses Postulat als Widerspruch zu jüngeren empirischen Forschungen begreift, die Individualisierung und Selbstbestimmtheit als Kernprämissen des zeitgenössischen Umgangs mit dem Lebensende identifizieren, unterliegt einem Missverständnis. Schließlich geht es Coenen gerade nicht um die Art und Weise, wie Angehörige ihre persönliche Trauer ausleben, welcher Rituale sie sich bedienen und was ihnen dabei generell wichtig ist. Im Mittelpunkt seines Interesses stehen vielmehr institutionelle Rahmungen, Ordnungsansprüche und Zwänge innerhalb der zeitgenössischen Sepulkralkultur. Trauer(n) und Trauernde rücken damit zugunsten der »Organisation des Bestattungswesens« und des »Arbeitshandeln[s] der professionellen Akteure« (17) in den Hintergrund.

Trotz aller Gestaltungsfreiheiten, die moderne Lebensführungsprozeduren durchziehen und damit eben auch den Umgang mit den ›letzten Dingen‹ betreffen (etwa die Wahl der Bestattungsart, die Gestaltung der Trauerfeier und der Grabstätte usw.), ist die Entscheidungshoheit der Hinterbliebenen niemals total, sondern unterliegt immerzu gewissen kollektiv verbindlichen Einschränkungen. So einzigartig der Verlust eines geliebten Menschen erscheinen mag, ist der Tod für die mit ihm professionell befassten Berufspraktiker*innen (Bestatter*innen, Krematoriumsmitarbeiter*innen, Geistliche, Friedhofsverwalter*innen usw.) ein sich kontinuierlich wiederholendes Ereignis, das in routinierten und bürokratisch geebneten Bahnen verwaltet wird. Gerade deshalb gehört es zu den wesentlichen Aufgaben letztgenannter Akteure, zwischen den Singularitätsempfindungen der Angehörigen auf der einen Seite und der faktischen

Serialität von Sterbefällen auf der anderen zu vermitteln, indem persönliche Wünsche zwar respektiert werden, ohne dabei jedoch die überpersönlichen institutionellen Vorgaben zu vernachlässigen.

Wenn ein Mensch stirbt, muss das »Bestattungstrajekt« (126), wie es der Verfasser in Anlehnung an Anselm Strauss nennt, in Gang gesetzt werden, indem jemand (üblicherweise aus dem nächsten familiären Umfeld) ein Bestattungsunternehmen beauftragt. Am weiteren Geschehen sind mehrere Akteure beteiligt, die voneinander abhängig sind, sich miteinander abstimmen müssen und ihr Handeln aneinander ausrichten. Dem Autor zufolge kommt temporalen Aspekten hierbei ein besonderer Stellenwert zu. Das Bestattungshandeln unterliegt schon deshalb einem gewissen Zeitdruck, weil es (etwa für die Verbringung der Leiche in einen Kühlraum, die Einäscherung im Krematorium bzw. die Beisetzung auf dem Friedhof) bestimmte, in den länderspezifischen Bestattungsgesetzten festgelegte Fristen zu beachten gilt. Überdies sehen sich Bestatter*innen häufig nicht bloß mit einem einzigen, sondern mit mehreren Aufträgen zeitgleich konfrontiert. Auch die Trauerfeiern erfolgen, insbesondere in großstädtischen Gebieten, meist eng getaktet und zwischen den einzelnen Zeremonien bleibt oft nur wenig Zeit.

Um »das Bestatten näher zu betrachten und dessen Temporalität möglichst tiefenscharf auszuleuchten« (9) – und um daraus eine »empirisch gesättigte Theorie über die Chrononormativität und die Zeitinstitutionen des spätmodernen Bestattungswesens sowie die daran anknüpfenden kommunikativen Handlungen und Problemlagen seiner professionellen Akteure« (17) zu entwickeln –, begibt sich Coenen auf eine ethnografische Spurensuche. Weil »[e]in Verstehen der Vorgänge im Bestattungstrajekt […] nicht ohne die Teilnahme an der Bestattungspraxis erfolgen« kann (107), arbeitete er für sechs Monate als Praktikant in einem Bestattungsinstitut und konnte hierdurch bei allen wesentlichen Abläufen (vom Transport und Herrichten des toten Körpers über Gespräche mit Angehörigen und Friedhofsmitarbeitern bis hin zur Trauerfeier und Beisetzung) leibhaftig zugegen sein, sich zum Teil selbst einbringen – und damit für eine gewisse Zeit seinerseits »zu einem Akteur im Feld des Bestattens werden« (108). Darüber hinaus führte er Interviews mit weiteren Feldakteuren sowie Analysen feldrelevanter Artefakte durch (z. B. Totenscheine, Bestattungsfahrzeuge, Urnen).

Coenens Forschungsarbeit bietet spannungsreiche Einblicke in einen Ausschnitt der sozialen Welt, dem im Alltagsleben üblicherweise nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt und dessen Hinterbühnen für Außenstehende meistens nicht zugänglich sind. Leser*innen lernen auf diese Weise einzelne bestattungskulturelle Handlungskontexte sowie deren Normen und institutionelle Abläufe besser kennen. Neben thanatosoziologischen Betrachtungen ergeben sich Anschlüsse zu anderen Subdisziplinen wie insbesondere der Zeit-, der Kultur- und der Arbeitssoziologie. Mit der Akzentuierung temporaler Aspekte im Bestattungskontext wiederum besetzt das Buch ein Desiderat der bisherigen soziologischen Forschung zum Lebensende.

Kurzrezension zu:

Mareike Meis (2021): *Die Ästhetisierung und Politisierung des Todes. Handyvideos von Gewalt und Tod im Syrienkonflikt*, Bielefeld: Transcript, 330 Seiten, 43 Illustrationen, 40€.

Was als ›Syrienkonflikt‹ monatelang die Schlagzeilen beherrschte oder zumindest anreicherte, ist mittlerweile eher zu einer medialen Nebensächlichkeit geworden – und das nicht erst, seitdem der Überfall Russlands auf die Ukraine den Fokus auf ein anderes Schlachtfeld gelenkt hat.

Mareike Meis' Buch ist 2021 erschienen, lag aber bereits 2019 der Ruhr-Universität Bochum als Dissertationsschrift vor. Es behandelt die Thematisierung, ja Diskursivierung der Situation in Syrien im Spiegel von Videoaufnahmen, insbesondere solcher, die von Alltagsakteuren mit dem Handy aufgenommen wurden. Indem diese Videos Elend, Zerstörung und folglich auch Sterbeszenen abbilden, die sukzessive im Internet verbreitet werden und aus dem virtuellen Raum nicht mehr entfernbar sind, geben sie Zeugnis ab über die bildliche Perspektive ›gewöhnlicher Menschen‹, deren Welt aus den Fugen geraten ist. Gewalt und Tod sind für viele von ihnen zu vertrauten Themenfeldern geworden, derweil ihnen bewusst ist, dass die Internet-Nutzer:innen rund um den Globus darauf angewiesen sind, die Szenarien foto- und videografisch übermittelt zu bekommen, um zu erkennen und zu begreifen, was in Syrien tatsächlich geschieht. Neben die gewohnten professionell-journalistischen Berichterstattungen (deren Zahl indes längst stagniert) sind somit eine große Menge oft namensloser (oder pseudonymisierter) laienhafter Dokumentarfilmer:innen getreten, die mit dem Mobiltelefon in der Hand den Schrecken des Sterbens unter kriegerischen Bedingungen aufzeichnen.

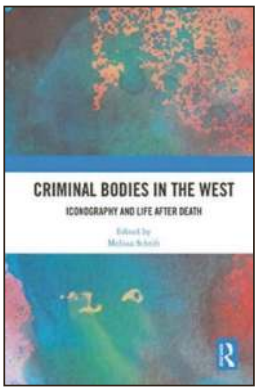
Meis unterscheidet im Wesentlichen zwischen dem Sterben der 1. und dem Sterben der 3. Person, zum einen werden also Handyvideos untersucht, die den Tod, bisweilen den Suizid der filmenden Person wenigstens implizieren (wenn nicht sogar direkt zeigen), zum anderen geht es um Zeugnisse fremden/anderen Sterbens. Der umfangreiche Anhang gibt auf gut 50 Seiten die Inhaltsbeschreibungen von 25 einschlägigen Aufnahmen wieder. Die über den Band verteilten 32 Screenshots zeigen nicht alleine das Tötungsgeschehen, sondern auch Reaktionen, Seitenaspekte und andere visuelle Einstellungen, die gegenüber dem Bewegtbild im Nachteil sind (der aber gerade bei dieser Thematik ein Vorteil sein könnte), nur als knapper Ausschnitt fungieren zu können, welcher eine etwas andere Rezeptionshaltung impliziert.

Die kursierenden Videos selbst oszillieren zwischen stark verpixelter und unverhohlen deutlicher Bildästhetik. In manchen Fällen verwandeln sie das auf die letzten Augenblicke verdichtete Leben postmortal in ein biografisches Narrativ, das in der Folge andere (dabei eher in englischer als in arabischer Sprache) dem Video anhängen,

vielleicht, um die Darstellung des gemarterten Körpers nachträglich von seiner Abstraktheit zumindest ansatzweise zu befreien. Schockmomente sind obligatorisch, aber auch religiöse Subtexte tauchen auf. In der Rezeption wiederum sind ständige Unterstellungen, das Material sei fingiert, ebenso unvermeidlich wie voyeuristische Aneignungen im Zeichen einer morbiden ›Todeslust‹.

Meis will (u. a.) wissen: »Was bedeutet der Tod […] im Handy-Todesvideo?« (34) Durch die ›Objektivität‹ der bildhaften Festschreibung wird das flüchtige Übergangsgeschehen zwischen Leben und Nicht-Leben tatsächlich ansatzweise zu einer dechiffrierbaren Bedeutungseinheit. Die Sinndeutung kommt im Fall Syrien ohne Rekurse auf die politische Dimension, etwa auf den erschütternden Appell-Charakter dieser Videos, nicht aus. Gleiches wird sich früher oder später auch über die Ukraine und über weitere Konfliktherde sagen lassen. Neben der Bewaffnung der Kämpfenden steht die ›Bewaffnung‹ von Zivilist*innen mit dem unbestechlichen Aufzeichnungswerkzeug Handy, und hinsichtlich der politischen Effekte mag Letzteres ein wirksameres Mittel sein als Ersteres. Für die fraglos folgenden weiteren Forschungen zu diesem Diskurs hat Meis einen spannenden, inhaltlich aber nicht eben leicht verdaulichen Anstoß geliefert.

Kurzrezension zu:



Melissa Schrift (Hg.) (2020): *Criminal Bodies in the West. Iconography and Life after Death*, London/New York: Routledge, 116 Seiten, 47,50€.

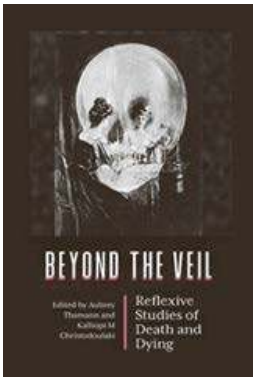
Was macht den Umgang mit den toten Körpern von Kriminellen so besonders? Der vorliegende Band gibt hierauf zahlreiche Antworten, indem er sich der kulturellen Bedeutung dieser Leichen bzw. deren Bestandteile zuwendet. Er ist die inhaltlich identische Neuauflage einer Schwerpunktausgabe der Zeitschrift *Mortality*, die schon 2016 erschienen ist – insofern versammelt der Band lediglich bereits veröffentlichte thanatologische Studien in einem neuen Gewand. Ungeachtet der Frage, warum diese Art der Wiederverwertung notwendig ist, geben die insgesamt sieben Beiträge facettenreiche Einsichten in den gesellschaftlichen Umgang mit den Leichen krimineller Personen. Aus einer interdisziplinären (insbesondere archäologischen und ethnografischen) Perspektive verdeutlicht der Sammelband, dass die Körper von Kriminellen noch lange Zeit nach ihrem physischen Tod sozial von Relevanz sein können – als Waren, Archivalien und Sammlerstücke, rituelle Artefakte, aber auch durch die damit verbundenen Diskurse. Sie fungieren als Ikonen für das kollektive Gedächtnis der Lebenden. Dabei werden die Leichname von Kriminellen durch das Moment der Transgression, das an deren deviantes Verhalten

zu Lebzeiten geknüpft ist, sakralisiert und mit zahlreichen Bedeutungen verwoben, die ein ewiges Leben nach dem Tod zusichern.

Verdeutlicht wird dies den Leser*innen anhand verschiedener empirischer Beispiele, durch welche die einzelnen Beiträge nachvollziehbar werden. Es wird gezeigt, wie Blut, Knochen, Fett, Köpfe und Haut der Verstorbenen mit Bedeutung aufgeladen und mitunter sogar fetischisiert werden. Im Zuge dessen werden diese Körperteile bzw. -flüssigkeiten gesammelt, archiviert und in unterschiedliche politische, medizinische, ökonomische oder magisch-rituelle Handlungszusammenhänge eingebunden. Anhand von Todesfällen wie denen von Anna Nicole Smith und Michael Jackson, erfahren die Leser*innen, dass insbesondere prominente Persönlichkeiten durch ›sündige‹ Todesumstände ›dämonisiert‹ und kriminalisiert werden können. Ihre Körper werden dabei zu Objekten eines sensationellen Voyeurismus, und ihre massenmedialen Darstellungen können als eine neue Form der »Pornography of Death« (Gorer) verstanden werden. Das Beispiel Charles Manson verdeutlicht, dass die Wahrnehmung körperlicher Authentizität besonders wichtig ist, um Kriminelle als eine marktfähige Marke zu etablieren – selbst, wenn sie noch nicht tot sind. Der ›Vor-Leichen‹-Status von Manson wird genutzt, um z. B. seine Fingernägel zu verkaufen, und führt dazu, dass mitunter bereits zu Lebzeiten geplant wird, seinen Leichnam später einmal zu touristischen Zwecken auszustellen. Die Analyse der Tötung Osama bin Ladens und der Beseitigung seines Körpers, welche auffälligerweise an öffentliche Hinrichtungen erinnern, hebt politische Aspekte im Umgang mit kriminellen Leichen hervor. Und am Beispiel der forensischen Anthropologie werden die wissenschaftliche Autorität bei geschichtlichen Neuinterpretationen und die damit verbundenen ethischen Komplikationen akzentuiert, die sich aus dem Schreiben über die toten Körper von Kriminellen ergeben.

Auch wenn es sich um Beiträge verschiedener Autor*innen handelt, knüpfen die einzelnen Kapitel gut aneinander an und spinnen einen systematischen roten Faden durch den Sammelband. Unterstützt wird die Lektüre durch die leser*innenfreundliche Sprache, welche die Texte auch für Rezipient*innen zugänglich macht, die mit thanato-(sozio)logischer Forschungsliteratur unvertraut sind. Indem der Band die Bedeutung des kriminellen Leichnams über Zeit und Raum hinweg untersucht, gibt er wichtige Impulse für thanatologische sowie thanatopolitische Debatten.

Kurzrezension zu:



Aubrey Thamann/Kalliopi M. Christodoulaki (Hg.) (2021): *Beyond the Veil. Reflexive Studies on Death and Dying*, New York/Oxford: Berghahn, 248 Seiten, 14 Illustrationen, ca. 120€.

Trotz der naheliegenden Versuchung, im Lebensende ein Tabuthema zu erblicken, ist die thanatologische Forschungslandschaft mit Fachliteratur reich gesegnet (von der Ratgebersparte für wissenschaftliche Laien ganz zu schweigen). Das bekannte akademische Wortspiel ›publish or perish‹ passt zu diesem Publikationskontext also gleich in zweifacher Hinsicht. Das vorliegende Buch, die gemeinsame Editionsarbeit zweier in den USA und in der Anthropologie tätigen Wissenschaftler*innen, verspricht – trotz des denkbar allgemein gehaltenen Titels – einen besonderen thanatologischen Fokus: Es geht um die nähere Betrachtung der emotionalen Zustände, die der Tod nicht alleine bei Über- und Weiterlebenden auslöst, sondern gerade bei denen, die ihn erforschen.

Im Vorwort der Herausgeber*innen wird der Todesfall als ein Thema vorgestellt, das »so beautiful and meaningful in its simplicity« (1) ist und das also mit Blick auf die Resonanz verfolgt werden soll, die es über die vermeintliche ›professionelle Distanz‹ hinaus bei Wissenschaftler*innen auslöst. Geboten werden soll, im Anschluss an einschlägige Vorarbeiten, aber auch ausdrücklich mit Blick auf das eher unwahrscheinliche Vorbild Emile Durkheim, eine Art Ethnografie der Todeserfahrung, die persönliche Trauerbetroffenheit involviert, sie aber auch – in anderen Fällen – ausdrücklich vermissen lässt.

Eine solche Einteilung könnte als willkürlich interpretiert werden, wo doch vermutlich jede und jeder, die/der zum Tod arbeitet, früher oder später einmal Trauererfahrungen erleben wird, die sich von der mit wissenschaftlichem Abstand betriebenen Forschungsarbeit maßgeblich unterscheiden wird. Mutmaßlich hat das eine mit dem anderen sogar weit weniger zu tun, als die Außenansicht vermuten lässt. Das Problem des Todes betrifft, wie Norbert Elias pointiert festgehalten hat, immerzu die Lebenden – aber auch die wissenschaftliche Problematisierung kann nur vonseiten der Lebenden kommen, die sich damit einem gewissermaßen selbst gewählten Problem gegenübergestellt sehen: Der Tod ist hier kein Schicksalsschlag, sondern ein nach persönlichen Interessenlagen gewähltes Thema.

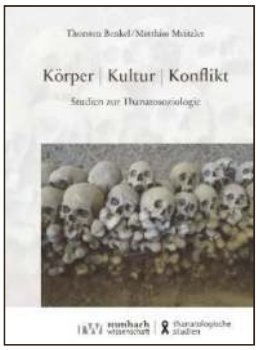
Wissenschaftler*innen, die sich in bestimmten Sterbekonstellationen weder in die Sterbenden- noch in die Überlebendenrolle einfühlen können (oder auch nur wollen), scheinen somit eine dritte Kategorie zu besetzen. Vielleicht ist diese Kategorie aber doch nur eine (protektive) Illusion – eine Art Schutzschild vor eigenen lebensweltlichen Krisen, die nicht ausbleiben werden? Genau dieser Gedanke macht den Reiz des Ansatzes

von Thamann und Christodoulaki aus. Indem die Überschreitung der ›Sachlichkeitsgrenze‹ in einigen der Beiträge überdeutlich und in anderen eher schwächer ausgeprägt ist, wird ein Panorama pluraler Umgangs- und Reflexionsweisen dargeboten, die aus dem Elfenbeinturm heraus auf die Vielfalt nicht-akademischer Praxen der Verlustbewältigung hindeuten. Das Buch beantwortet, anders gesagt, die Frage, wie sehr Wissenschaftler*innen in ihrer professionellen Rolle verbleiben, wenn sie das eigentlich *nicht* wollen oder *nicht* können, und wie sehr umgekehrt just diese Rolle einen Schutz vor der ungefilterten, abstandslosen Konfrontation mit dem Lebensende sein kann.

Konkret werden, um zwei von insgesamt elf Beispielen herauszugreifen, Gespräche mit Brustkrebspatientinnen thematisiert, die Alison Witchard vor dem eigenen biografischen Hintergrund der Krebserkrankung ihrer Großmutter führt. Außerdem geht es um das Schreckensereignis des Massen(selbst)mordes von Jonestown 1978, das Rebecca Moore nicht ›nur‹ als Forscherin untersucht, sondern auch als jemand, der dabei zwei Schwestern und einen Neffen verloren hat. Die damit verbundenen Einsichten machen die Problematik evident, die beim Beschreiben von Verlusterfahrungen darin liegt, dass »anyone might unterstand intellectually but that only the bereaved can feel emotionally« (189). Thanatologie kann eben auch darin bestehen, dass das eine vom anderen nicht zu trennen ist.

Den Tod sich aneignen

Antje Mickan



Rezension zu: Thorsten Benkel/Matthias Meitzler (2022): *Körper | Kultur | Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden: Rombach, 180 Seiten, 25 Illustrationen, 39€.

Wenn Glückserleben, wie Epikur es lehrte, die Abwesenheit von Unwohlsein voraussetzt, warum, um alles in der Welt, sollte ein gerne glücklicher Mensch sich freiwillig einer Lektüre aussetzen, die Bilder des Todes, der Trauer und von Leichen ins Bewusstsein treibt? Denkbar wäre immerhin der Konsum eines morbiden Schauerromans zum wohligen Gruseln im sicheren Sessel. Beim hier besprochenen Band aber handelt es sich um eine nüchterne soziologische Darstellung und Reflexion zum ganz realen Tod. Thorsten Benkel und Matthias Meitzler haben Fragen wie die eingangs gestellte offenbar im Verlauf ihrer nun seit über zehn Jahren betriebenen empirischen Forschung im Feld von Sterben und Tod so oft gehört, dass sie ihre Publikation mit einer Art Apologie beginnen, die auf den lebendigen, ja anregenden Gegenstand ihrer Untersuchungen verweist. Eine Anschlussvermittlung geschieht jedoch schon früher. Denn bevor die

Leserin so weit kommt, sich an die Texte zur Thanatosoziologie heranzuwagen, hält sie ein Buch mit sorgfältig, ja klug und wissend gestaltetem Cover in den Händen. Der Titel *Körper | Kultur | Konflikt* verweist auf Aspekte des Lebens, die zur Auseinandersetzung reizen. Er ist illustriert durch ein Foto von wohlgeordnetem Gebein und obenauf gelegten, zu den Rezipienten aus hohlen Augen blind blickenden Schädelknochen. Nicht eklig, nur noch leicht schaurig weisen diese Knochen auf menschliche Körper, auf eine frühere Kultur des Umgangs mit Verstorbenen und auf eine sprachlos gewordene Gemeinschaft. Bei genauem Hinsehen ist zu erkennen, dass sich die Abbildung als Hintergrundgestaltung wiederholt und der Schriftzug sich vom Bild blasser Totenschädel abhebt. Dieses Bild steht programmatisch für ein ebenso kundig wie instruktiv verfasstes Buch. Dass ich dies nach dem Lesen aller Beiträge noch einmal neu bemerke und mein anfänglich geradezu naiver Blick auf den Knochen- und Schädelstapel jetzt mit einer Reihe von Deutungen verbunden ist, die Bezug auf den Inhalt der Aufsätze nehmen, scheint mir allein schon bemerkenswert. Meitzler und Benkel wollen Wissen schaffen und das gelingt ihnen mit ihrer kleinen Aufsatzsammlung ganz zweifellos.

Nach der gemeinsam verfassten Einführung folgen fünf Aufsätze der sich abwechselnden Autoren, die je unabhängig voneinander rezipiert werden können. Sie sind allesamt in Unterabschnitte mit passenden Überschriften unterteilt, die dem Lesen ebenso Rhythmus wie Orientierung bieten und Quereinstiege zu einzelnen Themenbereichen ermöglichen. Wer dem Aufbau folgt, wird auf sinnigem, mit dokumentierenden Fotos ausgestaltetem Weg durch das Diskurs- und Praxisfeld des Todes geführt, bemerkt kleine Redundanzen, die zugleich Anschlussstellen aufzeigen, und begegnet schlussendlich einer Bündelung sowie einer Öffnung der Thematik hin zu nicht-soziologischen Perspektiven des Fragens nach der Wirklichkeit von Sterben und Tod. Es geht den Autoren um die »kulturspezifischen Folgen, die das Körperschicksal des Sterbens, des Totseins und des Nicht-Lebens mit sich bringt« (10).

Im Mittelpunkt des von Thorsten Benkel verfassten ersten Aufsatzes steht der Friedhof als traditioneller Ort der Toten und der Auseinandersetzung mit dem Schicksal des Todes in seiner gegenwärtigen Erscheinung. Mit 52 Seiten ist es der formal umfangreichste und inhaltlich komplexeste Beitrag. Er dient dem Autor auch dazu, von ihm vertretene oder besonders rezipierte Theoriekonzepte – wie dasjenige vom *ersten* und *zweiten Körper* der Verstorbenen und von einer mit Ausbuchtungen verlaufenden, unfixierbaren Linie zwischen *sozialem Tod* und *sozialem (Weiter-)Leben* – in die Darstellung zu integrieren. Über Umkreisungen des Kulturbegriffs gelangt Benkel zu dem von ihm untersuchten Spezialfall der Sepulkralkultur. Ideell rühre sie aus der Sterblichkeit des Menschen, sei im Wesentlichen aber eine *Methode* (22), um nicht anders Fassbares zum Ausdruck zu bringen, die als fluides Kulturphänomen von vielfältigen gesellschaftlichen Entwicklungen geprägt ist. Diese feste Annahme einer sozialen Notwendigkeit der Gräber und Totenabschiede sowie davon unabhängigen Beeinflussung der

aktualen Gestaltungsformen wird dann unter dem Gesichtspunkt der Erinnerungsarbeit und Pluralisierung entfaltet. Einen Konfliktbegriff im Luhmann'schen Sinne anwendend, der hierunter schlicht das Fehlen von Anschlusskommunikation versteht, kommt Benkel dann zu einer Betrachtung des Nebeneinanders verschiedener Ausdrucksstile auf Friedhöfen, die zwar auffällig sind, in der Praxis aber nicht wirklich problematisch erscheinen. Dabei werden die kulturellen Felder der Religion, der Statusdarstellung, der Gemeinschaft von Mensch und Tier sowie der Materialität anschaulich durchgegangen und münden in eine Argumentation für die Akzeptanz von sepulkraler Vielfalt. Mit dem Hervorheben der aktual gesellschaftlich hohen Bedeutung von Selbstbestimmung ist die Tür für den nachfolgenden Aufsatz geöffnet.

Matthias Meitzler präsentiert Ergebnisse seiner Forschungen zu autonomen Praktiken der Aneignung von Totenasche. Sein kenntnisreich entwickelter Text hat insgesamt auch für thanatologisch Vorgebildete einiges zu bieten. Auch er beginnt seine Darstellung mit Überlegungen zum soziokulturellen Wandel, der sich in der Bestattungskultur spiegelt. Die vielfältigen Möglichkeiten, die sich aus der inzwischen dominanten Umgangsweise mit dem Leichnam, d. h. der Verwandlung zu Asche, ergeben, bringt er zusammen mit heute leitenden Normen der Selbstbestimmung. Was Menschen der Gegenwart dazu bewegt, die Asche ihrer verstorbenen Angehörigen illegalerweise nicht auf den Friedhof zu verbringen, und wie konkret mit diesen transformierten Toten umgegangen wird, sind Leitfragen, zu denen Meitzlers Auswertung qualitativer Interviews Antworten bietet. Er schließt mit einem Plädoyer für entsprechend liberalere, zeitgemäße gesetzliche Regelungen in Deutschland.

Es folgt eine wissenssoziologisch ausgerichtete Auseinandersetzung Benkels mit der Macht ärztlicher Diagnosen zum baldigen Tod. Die »objektive Qualität« (106) des Sterben-Müssens, die vom medizinischen Befund ganz unabhängig ist, sieht Benkel als »etwas, das im Zuge der Re-Konstruktion eines physiologischen Geschehens erst hergestellt wird« (ebd.). Den Prozess dieser Herstellung zeichnet der Autor in seiner Ambivalenz eingehend nach. Nicht die emotionale Befindlichkeit und Bewältigungsstrategien von so erschaffenen todgeweihten Subjekten werden vorgestellt, sondern die Hervorbringung eines sterbenden Körpers durch performative Praxis medizinischer Akteure. Das Trennende zwischen medizinisch Ungebildeten einerseits und professionellen Mediziner*innen andererseits nimmt Benkel als einen zentralen Wirkfaktor dafür an, dass kommunikatives ›Sterben-Machen‹ funktionieren kann. Und umgekehrt wird der fließende, durch sprachliches Handeln vorstrukturierte Übergang zwischen Leben und Tod deutlich.

Was ist eine Leiche? Wie tot oder auch lebendig sind welche Leichen? Warum wirken Leichen mal mehr, mal weniger ekelerregend auf menschliche Subjekte? Und welche Umgangsweisen mit toten Körpern werden heute aus welchen Beweggründen praktiziert? Diese Fragestellungen markieren unvollständig Stationen des Reflexionsbogens, den Meitzler den Rezipient*innen im vierten Hauptbeitrag des Bandes anbietet. Die Thematik greift beim Lesen und Betrachten der Fotos in einem nun höheren Grad an

Ernsthaftigkeit die Empfindungen an, zumal das Wissen um den eigenen Tod beim Blick auf leblose menschliche Körper einen ungemein persönlichen Akzent erhält. Dem Autor gelingt es kundig, nüchtern und fein differenzierend das Thema zu entfalten. Positiv hervorzuheben ist dabei auch Meitzlers Entscheidung für die Auslagerung wissenswerter, im Haupttext aber nicht zwingend erforderlicher Einzelheiten in die Fußnoten. Am Schluss des Aufsatzes richtet Meitzler den Fokus auf das, was aus Leichen durch Behandlungsmethoden werden kann. Dazu gehören heute auch kristalline Kostbarkeiten (Erinnerungsdiamanten), die es ermöglichen, dass Hinterbliebene Konzepte erschaffen, die das Artefakt als greifbares Zeichen der lebendigen Person konstituieren. »Die Dialektik des Diamanten besteht«, wie Meitzler schlussfolgert, »gerade darin, dass der Tote verschwinden muss, um bleiben zu können« (151).

Im Hin und Her zwischen den Phänomenen des Lebens, Sterbens, einer Grauzone des nicht ganz Lebendig- und nicht ganz Tot-Seins und des sicheren Todes – je in der Gestalt kulturell überformter, beobachtbarer Merkmale unter die Lupe genommen –, versucht Benkel am Schluss des Bandes, eine Art soziologische Arbeitsdefinition des Todes zu fassen. Sein Argumentationsverlauf bindet Ergebnisse eigener Forschung, soziologischer und sozialphilosophischer Theorie schrittweise zusammen und lenkt den Blick dabei auf bedeutende Kernfragen. Denen, die den gesamten Band bis hierher gelesen haben, werden damit Reflexionszusammenhänge noch einmal so in Erinnerung gerufen, dass dies als Einladung zum selbständigen Weiterdenken funktioniert. Die Fülle dessen, was dabei als Tod oder doch-nicht-tot zu erkennen ist, stellt sich bei der Lektüre dieses Bandes als reizvolle Lebensbereicherung dar.

In Erinnerung an die Eingangsfrage nach dem Glück lässt sich feststellen, dass die Lektüre dieses Buches nicht frei von Widerstandsempfindungen war, dass es auch einige artifizielle Windungen mitzugehen galt, die auf einer dichten Theoriedunstwolke zu schweben schienen, sich aber je rechtzeitig auflösten. Schlussendlich führten auch diese Leseerlebnisse zu einem jetzt wissenderem, glücklicherem Blick auf das Feld von Tod und Sterben heute: ein auch für thanatologisch interessierte Nicht-Soziolog*innen ganz und gar zu empfehlendes Buch.

Du siehst, wohin du siehst: Vanitas

Franca Buss

Rezension zu: Claudia Benthien/Antje Schmidt/Christian Wobbeler (Hg.) (2021): *Vanitas und Gesellschaft*, Berlin/Boston: de Gruyter, 314 Seiten, 27 Illustrationen, 69,95€. Open Access-Zugang zum Buch: *https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110716016/html*

Vanitas hat Konjunktur: In Form von Seifenblasen (*homo bulla*) und Plakaten auf *Fridays for Future*-Demonstrationen, die zerfließende Weltkugeln in Sanduhren zeigen; als Einstimmung auf die UN-Klimakonferenz COP26, in der sich Boris Johnson der Ruinen Roms als *Memento mori* bedient, um vor dem »erschreckenden Tempo« zu warnen, in dem eine »außergewöhnliche Zivilisation« zusammenbrechen könne; in Gestalt von gestapelten Särgen, die an die menschliche Vergänglichkeit erinnern und uns zum vorsichtigen Handeln während der Covid-19-Pandemie auffordern sollen.

Es erscheint insofern als Ironie des Schicksals, dass in Vorbereitung auf eine Dresdener Ausstellung Anfang 2021 Gianlorenzo Berninis verschollen geglaubter Totenschädel aus Carraramarmor vom Schreibtisch Papst Alexanders VII. wiederentdeckt wurde (Koja 2021). Mitten in der Covid-19-Pandemie ein *Memento mori* aus den Zeiten der Pest und des Dreißigjährigen Krieges – und mit Blick auf den Krieg in der Ukraine, nun auch noch ein Omen.

Angesichts der gegenwärtigen Krisenkonjunktur dürfte es nicht wundernehmen, dass man sich der Vanitas nicht nur in gesellschaftlichen Debatten vermehrt bedient, sondern sie auch in der Bildenden Kunst, in der Literatur, im Film, im Theater und in der Musik zunehmend Absatz findet – womit der Ausgangspunkt des von Claudia Benthien, Antje Schmidt und Christian Wobbeler herausgegebenen interdisziplinären Sammelbandes *Vanitas und Gesellschaft* benannt ist. Programmatisch führt bereits das Buchcover das besondere Vermögen der Vanitas vor: Die fotografische Neuinterpretation eines Stilllebens von Abraham van Beyeren durch die spanische Architekturgruppe *Quatre Caps* aus der Reihe *Not Longer Life* bietet nicht nur einen konsumkritischen Blick auf die weltweite Verpackungsindustrie, sie zeigt auch den erfolgreichen Versuch durch die bildliche Synchronisation von Vergangenheit und Gegenwart ein gegenwärtiges Bewusstsein für zukünftige Vergänglichkeit zu schaffen.

Passend zum Krisen- und Ohnmachtsgefühl geht der Band auf eine Tagung zurück, die aufgrund der Verordnungen zur Eindämmung der Covid-19-Pandemie nur online

stattfinden konnte. Buch und Tagung sind in das von der Fritz Thyssen Stiftung geförderte interdisziplinäre Forschungsprojekt *Vanitas in den Künsten der Gegenwart* (unter der Leitung von Claudia Benthien und Victoria von Flemming) eingebettet.

Der ohne eine Unterüberschrift auskommende Titel des Sammelbandes bleibt recht allgemein, wobei der Anschein der Universalität und erwünschten »Multiperspektive« (17) wiederum im Kontrast zu seinem verhältnismäßig schmalen Umfang steht. Selbsternanntes Ziel ist es, die verschiedenen Stränge gegenwärtiger Beschäftigung mit der Vergänglichkeit zusammenzuführen und »Re-Semantisierungsstrategien« herauszuarbeiten (9).

Die Beiträge sind in drei interdisziplinär ausgerichtete Sektionen eingeteilt: »Vanitas aus kulturphilosophischer, theologischer und gesellschaftlicher Perspektive«, »Ästhetik und Kritik der Vanitas in Popkultur und Künsten« sowie »Künstlerische Zeitreflexionen im Zeichen der Vanitas«. Neben dieser Sektionseinteilung lassen sich die Aufsätze zudem den drei Denkfiguren zuordnen, die in der ausführlichen Einleitung der drei Herausgeber*innen als soziologische und sozialpsychologische Begründungen für die Vanitas-Konjunktur vorgeschlagen werden: Vanitas als »Endlichkeit, Ermächtigung und Utopie« (I), als »Krisenerfahrung, Unverfügbarkeit und Desillusionierung« (II) und als »Illusion, Hedonismus und Kritik« (III).

Obgleich bislang noch keine Möglichkeiten existieren, Unsterblichkeit zu erlangen, beschäftigen sich die Aufsätze der ersten Sektion mit den Folgen und Risiken einer transhumanistischen Gesellschaft und der ethischen Frage, welche Auswirkungen die Gewissheit eines unsterblichen Daseins auf unsere (moralische) Lebensführung hätte. So versteht etwa der Theologe Johannes Grössl die Vanitas als Möglichkeit, ein Bewusstsein für die Endlichkeit des Lebens zu schaffen, das seinerseits »zur Aufwertung von Entscheidungen [und] Charakterbildungsprozessen« beitragen könne (43). Daran anschließend plädiert der Philosoph und Bioethiker Christoph Rehmann-Sutter für eine positive Auslegung des Buchs Kohelets, in der das Wissen um Vergänglichkeit zum Ergreifen des Moments im Diesseits (*carpe diem*) führe. Darauf, dass sich hier ein Generationenkonflikt verstecke, weist die Soziologin und Sozialpsychologin Vera King hin, die die Akzeptanz von Vergänglichkeit in der Gegenwartsgesellschaft aus psychoanalytischer Sicht untersucht und diese als Voraussetzung für irdischen Erfolg versteht. Ausgerechnet die ältere Generation, die sich in dem Paradox des »ewigen Aufbruchs« verfangen habe, verweigere die »Anerkennung von Vergänglichkeit« und setze in ihrer Optimierungs- und Beschleunigungslogik auf Selbstverwirklichung, was laut King zu einem Verlust der »generativen Weitergabe« (74) führe. Die Entwicklung neuer kultureller Muster im Umgang mit Vergänglichkeit und individueller Sterblichkeit birgt dementsprechend die Chance, den nachfolgenden Generationen eine lebbare Zukunft zu ermöglichen.

Es ist bereits an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass die Grundannahme, der Wert des Lebens definiere sich durch seine Sterblichkeit, durchaus streitbar ist. So hat etwa

die Philosophin Marianne Kreuels überzeugend argumentiert, dass auch ein unendliches und unsterbliches Leben ein gutes Leben sein könne (Kreuels 2015). Diskussionswürdig ist zudem die vor allem in der ersten Denkfigur gestellte Frage, ob Vanitas dann auch als Ausdruck der Ent-Täuschung über die Existenz des Todes verstanden werden müsse, den man in der modernen Gesellschaft verdrängt haben wollte (6). Die sich durch den ganzen Sammelband ziehende, durchaus kulturpessimistische These von der Todesverdrängung zeigt die grundsätzliche Nähe der Beiträge zu den psychoanalytischen Kulturtheorien der Literatur- sowie Kulturwissenschaftlerin und Mitherausgeberin des Sammelbandes Claudia Benthien. Auch sie geht in ihrem Aufsatz, der sich mit verschiedenen Zeitkonzepten von Vergänglichkeit und Trauer in Erzähltexten der Gegenwart beschäftigt, davon aus, dass die Sterblichkeit im »Zeitalter technischer und medizinischer Machbarkeit […] zunehmend zu einem ›Skandalon‹« werde (217). Tatsächlich wird die Verdrängungsthese insbesondere durch soziologische Untersuchungen seit längerer Zeit kritisiert und durch Begriffe wie Privatisierung oder Bürokratisierung ersetzt (siehe z. B. Feldmann 2004). Denn bei der formelhaften Verwendung der Todesverdrängung besteht grundsätzlich die Gefahr, dass notwendige Differenzierungen übersehen werden, etwa das (Miss-)Verhältnis zwischen der von Benthien konstatierten »gesellschaftlichen Tabuisierung von Tod und Sterben« (222) und der zeitgleich zu beobachtenden Pluralisierung der Bestattungskultur, wie sie z. B. von Thorsten Benkel und Matthias Meitzler am Beispiel des Präsenzversprechens durch den Aschediamanten beobachtet wird (81ff.), die generell von der Bereitschaft zeugt, sich mit dem eigenen Tod zu beschäftigen.

Darüber hinaus lässt sich beobachten, dass die »visuellen Tode« von der immer wieder vorgebrachten modernen Erzählung der Todesverdrängung nahezu »unberührt« bleiben (vgl. Tirschmann 2019: 32). Dafür liefern auch die Beiträge des Sammelbandes selbst zahlreiche Beispiele: Kunst und Bestattungskultur lassen die Toten nicht nur gegenwärtig erscheinen (Benkel/Meitzler, Wobbeler, Süwolto) und Abwesenheiten werden durch literarisches Schreiben kompensiert (Russlies); der Tod kann sogar als Voraussetzung für die künstlerische Produktivität genannt werden (218). Zutreffend ist die Rede von einer Verdrängung der Toten dann, wenn damit die hygienische Auslagerung der Friedhöfe an die Ränder der Dörfer und Gemeinden im ausgehenden 18. Jahrhundert und die zunehmende räumliche Trennung zwischen den Lebenden und den Toten gemeint ist. Insofern erweist sich auch der von der Literaturwissenschaftlerin Leonie Süwolto gewählte methodische Zugriff des *Spatial turn* als wertvoll. Am Beispiel von Romanen von Monika Maron und Martin Walser zeigt sie, dass sich die Literatur als Ort einer »Renaturalisierung« (198) von Tod und Vergänglichkeit begreifen lässt. Neben dem Blick auf die spätmittelalterliche Form der *Ars moriendi* als Versuch, die Toten im Leben zu reintegrieren, hätte sich damit aber auch ein Blick auf Formen des Umgangs mit dem Tod im 18. Jahrhundert als ertragreich erweisen können.

Die zu Anfang benannte Krisenkonjunktur bietet Stoff für die zweite Denkfigur, die die Desillusionierung hinsichtlich der modernen Erzählung vom zivilisatorischen Fortschritt zum Ausgangspunkt nimmt und damit an die gängige Erklärung für die Popularität des Vanitas-Motivs im 17. Jahrhundert anknüpft, in der Krankheit, Kriege und Hungersnöte als Auslöser benannt werden. Diese Verbindung zieht auch die Kunsthistorikerin Julia Catherine Berger in ihrem Aufsatz über Ori Gershts Videoarbeit *Big Bang* und den dort gezeigten explodierenden Blumenstillleben. Ausgehend von dem Motiv der Blume als dem Vanitas-Symbol schlechthin zieht Berger Parallelen zwischen dem frühneuzeitlichen Erleben von Leid und Sterben sowie den gesellschaftlichen Umwälzungen und der aktuellen ökologischen und ökonomischen Krise, die den Menschen gemäß dem Spannungsfeld von *Carpe diem* und *Memento mori* zwischen »Zukunftspessimismus und Ausschweifungskultur bewegen« lasse (124). Die von Berger dabei immer wieder eher randseitig eingebrachte Verbindung von Blume und Weiblichkeit (113, 116 und 123) könnte um den Verweis auf den Begriff der Defloration ergänzt werden, der nicht nur die Brutalität des Gezeigten auf eine neue Ebene hebt, sondern auch die Enthaltsamkeit des *Contemptor mundi* und weltlicher (hier vor allem männlicher) Lust einander gegenüberstellt und Letzteres als Ergebnis von Vergänglichkeit präsentiert.

Um die mitunter abgründige Erotisierung von Tod und Vergänglichkeit geht es auch in Barbara Vinkens emphatisch geschriebenen Beitrag über die »Modeentwürfe Alexander McQueens«, an denen Vinken zugleich eine Selbstbezüglichkeit der Vanitas festmacht. Dabei liest sich der Aufsatz der Modetheoretikerin zum Teil im Stil eines Nachrufs, der eine wissenschaftliche Distanz mitunter vermissen lässt (»Wie kein anderer …«, 128; »Genial übersetzt …«, 136; »Besonders eindrucksvoll, fast enzyklopädisch …«, 137; »brüllend komisch«, 138 usw.). Dass der Vanitas grundsätzlich eine Selbstreflexivität bescheinigt werden kann, beobachtet der Amerikanist Martin Butler am Beispiel der Popmusik, die, so die beachtenswerte Schlussvolte des Autors, geschlechtstypische Merkmale des Männlichen in Form »heroischer Furchtlosigkeit (etwa im Gangsta-Rap)« oder als »*homme fragile* (etwa im Postpunk)« trage (188).

Die dritte Denkfigur widmet sich schließlich dem Hedonismus als Reaktion auf gesellschaftliche Krisen und zieht historische Parallelen zwischen der frühneuzeitlichen Vorstellung vom *theatrum mundi* und der »medialen Selbstdarstellung« (11) der heutigen Zeit, in der Instagram zur Bühne zeitgenössischer Eitelkeiten werde. In diesem Sinne versteht die Kunst- und Literaturwissenschaftlerin Belinda Grace Gardner die Vanitas als Kippfigur zwischen dem »Gerippe der Wirklichkeit« (283) und dem schönen Schein der virtuellen Welt. Dabei beobachtet sie auch Schattenseiten der Synchronisierung der Zeiten, etwa wenn sich das Simulacrum (Baudrillard) verselbstständigt und durch das Einholen der Realität durch Fiktionen auch eine »Entrealisierung des Grauens« (285) ermöglicht werde.

Dass hiermit stets auch eine bildethische Verantwortung sowohl der Produzent*innen als auch der Konsument*innen einhergeht, wird beim Lesen des Aufsatzes

des Literatur- und Theaterwissenschaftlers Christian Wobbeler deutlich, der die Theaterinszenierung *Die Show* von Kay Voges untersucht. Das am Dortmunder Theater 2015 uraufgeführte Stück, in dem der Protagonist und Finalist einer Spielshow um sein Leben kämpft, reflektiert ganz grundsätzlich die »schaulustbefriedigende[n] und nicht selten skandalöse[n] Medienereignisse« (150) der heutigen Zeit. Gesellschaftskritisch verhält sich die Vanitas nicht zuletzt durch das ihr inhärente Spiel mit der Zeit, wie etwa die Theaterwissenschaftlerin Johanna Zorn anhand der apokalyptischen Arbeit *The Last Day* des Medienkünstlers Helmut Wimmer herausarbeitet, der in seinen fotografischen Arbeiten das Eindringen der Natur in das Kunsthistorische Museum in Wien inszeniert. Mit dem Verständnis der Vanitas als »Spiel ›um‹ Zeit« (275) wird dabei nicht nur eine gedankliche Brücke zu den ersten Aufsätzen (insbesondere zu King) geschlagen; es erinnert auch an die insbesondere zu Anfang der Pandemie häufig geäußerte Hoffnung von der Rückkehr bzw. Erholung der Natur (von der man heute weiß, dass sie vergebens war).

Der Sammelband bietet insgesamt eine vielfältige Beschäftigung mit *Vanitas und Gesellschaft.* Aufgrund der interdisziplinären Herangehensweise sind die Aufsätze zum Teil in sehr unterschiedlichen Tonarten geschrieben. Immer wieder werden genderspezifische Zuordnungen von Vanitas vorgenommen (Berger, Butler, Süwolto, Benthien und Gardner), ohne diese zum Ausgangspunkt der Beschäftigung mit Vanitas zu machen. Besonders spannend wird die Beschäftigung mit der Vanitas dort, wo sich Literatur und Kunst, Text und Bild begegnen (Russlies) und sich säkulare Formen der Unsterblichkeit etwa in virtuellen Wirklichkeiten der christlichen Jenseitsvorstellung annähern und Tod und Vergänglichkeit als »Loop« (Gardner) der teleologischen Fortschrittsmetapher Widerspruch leisten. In Bezug auf die Covid-19-Pandemie, von der nicht nur die Tagung, sondern auch der Sammelband gewissermaßen eingeholt wurde und auf die in mehreren Beiträgen auch schon Bezug genommen wird, ist manches erst angesprochen, steht etliches noch aus und wird, wie so vieles, auch im Hinblick auf das Vanitas-Gefühl im Nachhinein noch aufgearbeitet werden müssen. Der Sammelband bietet dafür eine gute Grundlage.

Literatur

Feldmann, Klaus (2004): *Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick*, Wiesbaden.

Koja, Stephan (Hg.) (2021): *Bernini, der Papst und der Tod*, Dresden.

Kreuels, Marianne (2015): *Über den vermeintlichen Wert der Sterblichkeit. Ein Essay in analytischer Existenzphilosophie*, Berlin.

Tirschmann, Felix (2019): *Der Alltag des Todes. Perspektiven einer wissenssoziologischen Thanatologie*, Wiesbaden.

Von allzu christlichen Perspektiven auf das Sterben

Andreas Walker

Rezension zu: Angela Berlis/Magdalene L. Frettlöh/ Isabelle Noth/Silvia Schroer (Hg.) (2022): *Die Geschlechter des Todes. Theologische Perspektiven auf Tod und Gender*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 484 Seiten, 35 Illustrationen, 140€.

Das Buch ist aus dem Projekt *Tod und Geschlecht. Untersuchungen in vier theologischen Disziplinen* an der Universität Bern (gefördert vom Schweizer Nationalfonds) und den damit in Zusammenhang stehenden Tagungen *Die (Un)Sichtbarkeit weiblichen Sterbens* (2016) und *Die Geschlechter des Todes. Sterben – Bestatten – Trauern – Erinnern* (2019) hervorgegangen. In fünf Abteilungen (»Leiden und Begleiten«, »Sterben und Töten«, »Hadern und Trauern«, »Bestatten und Abschied nehmen« und »Erinnern und Hoffen«) wird den theologischen Perspektiven auf Tod und Gender nachgegangen.

Zunächst fällt auf, dass es, selbst mit ironischem Augenzwinkern, nicht unproblematisch ist, von den *Geschlechtern* des Todes zu sprechen, schließlich ist der Tod bis zum Beweis des Gegenteils indifferent gegenüber Geschlechtlichkeit. Auch die Beiträge des Bandes verweisen auf Positionierungen von Männlichkeit und Weiblichkeit im Umgang mit dem Sterben und angesichts des Todes, sprechen also nicht von dem, was der Titel vorgibt. Verschiedene Beiträge widmen sich denn auch der Differenz der (diskursiven Verortung der) Geschlechter. So würden Frauen im Alter eher an Demenz erkranken als Männer, was nicht nur daran läge, dass Frauen im Durchschnitt älter als Männer werden, sondern es wird auch das Absinken des Östrogenspiegels für kognitive Beeinträchtigungen verantwortlich gemacht (Beitrag von Lukas Stuck). Demente Männer wären indes aggressiver, während Frauen mehr zur Depression neigten. Männer würden sich hingegen häufiger suizidieren, während Frauen (in der Schweiz) mittlerweile häufiger den assistierten Suizid in Anspruch nehmen würden als Männer (Beitrag von Isabelle Noth).

Die Differenz der Geschlechter zeigt sich auch bei der Trauer, was sich für Christinnen und Christen grundsätzlich als nicht ganz unproblematisch erweist, ist für sie der Tod doch »Anlass zur Freude: die Heimkehr in die himmlische Heimat nach einer lebenslangen Wanderung in der Fremde, ein Ankommen bei Gott und den zuvor Verstorbenen« (Heyden, 224). »Gutes Sterben bedeutete darum für Frauen und Männer, sich in Gottes Willen zu fügen.« (Moser, 456) Ausdrücke der Trauer, »Schreien, Kleider zerreißen, Weinen, Totenklage« (Heyden, 226) waren in der hellenistisch-römischen Welt weiblich konnotiert. Dass Trauer mit Weiblichkeit in Verbindung gebracht wurde, äußert sich auch noch in »weiblichen Trauerfiguren auf Grabdenkmälern« oder

in der Gestaltung der trauernden Mutter »in Anlehnung an das Pietà-Motiv« (Höpflinger, 245). Hintergrund ist der bereits bei Cicero sich findende Zusammenhang von Tugenden (*virtutes*) und Mann (*vir*), wodurch sich insbesondere die Tapferkeit als männliche Tugend zeigt. Gerade angesichts des Sterbens kann der Mann sich als tapfer erweisen, wenn er Schmerz und Tod verachtet und die »Kontrolle über das eigene Leben und Sterben« (Mayordomo, 131) behält. Dieses »männliche« (Höpflinger, 241) Verhalten, die Affektkontrolle, wurde beizeiten auch von Frauen gefordert. Mindestens ambivalent dazu wird der Tod Jesu in den Evangelien beschrieben; der Tod am Kreuz war eine Demütigung. So wurde Jesus einmal als wehrloses Opfer im Markusevangelium dargestellt, der alles passiv über sich ergehen lässt, ein anderes Mal als vorbildhafter Märtyrer im Lukasevangelium, während Johannes den ewigen Logos verherrlicht (Mayordomo, 136ff.).

Wie Kontrollverlust angesichts des Sterbens sichtbar wird, zeigt Corina Caduff, die autobiografische Texte zitiert, welche das eigene Sterben thematisieren und von dem Wunsch nach Kontrolle erzählen, gerade indem sie den persönlichen Kontrollverlust schildern. Häufig stünden dabei der eigene Körper, seine Ausscheidungen, sein Verfall und sein Versagen im Zentrum der Schilderungen, wobei Männer das Versiegen geschlechtlicher Potenz eher thematisieren würden als Frauen. Vom eigenen Sterben zu berichten, in Büchern und Blogs darüber zu schreiben und Videotagebücher zu führen, gehört mittlerweile zum Alltag gesellschaftlicher Medialität. In der vielfältigen Darstellung des Sterbens sieht die Autorin ein Aufbrechen der »kulturellen Todesverdrängung, die bis Ende des 20. Jahrhunderts angedauert hat« (36). Dem darf durchaus widersprochen werden. Dass der Tod durch das Zeigen des eigenen oder des fremden Sterbens weniger verdrängt würde, setzt voraus, dass sich der Tod stets in Zeichen, Symbolen, in Medien im Allgemeinen zeigen müsste, damit er nicht als verdrängt gälte. Es gibt sozusagen einen Imperativ zur Medialität des Todes, dem gefolgt werden sollte, andernfalls würden der eigene Tod und das eigene Sterben verdrängt. Wer also nicht einem medialen Ausdruck der eigenen Sterblichkeit folgt, wer nicht von seinem eigenen Verfall zeugt, lebt, so die implizite Unterstellung, mit einem falschen Bewusstsein. Damit gäbe es einen Zwang zur Mitteilung der eigenen Lebens- und Sterbenswelt, der die Wahrheit des Todes bestimmt und ihn real werden lässt.

Nicht nur am leichtfertigen Umgang mit der These der Todesverdrängung liegt es, dass sich der Plausibilität mancher Argumentation manchmal schwer folgen lässt. Der Beitrag von Christina Betz befasst sich mit der Trauer, die mit einer Stillgeburt verbunden ist. Betz zieht den Schluss, dass das mütterliche Trauern über diesen Verlust etwas mit einer »*geschlechtsspezifischen Leiblichkeit* Gottes« (411) zu tun habe: »Das mütterliche Trauern deutet auf Gottes mütterliches Tragen hin.« Und so wird die »Stillgeburt […] ein Gebären sowohl in Trauer als auch auf Hoffnung hin zur eschatischen Neugeburt« (415). Diese Neugeburt realisiert sich in Christus: »Die Hoffnung des mütterlichen Trauerns richtet sich darauf, dass in Christus das Leben der Stillgeborenen aufbewahrt ist, damit alle ihres/Ihres Lebens am Jüngsten Tag gewahr werden […]. Das

mütterliche Trauern und die göttliche Erinnerungsarbeit sind Hoffnungsträger:innen des stillgeborenen Lebens.« (417)

Staunen lässt sich auch gegen Ende des Buches, wenn Mathias Wirth behauptet: »Topoi, die zur eschatologischen Beschreibung der Zukunft des Menschen bei Gott etabliert sind, weisen frappierende Parallelen zu der Art auf, wie positiv von Trans-Erfahrungen in der Ersten-Person-Perspektive gesprochen wird.« (464) Es gibt also, so die Vermutung, einen Zusammenhang zwischen Theologie und Transgender. So zitiert Wirth die Theologin Ruth Heß: »Warum sollte Erlösung umgekehrt gerade in der Vernichtung alles Geschlechtlichen und der Rückkehr in einen undifferenzierten Zustand bestehen? Warum nicht in einer überbordenden Pluralität an Leibern, ja eine endzeitliche Travestie?« (471) Die Erlösung ist somit polysexuell.

Vielleicht gibt es von abendländisch-theologischer Seite Verwaltungsansprüche an die Geschlechtlichkeit, worin denn auch das Missverhältnis dieses Buches begründet wäre. Denn es ist die theologische Perspektive selbst, die von sich den Plural zwar behauptet, ihn jedoch nicht einlöst, die mindestens problematisch ist. Zwar wird das Judentum im Beitrag von Valérie Rhein gestreift, doch vom Islam fehlt jede Spur – nichtmonotheistische Religionen kommen gar nicht zu Wort. Das Buch konzentriert sich denn auch ganz auf die christliche Perspektive, was – gelinde gesagt – anachronistisch wirkt. Um sich mit den Geschlechtern des Todes zu beschäftigen, hätte sich u. a. eine Auseinandersetzung mit allegorischen Zugangsweisen zur Thematik und Personifizierungen des Todes angeboten (Atropos für die griechische Mythologie, Santa Muerte in Mexiko, Tia und Ta'xet in der kanadischen Haida-Mythologie, Maman Brigitte beim Voodoo, Izanami-no-Mikoto im Shinto oder Mara beim Buddhismus, um nur einige zu nennen).

Betz zitiert in ihrem Beitrag Jacques Derrida. Spätestens hier hätte den Herausgeberinnen auffallen können, dass sie vielleicht nicht an einer phallo-, aber doch an einer logo- und eurozentristischen Geschichte weiterschreiben. Wo es um die Wandlungen der Geschlechter, um ein »doing gender« (Werren, 115) geht, blieb die Chance zu einem interkulturellen »doing religion« im Zusammenhang mit einer queeren Theologie ungenutzt. Anlässe, Religion und Geschlecht auch jenseits des Christentums zu denken, gibt es genug. So verweilt das Buch bei einer allzu bekannten Perspektive, die wenig Neuartiges erzählt, dafür aber im inneren Kreis der christlichen Theologie eine Leserschaft finden wird. Das Buch ist zudem mit 140€ recht hoch bepreist, was außerhalb dieser Leserschaft auf recht wenig Zuspruch treffen dürfte.

Verlusterfahrungen am Lebensbeginn

Ursula Engelfried-Rave

Rezension zu: Julia Böcker (2022): *Fehlgeburt und Stillgeburt. Eine Kultursoziologie der Verlusterfahrung*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 336 Seiten, 39,95€.

Beim vorliegenden Werk handelt es sich um eine Dissertation, die zentral der Problematik des Sterbens am Lebensbeginn gewidmet ist. Wurden bis Januar 2013 pränatal verstorbene ›Leibesfrüchte‹ noch mit dem Klinikabfall entsorgt, können Fehlgeburten und Ungeborene, die unter 500 Gramm wiegen, seit einer entsprechenden Gesetzesänderung auf Wunsch der Eltern bestattet und die Geburt standesamtlich beurkundet werden. Wenn keine individuelle Bestattung gewünscht wird, sind Kliniken zumindest verpflichtet, die Fehlgeburten und Ungeborenen »unter würdigen Bedingungen zu sammeln und zu bestatten« (§ 30 Abs. 3 S. 2 BestattG BW). Diese Änderungen im Personenstands- und Bestattungsrecht ermöglichen neue Trauer- und Bestattungsformen und Initiativen, die sich der Problematik des Sterbens am Lebensbeginn widmen. Eltern, die ihr Kind im Stadium der Schwangerschaft, während oder kurz nach der Geburt verloren haben, geht es in erster Linie darum, dass ihr Verlust und ihre Trauer gesellschaftlich anerkannt werden. Ein anderes Problem ist, dass die Eltern, aber auch die involvierten Professionen, nach einer Fehl- oder Stillgeburt auf keine tradierten Wissensbestände zurückgreifen können, die ihnen eine Deutung des tragischen Ereignisses erlauben. Diese krisenhafte Situation wird noch dadurch verstärkt, dass es für die Todesbewältigung zu Beginn des Lebens auch keine kulturellen Ordnungssysteme gibt und die Betroffenen auf sich selbst zurückgeworfen sind. Somit sind Eltern mit der Erfahrung einer stillen Geburt in ihrer Lebenswelt zuweilen dem Problem ›entrechteter Trauer‹ ausgesetzt. Handlungsleitend für ihre empirische Studie ist für Böcker, Fehl- und Stillgeburtserfahrungen in ihrer Varianz zu erheben und Erkenntnisse für ein »Konstitutionsmodell des Kindsverlusts« zu gewinnen (15).

Die Arbeit gliedert sich in neun Kapitel. Nach der Einleitung gibt Böcker einen Überblick über die zentralen Begrifflichkeiten zu Fehl- und Stillgeburten in rechtlicher, medizinischer und lebensweltlicher Hinsicht. Des Weiteren rekonstruiert sie den Forschungsstand und stellt die theoretische Perspektive ihrer Studie vor. Methodologisch ordnet die Autorin ihre Forschungen der rekonstruktiven Sozialforschung nach Alfred Schütz zu. Ihre Forschungshaltung beruht auf der Grounded Theory, welche sie mit dem Anspruch der Kontextsensibilität akzentuiert. Ihre Erhebungsmethoden bestehen aus Beobachtungen zur Feldexploration, narrativen Interviews und Expert*innen-interviews sowie einer Gruppendiskussion. Auswertungstechnisch kombiniert die

Autorin die Vorgehensweise der Objektiven Hermeneutik mit dem Kodierverfahren der Grounded Theory. Am Begriff ›Betroffenheit‹ reflektiert Böcker sowohl ihre eigene (Forscher*innen-)Rolle wie auch die der Interviewten. Das Forschungsfeld der sogenannten ›Sterneneltern‹ umfasst den Feldzugang über Online-Foren und Initiativen als öffentliche Orte sowie private Gegendiskurse, die in Einzelinterviews erhoben wurden. Das vierte Kapitel leitet den Auswertungsteil der Studie ein und befasst sich mit den Körperdeutungen von Schwangeren. Die Forscherin arbeitet drei Modi heraus: einen heteronomen Modus, einen normorientierten Modus und einen autonomen Modus. Diese drei Modi werden mit ärztlichen Fremddeutungen kontrastiert und Krisenpotenziale herausgearbeitet. Die folgenden Kapitel befassen sich mit der Konstitution des Kindsverlustes als zentralem Forschungsziel der Studie. Böcker stellt als Auswertungsertrag die These auf, dass die Körpermaterialität, das medizinisch (un-)bestimmte Leben und die Anerkennung von Personalität drei Dimensionen sind, mit denen Fehl- und Stillgeburten zu Konstituenzien eines intersubjektiv anerkannten Kindsverlusts werden. Den theoretischen Ertrag ihrer Studie stellt sie als Konstitutionsmodell des Kindesverlusts vor. Die Arbeit schließt mit einer Reflexion über subjektverantwortete Trauerkultur ab.

Sogenannte Fehl- und Stillgeburten sind ein gesellschaftlich weitgehend tabuisiertes und emotional hochbelastetes Problemfeld. In diesem Bewusstsein reflektiert Böcker nicht nur die Positionierung ihrer Forschungssubjekte, sondern auch ihre eigene Forscher*innenposition. Am Begriff der Betroffenheit exemplifiziert sie die stigmatisierende Wirkung des Terminus' auf Personen, die einen Schwangerschaftsverlust erlitten haben, ebenso wie ihre Positionierung als Forscherin (96). Während sie die Bezeichnung ›Betroffene‹ für Personen, die einen Schwangerschaftsverlust erlitten haben, begründet und weiterführt, zeigt sich da, wo es um ihre Rolle als Forscherin geht, ein Dilemma: Einerseits will Böcker ihre Studie nicht als »Betroffenheitsforschung« verstanden wissen, andererseits wehrt sie sich auch gegen eine »hegemoniale Positionierungsverweigerung« (97). Einen Ausweg aus diesem Dilemma sucht sie, indem sie die im Forschungsfeld formulierte Kritik an den Verhältnissen im Umgang mit Fehl- und Stillgeburten zum Gegenstand ihrer Forschung macht und diese im Sinne der Objektiven Hermeneutik deutet und verstehbar macht. Letztendlich stellt ihre Lösung wiederum eine Anpassungsleistung an vermeintlich normative Vorgaben des Wissenschaftsbetriebs dar, indem sie sich als Forscherin neutralisiert oder, wie sie schreibt, »in eine Beobachtungsebene zweiter Ordnung«, manövriert (98). Jo Reichertz befasst sich in seinem 2015 erschienenen Aufsatz zur »Bedeutung der Subjektivität in der Forschung« mit dieser Problematik und verweist auf deren Diskurstradition, die sich bis in die Gründerjahre der Soziologie verfolgen lässt. Die Subjektivität der Forscher*in wird in diesem Diskurs als Hindernis für Erkenntnisgewinn und Perspektivenverengung gewertet. Dieser Gefahr sieht sich Böcker in ihren Positionierungsversuchen ausgesetzt und reagiert darauf mit fast schon apologetischen Rechtfertigungsversuchen. Dagegen

stellt Reichertz heraus, dass gerade Subjektivität ein »machtvoller Motor« ist, um Wissenschaft zu betreiben (Reichertz 2015: 13). Für thanatosoziologische Forschungen, die sich mit existenziellen Erfahrungen des Lebens beschäftigen, ist Subjektivität in diesem Sinne eher förderlich, denn notwendig ist auch eine gewisse Sensibilität dem Forschungsfeld und den Akteuren gegenüber.

Eine weitere Problematik thematisiert Böcker im Bereich des wissenschaftlichen Emotionsmanagements bei Interpretationssitzungen bzw. Kolloquien. Hier zeigt sich, dass die Außeralltäglichkeit des Forschungsgegenstandes die Kommunikation im Kolleg*innenkreis erschwert (98). Forschungsethische Fragen tangieren hingegen eher die Interviews mit den Betroffenen. Die Studie von Böcker verweist hier auf Problemstellen im thanatosoziologischen Feld, welche besonders in der Erhebungsphase zum Thema Fehl- und Stillgeburten dringlich werden. Ekkehard Coenen und Matthias Meitzler (2021) greifen diese Schwierigkeiten in ihrem Aufsatz »Forschen am Lebensende. Überlegungen zu einer qualitativen Thanatosoziologie« auf und diskutieren u. a. die Subjektivität und Emotionalität von Forschenden sowie forschungsethische Fragen innerhalb der Thanatosoziologie. Böcker hat in ihrer Arbeit, die als Pionierarbeit zu werten ist, das Problem zwar erkannt und im Laufe des Forschungsprozesses Lösungen gesucht und gefunden, diese orientieren sich jedoch zu sehr an den klassischen normativen Vorgaben des Wissenschaftsbetriebs. Die Weiterführung dieses Diskurses in der Thanatosoziologie wäre auch für künftige Studien in diesem Forschungsfeld ein Gewinn.

Das Material für die Studie generiert sich aus Beiträgen in Online-Trauerforen, Online-Communitys und Selbsthilfegruppen sowie Initiativen für Sterneneltern. Als Kontrast zu den gemeinschaftlichen Trauerformen interviewt Böcker auch Personen, die den Kindsverlust privat bewältigen. Die Darstellung basiert somit auf umfangreichem Datenmaterial, dessen Aussagekraft die Forscherin durch ein Konstitutionsmodell des Kindsverlusts verdeutlicht. Dieses Modell besteht aus einer Typologie der Körperdeutungen und den Dimensionen der Körpermaterialität, dem medizinisch (un-)bestimmten Leben und der Anerkennung von Personalität. Diese Faktoren bewirken, dass die Verlusterfahrung der Fehl- oder Stillgeburt zu der Deutung wird, ein Kind verloren zu haben. Erst dadurch wird der Verlust zu einer intersubjektiv gültigen Tatsache, die »eine entsprechende Bestattungs- und Trauerpraxis legitimiert« (288).

Im thanatosoziologischen Forschungsfeld des Sterbens am Lebensbeginn hat Böcker eine erkenntnisreiche Pionierarbeit geleistet. Nicht nur im Wissenschaftsbereich, speziell in der Thanatosoziologie und der qualitativen Forschung, sondern auch für interessierte und betroffene Laien liefert die Studie einen wichtigen Beitrag zur Problematik und zum gesellschaftlichen Umgang mit sogenannten Fehl- und Stillgeburten.

Literatur

Coenen, Ekkehard/Meitzler, Matthias (2021): »Forschen zum Lebensende. Überlegungen zu einer qualitativen Thanatosoziologie«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung* 22, Heft 2, Art. 2.

Reichertz, Jo (2015): »Die Bedeutung der Subjektivität in der Forschung«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung* 16, Heft 3, Art. 33.

Ars moriendi Revisited. Wo und wie wir heute sterben wollen

Doris Lindner

Rezension zu: Corina Caduff/Minou Afzali/Francis Müller/Eva Soom Ammann (Hg.) (2022): *Kontext Sterben. Institutionen – Strukturen – Beteiligte*, Zürich: Scheidegger & Spiess, 240 Seiten, 40 Illustrationen, 38€.

Ist heute vom Sterben die Rede, so verweisen eine Reihe von Zeitdiagnosen auf den epochalen Umbruch in den traditionellen Sterbemustern, den sie in den kulturellen Tendenzen der Gegenwart zu erkennen vermögen. Vordergründig collagiert sich das Bild aus Motiven, die in der (jüngsten) Vergangenheit entstanden sein sollen: etwa aus normativen Orientierungen an Zielen der persönlichen Selbstverwirklichung oder aus ästhetischen Einstellungen gegenüber dem eigenen Leben. Sie deklarieren also einen Umbruch in den persönlichkeitsbildenden Wertesystemen, die gespeist werden von den Prozessen der Individualisierung, Pluralisierung und Säkularisierung, die im Hintergrund das Bild stetig formen. Unter diesen Prämissen ist Sterben nicht nur für das Individuum ein Problem; auch die Gesellschaft ist dazu aufgefordert, in der Bearbeitung existenzieller Situationen eine soziale Ordnung aufrechtzuerhalten. So ist es nicht verwunderlich, dass Ideale eines guten, zuweilen auch bewussten Sterbens als moralische Leitlinien ihre Übersetzung finden in gesellschaftlichen Organisationsformen und in der konkreten Praxis der Bearbeitung des Sterbens – etwa in hospizlichen Einrichtungen, wo es hergestellt und im Rahmen multiprofessioneller Palliative-Care-Arbeit begleitet wird.

Das Thema hat binnen weniger Jahre scheinbar an Relevanz gewonnen. Die Vorstellungen, wie und in welchen Kontexten unser Leben zu Ende geht, sind, ausgehend von Vorstellungen der Religionen und der Medizin, in vielfältige Bereiche übergesprungen, die moralische Sensibilität entzündet sich eher an Fragen eines würdevollen Sterbens als an solchen der rationalen Steigerung rein technischen oder ökonomischen Wissens und der bürokratischen Vernunft – auch wenn diese These nicht uneingeschränkt zutrifft; man denke etwa an den Bereich der Hochleistungsmedizin mit seiner dem Sterben zuwiderlaufenden Logik des Heilens körperlicher Erkrankungen, auf die

Roland Kunz einleitend hinweist, genährt letztlich auch durch die Hoffnung vieler Patient*innen. Dass über Sterben ungeachtet dieser Tatsachen dennoch – oder gerade deshalb – geredet wird, belegen vielfältige Diskurse in den Medien, der Kunst und Unterhaltungskultur. Auf diesen Umstand hinzudeuten und die Palliative-Care-Forschung zu intensivieren, ist Anliegen der Herausgeber*innen des Bandes, dem das Projekt *Sterbesettings – eine interdisziplinäre Perspektive* zugrunde liegt. Die Beiträge gewähren kontextuelle Einblicke in Hinblick darauf, wie Praktiken in den Bereichen Sprache, Religion, Pflege und Design in ihrer Verwobenheit mit dem Sterben und den Sterbeorten interagieren. Die Kapitel orientieren sich dabei an den Beteiligten der jeweiligen Sterbearrangements: den Sterbenden und Angehörigen, Institutionen und Fachpersonen.

Mit den Erfahrungen der Sterbenden wird in dem Beitrag von Corina Caduff eine schon seit Längerem interessante Frage aufgeworfen, nämlich welchen Einfluss Social Media (z. B. in Form von Text- und Videoblogs) auf das biografische Erleben des eigenen Sterbeprozesses nimmt – bzw. vice versa, welche gesellschaftlichen Fragen sich an dieser Art der Veröffentlichung entzünden und die Debatten um ein gutes Sterben in hochgradig individualisierten Gesellschaften befruchten können. Dabei geht es medial um weit mehr als eine bloße Zurschaustellung körperlichen Verfalls, umrahmt von Gefühlen der Hoffnung, Angst, Verzweiflung oder auch Einsamkeit, zumal darin immer auch existenzielle Fragen bearbeitet werden, die gesellschaftlich vorgeprägte Sterbemuster infrage stellen. In dem Maße, in dem Sterbende aus traditionellen Gemeinschaftsbezügen herausgerissen und zu individuellen Entscheidungsträger*innen vereinzelt werden, wächst auch ihre Abhängigkeit von sozial nicht mehr überschaubaren Entscheidungsprozessen, auch im Sterben. Zurückgeworfen auf sich selbst ist das Individuum dadurch aufgefordert, aus den Versatzstücken verschiedener Angebote zu wählen und sich zum eigenen Sterben zu verhalten. Das ›Ringen um Orientierung‹ ist dafür eine treffende Metapher, die im Beitrag eröffnet wird und mit Gedanken zur Kommunikation am Lebensende überleitet zu den Wahrnehmungen, Erfahrungen und Wünschen von Angehörigen in verschiedenen Sterbesettings, aufgegriffen durch Karin Oechsle und Anneke Ullrich. Das Thema als solches hat die Aufmerksamkeit der Wissenschaft schon seit Längerem auf sich gezogen; es bleibt nach wie vor unbestritten, dass, unabhängig davon, wie und wo gestorben wird, Angehörige eine zentrale Rolle im Sterbeprozess einnehmen und selbst nicht aus dem Blick verloren gehen dürfen, wenn es um Betreuung und Begleitung Sterbender geht. Simon Peng-Keller demonstriert anhand von Fallbeispielen einen systematisierenden Rückblick auf verschiedene Arten von imaginativ geprägten Wahrnehmungen Sterbender in Todesnähe: Träume, Traumvisionen, Nahtoderfahrungen, verbunden mit der emotionalen Intensität, die dieses bildhafte Erleben begleitet. Solche spezifischen Erlebnisse lassen sich annähernd überhaupt nur in dem Maße beschreiben, die unsere Sprache zur Verfügung stellt, daher sind manche dieser Formen auch schwer einzuordnen, können lediglich umschrieben, kaum angemessen erklärt werden; was vom Autor auch gar nicht intendiert

wird, denn die Illustrationen sprechen eine Sprache für sich und laden ein, sie auf sich wirken zu lassen.

Nach den Gedanken zu den individuellen Erfahrungen wendet sich der Band der Analyse jener Institutionen zu, in denen sich Sterben gegenwärtig vordergründig realisiert: dem Krankenhaus, Hospiz und Pflegeheim. Bitten Stetter setzt sich kritisch mit dem ›Pflegehemd‹ auseinander, das in Krankenhäusern und Sterbeeinrichtungen als funktionales Stück Kleid für Patient*innen vorgesehen ist. Die irritierende Tatsache ist, dass darin der menschliche Körper durchgängig als widerstandsloses Gestaltungsobjekt von Einflussnahmen, kaum jedoch als eigenwilliger Resonanzboden von individuellen Empfindungen und Erfahrungen auftritt. Aus diesem Grund hat die Mode- und Produktdesignerin alternative Kleidungsstücke entworfen, die dem Uniformismus eine Abfuhr erteilt und der Ästhetik Raum gibt. Dass die Sterbenden keine anderen geworden sind, Sterben sich jedoch je nach Kontext und normativen Orientierungen anders gestaltet, wird durch die Analyse von Thorsten Benkel und Matthias Meitzler über das Sterben im Hospiz soziologisch eingeordnet. Sie bedienen sich dabei u. a. des Begriffs der ›Situationsbiografie‹ und zeichnen das Hospiz als jenen Ort, den man – unabhängig von anderen Seinszuständen – ›bewusst‹ aufsucht, um sein Leben zu seinem Sterben werden zu lassen. In der Konsequenz ist das Individuum aufgefordert, sich situativ auf diese Begebenheit einzustellen. Auf Hoffnung als leitendes Prinzip kann dabei nicht mehr gesetzt werden; stattdessen wirken andere Routinen auf das Individuum ein, die den drohenden Tod positiv zu rahmen versuchen – ob das Sterben in der Retrospektive als gelingend bezeichnet werden kann, hängt dabei im entscheidenden Maße auch vom Sterbenden selbst ab. Noch ist das Hospiz jener Ort, an dem ausdrücklich gestorben werden darf; doch was bedeutet das für eine Gesellschaft und die Situationsbiografie der ›Einzelfälle‹, wenn sich diese Organisationsform des Sterbens als Mainstream etabliert? Eine letzte Antwort bleiben die Autoren (vorerst) schuldig, wenngleich wenig verwunderlich, da die Konsequenzen dieser Entwicklung (noch) nicht abschätzbar sind. Eine im wahrsten Sinne des Wortes ›existenzielle‹ Bedeutung erlangten Pflegeheime in Zuge der Covid-19-Pandemie, nämlich dahingehend, dass die Isolationsmaßnahmen, die während dieser Zeit für Ein- und Ausschlüsse gesorgt haben, eine falsche »Dichotomie zwischen dem Schutz des Lebens und dem Schutz der sozialen Lebensgrundlagen« (133) zutage gefördert hat, die in weiterer Folge die öffentliche Wahrnehmung des Pflegeheimes als sozial und räumliche Determinante für erhöhte Risiken in der Pandemie (vorerst) zementierte. Davon handelt der Beitrag von Settimio Monteverde, der Pflegeheime als Lebens- und Sterbeorte analysiert und nicht die medizinischen Merkmale der Heimbewohner*innen als Effekte der Übersterblichkeit sieht, sondern die Organisationsform selbst zum Anlass seiner Kritik nimmt.

Im letzten Abschnitt wird der Fokus auf Fachpersonen in unterschiedlichen Sterbesettings gelegt. Eva Soom Ammann und Julia Rehsmann zeigen am Beispiel der *Spezialisierten Palliative Care* im Krankenhaus widersprüchliche Anforderungen auf, die durch die andersgearteten Logiken – Heilen auf der einen Seite, würdevoll Begleiten auf

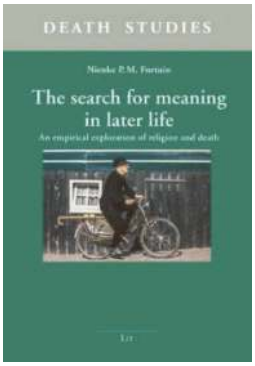
der anderen – herrühren und zu einer Sonderrolle von Palliative Care in Akutkrankenhäusern führen. Der Weg aus dem Dilemma sehen die Autorinnen im Konzept des *Tinkering*, das Ad hoc-Anwenden-Können komplexer Lösungen in komplexen Situationen, um den Bedürfnissen der Patient*innen angemessen entgegenzutreten. Wie es mit der Rolle der Transzendenz in gegenwärtigen Sterbesettings beschaffen ist, haben Francis Müller und Gaudenz Metzger aus der Perspektive der Seelsorge empirisch untersucht. Sie gehen dabei der Frage nach den Formen sinnhafter Transzendenz unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen nach und versuchen eine religionssoziologische Einschätzung, die mithilfe der Betrachtung von Einzelfällen erweitert wird. Wenig überraschend ist die Religion nach wie vor eine (relevante) Möglichkeit, dem Sterben zu begegnen, beileibe jedoch nicht die einzige, wie die Autoren folgerichtig anmerken. Überlegungen zur Gestaltung der räumlichen und materiellen Umgebung von Sterbesettings werden im Beitrag von Stefan Zahler am Beispiel eines *Frameworks for Design* vorgestellt, ein neues Feld, dass sich vor allem in Großbritannien und den Niederlanden formiert und das viel Potential erkennen lässt, wenn es darum geht, das Lebensende mittels Design »menschlicher, sozialer und individueller zu gestalten« (174). Stills aus Videoperformances von Eva Wandeler runden den Band künstlerisch ab. Es handelt sich dabei um die fünfteilige Werkreihe *nor here nor there*, in der die Künstlerin mithilfe ihres Körpers, Tüchern und des Einsatzes thermochromer Farben zeitlose Bilder von Zerfall, körperlicher Entgleisung und Schmerz mittels Videoarbeiten dokumentiert.

Die Beiträge verdeutlichen, dass die (empirische, phänomenologische, künstlerische oder wie auch immer geartete) Beschäftigung mit dem Sterben ein durchaus vielversprechender Zugang ist, sich der Thematik anzunähern, *wie* und – maßgebend in Zusammenhang damit stehend – in welchen *Kontexten* wir unser Leben beenden möchten. Originell an den zentralen Thesen sind nicht die vielen empirischen Befunde, auf die sie sich zu einem großen Teil stützen und die in den letzten Jahren unabhängig voneinander an verschiedenen Orten entstanden sind (viele Impulse zu den Untersuchungen stammen aus dem Schweizer Forschungsprogramm *Lebensende*); der Neuerungswert an diesen Zeitdiagnosen aber ist, dass in ihnen die unterschiedlichen, bislang hauptsächlich isoliert betrachteten Veränderungstendenzen auf Sterben (und Tod) in einer das Tätigkeitsfeld öffnenden, interdisziplinären Perspektive auf die Entwicklungsdynamik der Individualisierung zurückbezogen werden und von hier aus als sich ergänzende Komponenten eines erforderlichen Wandlungsprozesses in Erscheinung treten. Weil sich die Schilderungen der konkreten Situationen Sterbender zudem noch gut in die Vorstellungskraft eines jeden integrieren lassen, neue Impulse für unterschiedliche Zielgruppen setzen und die Konfrontation mit dem Unbekannten zu vielgestaltigen Extrapolationen führt, gewinnen die entworfenen Bilder entsprechend schnell eine ungewöhnliche Suggestivkraft. Natürlich lässt sich auch behaupten, das eine oder andere schon an der einen oder anderen Stelle gelesen zu haben; oder man könnte sich auch fragen, warum Sterben, eines der intimsten Momente eines jeden im Leben, derart

exzessiv besprochen und ans Licht gezerrt werden muss; aber darum geht es nicht, zumindest nicht vordergründig. Beim Lesen des Buches werden vor allem die feinen Nuancierungen der Sprache, die das Sterben einzufangen versuchen, mehr aber noch der künstlerische Ausdruck der vielen Bilder des Sterbens Resonanz erzeugen, in uns, in unserem Umfeld, vielleicht auch darüber hinaus. Das ist wohl der intendierte Sinn, und es ist ganz einfach: Wer Sterbeprozesse im Dunkeln halten will, bekommt nichts anderes als Dunkelheit; wer diese aber überwinden möchte, muss auch über das Sterben nachdenken und es entsprechend vielfältig kommunizieren. Das ist dem Band jedenfalls gelungen.

Zum Sinn des Lebens in den letzten Lebensjahren

Lilo Ruther



Rezension zu: Nienke P. M. Fortuin (2020): *The Search for Meaning in Later Life. An Empirical Exploration of Religion and Death*, Zürich: Lit, 312 Seiten, 34,90€.

Das Werk besteht aus sechs in Fachzeitschriften erschienenen Artikeln, die durch eine Einführung und eine Zusammenfassung gerahmt werden; es handelt sich dabei um die kumulativ erbrachte Dissertation der Autorin. Die Artikel sind in den vergangenen Jahren in für die internationale Thanatologie einschlägigen Journals wie *Mortality, Death Studies* sowie in der interdisziplinären Zeitschrift *Journal of Religion, Spirituality and Aging* erschienen, die sich bewusst an religiöse und nicht-religiöse Professionelle im Feld der spirituellen Beratung richtet. Jeder der nun in Kapitelform dargebotenen Texte wird durch Fotografien und Bildmaterial aus dem persönlichen Umfeld der Autorin sowie durch Zitate klassischer und zeitgenössischer Texte der Thanatologie eingerahmt.

Ausgangspunkt ist die Hypothese, dass Menschen mit dem Rückgang traditioneller Religiosität und traditioneller Gewissheiten eine zunehmende Unsicherheit in Bezug auf ihr Lebensende verspüren. Die Autorin hat sich mit Hilfe eines Mixed-Method-Forschungsdesigns mit der Frage nach dem Sinn des Lebens in den späten und letzten Lebensjahren von Personen im Alter von 79 bis 100 Jahren auseinandergesetzt. Sie untersucht aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive den Zusammenhang zwischen Einstellungen gegenüber Religiosität und Tod und der Deutung bzw. dem Erleben der letzten Lebensjahre. Um diesen komplexen Sachverhalt zu beleuchten, hat Fortuin sechs Forschungsfragen formuliert (45f.):

(1) Welche kulturellen Deutungsmuster des Todes sind gegenwärtig identifizierbar und wo verorten sich Personen innerhalb dieser Deutungsmuster während ihrer letzten Lebensphase?
(2) Wie beschreiben niederländische Erwachsene, die 79 Jahre oder älter sind, ihre Einstellungen dem Tod gegenüber im Kontext ihrer Einstellungen und Praxis zur Religion?
(3) Was sind die Einstellungen älterer niederländischer Erwachsener gegenüber der Sterbehilfe und in welchem Ausmaß sind diese durch religiöse Vorstellungen beeinflusst?
(4) Welche Reliabilität haben die beiden Skalen ›Interpretation of Death‹ und ›Attitudes toward Medical Interventions in the Timing of Death‹ und was offenbaren die Beziehungen zwischen den Subdimensionen dieser Skalen über ihre Validität?
(5) Welche Narrative des Alterns und von Religion werden von älteren niederländischen Erwachsenen verwendet und inwiefern korrelieren diese miteinander?
(6) Was lässt sich unter der Berücksichtigung eines großen niederländischen statistischen Samples (Personen zwischen 75 und 79) über die Beziehung zwischen der Selbstverpflichtung (*commitment*) der eigenen Weltsicht gegenüber und dem Ausmaß an »narrative foreclosure« sagen?

Die Bearbeitung jeder einzelnen dieser Fragen würde wohl bereits Stoff für eine eigenständige Dissertation bieten. In der Vielzahl dieser Forschungsfragen und Ansätze liegt ein zentraler Gewinn der Studie. Positiv hervorzuheben ist, dass einzelne Artikel, obwohl sie für sich selbst stehen, gleichwohl aufeinander aufbauen. Ergebnisse aus der qualitativen Analyse wurden auch für die Entwicklung von quantitativen Messinstrumenten verwendet. Die Studie arbeitet methodisch in einigen Kapiteln mit computerunterstützter qualitativer Inhaltsanalyse mittels der Software *atlas.ti*, in anderen Abschnitten wiederum wurde ein quantitatives Verfahren im Sinne der statistischen Datenanalyse durchgeführt. Die Datenbasis bilden 26 strukturierte Interviews, 86 Zeitschriftenartikel und mehrere quantitative Datensätze; sie werden durch Theorien aus der Thanatosoziologie, den interdisziplinären Death Studies, der klassischen und neueren Anthropologie, der Sozialpsychologie sowie der Religionssoziologie unterstützt.

Sowohl die theoretische als auch die empirische Bestimmung von Religiosität bleibt recht nah an bereits existierenden Forschungserkenntnissen und bietet daher wenige neue Einsichten. Die Typen von »lived religion« (*lacking, lost, liminal, loose, learned, lasting* und *liquid)* können m. E. aufgrund der kurzen Interviewzitate und auch im Analyseschema nicht vollkommen trennscharf voneinander abgegrenzt werden. Das Analyseschema schreibt jedem Typus verschiedene Ausprägungen der einzelnen Kategorien *religious belief, religious practice, afterlife belief, attitude toward death* und *acceptance ground* zu. Fortuin ordnet die Interviews in dieses Raster ein. Hier hätte eine vertiefende rekonstruktive Analyse vermutlich zu etwas anderen Erkenntnissen geführt. Insbesondere die erwähnten Kategorien *loose* und *lost religion* sind empirisch schwer

zu unterscheiden bzw. es ist vorstellbar, dass sich eine Person beiden Typen zuordnen ließe. Folglich bleibt die Frage offen, wie sinnvoll es ist, ein per se inkohärentes Konzept mit einem kohärenzorientierten Schema zu verbinden. Die Quantifizierung der Aussagen und einzelnen Subkategorien führt überdies zu einer etwas unübersichtlichen Darstellung, bei der die Aussagekraft der einzelnen Merkmale und die Überschneidungen der einzelnen Typen zu wenig Beachtung finden.

Mithilfe einer linearen Regression wird ferner getestet, wie Einstellungen gegenüber Euthanasie, Lebensverlängerung und Nicht-Intervention mit religiösen, rationalen bzw. persönlichen Interpretationen des Todes korrelieren (N = 356). Fortuin vergleicht ihre Daten dabei mit allgemeinen niederländischen Bevölkerungsdaten innerhalb der selektierten Altersgruppe (75 Jahre und älter). In anderen Passagen werden die religiösen Kontrollvariablen Kirchgang, religiöse Mitgliedschaft und Zustimmung angeschnitten, um damit das Verhältnis zwischen dem Deutungstypus des Todes und der Ablehnung von bzw. Zustimmung zu Euthanasie aufzuzeigen.

Methodisch ist weiterhin anzumerken, dass die Autorin für die qualitativen Daten die gleichen Gütekriterien ansetzt wie für die quantitativen. Neben einer tieferen Datenauswertung wäre hier in der Sache wohl eine stärkere Gewichtung der qualitativen Daten wünschenswert gewesen. Die Ergebnisse werden stattdessen vorrangig im Hinblick auf die Häufigkeit ihres Auftretens betrachtet, sodass bemerkenswerten, aber singulären Textpassagen aus den Interviews zu wenig Rechnung getragen wird.

Aus religionssoziologischer und -wissenschaftlicher Sicht kommt in sämtlichen Kapiteln die Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff (und damit die Beschäftigung mit dem Verhältnis zwischen Empirie und Theorie) etwas zu kurz. Die Diskussion nichtchristlicher existenzieller Fragen wird gänzlich verschenkt bzw. außerhalb eines religiösen Kontextes diskutiert. Formen individueller Religiosität werden kaum konzeptualisiert. Aspekte von Spiritualität oder alternativer Religiosität werden nicht tangiert bzw. lediglich in der Konzeption von *liquid religion* erwähnt, da Religiosität in den Studien ausschließlich institutionelle christliche Religiosität der katholischen oder protestantischen Konfession meint. Dabei wird vernachlässigt, dass sich Formen von Spiritualität und alternative Religiosität (gerade im Zusammenhang des Lebensendes) sowohl innerhalb als auch außerhalb institutioneller Religiosität vorfinden lassen (Heelas/Woodhead 2005; Mezger 2018; Zeugin 2020). Auch andere Formen von institutioneller Religiosität wie z. B. die *lived religion* des Islams in den Niederlanden (zu gegenwärtigen islamischen Todesritualen im niederländischen Kontext siehe Venhorst 2013) werden nicht betrachtet.

In der Diskussion ihrer Ergebnisse gelingt es der Autorin am Ende durchaus, einen roten Faden zu konstruieren, der die Forschungsresultate etwa vor dem Hintergrund wichtiger Konzepte wie Autonomie und Selbstbestimmung diskutiert, die man bis dahin eher vermisst hat. Zu den zentralen Einsichten gehört, dass Inkonsistenzen zwischen religiösem Glauben und korrespondierenden Handlungen zu verstärkter Todes-

angst führen. Gleichwohl zeigen die Daten aber auch, dass ein konsistentes Glaubenssystem existenzielles Leid mindert. Hierin sieht Fortuin, die selbst als *spiritual care professional* in der geriatrischen Pflege arbeitet, eine wichtige Aufgabe für den praktischen Pflegebereich.

Literatur

Heelas, Paul/Woodhead, Linda (2005): *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Malden.

Mezger, Mirjam (2018): *Religion, Spiritualität, Medizin. Alternative Religiosität und Palliative Care in der Schweiz*, Bielefeld.

Venhorst, Claudia (2013): *Muslims Ritualising Death in the Netherlands. Death Rites in a Small Town Context,* Zürich.

Zeugin, Barbara (2020): *Selbstermächtigung am Lebensende. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung alternativer Sterbebegleitung in der Schweiz*, Göttingen.

Auf Tuchfühlung mit dem Tod

Charlotte Brachtendorf

Rezension zu: Melanie Haller/Traute Helmers/Stefanie Mallon (Hg.) (2020): *Der Tod und das Ding. Textile Materialitäten im Kontext von Vergänglichkeit*, Münster/New York: Waxmann, 406 Seiten, 44,90€.

Textilien sind, ebenso wie Menschen, vergänglich – so lässt sich eine der Grundannahmen aus dem vorliegenden Sammelband beschreiben. Allerdings ist die Beziehung von textilen bzw. menschlichen Existenzen zur Vergänglichkeit keineswegs so gleichförmig, wie man zunächst vermuten mag. Während ein geliebtes Kleidungsstück vom vielen Tragen bereits Verschleißerscheinungen haben mag, überdauern andere Textilien, z. B. in archäologischen oder musealen Kontexten, die menschliche Lebenszeit um ein Vielfaches. Die Untersuchung dieses vielschichtigen Verhältnisses von textilen Materialitäten zur Vergänglichkeit steht im Fokus der insgesamt dreizehn Beiträge des vorliegenden Bandes.

Laut Melanie Haller steht textile Materialität dabei nicht nur für das Textile an sich, sondern auch für Kleidung und Mode, auch wenn sich nicht jeder Beitrag auf sämtliche Begrifflichkeiten bezieht. Eine ähnliche Unschärfe findet sich in dem Begriff der Vergänglichkeit: Ist im Titel und in der Mehrzahl der Beiträge von Tod und Vergänglichkeit die Rede (die mitunter auch synonym verwendet werden), fokussieren einzelne Beiträge das Sterben, Zeitlichkeit oder Vorstellungen des Jenseits. Auch wenn man an-

gesichts der Vielfalt der Begriffe befürchten könnte, dass der Sammelband sich in Unschärfen auflöst, so ist es der Überbegriff der textilen Materialitäten, der den Band nicht nur bündelt, sondern auch in seiner Vielschichtigkeit neue Perspektiven aufzuweisen vermag. Besonders wegweisend scheint hier die Unterscheidung zwischen der ›Ästhetik von Liminalität‹ und ›liminaler Ästhetik‹, wie Haller sie vorschlägt. Basierend auf Victor Turners (2005) Liminalitätskonzept aus dem Kontext der Ritualtheorie betont Haller, dass Schwellenphänomene wie Tod und Vergänglichkeit »eine eigene Ästhetik haben und deren Ästhetik eine eigene Betrachtung wert ist« (388). Bei einer liminalen Ästhetik hingegen steht, im Anschluss an den Soziologen Michael R. Müller (2012), die Produktion ästhetischer Schwellen durch modische Kleidung im Vordergrund, ohne dass es sich um eine existenzielle, liminale Erfahrung (wie den Tod) handeln muss.

Die Ästhetik von Liminalität, einer der Schwerpunkte des Sammelbandes, legt es nahe, auf textile Materialitäten zu fokussieren, die im Kontext von Tod und Sterben stehen. So beschreibt Ulla Gohl-Völker in ihrem Beitrag sogenannte Versehtextilien, wie z. B. Tischdecken, die in katholischen Milieus bis ins 20. Jahrhundert hinein bei der Letzten Ölung von Sterbenden zum Einsatz kamen. Für Gohl-Völker sind sie Bestandteil von Übergangsritualen und dienen vor allem dazu, den profanen, häuslichen Raum für den Versehgang in einen sakralen zu transformieren. Traute Helmers hingegen konzentriert sich auf die Totenkleidung selbst, indem sie detailreiche Interviews mit Personen führt, die zu Lebzeiten ihre eigene Totenkleidung planen. Die theologische Bedeutung von Totenkleidern im jüdischen Glauben erforscht Gabrielle Oberhänsli-Widmer. In ihrem Beitrag zeichnet sie jüdische Vorstellungen des Jenseits anhand von Kleidermetaphern nach. Wenn im Alten Orient noch die Idee dominiert, dass die Toten in der Unterwelt nackt sind, so verschiebt sich dies im Alten Testament, wo die Totenkleidung die Zugehörigkeit zum Volke Israel ausdrücken soll. Das Motiv der Totenkleider steht somit metaphorisch sowohl für die Körperlichkeit als auch für die Seelen der Toten.

Neben den Textilien, in denen Tote begraben werden, gibt es zahlreiche Kleidungsstücke, die die Verstorbenen zurücklassen und damit in die Verantwortung der Hinterbliebenen geben. Ihnen nähert sich Annette Hülsenbeck aus literaturwissenschaftlicher Perspektive an. In ihrer Analyse von Romanen aus dem 19. bis 21. Jahrhundert zeigt sie, wie die Kleidungstücke Verstorbener literarisch als Übergangsobjekte verarbeitet werden, die – zumindest zeitweise – für die Verstorbenen selbst einstehen können. In seltenen Fällen gibt es jedoch auch Totenkleider, die in einen musealen Kontext überführt werden. Sie werden damit über das Leben ihrer Träger*innen hinaus erfahrbar gemacht und legen fortan textiles Zeugnis über ihre Entstehung und Verwendung ab. Zu nennen wäre hier Friedrich Scheeles Beitrag zur Moorleiche von Bernuthsfeld, deren Totenkleidung und textile Grabbeigaben besonders gut erhalten sind und neben der Leiche selbst ausgestellt werden. Christopher Sommer wiederum erläutert im Gespräch mit Stefanie Mallon, wie Textilien in militärhistorischen Ausstellungen menschliche Verletzlichkeit affektiv gleichermaßen darstellen wie verbergen. Ein besonders instruktives Beispiel beschreibt Linda Wiesner in ihrem Beitrag über jüdische rituelle Textilien,

die aus einer Genisa geborgen wurden: einem Raum, an dem gebrauchte rituelle Objekte aufbewahrt werden. So ist in einer Genisa in Niederzissen ein Toramantel zur Aufbewahrung von Torarollen gefunden worden, dessen Machart vermuten lässt, dass er aus einem Frauenkleid gefertigt wurde. Seit seiner (Wieder-)Entdeckung wird der Toramantel in der örtlichen Synagoge ausgestellt. Die Bedeutung des textilen Objekts hat sich folglich mehrfach verschoben. Als festliches Seidenkleid war es möglicherweise modisch, zumindest aber kostbar, während die Umarbeitung zum Toramantel es als rituelles Objekt markiert, um schließlich als historisches Artefakt in einem Museum ausgestellt zu werden.

Neben der bereits beschriebenen Ästhetik des Liminalen beschäftigen sich einige Beiträge mit liminaler Ästhetik. Was genau dies beinhalten kann, expliziert Adrian Ruda in seinem Beitrag zum Motiv des Totenkopfs auf Kinderkleidung. Ruda geht hier der Frage nach, warum auf zeitgenössischer Kindermode häufig Totenköpfe abgebildet sind, obwohl gängige Assoziationen auf den ersten Blick kaum vereinbar mit üblichen Vorstellungen einer unbeschwerten Kindheit erscheinen. Durch seine Analysen zeigt Ruda, dass die Konnotationen des Motivs im jeweiligen Kontext zugleich süß, cool und rebellisch sein können. Einen ähnlichen Weg schlägt Catharina Rüß ein, wenn sie popkulturelle Performances darauf hin untersucht, welche Vorstellungen von Tod sie in Mode und Musik transportieren. Sie erkennt sowohl lineare als auch zyklische Narrative, wobei erstere die Endlichkeit des Lebens betonen und sich einer Memento mori-Ästhetik bedienen, während letztere sich aus De-Individualisierung und Reinkarnation speisen. Während Rüß' Analyse eine Verquickung von liminaler Ästhetik mit menschlicher Vergänglichkeit an sich nahezulegen scheint, stellt Stefanie Mallon diese Verbindung infrage. Sie dekonstruiert anhand einiger zentraler Texte die These, dass löchrige oder zerschlissene Kleidung eine stärkere Auseinandersetzung mit der eigenen Vergänglichkeit impliziert. Laut Mallon mögen Gothic-Mode und abgetragene Lieblingskleidung zwar auf den Zusammenhang zwischen Mode und Zeitlichkeit bzw. Vergänglichkeit als abstrakte Konzepte hindeuten, aber keineswegs auf eine vermehrte Beschäftigung mit dem eigenen Tod. Dennoch ist die »Analogie zwischen textilem Verschleiß und menschlicher Vergänglichkeit« (104), auch wenn sie in der Regel metaphorisch bleibt, reizvoll und mitunter fruchtbar. Beispielsweise beschäftigt sich Heike Derwanz mit Praktiken des (Aus-)Sortierens von Kleidung, die insbesondere seit der Entwicklung von *Fast Fashion* an Bedeutung gewonnen haben. Wenn Kleidungsstücke in den Augen der Besitzer*innen an ›das Ende ihrer Lebenszeit‹ gekommen sind, gelangen sie oftmals in karitative oder industrielle Recyclingprozesse, deren Sortierpraktiken auf anderen Kriterien basieren, als private Spender*innen gemeinhin vermuten. Auch wenn den sortierten Kleidungsstücken Lebenszyklen und damit Parallelen zur menschlichen Vergänglichkeit zugeschrieben werden, lässt sich mit Derwanz' Beitrag eine ethische Dimension von liminaler Ästhetik andenken, da die Modeindustrie maßgeblich zur Zerstörung der Umwelt beiträgt. Im Anschluss an Derwanz lässt sich daher argumentieren, dass der ›Tod‹ von billig produzierter Kleidung, die schnell entsorgt wird, dazu

führt, dass diese keine Wiederverwendung findet und nicht recycelt werden kann und somit die Ressourcen, die Organismen zum Leben benötigen, limitiert werden.

Der vorliegende Sammelband lebt von seiner Vielfalt an Beiträgen und Untersuchungsgegenständen. Eine Einschränkung ist allerdings, dass die Beiträge sich vorrangig mit westlichen und jüdisch-christlichen Phänomenen beschäftigen. Mit Sicherheit könnten nicht-westliche Kontexte – man denke nur an die Reinkarnation im Buddhismus – die Diskussion um textile Materialitäten, Vergänglichkeit und den Tod bereichern. Nichtsdestotrotz ist das von Haller, Helmers und Mallon editierte Buch ein wertvoller und lesenswerter Beitrag zur wissenschaftlichen Erschließung textiler Objekte sowie zur weiteren Etablierung der Textil- beziehungsweise Modewissenschaft im deutschsprachigen Raum. Der zunehmenden Forschung zur materiellen Kultur entsprechend positionieren Mallon und Helmers ihren Band in der Einleitung als »Plädoyer […], das Textile bei soziokulturellen Analysen stärker in den Fokus zu rücken« (9), um so weitreichendere Erkenntnisse zu erzielen. Dies scheint insbesondere für die Thanatosoziologie ein fruchtbarer Ansatz zu sein. Denn wenn der konkrete Tod selbst sich dem Regime der Visualisierungen entzieht, wie Thomas Macho und Kristin Marek (2007) konstatieren, sind textile Materialitäten im Kontext von Vergänglichkeit geeignete Untersuchungsgegenstände, um die neue Sichtbarkeit des Todes hervorzuheben. In diesem Sinne entwirft *Der Tod und das Ding* gewissermaßen eine textilfokussierte Perspektive auf die Thanatosoziologie.

Literatur

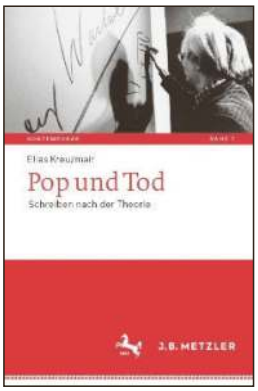
Macho, Thomas/Marek, Kristin (2007): *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, Paderborn.

Müller, Michael R. (2012): »Apartheid der Mode. Eine symboltheoretische Revision der formalen Modesoziologie«, in: *Sozialer Sinn* 13, Heft 2, S. 257–280.

Turner, Victor (2005): *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt am Main.

Vom Todestrieb der Formen. Hantologische Logik im Schreiben des Lebens

Max Axel Xaver Walther



Rezension zu: Elias Kreuzmair (2020): *Pop und Tod. Schreiben nach der Theorie*, Berlin/Heidelberg: Metzler, 228 Seiten, 49,99€.

Jedes Schreiben über Pop hinkt zwangsläufig seinem Gegenstand hinterher: Die Emphase auf Augenblicklichkeit, auf Hybridisierung und der Anspruch totalen Gegenwartsbezugs verschiebt das Schreiben-über und wirft es wieder und wieder auf seine Nachträglichkeit, seine Ver-Spätung zurück. Denn es scheint, als bliebe sich Pop(-literatur) nie gleich – programmatisch. Selbst die (soziologische, kulturwissenschaftliche oder literaturwissenschaftliche) Kategorie, den Begriff arretierend, ist davon betroffen, sodass sich jede Analyse mit einer Unmöglichkeit konfrontiert sieht: nämlich dem Nachschreiben einer andauernden Verschiebung und Verformung.

Der Literaturwissenschaftler und Soziologe Elias Kreuzmair setzt sich dieser Unmöglichkeit in seiner Studie *Pop und Tod* aus und entfaltet ›in‹ oder ›aus‹ jener heraus eine Lektüreanordnung, die an ausgewählten Popliteraturen dem Zusammenhang zwischen Schreiben, Theorie und Leben nachgeht (vgl. IX). Nicht ohne Gefahr. Denn das »Drama des Schreibens« (XI), das in den Texten des Korpus aufgesucht wird, sucht zuweilen das eigene Schreiben heim. Ein Grund für diese Heimsuchung wurde bereits umrissen. Ein weiterer ist in der Text- und Korpusanlage zu suchen: Kreuzmair untersucht Textmaterial der Autoren Reinald Goetz, Thomas Meinecke und Christian Kracht und befragt dieses nach der darin statthabenden Theoriearbeit. Dies meint, nach den Produktionsbedingungen von Theorie in popliterarischen Texten – sei es im Format der Fortschrift, der Einschreibung, der Zitation oder genuin der Produktion. Kreuzmairs Anspruch folgt dabei dem, den die Texte selbst postulieren und von sich aus in seine Schreib-Szene eintragen, wodurch eine nicht ganz unproblematische Spannung in der (An-)Ordnung entsteht.

Diese Ordnung wirft nämlich die Frage nach den Szenen der Theorie auf, zu der es sich vor allem dann zu verhalten gilt, wenn dem textinternen Postulat des Autotheoretischen gefolgt wird. Wie schreiben, wenn sich der (Pop-)Text dauerhaft entzieht und gleichzeitig unaufhörlich auffaltet, wenn Theorie nicht nur verhandelt, sondern zugleich auch produziert wird?

Entlang Judith Ryans Konzepts der »novel after theory« entwirft Kreuzmair eine Lektüreanordnung, die dem autotheoretischen Anspruch ›pop-erzählender‹ Literatur folgt. Bereits in der Einleitung markiert er: »[P]opliterarische Romane sind novels after

theory« (XIII). Ohne das generalisierende Moment weiter zu problematisieren, drängt sich die Frage auf, wie mit dieser Setzung im Folgenden umgegangen wird. Ein Blick ins Inhaltsverzeichnis gibt einen ersten Hinweis: Statt Theorie aus den popliterarischen Texten heraus zu präsentieren und diese (für sich) sprechen zu lassen, wird ein Parcours durch die sogenannte, selbst schon zum popkulturellen Kanon geronnene *French Theory* vorgelagert. Ausgehend von den ineinander gefalteten Lektüren von Maurice Blanchot, Michel Foucault, Roland Barthes und Jacques Derrida erstellt Kreuzmair anstatt einer Visitation seiner »novels after theory« ein theorie- und geistesgeschichtliches Panorama, das den Sound eines Einführungskurses in die Literaturtheorie einträgt. Was sich daraus ergibt, ist eine strenge Zweiteilung der Arbeit: Theoretischer Überbau, gefolgt von Lektüren – eine scheinbar klassische Ordnung wissenschaftlicher Wissensproduktion, die davon ausgeht, dass Theorie und Gegenstand getrennt voneinander ihren Auftritt haben. Was grundsätzlich problematisch ist, wiegt hier noch schwerer, trägt das Signum Autotheorie eigentlich doch die Verweigerung einer solchen polaren Aufspaltung mit und in sich.

Hat man als Leser*in einmal den – präzise geschriebenen und gut recherchierten – Einführungskurs absolviert, beginnt im zweiten Teil eine Spurensuche der vorgestellten Theorien in den Texten des literarischen Korpus: Krachts »Faserland«, Goetz' »Abfall für alle« und »Klage«, Meineckes »Musik« und »Lookalikes«. Dies mit der drängenden Frage, ob diese Anordnung nicht auch anders hätte sein können – nämlich ineinander(-gewoben), dabei den Ausgangspunkt immer wieder verschiebend: mal aus der Theorie kommend dem ›Gegenstand‹ entgegen, mal aus dem Gegenstand selbst heraus in die Theorie hinein.

Eine zweite drängende Frage ist die nach Hoheit und Dominanz im Schreiben über Tod und Pop. Ein kurzer Blick ins Inhaltsverzeichnis ist auch hier erschreckend aufschlussreich. Auftritt: ein reiner Männerchor. Nun ließe sich einwenden – niemals aber stringent ausbuchstabieren –, dass Hoheit und Dominanz historisch gewachsen und somit an die Philosophiegeschichte rückbindbar sind. Als Herrschaftsgeschichte verdrängt die Kanonisierung andere Stimmen und Geschichten, was nicht heißt, dass es diese nicht gibt. An keiner Stelle im Text wird die Zusammensetzung des (theoretischen wie literarischen) Korpus kritisch reflektiert. Autorinnen und Philosophinnen fallen, mit Ausnahme einiger Erwähnungen von Julia Kristevas Intertextualität – wobei auch dann augenscheinlich Barthes' und Derridas Re-Lektüren relevanter scheinen als Kristevas Theoriearbeit – komplett aus der Untersuchung und Betrachtung raus. Das ist nicht nur vor dem Hintergrund von Kanonbildung und (Denk-) Traditionslinien ein höchst problematischer Umstand, sondern vor allem verschenktes Potenzial: Anstatt wieder und wieder Barthes' »Tod des Autors« aufzusuchen, wäre es doch lohnender zu lesen, was beispielsweise Iris Murdoch zu den »Skandalen des Literarischen« zu sagen hat. Anstatt wieder und wieder Blanchot zu zitieren, wäre es doch lohnender zu lesen, was etwa Simone Weil zu Literatur, Theorie und Tod formuliert hat.

Am Ende seiner (Pop-)Textlektüren rekapituliert Kreuzmair seine Forschungsfrage: »In welchem Verhältnis stehen Literatur, Pop und Poststrukturalismus? Was bedeutet es, nach einer Theorie zu schreiben, der zufolge ›Leben‹ Text ist? Was macht den Zusammenhang von Roman, Theorie und Leben unter diesen Bedingungen aus?« (181) Um Antworten auf diese Frage zu finden, sowie diese entlang von Goetz', Krachts und Meineckes Schreiben zu diskutieren, stellt Kreuzmair seinen Lektüren einen umfassenden Theorieteil voran. In diesem verfolgt er das Ziel, jene literaturtheoretische Setzung von ›Leben‹ als Text und darin die Position des Todes nachvollziehbar zu machen. Entscheidend dabei ist, dass Kreuzmair sich nicht für den Tod auf Sujetebene, d. h. für mögliche Repräsentationsformen des Sterbens, des Suizids oder der Trauer (vgl. 7) interessiert, sondern einer »Auffassung des Todes als Element eines spezifischen Lebenskonzeptes [folgt], das sowohl die Schreibweise reflektiert als auch Teil der Bewegung des Textes ist« (8). Gegen eine sujetverhaftete Beschäftigung mit dem Tod fokussiert Kreuzmair eine poetologische, auf die spezifische ›écriture‹ abhebende Fragestellung. Seine intrinsisch spannungsreiche Behauptung lautet, dass Pop als Lebendigkeit, Unmittelbarkeit, Gegenwart »nur in seiner Beziehung zum Tod denkbar« sei (ebd.). Wie aber diese an den Tod gebundene Lebensform, die der Poproman, dieses »Leben«, das Text ›ist‹ (vgl. 181), verstehen? Welche Ausdrucksformen schreibt der Tod in die Schreibweise ein und wie bleiben diese lesbar?

Mit Gunia und Bossinade klärt Kreuzmair in einem ersten Schritt, um welchen Tod es ihm überhaupt geht. Hierzu heißt es: »Der Tod hat darin zunächst nichts mit dem rein physischen Tod […] zu tun.« (19) In dieser Abgrenzungsbewegung markiert, liegt die Betonung auf der »Funktion des Todes«, in Abkehr von biologistischen Setzungen. Mit Gunia weiter: »Der Tod verweis[t] bei Derrida, Foucault und Barthes ›immer auf ein anderes Leben, auf eine neue Lebendigkeit: auf die Geburt des Textes (Barthes), das Sein der Sprache (Foucault), oder die Vieldeutigkeit der Schrift (Derrida)‹.« (Ebd.) Darüber – dies wird im Theorieteil diskutiert – gelangt Kreuzmair zu seiner leitenden Feststellung: Wenn es sich bei dem Tod, der in seiner Analyse zentral steht, nicht vornehmlich um einen biologisch fundierten Begriff handelt, der auf Sujetebene be-schrieben wird, sondern um eine grundlegendere Kategorie des (abendländischen) Denkens, dann ließe sich dieser Tod als »Metapher für das, was die Bewegung des Schreibens hervorbringt, ›Leben‹, ›Gegenwart‹ und Lesen ermöglicht« (24), fassen.

Hieraus entwickelt Kreuzmair die für seine Lektüren produktive Bindestrichkonstruktion des »Leben-Todes« als »hantologische Logik«, die sich folgendermaßen verstehen lässt: »Die Sprachlichkeit des Lebens als Arbeit des Todes in der Sprache wäre Voraussetzung jeden Schreibens des Lebens. Die hantologische Logik der Texte würde ein Leben zeigen, das seine eigene Zerstörung immer schon in sich trägt – eine Todestrieb der Form.« (81) Und an anderer Stelle: »Das Leben zu schreiben, heißt ihm Form geben, die als Bewegung des Todes im geschriebenen Leben immer schon eingeschlossen ist.« (105) Oder: »Es deutet sich an, dass der Tod nicht metaphysisch als absolute Opposition zum Leben gedacht wird, sondern das Leben im Text nur in Bezug auf den

Tod entsteht. Der Tod ist immer schon am Werk, sodass die Logik […] als eine hantologische zu beschreiben ist.« (109) Dieser Logik, dem »Schreiben zwischen vermeintlich eigenen und fremden, auf jeden Fall geisterhaften Stimmen« (81), spürt Kreuzmair in seinem Lektüreteil nach.

Dieses Nachspüren realisiert sich in fünf anspruchsvollen Analysen der Popliteraturen, wobei deren eigene Mit-Schrift an der Theoriearbeit fokussiert wird, sodass ihre hantologische Selbsttheorie zum Sprechen gelangt. Ein wünschenswerter Umstand – wobei sich erneut die Frage stellt, wozu dann dieser vorgelagerte Theorieapparat?

Im leser*innenfreundlichen Fazit sucht Kreuzmair nochmal die Momente hantologischer Dimension in den ausgewählten Texten auf. Poetologische Marker jenes Schreibens »nach der Theorie, das durch die Logik des Leben-Todes bestimmt ist« (181) sind demnach: Präsentisches Erzählen in Reflexion seines Gleichzeitigkeitsparadoxes, Intertextualität und Intermedialität, Hyper- und Metatextualität, Fragmentarizität, Auto- und Autorfiktionalität, »Fiktionsfiktion« (Goetz), Gattungs- und Zuschreibungshybridität, Nicht-Formen, Reflexion der Prozesshaftigkeit jedes Schreibens (mit Goetz als »Vertödlichungsprozeß«) und Performativität.

Kreuzmairs Arbeit an den Poptexten erschöpft sich jedoch nicht allein, und dies macht sein Abschlusskapitel »Pop als Lebensform« deutlich, im Aufspüren dieser Marker. Stattdessen formuliert er ausgehend davon eine »literarische Theorie des Pop« (188) im doppelten Sinne:

> »Erstens handelt es sich um eine Theorie darüber, wie Pop in Literatur geschrieben wird. Sie geht von der Logik des Leben-Todes aus und […] bestimmt Pop als Lebensform, die in literarischen Texten geschrieben und reflektiert wird. Zweitens handelt es sich um eine Theorie, die von popliterarischen Texten über eine bestimmte Lebensform geschrieben wird. ›Leben‹ ist in der Lesart der popliterarischen Texte immer schon […] medialisiert und damit geformt.« (188)

Und wenn nun der Lebensbegriff, mit Foucault und Derrida gedacht, »wesentlich auf einer Engführung von Sprache und Tod« beruht und Sprache als das »System der Existenz« (Foucault) aufgefasst wird, so schließt sich der Kreis um die Fluchtlinien Leben, Schreiben, Tod und Theorie.

Kreuzmair erarbeitet sich in *Pop und Tod* einen Text, der trotz der erwähnten Problemlagen durchaus plausible Ansätze zu Fragen der soziologisch-literaturwissenschaftlich informierten Todesforschung bereithält.

Todesverdrängung und Einsamkeit der Sterbenden. Relativierung, Aktualisierung, Kontextualisierung

Sarah Peuten

Rezension zu: Matthias Meitzler (2021): *Norbert Elias und der Tod. Eine empirische Überprüfung*, Wiesbaden: Springer VS, 128 Seiten, 16 Illustrationen, 29,99€.

Todes- und vor allem Sterbewissen hat sich in den vergangenen rund 40 Jahren grundlegend gewandelt. Im Zuge der »Modernisierung des modernen Lebensendes« (Schneider/Stadelbacher 2020: 488) mit all ihren Ambivalenzen erfährt das Lebensende mit Einsetzen der Hospizbewegung neue gesellschaftspolitische Bedeutsamkeit. Sterben und Tod werden neu institutionalisiert, Hospiz- und Palliativarbeit etablieren sich. Just zu Beginn dieses allmählich sichtbar werdenden Transformationsprozesses erscheint 1982 Elias' Essay *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, in dem er sich mit den Themen Verdrängung und Tabuisierung von Sterben und Tod und der sozialen Vereinsamung am Lebensende – sozusagen einem Ausgangspunkt und Antipol der Hospizbewegung – widmet. Seither wurden und werden seine Annahmen zum Umgang mit Sterben, Tod und Trauer vielfach verhandelt und mehr oder weniger kritisch oder zustimmend diskutiert.

Hier setzt Matthias Meitzler mit der vorliegenden Publikation an, stellt die zentralen Elias'schen Thesen zum Lebensende ins Zentrum seiner Untersuchung und befragt diese nach ihrer Aktualität. Der thanatosoziologische Textklassiker ist dabei Bezugspunkt und Fokus seiner empiriebasierten Neubefragung, die mit ca. 60 Seiten Umfang den Hauptteil seiner *Überprüfung* ausmachen. Meitzler beschränkt sich jedoch nicht auf diesen, sondern greift diverse Texte und Überlegungen aus Elias' Gesamtwerk auf und verortet *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* im Kontext der Zivilisationstheorie. Elias interessieren stets die wechselseitigen Bezüge von Gesellschaft und Individuum, das macht Meitzler von Beginn an klar und skizziert im ersten Kapitel anhand der thematischen Schwerpunkte Gewalt, Töten und Affekte dessen Geschichts- und Gesellschaftsverständnis.

Im Anschluss an die ein- und hinleitende Perspektivierung folgt ein Abriss über die deutschsprachige Thanatosoziologie und Meitzlers eigenen Forschungshintergrund sowie die Präzisierung seines Vorhabens und dessen Zielrichtung. In diesem Zusammenhang weist der Autor auf das Desiderat nachhaltig vernetzter Forschungsstrukturen und die nach wie vor ausstehende standortübergreifende Institutionalisierung im Bereich der Thanatosoziologie hierzulande hin. Im dritten Kapitel wird Elias als Wissenssoziologe ausgewiesen, bevor in einem kurzen Folgeabschnitt noch einmal wesentliche

zivilisationstheoretische Annahmen Elias' mit Blick auf jeweils normalisierte – historisch stets veränderliche und im Kontext gesellschaftlicher und persönlichkeitsstruktureller Wandlungsprozesse zu begreifende – Einstellungen zu und Umgangsweisen mit Sterben, Tod und Trauer aufgegriffen werden. Dieses Kurzkapitel fungiert als Bindeglied zwischen den bisherigen Ausführungen und der dann folgenden, empirisch fokussierten Untersuchung und stellt die zur Disposition stehenden Thesen von Todesverdrängung und Einsamkeit der Sterbenden erneut heraus.

Mit Kapitel 5 beginnt dann die eigentliche, im Buchtitel angekündigte, empirische Überprüfung. Meitzler konzentriert sich dabei auf vier thematische Schlaglichter. Ausgehend von Elias' Feststellung, fehlender Kontakt zu Sterbenden und Toten sei eine unverkennbare Facette moderner Todesverdrängung, liegt das Augenmerk zunächst auf dem toten Körper bzw. auf verschiedenen und unterschiedlich bedeutsamen Körperpräsenzen. Während heutzutage der Leichnam als solcher für Angehörige an Relevanz verliere, »marginalisierte Materialität« (44) sei, gewinne ein zweiter rekorporalisierter ›Erinnerungskörper‹ in seinen vielgestaltigen Erscheinungsformen an Bedeutung. Damit einhergehend unterliege auch die Grabstätte einem erkennbaren Bedeutungswandel. Gräber hätten zwar nach wie vor wichtige Funktionen, seien aber nicht mehr *die* Trauerorte schlechthin. Konstatiert wird eine »Tendenz zur *Delokalisierung* von Trauer und Erinnerung« (ebd.) – alternative Räume und Orte wie etwa Unfallkreuze, Gedenkstätten im öffentlichen Raum, Naturorte und Online-Friedhöfe werden bedeutsamer. Der Autor schließt damit unmittelbar an frühere Untersuchungen zu grundlegenden Umbrüchen der Bestattungs- und Erinnerungskultur an (siehe z. B. Fischer 2011). Spannend sind in diesem Zusammenhang zudem Erkenntnisse aus der Analyse des von Meitzler miterhobenen und -ausgewerteten qualitativen Datenmaterials, anhand derer unterschiedlich zu deutende, aber parallel zu beobachtende Phänomene im Bereich der Bestattungs- und Trauerkultur veranschaulicht werden. Entlang der Themen Totenfotografie, Aneignung von Kremationsasche und Aschediamanten wird aufgezeigt, dass auch der ›erste Körper‹ rituell mitunter durchaus (noch/wieder) relevant ist. Diese Gleichzeitigkeiten dürften nicht ignoriert oder verdeckt werden, seien vielmehr Ausdruck sich pluralisierender Trauerformen und legen für Meitzler den Schluss nahe, dass der tote Körper nicht per se ›verschwindet‹, sondern in »kulturell verträglicher und ›ekelbefreiter‹ Form präsent bleibt« (50) bzw. zurückkehrt.

Die (kommunikative) Tabuisierung von Sterben, Tod und Trauer stellt den nächsten Kontaktpunkt des Empirieabgleichs dar. Die empirische Überprüfung fällt hier allerdings eher schmal aus und begrenzt sich auf einen kurzen Abschnitt, in dem diese hinsichtlich diverser Unsicherheitslagen materialgestützt bestätigt wird, sowie den Hinweis zu großer Teilnahmebereitschaft bei themennahen Studien. Inwiefern diese eine »Irritation« (60) bestehender Trauertabus hervorruft, erschließt sich in diesem Kontext nicht unmittelbar. Schließlich verweisen (nicht-)normalisierte Alltagskommunikation und themenfokussiert gerahmte, (fachlich-professionell) angefragte und angeleitete Kommunikation, bei der Trauernde als Trauernde angesprochen werden, nur bedingt

aufeinander. Elias' Friedhofskritik als weitere Tabuisierungsfacette ist Ausgangspunkt für die dritte inhaltliche Schwerpunktsetzung. Meitzler nimmt diese zum Anlass für einen Exkurs zu eigenen empirischen »Friedhofserkundungen« (70) und legt dar, inwiefern »Pragmatisierung und Individualisierung« (ebd.) Kerncharakteristika neuer Formen der Ruhestättengestaltung sind, mit denen auch neue Gestaltungs- und Entscheidungszwänge einhergehen. Trotz der aus heutiger Sicht unbestrittenen thematischen Relevanz und der aufschlussreichen Ausführungen steht die Frage im Raum, weshalb das Thema Friedhof eine solche Gewichtung erfährt – zumal Meitzler selbst darauf hinweist, dass dieser für Elias ein Randthema darstellt (vgl. 65; 77). Als Fokus einer ›Thesen-Daten-Konfrontation‹ erweist sie sich daher als von vornherein begrenzt ergiebig.

Kapitel 7 wendet sich dann explizit dem Themenkomplex Sterben bzw. der Einsamkeit der Sterbenden zu. Das hierzu von Elias Dargelegte und in der Forschung zum Lebensende Verhandelte (etwa hinsichtlich Sterbeorten, -idealen und Wissensdominanzen) wird skizziert und in Bezug gesetzt. Neue Forschungsperspektiven eröffnet die Feststellung einer »neue[n] Einsamkeit der Sterbenden« (93) im Zuge der Corona-Pandemie. Befunde eigener empirischer Forschung bleiben in diesem Kapitel insgesamt vage – siehe dazu beispielsweise den Absatz zu einem Forschungsaufenthalt des Autors in einem Seniorenstift (89) – und der Einbezug auch aktuellerer Erkenntnisse aus anderen Forschungskontexten (etwa zum Sterben ›zu Hause‹ und im Heim) sowie zur Verfügung stehender Daten zur Sterbesituation in Deutschland wäre an manchen Stellen sicherlich fruchtbar und ganz im Sinne einer von Meitzler angemahnten übergreifenden Vernetzung innerhalb der Thanatosoziologie.

Resümierend hält Meitzler die »Relativierungsbedürftigkeit der Verdrängungsthese« (97) fest, worin eine im gesamten Text präsente Sensibilisierungsleistung zum Ausdruck kommt. Parallelitäten, Paradoxien und Schattierungen prägen das heutige Sterbe-, Todes- und Trauergeschehen – das verdeutlicht Meitzler anhand zahlreicher Themenaspekte im Rahmen seiner Relektüre und legt einen insgesamt bereichernden Text vor, der spannende Einsichten liefert, zu vertiefende Fragen aufwirft und vielfältige Anschlussstellen für weitere empirische Forschung bietet.

Literatur

Fischer, Norbert (2011): »Inszenierte Gedächtnislandschaften. Perspektiven neuer Bestattungs- und Erinnerungskultur im 21. Jahrhundert«, in: *aeternitas.de*, https://bit.ly/3VcrX7R (29. Juni 2022).

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.

Suizid und Sterbehilfe als gesellschaftliche Probleme – wir müssen reden …

Stephanie Stadelbacher

Rezension zu: Dirk Pörschmann/Tatjana Ahle/Reinhard Lindner (Hg.) (2021): *Suizid. Let's talk about it!*, Bielefeld: Kerber, 360 Seiten, 65 Illustrationen, 36,50€.

»Die Frage nach dem Suizid ist das Leitmotiv der Moderne.« (Macho 2017: 26) Mit dieser Feststellung verweist Thomas Macho darauf, dass der Suizid paradigmatisch an zentralen Fragen der modernen Gesellschaft rührt, ja in seinem Wesen und seiner Verhandlung auf den Kern des modernen Selbst- und Gesellschaftsverständnisses hindeutet: Selbsttötung kann als konsequente Umsetzung von Individualisierung, Subjektivierung und Selbstbestimmung gelten – und somit aus der Idee von Leben und Sterben als Gestaltungsgegenstand derjenigen resultieren, die von beiden existenziell betroffen sind (siehe z. B. Flaßpöhler 2013). Mit dem individuierten Subjektverständnis der Moderne gewinnt der Suizid eine neue Form der Selbstermächtigung, zwischen der kein Gott und kein Staat steht. Suizid wird damit als spezifische Ausprägung einer kulturellen Praxis der (nur scheinbar paradoxen) Selbstsorge verstanden. In diesem Sinne ist er eine Selbsttechnik (vgl. Macho 2017: 15f.; siehe auch den Beitrag von Macho), also ein Sich-ins-Verhältnis-Setzen zu sich selbst und zum Leben. Damit verbunden ist eine Fokussierung auf das Individuum, das sich selbst tötet oder töten möchte. Mit dieser Perspektive wird jedoch ausgeblendet, dass Suizid – wie bereits Emile Durkheim (1999) festhält – immer auch ein gesellschaftliches Phänomen ist. Zu nennen sind hier u. a. die sozialen und kulturellen Umstände, durch die ein Todeswunsch entsteht, und die Betroffenheit anderer, wie beispielsweise der An- und Zugehörigen, Therapeut*innen, Suizidhelfer*innen und Bestatter*innen. Aktuell zeigt auch die Diskussion um das Bundesverfassungsgerichtsurteil vom Februar 2020 zum Recht auf selbstbestimmtes Sterben, dass Suizid im Wesentlichen ein gesellschaftliches Thema ist. Es ist eben nicht (nur) Sache der einzelnen Person, ob und wie sie sich umbringt.

Diese Gesellschaftlichkeit von Suizid greift der hier besprochene Sammelband in ihren unterschiedlichen Facetten auf, die sich auf die Artikulation und Kommunikation von Selbsttötungen – kurz: ihre sprachlichen Verwirklichungen – beziehen. Darauf verweist bereits der Titel des Buches: *Suizid. Let's talk about it!* Die Herausgeber*innen und Autor*innen gehen davon aus, dass Suizid und Suizidalität heute noch immer ein Tabu sind, das durch Schweigen in den gesellschaftlichen Dunkelbereich individueller Schicksale verdrängt wird. Der Anspruch, das Thema ans Licht zu holen, indem es »ins Gespräch gebracht« (16) wird, wird von den Herausgeber*innen gelungen eingeholt,

indem verschiedene Perspektiven und damit verschiedene Erfahrungsdimensionen zum Thema Suizid vorgestellt werden. So kommen Betroffene, Angehörige, diverse mit dem Thema befasste Professionen, ehrenamtlich Engagierte, Künstler*innen und Wissenschaftler*innen zu Wort. Die insgesamt 42 Kurzbeiträge zeigen auf, dass Suizidalität auf unterschiedliche Weise zur Sprache gebracht werden kann: von bestehenden rechtlichen Regelungen, gesellschaftlichen Debatten über die (Il-)Legitimität und (mediale) Thematisierung von Suizid sowie Ausbildungsinhalten und professionellen Praktiken zum Umgang mit Suizidalität bis hin zu künstlerischen Auseinandersetzungen mit der Thematik, Erfahrungsberichten von Angehörigen und kulturvergleichenden Darstellungen. Auch wird deutlich, dass Suizid ein Thema ist, das verschiedene gesellschaftliche Gruppen betrifft. Neben dem, statistisch gesehen, am häufigsten auftretenden Alterssuizid und der Selbsttötung psychisch oder physisch Schwerkranker wird die Sensibilität für die Betroffenheit von Jugendlichen, queeren Personen, Geflüchteten und Inhaftierten geschärft.

In Interviews kommen persönliche Erfahrungen und Einstellungen aus der Praxis zu Wort, in Essays werden vor allem (professionelle) Reflexionen dargestellt, und in künstlerischen Beiträgen wird die Auseinandersetzung mit der Thematik um die eigene Sprache der Kunst erweitert, die gleichermaßen Ausdruck des gesellschaftlichen Verhältnisses zum Suizid sowie Form des entsprechenden subjektiven Umgangs ist. Auch wenn die Gliederung der vielfältigen Beiträge unter die Schlagworte ›Suizid‹, ›Angehörige‹ und ›Gesellschaft‹ nicht immer konsistent erscheint (z. B. würde der Beitrag von Til Mette zu Cartoons besser zum Themenfeld Gesellschaft passen), gelingt der Publikation mit ihrem Aufbau sowie ihrer inhaltlichen Fülle und Vielfalt ein ansprechendes Portfolio zum Verhältnis von Suizidalität und Gesellschaft.

Den Einstieg bilden verschiedene Essays aus der Psychologie (Fiedler), Psychiatrie (Goldblatt) und Gerontologie (Kruse), in denen Suizid und Suizidalität selbst als Sprache bzw. ›Sprechakt‹ beschrieben werden, der sagen soll, ›*so* will ich nicht mehr weiterleben‹. Woran dieses ›So‹ festgemacht wird, ist variabel (z. B. Einsamkeit, Krankheit oder Depression). Wenn Suizid aber selbst ein Sprechen ist, will dieses von anderen gehört und verstanden werden. Daher ist es Aufgabe von Gesellschaft im Großen (in Form von Beratung, Anlaufstellen, Therapieplätzen) und Kleinen (sozialer Nahbereich), über dieses ›so‹ zu sprechen, es ggf. auch als Gestaltungsauftrag zu verstehen und den Betroffenen eine Möglichkeit aufzuzeigen, dieses ›So‹ zu verändern bzw. damit im Leben umzugehen. Dazu gehört beispielsweise die Gestaltung der Versorgung und Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden, die im Interview mit der Palliativärztin Nina-Kristin Eulitz thematisiert wird. Sie beschreibt die Motivation und Möglichkeiten der Palliativmedizin, krankheitsbedingten Sterbewünschen durch ganzheitliche Betreuung, Versorgung und Begleitung zu begegnen und dadurch dieses ›So‹ zu verändern.

Eine andere Gruppe von Texten stellt den Beitrag des ehrenamtlichen Engagements im Umgang mit Suizidalität heraus. Ehrenamtliche als ›Menschen wie du und ich‹ schlagen die Brücke zwischen der professionellen Behandlung und Betreuung auf der

einen Seite und der Hilflosigkeit der unmittelbar Nahestehenden, wie z. B. der Angehörigen und Freund*innen von Suizident*innen, auf der anderen Seite. Gerade diese ›fremden Dritten‹, die sich unentgeltlich für die Sorgen und Nöte anderer Menschen interessieren, bieten sich diesen als geeignete Gesprächspartner*innen an. Ihnen kann man seine Gedanken anvertrauen, ohne Angst vor Konsequenzen und unerwünschten Folgen (wie medizinische Intervention, Belastung der Partnerin bzw. des Partners o. Ä.). Der Einsatz von Ehrenamtlichen ist etwa in der Telefonseelsorge (Möhrer-Nolte), aber auch in der Jugendhilfe (König/Kirchmann, Weidinger/König) bereits etabliert. Das damit niedrigschwellig organisierte ›Sprechen-Können‹ setzt eine Haltung der Toleranz und Unvoreingenommenheit bei den Ehrenamtlichen voraus. Wie wichtig dabei auch kulturelles Wissen über Werte, Normen, Einstellungen rund um Leben, Gesundheit, Krankheit und Tod ist, zeigt die Arbeit mit Menschen mit Migrationshintergrund (Schouler-Ocak).

Eigens erwähnt werden sollten schließlich die Beiträge zum assistierten Suizid. Das Interview mit Philip Nitschke, dem Gründer von *Exit International* und prominenten Gesicht der Sterbehilfebewegung, dem als Gesprächspartner der Psychiater Martin Teising gegenübersitzt, spiegelt im Nukleus die gesellschaftliche Grundsatzdiskussion um Sterbehilfe wider: Während Nitschke als Befürworter eines individualisierten Autonomiebegriffs Sterben als subjektives Gestaltungsprojekt adressiert, das den Sterbewunsch des Einzelnen stark macht und diesem zur Geltung verhelfen will, vertritt Teising die Position, dass der individuelle Wille immer schon ein relationaler ist – dessen Entstehung, Geltung und Umsetzung also Effekte der sozialen und kulturellen Eingebundenheit des Menschen sind, an der deshalb angesetzt werden muss. In einem zweiten Beitrag trägt Teising seine Position dann noch einmal pointiert vor und skizziert, warum das oben genannte Bundesverfassungsgerichtsurteil seiner Ansicht nach die »Illusion von Selbstbestimmung« kolportiere (80). Auch wenn man den Einlassungen des Autors nicht in Gänze folgen muss (z. B. dass es bereits vollzogene Suizide gäbe und man daher keine Regelung zur Ermöglichung des assistierten Suizids bräuchte), bezieht der Beitrag Stellung und trägt damit zu einem ›gesprächigen Diskurs‹ bei.

Suizid als Leitmotiv der Moderne kreist – wie eingangs bereits erwähnt – um das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft und somit primär um den Stellenwert und die Ausbuchstabierung von Selbstbestimmung. All das wird im vorliegenden Sammelband aufgegriffen. Dabei lassen sich – plakativ – zwei Lager ausmachen, nämlich dasjenige, welches Suizid als zu vermeidendes und vermeidbares (letztlich auch und vor allem soziales) Problem und als Ausdruck von Defiziten auf psychischer, sozialer und medizinischer Ebene betrachtet, und dasjenige, welches ihn als Form der aktiven (wenn auch destruktiven) individuellen Lebensgestaltung begreift. Was diese beiden Lager zugleich trennt und verbindet, ist die normative Referenz: Während die einen Suizid als unwürdig und Ausdruck fehlender Selbstbestimmung (z. B. durch Krankheit) verstehen, ist für die anderen das Recht der einzelnen, über ihr Leben zu verfügen, genuiner Ausdruck von Würde und Selbstbestimmung. Die zum Teil unversöhnlich scheinende

Debatte zeigt vor allem, dass wir keine »Kultur des Selbstmords« (Foucault 2005: 642) haben, sondern einen fragmentierten, teilweise widersprüchlichen Umgang mit dem ›Freitod‹, in dem einerseits seine Legitimation als Selbsttechnik beansprucht wird, andererseits diese Selbsttechnik normativ unbestimmt bleibt. Für eine solche Kultur des Suizids ist daher auch nicht so sehr die Frage entscheidend, *ob* über Suizid gesprochen wird, sondern *wie*, von *wem* und mit welchen *Folgen*. Sprechen ist ambivalent. Es macht Suizidalität zu einem ›sozialen Tatbestand‹ (Durkheim), mit dem irgendwie umgegangen werden muss – und das kann letztlich auch riskant sein, wenn die dafür nötige Enttabuisierung und Entpathologisierung fehlen. Dafür wiederum ist dann aber nicht nur das ›Sprechen über‹ ein Gradmesser und Motor, sondern vor allem die Frage, ob und wie Suizid(alität) als *gesellschaftliches Problem* (im Sinne von Berger und Luckmann) institutionalisiert, also kollektiv geregelt wird (Schneider 2015).

Literatur

Durkheim, Emile (1999): *Der Selbstmord*, Frankfurt am Main.

Flaßpöhler, Svenja (2013): *Mein Tod gehört mir. Über selbstbestimmtes Sterben*, München.

Foucault, Michel (2005): Interview mit Stephen Riggins, in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4: *1980–1988*, Frankfurt am Main, S. 641–657.

Macho, Thomas (2017): *Das Leben nehmen. Suizid in der Moderne*, Berlin.

Schneider, Werner (2015): »›Sterben machen‹ oder ›Tot machen‹? Überlegungen zur aktuellen Debatte um Sterbehilfe aus soziologischer Sicht«, in: Brand, Michael (Hg.): *Sterbehilfe oder Sterbebegleitung? Die Debatte*, Freiburg/Basel/Wien, S. 144–161.

Sessel statt Bett. Entgrenzungen des Privaten und des Sterbens

Melanie Pierburg

Rezension zu: Stephanie Stadelbacher (2020): *Soziologie des Privaten in Zeiten fortgeschrittener Modernisierung. Eine Analyse am Beispiel des Sterbens zuhause*, Wiesbaden: Springer VS, 773 Seiten, 1 Illustration, 59,99€.

Privatheit ist ein Aspekt kontemporärer Gesellschaften, der reflexiv geworden ist. So diskutieren wir über unterschiedliche Entgrenzungen, die beispielsweise mit dem Homeoffice oder dem Teilen von Selfies auf Social-Media-Plattformen wie Instagram verbunden sind. In dem bunten Strauß privatheitsrelevanter Transformationen und ihrer diskursiven Begleitung findet sich auch das Sterben. Genau dies zuhause zu ›tun‹, erscheint in einer Gesellschaft als Ideal, die für körperlich-medizinische Probleme jedweder Art eigentlich entsprechende Organisationen mit ihren jeweiligen Eigenlogiken vorsieht. Stephanie Stadelbacher widmet sich in ihrer Dissertation, die weit über

den Anspruch einer solchen Qualifikationsarbeit hinausgeht, sowohl der Privatheit allgemein als auch dem spezifischen Fall des Sterbens in den eigenen Räumlichkeiten. Wie bereits der Titel der Arbeit verrät, geht es ihr um nichts weniger als um eine *Soziologie des Privaten*. Die damit verbundene Ambition zeigt sich schon am Umfang; mit beinahe 800 Seiten ist das (Mammut-)Werk durchaus eine Herausforderung für die Leserschaft. Hier sorgt die Autorin allerdings mit einer klaren Gliederung und einer Vielzahl von Zwischenfazits vor, die helfen, den Überblick und den roten Faden der Argumentation nicht aus den Augen zu verlieren.

In der Einführung konturiert Stadelbacher die Ausrichtung ihrer Untersuchung. Anhand eines rekonstruktiven Vorgehens möchte sie die Soziologie des Privaten »vor dem Hintergrund der fortgeschrittenen Modernisierung der modernen Gesellschaft« (1) entwickeln. Dabei

> »wird der Anspruch erhoben, die Notwendigkeit und den Mehrwert aufzuzeigen, über die empirische Betrachtung einzelner Manifestationen des Privaten hinaus eine zusammenhängende und themenübergreifende Analyse *verschiedener Privatheitsbereiche* unter *einer verbindenden Perspektive* sowie deren Übersetzung in eine *übergeordnete (empirisch rückgebundene) Theorie des Privaten* anzustreben, um das Allgemeine und Konzeptionelle des Privaten als gesellschaftliches Konstrukt herausarbeiten zu können, das sich dann wiederum in seinen Manifestationen wiederfindet und dort konkretisiert und entfaltet werden kann« (26).

Hier zeigt sich bereits die Spiralförmigkeit der Argumentation, die zwischen allgemeinen Überlegungen sowie konkreten Perspektiven und Analysen oszilliert – und die in dem Bemühen um (Detail-)Genauigkeit manchmal über das Ziel hinausschießt. Auch ihren Forschungsgegenstand differenziert die Autorin aus, indem sie das Private als »Kollektivsingular« versteht, »der begriffliche Eindimensionalität und Klarheit suggeriert, wo es tatsächlich Pluralität und Unschärfen gibt« (2).

Im zweiten Kapitel bestimmt Stadelbacher die »theoretischen Leitplanken und konzeptionellen Dimensionen der Privatheit«. Dabei erläutert sie ausführlich ihre wissenssoziologische Fundierung und geht auf Beiträge diverser Disziplinen ein, die sich mit ihrem Forschungsgegenstand befassen, um schließlich Ebenen und vor allem Dimensionen des Privaten herauszuarbeiten, nämlich das persönliche Private, das körperliche Private, das räumlich-dingliche (materiale) Private und das soziale Private. Diese Kategorien werden im Verlauf der Argumentation immer wieder aufgenommen und verschiedentlich perspektiviert.

Nach einer Erweiterung des theoretischen Kontextes um eine »modernisierungstheoretische Perspektive« im dritten Kapitel, in dem Entgrenzungen im Privatheitskontext erläutert werden, wird es anschließend für Thanatosoziolog*innen spannend. In diesem Kapitel, das wohlgemerkt 364 Seiten stark ist, stellt die Autorin den empirischen Teil ihrer Arbeit vor, der auf das Sterben zuhause unter Beteiligung von Hospiz- oder ambulanten Palliativdiensten fokussiert. Stadelbacher konstatiert, dass sich die

Konstruktionen und Konstruktionsbedingungen des Privaten in dem gewählten Feld herausarbeiten lassen, weil es hier ausgehandelt werden muss. Schließlich greifen die Sterbearbeitenden in die heimische Sphäre ein, wodurch sich jene in ihrer Eigentümlichkeit erst zeigt – eben dann, wenn sie verloren zu gehen droht. Dieser empirische Zuschnitt auf den größeren Rahmen der Arbeit ist uneingeschränkt überzeugend. Wie komplex die Herstellung des Privaten in diesem Setting indes ist, zeigen die interpretativen Ausführungen, die sich aus einer Sekundäranalyse qualitativer Daten speisen, welche vor allem auf Interviews mit Sterbearbeiter*innen, Ehrenamtlichen, Sterbenden und Angehörigen basieren. Anhand der bereits genannten Dimensionen der Privatheit erörtert die Autorin das ›Sterben-Machen‹, das sie um das Konzept des ›Sterben-Erfahrens‹ erweitert, mithilfe von Praktiken, Bedeutungszuschreibungen, Konflikten usw. in der von institutionellen Logiken bedrohten Sphäre des Heimischen. Diese besteht nicht als solche, sondern muss hervorgebracht werden.

Ein Beispiel soll hierfür als Illustration dienen: In der Auseinandersetzung mit der »private[n] Raum-Ding-Ordnung« und mit »Sterbedinge[n]« zitiert Stadelbacher aus einem Interview mit einer Pflegekraft, in dem diese einen Patienten beschreibt, welcher sich dem von ihr geforderten Pflegebett verweigert und seine Tage sowie Nächte in einem Sessel verbringt. Die Autorin rekonstruiert im Anschluss die »unterschiedlichen Relevanzen im Privaten« (480) und reflektiert, wie die Orientierung der Pflegekraft am Ideal des ›guten‹ Sterbens erodiert, welches auf die Selbstbestimmung des Moribunden rekurriert. Auch die Sinnsetzungsprozesse des Sterbenden analysiert sie:

> »Der Sessel wird zum Zentrum seiner Verräumlichung im Privaten: Er sitzt Tag und Nacht darin, macht ihn zu seiner persönlichen Box als dingliches Territorium des Selbst, ja mehr noch: zu seinem personengebundenen Territorium. Nähme man ihm diesen Sessel, nähme man ihm seine Verortung im Privaten und würde ihn gleichsam deplatzieren. Es entstünde eine symbolische *Un*ordnung im Privaten, die sein Sterben für ihn zu einer Erfahrung der *De*privatisierung machen würde. In Verteidigung seiner Privatheit – festgemacht an der Selbstbestimmung über die Dinge, die zu ihm nach Hause kommen und die Rolle, die seine eigenen Dinge bei seinem Sterben-Erfahren spielen sollen – lässt er sich durch die Pflegekraft nicht irritieren.« (481)

Dieser Ausschnitt zeigt, wie gut es Stadelbacher an vielen Stellen ihrer Arbeit gelingt, die Besonderheiten ihres Feldes auf den allgemeineren Rahmen der Privatheit zu beziehen und dabei die Balance zwischen gegenstandsbezogener Interpretation und theoretischer Perspektivierung zu halten. Sie kommt in ihrem Zwischenfazit zu dem Schluss, dass das Sterben zuhause als ein »Symptom der *iterativ reflexiven Entgrenzung* im Zuge der Modernisierung« (654) verstanden werden kann, und dass die damit verbundenen Erfahrungen paradox und ambivalent sind.

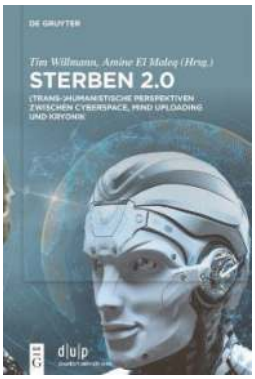
Im letzten Kapitel werden die zentralen Ergebnisse zusammengeführt und »gesellschaftsdiagnostisch verortet[]« (662). Hierzu werden die Dimensionen des Privaten ein

weiteres Mal herangezogen und erweitert, um die Erkenntnisse im Modus des Durchdeklinierens darzustellen. Dieser wiederholte Rekurs auf zentrale Kategorien hilft einerseits, sich in der Fülle von Beschreibungen, Einordnungen, Analysen und Erweiterungen nicht zu verlieren, er ermüdet beim Lesen aber auch, weil hierbei (teilweise doch umfängliche) Redundanzen entstehen. So wissenschaftlich ehrenwert es ist, einen Gegenstandsbereich in seiner Facettenhaftigkeit zu rekonstruieren, so hilfreich kann es sein, in der Ergebnisdarstellung das tatsächlich Relevante pointiert(er) darzustellen.

Nichtsdestotrotz beeindruckt Stadelbachers Studie durch analytischen Scharfsinn, der in einer holistischen Betrachtung des Privaten mündet. Die Studie zeigt, dass das oftmals im Schatten des Öffentlichen stehende Private ein hochrelevanter Forschungskontext der Soziologie ist, welcher für ein Verständnis kontemporärer Gesellschaften unabdingbar ist. Auch für die Thanatosoziologie im Speziellen ist das Werk inspirierend, weil vorgeführt wird, dass das Sterben nicht allein hinsichtlich des Umgangs mit dem Lebensende für Sozialwissenschaftler*innen relevant ist; dabei geraten ebenso allgemeinere Aspekte gesellschaftlicher Wirklichkeit in den Blick. Somit zeigt Stadelbacher, wie das Private in der reflexiven Moderne entgrenzt wird und wie die Analyse des Sterbens einen alles andere als begrenzten Blick auf gesellschaftliche Verfasstheiten ermöglicht.

Visionen ewigen Lebens – aber wo ist der Transhumanismus?

Mirco Spiegel



Rezension zu: Tim Willmann/Amine El Maleq (Hg.) (2022): *Sterben 2.0. (Trans-)Humanistische Perspektiven zwischen Cyberspace, Mind Uploading und Kryonik*, Berlin/Boston: de Gruyter, 246 Seiten, 12 Illustrationen, 99,95€.

Selbstbestimmung ist heute in jeglicher Beziehung ein erstrebenswertes Ziel. Es wird dabei nicht nur nach aktiver Gestaltung des eigenen Lebens gesucht – auch die Bedingungen des Ablebens werden zunehmend reflektiert. Ausgehend von dieser These führten die Herausgeber des vorliegenden Bandes im November 2019 Vertreter*innen verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen in Düsseldorf zur Tagung *Todsicher ewiges Leben? Interdisziplinäre Perspektiven von Existenz, Sterben und Selbstbestimmung* zusammen. In dem nun erschienenen Tagungsband *Sterben 2.0* lassen sich die Beiträge thematisch um zwei divergierende Entwicklungen im Umgang mit dem Tod anordnen: Der Tod kann als Teil des Lebens stärker ins Bewusstsein gerückt werden, sodass Altern und Sterben zur »selbstbestimmte[n] Kunst« (9) werden. Demgegenüber stehen Vorstellungen von

Selbstoptimierung, die den Tod als eine Grenze betrachten, die es zu überwinden gilt. Der überwiegende Teil der Artikel befasst sich mit letzterer Perspektive, zu der der titelgebende Transhumanismus durchaus passt: Der Mensch wird demnach für unzulänglich erachtet. Durch die Entwicklung neuer Technologien sollen seine ›natürlichen Grenzen‹ überwunden werden, um letztlich den ›Menschen 2.0‹ als posthumanes Wesen zu erzeugen. Der Titel des Bandes deutet das an, tatsächlich wird dieser Rahmen aber kaum erklärt. Zwar unternimmt Tim Willmann in der Einleitung den Versuch, »Post- und Transhumanismus« (6) darzustellen, bleibt dabei aber recht oberflächlich. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass keine Trennung des Post- vom Transhumanismus vorgenommen wird, obwohl es sich um verschiedene Bewegungen handelt; deutlich offenbart sich dies im Text von Marcus Knaup, der die »Vertreter aus der posthumanistischen Bewegung« (177) adressiert, während der Herausgeber dort die »Vertreter des Transhumanismus« (25) angesprochen sieht.

In der erwähnten Einleitung werden die Entwicklungslinien von Selbstbestimmung und Selbstoptimierung zurückverfolgt. Es werden Fragen aufgeworfen zur Intelligenz und dem möglichen Bewusstsein künstlicher Wesen, zur Bestimmung und Übertragung des menschlichen Bewusstseins, zur Kybernetik sowie zur Definition des Menschen in Abgrenzung zur Maschine. Mit Technologien nehme der Mensch Einfluss auf seine Umgebung, sich selbst und sein Erleben. Leiblichkeit sei dabei von hervorgehobener Bedeutung und soll die Basis für »ein ganzheitliches Bemühen zum Verstehen des Menschen« (23) sein. Wie sich der Leib definiert, wird kurz besprochen, bedarf aber wegen der hier zugrunde gelegten Relevanz eigentlich einer genaueren Betrachtung. Stellenweise scheinen die Begriffe Leib und Körper gar synonym verwendet zu werden. Es wird die Aufgabe gestellt, den »ontologische[n] Status« (ebd.) neuer technologischer Systeme zu klären, damit »Wertmaßstäbe im Umgang« (24) mit ihnen formuliert und diskutiert werden können.

Um der Reichweite dieser Fragestellungen gerecht zu werden, wird in der Folge ein stark interdisziplinärer Ansatz verfolgt, der sich in den Beiträgen mit »einem offenen thematischen Bezug zueinander« (X) in drei Sektionen ausdrückt. Die Texte der ersten Sektion nehmen die Selbstbestimmung in den Fokus. Henriette Herwig thematisiert das Problem des Senizids in einer älter werdenden Gesellschaft. »Altersdiskriminierung und Ausgrenzung« (33) erzeugen einen sozialen Tod, der noch vor dem biologischen eintritt. Senizid und Suizid sind dabei nicht eindeutig abzugrenzen. Die fehlende Trennschärfe bedingt eine rechtliche Unsicherheit, die den Umgang mit Betroffenen erschwert. Dieter Birnbacher greift diese Thematik auf und betrachtet das Phänomen der aktiven Sterbehilfe als eine Möglichkeit zur Steuerung des eigenen Sterbens. Er grenzt es als »Hilfe *zum* Sterben« von der weniger umstrittenen Sterbebegleitung als »Hilfe *beim* Sterben« (70) ab. Nicht alle Formen von Sterbehilfe sind dabei problematisch. Der Autor plädiert für eine Stärkung des Patientenwillens gegenüber der aktuellen Rechtslage in Deutschland, da bereits die Option auf Inanspruchnahme entsprechender Maßnahmen beruhigend auf Menschen wirke und Suizide verhindern könne.

Die zweite Sektion befasst sich mit Themen der Selbstentgrenzung auf dem Weg zur Unsterblichkeit. Marco Lehmann-Waffenschmidt erkennt in Goethes Faust »einen Prototypen« (84) der heutigen Lebensweise. Für ihn steht die ökonomische Wohlstandssteigerung im Vordergrund, die jedoch nicht unbegrenzt möglich ist. Faust nimmt bei seiner Selbstoptimierung unverhältnismäßige Risiken in Kauf, durch die soziale und ökologische Kollateralschäden entstehen; sein Entgrenzungsstreben führe bis zum »Gottähnlichkeitsbedürfnis« (86). Ein Bezug zum transhumanistischen Denken wäre hier leicht, wird jedoch im Beitrag nicht expliziert. Andreas Wagener stellt diese Verbindung mit seiner Charakterisierung einer Cyborg-Gesellschaft deutlicher her. Er überträgt den ursprünglichen Cyborg-Begriff von Clynes und Kline, der sich auf die Anpassung eines Individuums an veränderte Umweltbedingungen durch Technologie bezieht, auf eine sich wandelnde Gesellschaft. Künstliche Intelligenz ist dabei die zentrale Technologie, die die Transformation erzwingt. Am Beispiel von Deepfakes sowie intelligenter Datenauswertungsverfahren verdeutlicht er, dass Wirklichkeit und virtuelle Realität immer stärker miteinander verwoben sind. Technologie präge das soziale Miteinander und das individuelle Leben, womit eine »›transhumanistische‹ Stufe« (101) erreicht werde, die gestaltet werden muss. Christina und Jürgen Klüver präsentieren ihre Vorstellung einer künstlichen Gesellschaft, deren Mitglieder aus einzelnen neuronalen Netzwerken bestehen. Sie erfüllen jeweils bestimmte Rollen, die Wissensbestände repräsentieren. Die Netzwerke lernen voneinander, tauschen Wissen aus oder hindern andere am Erwerb von neuem Wissen. Die Autoren wollen mit der Beobachtung der künstlichen Gesellschaft die Entwicklungsprozesse und Abhängigkeitsverhältnisse menschlicher Beziehungen im Rahmen gesellschaftlicher Strukturen besser verstehen. Unklar bleibt jedoch, welche Ausgangsdaten für die künstliche Gesellschaft genutzt werden. Sie stellen fest, dass die Unsterblichkeit der Akteure das Ende gesellschaftlicher Fortentwicklung bedeuten würde, da nur neu hinzukommende Individuen neues Wissen schaffen können. Laura Hartmann-Wackers betrachtet eine andere Art der Unsterblichkeit in Form der digitalen Spuren, die nach dem Tod weiterbestehen. Insbesondere in Bezug auf den Schutz der (unterschiedlich definierbaren) Privatheit von Verstorbenen ist rechtlich nicht eindeutig geklärt, was mit diesen Daten geschieht. Die Autorin weist darauf hin, dass der Kommunikationspartner oft noch am Leben ist und dessen Privatheit durch einen Einblick angegriffen werde; aber auch bei Verstorbenen spricht sie sich für eine Schutzwürdigkeit aus, die im Einzelfall geklärt werden müsse.

Die dritte Sektion ist mit »Transhumanistische Entwürfe von Unsterblichkeit« betitelt. David Tobinski stellt hier allerdings noch keinen expliziten Bezug zum Transhumanismus her. Vielmehr konstatiert er, dass künstliche Intelligenzen immer stärker in die Beantwortung von »essential questions of life« (161) eingebunden werden und somit eine Debatte um den vertretbaren Einsatz nötig werde. Es gebe unterschiedliche Modelle künstlicher Intelligenz sowie Vorstellungen des menschlichen Bewusstseins, aus dessen Perspektive solche Bewertungen letztlich vorgenommen werden. Marcus

Knaup stellt mit dem ›Mind Uploading‹ eine Möglichkeit vor, wie die Trennung des Bewusstseins vom Körper verwirklicht werden könnte. Die Grundannahme lautet, dass der Mensch einer Maschine gleichzusetzen und der biologische Körper somit austauschbar sei. Knaup lehnt diese Vorstellung indes ab, da der Mensch als lebendige Ganzheit durch die leibliche Erfahrung gekennzeichnet werde und nicht ›quantifizierbar‹ sei. Posthumanistisches – zutreffender wäre: transhumanistisches – Denken sei demnach eine Gefahr. Georg Gasser befasst sich mit der gleichen Thematik und illustriert die Bewusstseinsübertragung anhand eines Replikators, der die Informationen einer Person scannt, den Körper zerstört und andernorts aus den Daten wiederherstellt. Die Frage nach der Identität zwischen der ursprünglichen und der erzeugten Person ist nicht eindeutig zu beantworten, sodass die Annahme von Kontinuität zielführender sei. Aufgrund des technischen Aufwands scheinen solche Szenarien unrealistisch; dennoch seien transhumanistische Visionen attraktiv. Man könne dies auf »strukturelle Parallelen zu religiösen Weltbildern« (215) zurückführen, der Mensch erschaffe sich seine Erlösung nun aber selbst. Den Forschungsstand zu einer anderen Vision dieser Art gibt Klaus H. Sames: Er legt detailliert dar, welche Möglichkeiten bei der Kryokonservierung organischen Materials bereits existieren und was weiterhin vorstellbar ist. Langfristige Ziele sind die Verwahrung und der sichere Transport von menschlichen Organen zu Transplantationszwecken. Spekulationen über die vollständige Bewahrung eines Menschen seien dabei jedoch kein Teil des »serious experimental research« (233).

Die Beiträge bieten interessante Einblicke aus verschiedenen Disziplinen, deren unterschiedliche Arbeits- und Denkweisen deutlich erkennbar sind. Die Themen wirken wie ein Abriss transhumanistischer Interessensfelder und könnten zweifellos dort verortet werden – mit wenigen Ausnahmen geht jedoch keine*r der Autor*innen so weit. Der Einbezug des Transhumanismus wirkt daher eher wie nachträglich aufgesetzt. Unterstützt wird dieser Eindruck durch den Titel der ursprünglichen Tagung, in dem weder das *Sterben 2.0* als Fingerzeig zum Menschen 2.0 noch explizit der Transhumanismus auftauchen. Überdies wird nicht geklärt, was ein Sterben 1.0 ausmacht und was überhaupt die Qualitäten des neuen Sterbens sind. Klammert man den Transhumanismus nicht ein, sondern aus, so bietet der Sammelband eine breite Übersicht über aktuelle Debatten um Altern, Sterben und Tod und überdies unterschiedliche Visionen der Unsterblichkeit. Die interdisziplinäre Ausrichtung ist angesichts der gesellschaftlichen Relevanz dieser Bereiche sicherlich angemessen, verhindert aber, dass die Beiträge in die Tiefe gehen. Sie lassen sich somit am ehesten als Ansatzpunkte lesen, um eine weitergehende Recherche anzuschließen.

Sich den Tod wünschen. Grabenkämpfe und Neuverhandlungen im Diskurs der Sterbehilfe

Leonie Schmickler

Sammelrezension zu:

André Böhning (Hg.) (2021): *Assistierter Suizid für psychisch Erkrankte. Herausforderung für die Psychiatrie und Psychotherapie*, Bern: Hogrefe, 232 Seiten, 34,95€.

Norbert Groeben (2021): *Sterbenswille. Verteidigung des rationalen Suizids und Sterbebeistands*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 212 Seiten, 24€.

Roger Kusch/Bernd Hecker (2021): *Handbuch der Sterbehilfe*, 2. Aufl., Norderstedt: Books on Demand, 548 Seiten, 56,70€.

Fabian Schäfer (2022): *Zur strafrechtlichen Bewertung der Sterbehilfe de lege lata und de lege ferenda. Ein liberaler Entwurf*, Baden-Baden: Nomos, 232 Seiten, 65€.

Urban Wiesing/Jochen Taupitz/Ralf J. Jox/Gian Domenico Borasio (2020): *Selbstbestimmung im Sterben – Fürsorge zum Leben. Ein verfassungskonformer Gesetzesvorschlag zur Regelung des assistierten Suizids*, 2. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer, 141 Seiten, 26€.

Jean-Pierre Wils (2021): *Sich den Tod geben. Suizid als letzte Emanzipation?*, Stuttgart: Hirzel, 200 Seiten, 24€.

Hector Wittwer (Hg.) (2020): *Sterbehilfe und ärztliche Beihilfe zum Suizid. Grundlagentexte zur ethischen Debatte*, Freiburg/München: Alber, 456 Seiten, 39€.

»Das allgemeine Persönlichkeitsrecht […] umfasst als Ausdruck persönlicher Autonomie ein Recht auf selbstbestimmtes Sterben. […] Das Recht auf selbstbestimmtes Sterben schließt die Freiheit ein, sich das Leben zu nehmen. Die Entscheidung des Einzelnen, seinem Leben entsprechend seinem Verständnis von Lebensqualität und Sinnhaftigkeit der eigenen Existenz ein Ende zu setzen, ist im Ausgangspunkt als Akt autonomer Selbstbestimmung von Staat und Gesellschaft zu respektieren. […] Die Freiheit, sich das Leben zu nehmen, umfasst auch die Freiheit, hierfür bei Dritten Hilfe zu suchen und Hilfe, soweit sie angeboten wird, in Anspruch zu nehmen.« Mit diesen Worten eröffnete der damalige Vorsitzende des Bundesverfassungsgerichts, Andreas Voßkuhle, im Februar 2020 die Urteilsverkündung zum Verfahren um das Verbot der ›geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung‹.

Die entsprechende Rechtsnorm – § 217 StGB, der das Verbot der Sterbehilfe behandelte – war am 15. Dezember 2015, am internationalen Tag der Menschenrechte, auf

Grundlage eines fraktionsübergreifenden Entwurfes im deutschen Bundestag verabschiedet worden. In diesem Antrag, der sich gegen verschiedene Konkurrenzentwürfe durchsetzen konnte, wurde vor allem das Verbot sogenannter Sterbehilfevereine angestrebt. Noch bevor der Bundestag über die verschiedenen Gesetzesentwürfe hat abstimmen können, regten sich jedoch bereits bei über 150 Strafrechtslehrer*innen Zweifel an der Ambition und an den Zielsetzungen der neuen Rechtsnorm. Dass diese Überlegungen nicht ganz unberechtigt waren, bestätigte sich insofern, als sich bereits kurz nach der Einführung des neuen Straftatbestandes einige vom Gesetzgeber nicht-intendierte Nebenfolgen offenbarten, die insbesondere das Arzt-Patienten-Verhältnis und die intensiv- und palliativmedizinische Versorgung betrafen. Zurückzuführen ist dies auf die Formulierung der ›Geschäftsmäßigkeit‹, was auf den Aspekt des Bezahltwerdens für Sterbehilfetätigkeiten abzielt. Da der Gesetzestext keinerlei Unterscheidungen hinsichtlich der Intentionen potenziell ›geschäftsmäßig‹ agierender Personen trifft, sehr wohl aber alle ›auf Wiederholung‹ angelegten Tätigkeiten einschließt, waren faktisch nicht nur Sterbehilfevereine, sondern auch medizinisches Fachpersonal von den angedrohten Sanktionen betroffen.

Wenngleich § 217 vorrangig auf das Verbot sogenannter Sterbehilfevereine abzielte, deren anhaltende Tätigkeiten man in europäischen Nachbarstaaten wie beispielsweise der Schweiz kannte und kennt, so forcierte der Diskurs doch zugleich einige wesentlich tiefgreifendere juristische und medizinische Debatten und förderte diverse immanente Unschärfen zutage. Daran sollten sich in den kommenden Jahren immer wieder verschiedene, am konkreten Fall geführte oder auch abstrakt diskutierte Kontroversen entzünden. Dass das Bundesverfassungsgericht die Norm nach knapp vier Jahren als nicht verfassungskonform aufhob, hat den Meinungsstreit keineswegs geklärt, sondern eher noch entfacht.

Zweifellos liegt es am existenziellen Charakter und an der Tragweite dessen, was alltagssprachlich unter Sterbehilfe subsummiert wird, dass sich die Positionen und Haltungen in diesem Diskursfeld geradezu antagonistisch gegenüberstehen. Ein weiterer Faktor, der die Auseinandersetzungen ebenfalls eher intensiviert als abmildert, gründet in den unterschiedlichen disziplinären Perspektiven, die zumindest den wissenschaftlichen Debattenbeiträgen unterlegt sind. Wiewohl Begriffe wie Würde, Moral, Normativität, Schutz usw. in aller Munde waren und sind, wurden sie zum Teil anders ausgelegt. Die hier besprochenen Werke deuten, wenigstens in Ansätzen, sowohl die thematische Bandbreite des Diskurses als auch die Pluralität der beteiligten disziplinären Sichtweisen an.

Legt man diese sieben Werke nebeneinander, lassen sich vergleichsweise aufwandlos die unterschiedlichen Herangehensweisen der Autor*innen erkennen. Der Band von *Wittwer* offeriert seiner Leserschaft eine Aufsatzsammlung, die einige hier erstmals ins Deutsche übersetzte Texte beinhaltet. In vier thematischen Abschnitten lässt er je eine*n Autor*in stellvertretend für eine Position zu Wort kommen. Die herangezogenen Texte, die mitunter schon ein wenig angegraut sind, stehen dabei stellvertretend

für die immer wieder im Diskurs auftauchenden Konflikt- bzw. Verteidigungslinien. So widmet Wittwer sich zunächst sprachlichen Aspekten wie der Unterscheidung zwischen den Begriffen des Tötens bzw. des Sterbenlassens und deren Sinnhaftigkeit, bevor in den folgenden Texten Argumente für bzw. wider die aktive Sterbehilfe und den ärztlich assistierten Suizid angeführt werden. Im anschließenden Teil des Bandes räumt er dem Teildiskurs rund um den möglichen Missbrauch und das Argument der ›schiefen Ebene‹ vergleichsweise viel Platz ein, bevor er im abschließenden Abschnitt den Diskurs der Sterbehilfe und den Aspekt der Beihilfe zum assistierten Suizid innerhalb der Ärzteschaft abhandelt. Die Verfechter dieses Arguments der ›schiefen Ebene‹, auch bekannt als ›Dammbruchargument‹, sind der Überzeugung, dass die Liberalisierung der Sterbehilfe der Ingangsetzung eines Dominoprozesses gleichen würde, der am Ende in der Entwertung menschlichen Lebens kulminiert. Wenngleich diese Aufteilung in die sich unversöhnlich gegenüberstehenden Lager von Befürwortern bzw. Kritikern der aktiven wie passiven Sterbehilfe die zentralen Antagonismen der Debatte reproduziert, bietet der Band doch eine gute Möglichkeit, sich einen Überblick über die kursierenden Einstellungen zu verschaffen.

Als wesentlich praxisorientierter stellen sich die Werke von *Böhning* bzw. von *Wiesing et al.* dar, gleichwohl sie inhaltlich verschiedene Thematiken behandeln. *Böhning* legt mit seinem Sammelband den Fokus auf einen besonders umstrittenen Teildiskurs innerhalb der Sterbehilfe-Debatte, nämlich den assistierten Suizid für psychisch erkrankte Menschen. Die neun Beiträge seiner Publikation greifen wiederkehrende Kontroversen aus der Alltagspraxis der Psychiatrie, Psychotherapie und Palliativmedizin in Deutschland bzw. in der Schweiz auf. Der formale Aufbau des Buches, d. h. die kurzen Zusammenfassungen zu Beginn jedes Beitrags, diverse Tabellen und (Zwischen-)Fazits sowie verschiedene Fallvignetten, sind nicht nur bei der Lektüre, sondern wohl auch hinsichtlich der Praxisnähe und Anschlussfähigkeit gleichermaßen wünschenswert wie hilfreich. Insbesondere die Fallbeispiele versehen diesen oftmals mit Vorurteilen behafteten Teildiskurs mit persönlichen Geschichten, die die Komplexität und Kontroversität der einzelnen Fälle verdeutlichen, ohne dabei den moralischen Zeigefinger zu erheben und das Loblied der pauschalen ›Kollektivlösung für alle‹ zu singen.

Der Gesetzesentwurf von *Wiesing*, *Taupitz*, *Jox* und *Borasio* leistet neben dem Werk von Schäfer (siehe unten) den wohl konkretesten Beitrag zu den aktuellen Neuverhandlungen, die in Deutschland nach dem Fall des § 217 geführt werden. Die so entstandene (oder als solche wahrgenommene) juristische Lücke – es gilt in dieser Sache aktuell wieder der Rechtszustand von vor Dezember 2015 – soll nämlich nach dem Willen unterschiedlicher Instanzen bzw., in den Worten Howard Beckers, verschiedener ›Moralunternehmer‹ neu und anders gefüllt werden. Wiesing et al. haben diesbezüglich einen Entwurf zur Debatte gestellt, der bemüht ist, die bisherigen Konfliktlinien zwischen Liberalisierung und Autonomie auf der einen und staatlicher Kontrolle und Miss-

brauchsschutz auf der anderen Seite zu vereinen, ohne damit zugleich das Selbstbestimmungsrechts des Einzelnen zu beschneiden oder die Debatte über Gebühr zu emotionalisieren. Die Autoren haben ihren Entwurf explizit auf die Angehörigen und nahestehende Personen, vor allem aber auf die Ärzteschaft zugeschnitten. Das Vorgespräch mit zwei verschiedenen Ärzt*innen, wovon mindestens eine*r über psychiatrische, psychotherapeutische oder psychosomatische Kenntnisse verfügen müsse, soll gewährleisten, dass im Sterbehilfekontext der Wille der Patient*innen zum Ausdruck gebracht wird und eine ausreichende Aufklärung hinsichtlich bestehender Alternativen garantiert ist. Ein Mindestabstand von zehn Tagen soll voreilige Entscheidungen verhindern und trotzdem ein zeitnahes Hilfsangebot verwirklichen; darüber hinaus soll diese Hilfe durch eine Änderung des Betäubungsmittelgesetzes garantiert werden. Ein Werbeverbot soll vor unlauteren Angeboten und Absichten schützen. Wenngleich dieser Entwurf unter den genannten Bedingungen auch die ärztliche Suizidassistenz zu legalisieren plant, wird die Suizidbeihilfe grundsätzlich doch wieder zu einem Straftatbestand, zumindest außerhalb der vorgeschlagenen Regularien. Faktisch sind es also die Sterbehilfevereine und private Sterbehelfer, denen hiermit legale Handlungsmöglichkeiten entzogen werden sollen. Ungeachtet dessen, ob man dieses Vorhaben persönlich begrüßt oder moniert, liegt der entscheidende Haken dieses Entwurfes in der willkürlich gesetzten Frist von 10 Tagen Bedenkzeit. Vorgeblich möchte man damit einem voreiligen Suizid vorbeugen, tatsächlich aber legt man Sterbewilligen damit eine weitere Bürde auf. Es ist naiv, zu mutmaßen, dass Menschen eine solche Entscheidung leichtfertig fällen und dass daher ›Schutzfristen‹ notwendig seien. Eine ähnliche Problematik im Kontext von Schwangerschaftsabbrüchen impliziert, dass der Staat die Menschen vor sich selbst schützen müsse. Die Betroffenen sehen dies üblicherweise anders.

Schäfer betrachtet die Thematik aus einer dezidiert juristischen Perspektive. Nach einer intensiven Auseinandersetzung mit der Terminologie, den verfassungsrechtlichen Rahmenbedingungen und den vielschichtigen Facetten all dessen, was unter dem Reizwort ›Sterbehilfe‹ subsummiert werden kann, stellt er am Ende seines Buches einen eigenen Gesetzesentwurf vor. Dieser sieht nicht nur vor, die Suizidbeihilfe straffrei zu belassen, sondern plädiert auch für die Einführung eines Sterbehilfegesetzes, regelt einen Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen sowie die Lebensverkürzung durch leidensmindernde Maßnahmen und entkriminalisiert sogar die aktive direkte Sterbehilfe unter der Voraussetzung der professionellen Prozeduralisierung. Damit stellt er insgesamt den wohl liberalsten unter den hier vorliegenden Entwürfen dar. Mit diesem Vorschlag, der eine umfassende Bearbeitung des Strafgesetzbuches mit sich bringen würde, positioniert sich Schäfer wenigstens insofern mitten im Kreuzfeuer der Grabenkämpfe, als das Verbot der aktiven direkten Sterbehilfe ein gemeinsamer Nenner etlicher Diskursteilnehmer*innen ist. Mit seinem Vorschlag, auch diesbezüglich eine Entkriminalisierung durchzuführen, skizziert Schäfer zwar einen durchaus stringent erscheinenden Kompromiss zwischen der Autonomie des Einzelnen und dem Schutz des Staates vor dem Missbrauch seiner Schutzinteressen; faktisch jedoch stellt er damit

zugleich einen Punkt zur Diskussion, dessen Legalisierung angesichts der wirkmächtigen Position wertkonservativer Kräfte unrealistisch erscheint.

Das *Handbuch der Sterbehilfe*, herausgegeben von *Kusch* und *Hecker*, erscheint in der Schriftenreihe des ›Vereins Sterbehilfe‹, was folglich die Positionierung bereits vorwegnimmt. Es nimmt insofern eine eigenwillige Position ein, als es beinahe als eine Art Chronik der Debatte verstanden werden kann. Die dem Handbuchcharakter geschuldete rasche Verfügbarkeit und kompakte Zusammenfassung von bestimmten Aspekten, Methoden oder Personen im Kontext des Sterbehilfediskurses stellt ohne Frage einen Nutzen für interessierte Leser*innen dar. Dass in dieser Neuauflage nun auch eine Aufarbeitung des Verfahrens am Bundesverfassungsgericht und der Reaktionen auf das Urteil erfolgen würde, war absehbar. In einem langen Kapitel werden daher die Positionen verschiedener Expert*innen, aber auch politischer Protagonisten dargestellt. Die Zielrichtung (durchgreifende Liberalisierung) ist unverhohlen deutlich. Undiplomatische Formulierungen zu einzelnen Aussagen bzw. Protagonist*innen sind unterhaltsam zu lesen, sie hinterlassen jedoch einen faden Beigeschmack, da es hier weniger um Informationen, sondern eher um Polemik und um die Abwertung anderslautender Ansichten geht. Diese kämpferische Facette ist angesichts der Provenienz des Bandes nicht überraschend; wissenschaftliche Interessen werden dadurch aber nur bedingt befriedigt.

Groeben versucht sich daran, durch die Kombination von Fiktion und Realität zu Einsichten zu gelangen, deren Vermittlung er dem Mainstream-Modus der Sachbuch- oder Wissenschaftspublizistik offenbar nicht zutraut. Anhand der Biografien bekannter Persönlichkeiten versucht er, ›rationale‹ Suizidentscheidungen zu rechtfertigen und bricht insofern eine Lanze für das selbstbestimmte Sterben. Er positioniert sich bereits mit seiner Widmung »In memoriam Uwe-Christian Arnold«, die dem bekannten deutschen Urologen und ehrenamtlichen Sterbehelfer gilt, eindeutig auf der Seite der Liberalisierung. Ob man seinen Versuch, für Verständnis gegenüber dieser höchstpersönlichen Entscheidung zu werben, als begrüßenswert erachtet oder nicht, ist für die Lektüre gar nicht so entscheidend, denn man kann so oder so diskutieren, ob die Selbsttötung das Verständnis anderer benötigt oder nicht. Groebens Vorhaben der Kategorisierung in Bilanz-, Präventions-, Leidens- oder Symbiose-Suizide zu folgen, impliziert jedenfalls eine gewinnbringende Sichtweise. Ob die Vermischung von historischen Tatsachen und fiktionalen Textsplittern diesem ohnehin schon hoch emotionalisierten Diskurs jedoch wirklich zuträglich ist, darf wohl in Frage gestellt werden.

Dem gegenüber setzt sich *Wils* mit den möglichen Konsequenzen auseinander, die eine gesellschaftliche Etablierung des assistierten Suizids mit sich bringen könnte. Er kommt zu dem Schluss, dass es nicht der assistierte Suizid an sich ist, vor dem man sich hüten solle, sondern viel mehr die Tendenz, ihn als letzte Emanzipation zu betrachten und ihn damit zum etablierten Instrumentarium am Lebensende werden zu lassen. Als Menschen der Moderne, so Wils, seien wir vor allem handelnde Wesen, die vom Tätigkeitsdrang getrieben auch ihren Tod planen und diesen als Akt der Emanzipation und

Selbstermächtigung inszenieren möchten. Seiner Ansicht nach, gehört die Abhängigkeit des Menschen von anderen (und damit verbunden: seine Verletzlichkeit) zur intrinsischen Beschaffenheit des Menschen dazu, sodass er die Abhängigkeiten des Lebensendes nicht als Belastung, sondern als Normalfall betrachtet. Sein Beharren darauf, den assistierten Suizid als legitime und nachvollziehbare Entscheidung, aber gleichwohl grundsätzlich problematische Lebensbeendigung zu betrachten, lässt insgesamt auf eine eher konservativ anmutende Perspektive schließen.

Wils wie Groeben gehen die Thematik philosophischer, d. h. weniger lebensweltlich an als die meisten anderen der hier angeführten Werke. Wils' abstrakter Zugriff unterscheidet sich allerdings erheblich von Groebens Versuch, mit individuellen Schicksalen Einsichten in den gesellschaftlichen Wert rationaler Suizide bzw. Suizidentscheidungen zu transportieren. Schäfer verbleibt hingegen, wie man es von einer juristischen Dissertation erwarten kann und muss, weitgehend auf einer formalrechtlichen Ebene, die sein Gesetzesvorschlag immerhin ein wenig aufbricht. Wiesing et al. bieten mit ihrem Gesetzesentwurf eine interessante Vergleichsfolie auf, während Böhning einen wertvollen Einblick in die Arbeit und den Umgang von Psychotherapeuten und anderen professionellen Akteuren mit den Sterbewünschen von psychisch erkrankten Menschen offeriert. Wittwer legt einen Überblick über wiederkehrende Argumentationsmuster vor, während Kusch und Hecker eher einen zugespitzten Einblick in die Spezifika der Debatte und ihrer Protagonisten geben.

Insgesamt verdeutlichen all diese Werke, die natürlich nur eine Auswahl aus den aktuellen Publikationen zum Thema darstellen, wie unterschiedlich nicht nur die wissenschaftliche Bewertung des Phänomens ausfallen kann, sondern auch, wie different die Schwerpunkte gesetzt werden können. Am Ende werden nicht Wissenschaftler*innen, sondern das politische und sukzessive das Rechtssystem die entscheidenden Akzente setzen, und es wird *on the long run* ohnehin die Bevölkerung sein, die neu kommende Vorschläge annimmt oder zurückweist. Die Diskussion wird sicherlich in Bewegung bleiben – und die Sterbehilfe wird somit auch weiterhin ein Thema für Moralphilosophie, Medizinethik, Rechtswissenschaft, Theologie und schließlich auch für die Soziologie sein.

Alles klar...?
...!
Heinz
26.10.2009

V Wege zur Thanatologie

Ein thanatosoziologisches Selbstporträt

A thanato sociological self-portrait

Michaela Thönnes

Der gesellschaftliche Umgang mit dem Sterben beginnt in der Berufsbiografie von Michaela Thönnes mit ihrem Alltag als Krankenschwester. Dem folgt die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Organisation von Sterbebegleitung, die auf individueller, aber auch institutioneller Ebene erschlossen wird – insbesondere durch persönliche Bezüge in die Bereiche Hospiz- und Palliative Care. Aus der praktischen Innenperspektive wird so der wissenschaftliche Alltag in einer Spezialdisziplin der Soziologie nachvollziehbar.

Forschungsalltag, Biografie, Krankenpflege, Sterben, Thanatosoziologie

In Michaela Thönnes' professional biography, the examination of questions about how society deals with dying begins with observations from everyday work as a nurse. The scientific examination of the organization of end-of-life care on an individual and institutional level was made possible by personal references to networks of hospice and palliative care. The text serves to understand everyday scientific life in a specialized sociological discipline.

Daily routine of research, biography, nursing, dying, thanato sociology

Mit Sterben, Tod und Trauer befassen sich in der Soziologie nur wenige; die Thanatosoziologie ist folglich eine überschaubare Spezialdisziplin. Entsprechend sind die Aussichten auf wissenschaftliche Wahrnehmung gering. Leser*innen fragen sich vor diesem Hintergrund vielleicht, was die Gründe sein könnten, in diesem Bereich ein Forschungs- und Publikationsengagement zu entwickeln. Die hier gestartete Reihe »Wege zur Thanatologie« macht es sich zur Aufgabe, diese Frage mithilfe einer Präsentation der Alltäglichkeit thanatosozialwissenschaftlichen Handelns zu beantworten.

Soziolog*innen werden bekanntlich in Form einer mehrsemestrigen Grundlagenausbildung von Beginn an mit Techniken wissenschaftlichen Arbeitens daraufhin geschult, sich zwar persönliche Interessen beim Erkennen und Entwickeln gesellschaftlich relevanter Fragestellungen zuzugestehen, sie bei der Entwicklung der Ergebnisse jedoch weitestgehend auszublenden (vgl. Schnell/Hill/Esser 2013: 95ff.). Gerade dies, das Erlernen der Grundlagen und die stets vorangetriebene Verbesserung dieser wissenschaftlichen Kompetenz, das persönliche Interesse aus der wissenschaftlichen Analyse der gewonnenen Daten herauszuhalten, stellt einen besonderen Reiz an der Soziologie dar. Es

verschafft Soziolog*innen einen Überblick auf einer Meta-Ebene, der, das ist meine persönliche Position, auf keinem anderen Weg erreicht werden kann. Somit fällt ein thanatosoziologisches Selbstporträt anhand der Darstellung der eigenen Biografie und Forschungstätigkeit aus dem Rahmen des bisher angestrebten und angeeigneten Könnens. Damit ergibt sich gleichzeitig die erfreuliche Freiheit, diesen Rahmen in dem noch unkultivierten Feld der Thanatosoziologie im Sinne einer ›Versuchswerkstatt‹ offen und keinesfalls abschließend zu setzen.

Soziologie vor biografischem Hintergrund

Um mitten im Berufsleben stehend mit über dreißig Jahren mit dem Soziologie-Studium anzufangen, dafür braucht es einen guten Grund – und der war damals der gleiche wie heute, wenn es darum geht, sich Forschungsfragen zu überlegen: Neugier.

Im Jahr 2003 stellte ich mir in der Abteilung ›Geburtshilfe, Wöchnerinnen und Kinderzimmer‹ eines Krankenhauses in Nordrhein-Westfalen die Frage, warum im Zusammenhang mit Schwangerschaft und Geburt oder Wochenbett je nach Alter, Herkunftsland oder familiärer Strukturen so unterschiedlich (inter-)agiert wurde. Ich erwartete, dass die offensichtlich gesellschaftlichen und weniger die biopsychologischen Hintergründe der beobachteten individuellen und sozialen Handlungen am ehesten durch die Soziologie zu erklären wären. Die Entscheidung, aus der unbefristeten Festanstellung mit den weiterführenden Privilegien einer Abteilungsleitung aus- und ins Studium einzusteigen, konnten nicht alle in meinem Umfeld nachvollziehen. Ich hingegen bin mit dieser Entscheidung bis heute sehr zufrieden, denn endlich konnte ich mit anderen in einer Art über Gesellschaft diskutieren, wie ich es allenfalls von den Jugendfreizeiten in Erinnerung habe: unreguliert, ausführlich, präzise und dem Thema gegenüber offen.

Die Idee, das Sterben in unserer Gesellschaft in den Fokus zu rücken, entwickelte ich erst recht spät, am Ende des Studiums, aufgrund eines Schlüsselerlebnisses. Die Motivation, mir wissenschaftliche Fragen zum Sterben zu stellen und dies mit den Mitteln der Soziologie ausführlich und genauer zu betrachten, entstand im Arbeitsalltag meiner studentischen Aushilfstätigkeit in der Rolle einer diplomierten Pflegefachfrau. Diese Tätigkeit war von einer tiefen Skepsis darüber begleitet, ob meine Verpflichtung als Pflegende zur Qualitätssicherung mitsamt der damit verbundenen Standardisierung meiner Arbeitsprozesse im Krankenhaus für Sterbende und mich Sinn machen. Schon während der langjährigen Ausübung meines ersten Berufs als Krankenschwes-

ter hatte ich immer wieder darüber nachgedacht, warum trotz der Standardisierung paradoxerweise in der einen Abteilung die Bedürfnisse Sterbender und der ihnen Nahestehenden priorisiert wurden, während dies in anderen Abteilungen desselben Hauses keinerlei Relevanz für das Personal hatte. Jedoch tat ich dies noch nicht so systematisch, wie es mir aufgrund meiner soziologischen Theorie- und Methodenkenntnisse später möglich wurde. Im Akutkrankenhaus hielt ich die typische Arbeitsweise und die damit einhergehenden Konsequenzen für Sterbende etwa nach einer Reanimationssituation für ein interessantes und relevantes soziales Phänomen. In diesen Wirkungszusammenhängen zwischen Struktur und Individuum sah ich einen direkten Praxisbezug zum Weber'schen Idealtypus der legalen Herrschaft (vgl. Weber 1980: 94). Eine dem individuellen Handeln übergeordnete Bürokratie erzeugte Handlungsschemata im Umgang mit Sterbenden, die wie aufoktroyiert und von betroffenen Individuen gegenüber dem Qualitätsmanagement und der dahinter festgeschriebenen Gesetzgebung nicht hinterfrag-, veränder- oder individualisierbar erschienen. Sind die Atemwege bei erschöpften Patienten durch die ordentliche Portion Reis, die ihm die Angehörigen trotz Schläfrigkeit gereicht haben, verlegt, wird der Notfallalarm ausgelöst und binnen weniger Sekunden agieren die intensivmedizinische Rettung und Versorgung reibungslos. Die Klärung der Bedürfnisse des Patienten und seiner Angehörigen jedoch sind – wie der Reis mit dem Absaugen im Sekretauffangbehälter am rollbaren Reanimationsschrank – nicht mehr greifbar.

Nach dem geschilderten Erlebnis ließ mich die Frage, welchen Beitrag die Soziologie zum Sterben in unserer Gesellschaft leistet und leisten könne, nicht mehr los. In der Endphase meines Studiums existierte zwar bereits der Begriff »Thanatosoziologie« (Knoblauch/Zingerle 2005), doch war hinter dieser Bindestrichsoziologie keine kontinuierliche Netzwerkbildung, Konferenzaktivität oder eine andere Form wissenskonstituierender Forschungs- und Publikationstätigkeit innerhalb der deutschsprachigen Soziologie und ihrer Organe etabliert worden. Es war auffällig, dass sich Publikationen zum Sterben bis dato vorwiegend mit dem aus Familien verdrängten Sterben befassten (vgl. Feldmann 1990; Göckenjan 2008: 10; Gronemeyer 2005: 210ff.; ders. 2007: 13ff.; Schiefer 2007: 274; Stephenson 1985: 81f.) oder sich auf Forschung aus den 1960er Jahren und auf philosophische oder historische Vergleiche bezogen (Feldmann/Fuchs-Heinritz 1995; Walter 2005).

Vor allem aber die Veränderungen des gesellschaftlichen und individuellen Umgangs mit dem Sterben aufgrund des AIDS-Diskurses und der Hospizbewegung wurden in soziologischen Schriften zum Sterben zu wenig berücksichtigt. Mich hatten die daraus entstandenen Neuentwicklungen im Umgang mit Sterbenden in meinem Arbeitsalltag durch einzelne engagierte Chefärzt*innen oder durch mein Engagement in Lesben- und Schwulengruppen in

meinem persönlichen Umfeld erreicht und überhaupt erst in die Lage gebracht, Sterben nicht nur als individuelles, sondern auch als sozial gestaltbares Geschehen wahrzunehmen.

Erst während der Magisterarbeitsphase, in der ich Sterbeorte anhand von Interviews mit Angehörigen untersuchte (Thönnes 2013) und später erneut in der Endphase meiner Promotion wurden mir die Gründe für meine konzentrierte Beschäftigung mit dem Thema Sterben klar. Die Sterbeerlebnisse mit meinen Großeltern und der Umgang der Angehörigen damit boten bis dahin nicht nur keinen Raum für die Reflexion des Erlebten, sondern konservierten mit eingeschworener Verschwiegenheit die traumatisierende Erfahrung bis in die Gegenwart hinein. Meine Verwandten waren vom Krieg und seinen physischen, kognitiven, psychischen und emotionalen Folgen direkt betroffen. Das wirkte sich zum einen im Gesprächsduktus meiner Familie in einer generellen Verdrängung von Themen um Todesbedrohungen oder Sterben aus. Hierbei handelt es sich um einen allgemein anerkannten und etablierten Umgang mit dem Sterben in den 1970er und 1980er Jahren, was überdies einer der Hauptgründe dafür gewesen sein dürfte, dass meine Großeltern ohne palliativpflegerische oder hospizliche Versorgung starben. Sterbevorgänge, verborgen im ›stillen Kämmerlein‹, also ohne dass andere Angehörige oder Nachbar*innen dies bemerkt und daran teilgehabt hätten, sind mir somit seit der frühen Kindheit vertraut.

Dies sind Teile meiner Erfahrung mit dem Sterben, aufgrund derer ich es bis heute für notwendig halte, sich mit den Einstellungen gegenüber Sterbenden sozialwissenschaftlich auseinanderzusetzen und Forschungsfragen wie auch -ergebnisse öffentlich zu diskutieren. Es geht mir darum, mithilfe der Soziologie erklären zu können, dass und warum eine gesellschaftliche Diversität des Sterbens oder der Sterbebegleitung aufgrund des Handelns Einzelner in Interaktion mit anderen besteht und entwickelt werden kann. Ich finde es relevant, darzulegen, wie damit zum einen unterschiedliche Bedürfnisse im Sterbeprozess zusammenhängen und wie sich andererseits unterschiedliche strukturelle Möglichkeiten entwickeln, die Bedürfnisse in der Versorgung und Begleitung von Sterbenden und ihrer Nahestehenden zu berücksichtigen. Der dabei stets relevante Praxisbezug ist für mich insbesondere deshalb attraktiv, weil er für Soziolog*innen Chancen schafft, sich auf weitaus unterschiedlichere Perspektiven einlassen zu können, als dies innerhalb eines rein akademischen Milieus möglich wäre. Die Zusammenarbeit mit Akteuren aus Palliativ- und Hospiznetzwerken oder mit Krankenpflegepersonal der ambulanten Pflegedienste betrachte ich ebenso wie die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit einem internationalen Kolleg*innenkreis von Sozialwissenschaftler*innen als die Quelle meiner sozialwissenschaftlichen Inspiration und Weiterentwicklung.

Entwicklungsprozess der Forschungstätigkeit

Meine unter dem Titel *Sterbeorte in Deutschland. Eine soziologische Studie* niedergelegte erste wissenschaftliche Annäherung an das Thema hatte den Zweck, zu ermitteln, wo denn überhaupt tatsächlich gestorben wird. Ich versprach mir davon eine bis dahin in der Soziologie nicht bestehende makrosoziologische Übersicht über soziale Aspekte des Sterbens. Anhand des gesammelten Materials ließen sich die strukturellen Voraussetzungen des Sterbens dezidiert darlegen und es konnten Hypothesen zur Institutionalisierung des Sterbens überprüft und teilweise widerlegt werden. Dabei wurde offensichtlich, dass aufgrund mangelnder quantitativer Daten (Ochsmann et al. 1997) dem zum Sterben im Allgemeinen und zu Sterbeorten im Besonderen bis dato geführten Institutionalisierungsdiskurs die empirische Grundlage fehlte, um diesbezüglich valide Aussagen treffen zu können. Trotzdem hatte sich die These des Historikers Philippe Ariès (2005), wonach das Sterben immer seltener zuhause durch Angehörige gestaltet und durch die Versorgung Sterbender in Spitälern verdrängt sei, in der Thanatosoziologie gefestigt (vgl. Bednarz 2003: 10f.). Die Ergebnisse der später in verschiedenen Aufsätzen (Thönnes/Jakoby 2011; dies. 2013) vorgestellten Metastudie wiederum verweisen auf soziale Umstände, die eine Diversität der Sterbeorte und des Sterbens sowie des Umgangs damit, aber weniger eine Verdrängung nahelegen. Zudem bin ich seit diesen Studienergebnissen von der kulturpessimistischen Annahme befreit, dass Sterben im Kreis der Familie aufgrund sozialstruktureller Wandlungen nicht mehr möglich oder als historisch zu begründendes Ideal erstrebenswert sei (vgl. Thönnes 2020a: 55).

Die in den ersten Beiträgen durch mein makrosoziologisch und quantitativ-sozialforschendes Studium geprägte Herangehensweise an das Thema Sterben änderte sich mit aufkommenden Fragen zu den gewonnenen Ergebnissen und erforderte eine Weiterentwicklung meiner Methodenkenntnisse. Es bestand bei mir nun ein vertieftes Interesse am Sterben, das sich hin zu Fragen nach individuellen Sinngebungsprozessen und deren sozialen (Deutungs-) Mustern im Sterbehandeln entwickelte. Ein anderer Beitrag (Thönnes/Jakoby 2012a) legt dar, was Menschen, nachdem sie Angehörige sterbend erlebt haben, im Sterbeprozess wichtig ist. An Sterbeorten und den von den Befragten geschilderten Handlungsprozessen wurden Entscheidungen gleichermaßen durch äußere strukturelle Bedingungen und individuelle Faktoren bestimmt. Die von mir geführten Interviews sind Beispiele dafür, inwiefern es einen Unterschied macht, ob beteiligte Akteure vorher Erfahrungen mit dem Sterben machen konnten bzw. welche sozialen oder individuellen Ressourcen sie für Problemmanagementstrategien nutzen können. Sterben und die daran orientierten Handlungsentscheidungen unterliegen der Einstellung darüber, wie

Aufklärung der Handlungsermächtigung dienen kann, wie das Bewusstsein für Unausgesprochenes ausgebildet ist und ob ein Interesse besteht, auf Individualität, spirituelle Bedürfnisse und ethische Fragestellungen einzugehen. Die wenigen Unterschiede zwischen Männern und Frauen rücken diesen allgemein gewonnenen Erkenntnissen gegenüber in den Hintergrund (vgl. Thönnes 2020a: 58f.).

In weiteren Aufsätzen (Thönnes/Jakoby 2012b; dies. 2016) ließ sich ein sozialer Organisationsentwicklungsprozess des Sterbens auf Mikro-, Meso- und Metaebene rekonstruieren. Den aus meinem sozialen Umfeld stammenden, an der Entwicklung von Hospiz- und Palliativnetzwerken beteiligten Akteuren ist die (bis heute noch soziologisch zu schwach herausgearbeitete) Diversität des Sterbens aus ihrer Praxiserfahrung mit Sterbenden und deren Angehörigen schon über 40 Jahre lang bekannt. Sie hatten als Pflegende, Seelsorger*innen, Angehörige, Ärzt*innen und Pädagog*innen in Krankenhäusern, aber auch in Privathaushalten ihre Erfahrungen gemacht und alternative Vorstellungen von dem entwickelt, wie in unserer Gesellschaft gestorben werden sollte. Dabei hatten sie Wissen angesammelt und als Arbeitsgruppen in der über drei Jahrzehnte andauernden Entwicklung eines Palliativnetzwerkes eine Utopie eines Sterbens entwickelt, in der die Aspekte des pluralen Sterbens berücksichtigt werden sollten. Die im Netzwerk vollzogene Wissens-, Kompetenz- und Handlungserweiterung in der Pflege, Begleitung und medizinischen Versorgung Sterbender lässt sich durch die Forschung darstellen und in ihren Zusammenhängen nachvollziehbar machen. Dies verstehe ich als ein Beispiel für eine praxisorientierte Anwendung theoretischer Grundbegriffe der Soziologie, insbesondere im Hinblick auf den sozialen Wandel.

Die Arbeit über »Tiere als Sterbebegleiter. Eine symbolisch-interaktionistische Perspektive« (Thönnes/Jakoby 2017) stößt national und international auf großes Interesse. Sie öffnete zum einen die Teilnahmebereitschaft der in einer Onlinebefragung kontaktierten Personen aus dem Bereich der Hospiz- und Palliativversorgung im deutschsprachigen Raum, denn die Befragten meldeten sich zahlreich und gaben umfangreich Auskunft über ihre individuellen Bedürfnisse bei der Ausführung ihrer Sterbebegleitung in Anwesenheit von Tieren. Zum anderen wurden dabei Aussagen zu sozialen Sterbephänomenen getroffen, welche die bis dahin als anerkannt geltenden Ideale der Sterbebegleitung, wie z. B. des bewussten Sterbens nach Kübler-Ross (1999), ausdrücklich infrage stellen. Die Befragten wünschten sich, dass Sterbenden mehr Rechte und Räume zur Negierung oder Nicht-Thematisierung des Sterbens zugestanden werden sollten. Ferner wurde von (genau genommen illegalen) Handlungen berichtet, die vor Vorgesetzten verheimlicht wurden, um den Besuch von Tieren bei Sterbenden im Pflegeheim zu ermöglichen. Ist von der Bedeutung

von Tieren im menschlichen Sterbeprozess die Rede, so geht es auch um Emotionalität, Kommunikation und Interaktion, also um die Grundlagen des sozialen Handelns. Jedoch ist hier der Aspekt der Authentizität und sind die Mittel zur Verwirklichung deutlich von sozialen Anpassungen des bestehenden Normen- und Wertesystems abhängig. Sterbesymbole werden durch die Hinzunahme von Tieren erneuert und machen Handlungsvorstellungen und Handlungen möglich, die ohne die Hinzunahme von Tieren schwieriger oder gar nicht beschreibbar wären.

In die Tiefe gehen

Während der Planung meines Dissertationsaufbaus stellte sich die Frage, unter welchem gemeinsamen Nenner ich meine bisherigen Veröffentlichungen kumulieren könnte. Dabei fiel mir die stets wiederkehrende Analyse von Institutionalisierung und Individualisierung des Sterbens auf. Mich reizte immerzu die Analyse der Bedingungen, unter denen sich individuelles Sterbehandeln innerhalb gefestigter Sterbestrukturen verändert (und vice versa bedingt), ohne dass dabei das eine vom anderen aufgelöst wird. Die von mir daraufhin gewählte Überprüfung der Begriffsanwendung von Individualisierung und Institutionalisierung auf Phänomene des Sterbens sowie die daraus sich immer wieder neu entwickelnden Forschungsfragen und Interessen waren es, die meinen Weg vorgegeben haben. Aus der Kritik am engen Institutionalisierungsdiskurs heraus motiviert, entstand für mich wiederholt die Notwendigkeit einer theoretischen wie empirischen Präzisierung. Die Konzentration auf eine soziologische Definition, in der das Soziale und das Individuelle sich gegenseitig bedingen, resultierte in einer genaueren Darstellung des sozialen Wandels des Sterbens. So lässt sich beispielsweise erklären, warum Mitarbeiter*innen ambulanter Pflegedienste Sterbende zuhause weiterbetreuen, obwohl dies für sie ohne palliativpflegerische Zusatzqualifikationen und dem entsprechenden Qualitätszertifikat unter einer neuen Palliativgesetzgebung nicht vorgesehen ist (Thönnes 2020b). Die beobachtete und berichtete individuelle Grenzauslotung und -überschreitung im thanatologischen Kontext vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Entwicklungen sind Beispiele dafür, dass Menschen mit individuellen und sozialen Bedingungen in der Weise umzugehen verstehen, bei der Individuen nicht der Institution ausgeliefert oder Institutionen kein starres, lebloses Gebäude sein müssen.

Um nun nochmals auf die persönlich-biografische Dimension zurückzukommen, möchte ich betonen, wie motivierend es ist, wenn andere nicht nur die eigene Skepsis gegenüber einer standardisierten Arbeitsweise mit Sterben-

den teilen, sondern sie mir aufgrund des miteinander geteilten Erfahrungshorizonts in der Pflege Sterbender anvertrauen. Nur dadurch ist es mir als Sozialwissenschaftlerin möglich, Erfahrungen über den Tellerrand hinaus zu sammeln, zu analysieren, zu ordnen, zu erklären und zu veröffentlichen. Es freut mich bis heute sehr, Menschen begegnen zu dürfen, die sich mit anderen zusammentun und kreative Handlungsfreiräume schaffen, um strukturell bedingte Nachteile zu umgehen.

Heute bin ich als promovierte Soziologin an der Universität Zürich als Programmkoordinatorin im wissenschaftlichen Dienst tätig. Wenn ich danach gefragt werde, wie ich meine Karriereentwicklung empfinde, dann so, dass ich sie gar nicht als Karriereentwicklung sehe. Das hat hauptsächlich damit zu tun, dass ich die Leistungen von Wissenschaftler*innen als über- und die der Pflegenden als von dem größten Teil der Gesellschaft unterbewertet einschätze. Den wissenschaftlichen Weg zu beschreiten, sehe ich vielmehr als eine von mir dankbar aufgenommene Möglichkeit von vielen, sich in der gegenwärtigen Gesellschaft seinen Vorlieben und Begabungen entsprechend beruflich zu betätigen.

Als Angehörige des *Arbeitskreises Thanatologie* bin ich froh, dass sich hier eine Gruppe von Wissenschaftler*innen zusammengefunden hat, die gelernt haben, mit den Besonderheiten der eigenen Disziplin umzugehen. Zwar waren wir bisher in institutionalisierten Kontexten der Sozial- und anderen Wissenschaften unterrepräsentiert, doch begegnen wir gleichzeitig immer wieder großem öffentlichem Interesse an unserer Forschung, sei es im Rahmen von wissenschaftlichen Vorträgen oder in Alltagsgesprächen. So werden Fragen und Forschung zu Sterben, Tod und Trauer für einen selbst wie auch für die Gesellschaft immer wieder als relevant, spannend und herausfordernd eingeordnet. Deshalb ist es so positiv, dass die Begegnungen miteinander sowohl den Arbeitskreis als auch das vorliegende Jahrbuch hervorgebracht haben. Dies ermöglicht Diskussionen zur Prüfung, Weiterentwicklung oder Bestätigung von Ideen und Ergebnissen auf einer Ebene, die ich außerhalb des Arbeitskreises noch nicht erfahren habe. Diese wissenschaftliche Auseinandersetzung spornt an und mündet in Projekt-Ideen, die die eigenen wie auch die Fragen anderer zum Thema beantworten und spezifische Fragestellungen zum Einzelnen in der Gesellschaft auf individueller und struktureller Ebene beantworten möchten.

Literatur

Ariès, Philippe (2005): *Geschichte des Todes*, München.

Bednarz, Anja (2003): *Den Tod überleben. Deuten und Handeln im Hinblick auf das Sterben eines Anderen*, Wiesbaden.

Feldmann, Klaus (1990): *Tod und Gesellschaft. Eine soziologische Betrachtung von Sterben und Tod*, Frankfurt am Main.

Feldmann, Klaus/Fuchs-Heinritz, Werner (1995): »Der Tod als Gegenstand der Soziologie«, in: dies. (Hg.): *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes*, Frankfurt am Main, S. 7–18.

Göckenjan, Gerd (2008): »Sterben in unserer Gesellschaft. Ideale und Wirklichkeiten«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 58, Heft 4, S. 7–14.

Gronemeyer, Reimer (2005): »Hospiz, Hospizbewegung und Palliative Care in Europa«, in: Knoblauch, Hubert/Zingerle, Arnold (Hg.): *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und Institutionalisierung des Sterbens*, Berlin, S. 207–220.

Gronemeyer, Reimer (2007): *Sterben in Deutschland. Wie wir dem Tod wieder einen Platz in unserem Leben einräumen können*, Frankfurt am Main.

Knoblauch, Hubert/Zingerle, Arnold (Hg.) (2005): *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und Institutionalisierung des Sterbens*, Berlin.

Kübler-Ross, Elisabeth (1999): *Interviews mit Sterbenden*, München.

Ochsmann, Randolph/Feith, Gabi/Klein, Thomas/Seibert, Anja/Slangen, Kerstin (1997): *Sterbeorte in Rheinland-Pfalz. Zur Demographie des Todes*, Mainz.

Schiefer, Frank (2007): *Die vielen Tode. Individualisierung und Privatisierung im Kontext von Sterben, Tod und Trauer in der Moderne. Wissenssoziologische Perspektiven*, Münster.

Schnell, Rainer/Hill, Paul B./Esser, Elke (2013): *Methoden der empirischen Sozialforschung*, München.

Stephenson, John S. (1985): *Death, Grief, and Mourning*, New York.

Thönnes, Michaela (2013): *Sterbeorte in Deutschland. Eine soziologische Studie*, Frankfurt am Main.

Thönnes, Michaela (2020a): *Sterben in der Soziologie*, Diss. Universität Zürich.

Thönnes, Michaela (2020b): »Das soziologische Grundthema der Institutionalisierung und Individualisierung in der ambulanten Pflege Sterbender. Ein Modellprojekt zur Implementierung von Hospizkultur und Palliative Care«, in: Bauer, Anna/Greiner, Florian/Krauss, Sabine H./Lippok, Marlene/Peuten, Sarah (Hg.): *Rationalitäten des Lebensendes. Interdisziplinäre Perspektiven auf Sterben, Tod und Trauer*, Baden-Baden, S. 89–119.

Thönnes, Michaela/Jakoby, Nina (2011): »Wo sterben Menschen? Zur Frage des Sterbens in Institutionen«, in: *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* 44, Heft 5, S. 236–239.

Thönnes, Michaela/Jakoby, Nina (2012a): »Betreuen Männer anders? Sterbebegleitung aus einer Gender-Perspektive«, in: *Hospiz-Zeitschrift. Fachforum für Palliative Care* 14, Heft 54, S. 15–19.

Thönnes, Michaela/Jakoby, Nina (2012b): »Hard Times for the Dying? A German Example of Collective Action and Empowerment in Palliative Care«, in: Berg, Elisabeth/Barry, Jim/Chandler, John (Hg.): *Dilemmas for Human Services*, London, S. 133–138.

Thönnes, Michaela/Jakoby, Nina (2013): »Where People Die. A Critical Review«, in: *Medical Sociology Online* 7, Heft 1, S. 8–19.

Thönnes, Michaela/Jakoby, Nina (2016): »Development of Palliative Care and Hospice Services in Germany. A Case Study«, in: *Palliative Medicine and Care* 3, Heft 1, S. 1–5.

Thönnes, Michaela/Jakoby, Nina (2017): »Tiere als Sterbebegleiter. Eine symbolisch-interaktionistische Perspektive«, in: Jakoby, Nina/Thönnes, Michaela (Hg.): *Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Beiträge*, Wiesbaden, S. 91–111.

Walter, Tony (2005): *The Revival of Death*, London/New York.

Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen.

VI Tagungsberichte

Bericht zur Tagung *Wissenskulturen des Todes. Zur Aktualität der Thanatosoziologie* an der Technischen Universität Berlin, 24. und 25. März 2022

Christoph Nienhaus und Kerstin Leyendecker

Am 24. und 25. März 2022 veranstaltete der Arbeitskreis Thanatologie der DGS-Sektion Wissenssoziologie eine Tagung zum Thema *Wissenskulturen des Todes. Zur Aktualität der Thanatosoziologie*. Die geplante Präsenzveranstaltung an der TU Berlin musste pandemiebedingt durch eine Online-Konferenz ersetzt werden.

In seiner Begrüßung ordnete *Thorsten Benkel* (Passau) das Tagungsthema auch in den aktuellen Rahmen des nun wiederkehrenden »vormodernen Sterbens« im Kontext von Krieg und Pandemie ein. *Melanie Pierburg* (Hildesheim) und *Matthias Meitzler* (Passau) stellten den Arbeitskreis Thanatologie und das neu begründete *Jahrbuch für Tod und Gesellschaft* vor, dessen erste Ausgabe im März 2022 erschien. Der Arbeitskreis hat es sich zum Ziel gesetzt, sozialwissenschaftlichen Forschungen empirischer und theoretischer Natur zu den Themenfeldern Sterben, Tod und Trauer eine Plattform zu geben und den interdisziplinären Austausch zu fördern. Auf dieser Basis konnten bereits einige Tagungen und Workshops veranstaltet sowie diverse Publikationen erarbeitet werden.

Eröffnet wurde die Tagung von *Hubert Knoblauch* (Berlin), der mit seinem Vortrag zur »Refiguration des Todes« verschiedene Spannungsverhältnisse und Ambivalenzen von gesellschaftlichen Todesnarrativen einkreiste. Entlang der Beispiele der Todesnäheerfahrung, der klinischen Sektion, den sich wandelnden Todeskriterien sowie der Organspende lasse sich vor allem die Nicht-Eindeutigkeit und Unbeständigkeit (im Sinne einer beständigen Transformation) des Todes aufzeigen. In der Gegenüberstellung von modernem und postmodernem Tod liege deswegen gerade keine Entwicklungsbeschreibung, sondern ein beständiges Oszillationsverhältnis, welches den Tod dynamisch in den sozialen Wandel einbette.

Anna Bauer (München) beleuchtete in ihrem Vortrag die räumlichen und zeitlichen Aspekte des »guten Sterbens« im Kontext der Palliativversorgung in den eigenen vier Wänden. Das Narrativ des guten Sterbens sei heutzutage nicht

mehr an abgeschlossene Stationen gebunden, sondern zunehmend ausdifferenziert und räumlich ausgeweitet, weshalb sich die Palliativpflege zu Hause als eigene Praxisform beschreiben lasse. Entlang von drei analytischen Praxisgegenwarten wurde gezeigt, wie sich organisationale Anforderungen auf der einen und Patientenwünsche auf der anderen Seite im Wechselspiel von Gegenwart und Abwesenheit vereinen lassen.

Daniel Schönefeld (Neubrandenburg) widmete sich aus konversationsanalytischer Perspektive dem Sterben als einem interaktiven und kommunikativen Herstellungsprozess. Als theoretischer Ausgangspunkt diente hierfür die Ethnomethodologie nach Harold Garfinkel, mittels derer der Produktionscharakter des Sozialen und hier insbesondere des Sterbens fokussiert wurde. Anhand von audio-visuellen Aufzeichnungen in Krankenhäusern und Hospizen wurden einige Analysestrategien der Konversationsanalyse dargestellt und der Beitrag zur vergleichenden thanatosoziologischen Theoriebildung aufgezeigt.

Am Beispiel der künstlichen Ernährung im stationären Hospiz referierte *Lilian Coates* (Frankfurt am Main) über professionelle Sterbeexpertise und die Orientierung am wissenden Körper. Auf der Grundlage von Beobachtungsprotokollen wurden die teilweise konfligierenden Wissenskulturen der professionellen Hospizmitarbeitenden und der betroffenen Familien dargestellt. Insbesondere medizinische Deutungen zum sterbenden Körper und seinen Reaktionen können dabei den laienhaften Umgang mit einem geliebten Menschen irritieren. Das Ideal des bewussten und natürlichen Sterbens im Hospiz könne in seinen normativen Implikationen in ein extremes Nicht-Heilungs-Narrativ umschlagen, welches im Extremfall Spannungen und Pflichten im Sinne einer leerlaufenden Gesinnungsethik begründen könne.

Stephanie Stadelbacher (Augsburg) thematisierte das Sterben zu Hause als einen Indikator für Wandlungsprozesse des Privaten. Im Zuge fortschreitender Individualisierung lasse sich die Programmatik des »guten Sterbens« in der Moderne unter dem Gesichtspunkt der Einbeziehung Angehöriger sowie von individuellen lebensweltlichen Bezügen zunehmend auch im Privaten verorten. Hierfür sei allerdings eine Neuausrichtung des Alltags und der Spielregeln des Privaten erforderlich. Im Umgang mit dem »Sterben-Machen« zu Hause gelte es auch, mit der Kolonialisierung des Privaten und steigender Entfremdungserfahrungen in der ursprünglich vertrauten Raum-Ding-Ordnung umzugehen.

Angelehnt an die theoretischen Konzeptionen von Georg Simmel, Erving Goffman und Norbert Elias fokussierte *Matthias Hoffmann* (Saarbrücken) das moderne Individuum in der ausgelagerten Phase des Sterbens. In der Vorausschau auf das Ende des eigenen Lebens sei dabei weniger der Tod an sich, sondern vor allem die Angst vor einem langwierigen (sozialen) Sterbeprozess und

einem damit einhergehenden Verlust über die eigenen Körperfunktionen dominant. Aufbauend auf Simmels »Exkurs über die Sinne« und Goffmans Begriff des »Territoriums des Selbst« wurde diese Angst als Angst vor dem Verlust des zivilisatorischen Niveaus nach Norbert Elias gerahmt. Die internalisierten Scham- und Peinlichkeitsschwellen lassen die körperlichen Ausfälle als Krisen des eigenen Seelenhaushalts und der konstruierten Identität wirken, was eine Neufassung des Begriffs des sozialen Sterbens evoziere.

Leonie Schmickler (Passau) zeigte in ihrem Vortrag Probleme und Perspektiven der geänderten Rechtsverhältnisse der Sterbehilfe auf. Das vom Bundesverfassungsgericht proklamierte »Recht auf selbstbestimmtes Sterben« im Sinne des allgemeinen Persönlichkeitsrechts habe zwar das in § 217 StGB normierte Verbot der geschäftsmäßigen Förderung der Selbsttötung aufgehoben, allerdings stünde eine Neuregelung durch den Gesetzgeber noch aus. Die Aufgabe des Gesetzgebers, die Selbstbestimmung der Sterbenden in eine praxisverträgliche Rechtsnorm zu überführen, sei nach wie vor durch moralische Argumentationspositionen belastet. Die Irritation, die der (assistierte) Suizid noch immer hervorrufe, entlarve eine Rhetorik der Individualisierung, die an den Durchsetzungsbedingungen politischer Standpunkte scheitere.

Zum Abschluss des ersten Konferenztages referierte *Thorsten Benkel* (Passau) zur Epistemologie thanatologischer Sozialforschung. Der Tod als Forschungsgegenstand stehe immerzu außerhalb der Erfahrbarkeit und erlaube demnach streng genommen nur außerempirische Aussagen. Dies evoziere in besonderer Weise die Frage nach dem Erkenntnisinteresse thanatosoziologischer Forschung, welches über streng medizinische Erkenntnisse oder bloße lebensweltliche Banalitäten hinausgehen müsse. Gerade die fehlende intersubjektive Nachvollziehbarkeit lenke den Blick dabei auf die verschiedenen kulturellen Verfasstheiten der eigenen »Todesvorbilder« und auf die Grenzen des Wissbaren als einem Indikator für Kulturbedeutsamkeit.

Den zweiten Tag der Veranstaltung eröffnete *Debora Niermann* (Zürich) mit einem Vortrag zum Thema »Childing and Adulting in Dying«. Niermann skizzierte ihre eigene geplante Feldforschung, lebenslimitiert erkrankte Kinder zu begleiten und hierbei die Kindheitsperspektive in den Mittelpunkt zu stellen. Neben der Frage, wie Kindheit unter Krankheitsbedingungen erlebt werde, solle es insbesondere um die soziologische Re-Konstruktion der Pole Kindheit/Erwachsensein und Krankheit/Gesundheit gehen. Im Hinblick auf die Vermittlung von Wissensbeständen im Sterbeprozess und die Dynamiken, die in dieser Situation mit Kindern entstünden, sei nicht von »unfertigen Kindern« im Vergleich zu »fertigen Erwachsenen« auszugehen, sondern vielmehr von einem vielschichtigen »social becoming«. Sterbewissen sei nicht altersabhän-

gig, sondern erfahrungsgebunden und so läge ein großes Potenzial in den umgekehrten Generationsverhältnissen und den vorherrschenden generationalen Skripten.

Patrik Budenz (Berlin) fokussierte mit umfangreichem Bildmaterial aus verschiedenen fotografischen Projekten den Tod und die Leiche als ästhetisches Element. In seiner neuesten Arbeit zu Leichenfundorten wurde außerdem die »Umwelt des Todes« aus dem Blickwinkel der Kamera in Szene gesetzt. Im Gespräch mit *Thorsten Benkel* wurden entlang dieser Eindrücke verschiedene Fragen zu Nähe und Distanz, Inszenierung und Dokumentation erörtert und der Tod als visuelle und fotografische Herausforderung beleuchtet.

In seinem Vortrag »Darf ich das zeigen? Die Leiche als visuelle Herausforderung« widmete sich *Matthias Meitzler* (Passau) dem toten Körper als gesellschaftlich ausgeblendeter Repräsentanz des Todes. Entgegen der zunehmenden Sichtbarkeit fingierter Leichen in Fernsehserien und Filmen sei das Abbilden echter Leichen nach wie vor problem- und tabubehaftet. Vor dem Hintergrund eigener ethnografischer Untersuchungen im Feld der Obduktion stelle sich die Frage nach den legitimen (und notwendigen) Einblicken in menschliche Überbleibsel auch im Kontext des Wissenschaftsfeldes. Der Bruch mit kulturellen Sehgewohnheiten sei beispielsweise in medizinischen Lehrbüchern sogar erwünscht, in der Soziologie allerdings immer noch begründungsbedürftig, weshalb sich auch ein Vergleich verschiedener soziologischer Subdisziplinen hinsichtlich visueller Tabus anbiete.

Zum Abschluss der Tagung befasste sich *Ekkehard Coenen* (Weimar) aus gewaltsoziologischer Sicht mit der Mediatisierung des Tötens in der Online-Video-Kommunikation. In einem ersten Schritt wurden die unterschiedlichen Beeinflussungsdimensionen der Mediatisierung auf Tötungshandeln dargestellt. Sodann wurde das Tötungsvideo als »Grenzobjekt« in seiner Diskurseinbettung untersucht, wobei Coenen mit der moralischen, der politischen und der thanatologischen Arena drei Diskursebenen exemplarisch vorstellte.

Die Tagung bot spannende Einblicke in die vielfältigen Forschungsthemen und -ansätze zum Lebensende und die damit verbundenen institutionellen und rituellen Rahmungen. Im Kaleidoskop der Wissenskulturen lassen sich verschiedene kulturelle, zeithistorische und diskursrelative Mosaiksteine des Todes aufeinander beziehen und betrachten, weshalb sich die dargebotene methodische und theoretische Vielfalt auch für zukünftige Forschungen gewinnbringend einsetzen lässt. Die Ergebnisse der Tagung sollen in einem Tagungsband in der Schriftenreihe *Thanatologische Studien* des Verlags Rombach Wissenschaft erscheinen.

Bericht zu dem Workshop *Liminalität des Lebens. Zu den Ambivalenzen und Grenzbereichen zwischen Leben und Tod* an der Justus-Liebig-Universität Gießen, 1. und 2. September 2022

Ekkehard Coenen

Die Grenzen zwischen Leben und Nicht-Leben sind nicht nur vage, sondern auch kontingent. Welche Kriterien greifen, um jemanden oder etwas legitimer Weise als lebendig oder verstorben zu bezeichnen, kann je nach Situation variieren. Eng verknüpft ist diese Grenzziehung mit der Frage, wer oder was als Teil des Sozialen gedeutet und akzeptiert wird. Erhält ein Mensch, nur weil bei seiner Geburt an seinem Körper Lebenszeichen abgelesen werden, einen legitimen Akteursstatus? Hebt sich die Zuschreibung von Personalität auf, sobald der Tod festgestellt wird? Dass und wie die Grenzen des Lebens und die Grenzen des Sozialen miteinander ins Verhältnis zu setzen sind, war Thema des Workshops *Liminalität des Lebens. Zu den Ambivalenzen und Grenzbereichen zwischen Leben und Tod*, der am 1. und 2. September 2022 an der Justus-Liebig-Universität Gießen von *Julia Böcker* (Lüneburg), *Laura Völkle* (Mainz) und *Nico Wettmann* (Gießen) in Kooperation mit der Sektion »Media, Science & Technology« des Gießener Graduiertenzentrums Sozial-, Wirtschafts- und Rechtswissenschaften veranstaltet wurde.

Eine Grundannahme des Workshops war, dass die Grenzbereiche des Lebens eine Herausforderung für sozialtheoretische Vorannahmen und Grundbegriffe darstellen. Konzepte wie das verkörperte Individuum, würden durch entsprechende Grenzphänomene ihre Selbstverständlichkeit und Plausibilität verlieren, beispielsweise wenn Ungeborenen in schwangeren, jedoch hirntoten Körpern Individualität zugeschrieben (Schneider 2011) oder die Individualität des Körpers durch Organtransplantationen (Kahl/Knoblauch/Weber 2017) infrage gestellt wird. Diese Beobachtung resultierte in der zentralen Frage des Workshops, welche theoretischen Begrifflichkeiten sich eignen, um die Grenzbereiche des Lebens und die Konstitution und Auflösung von Personalität zu Beginn und am Ende des Lebens möglichst offen zu untersuchen. Im Vordergrund stand demnach zunächst das kritische Hinterfragen gängiger Theorien, das Ausloten gegenstandsangemessener Zugänge zur Grenze zwischen Leben

und Nicht-Leben und eine empirisch gestützte Theoriebildung. Daraus leiteten die Organisator*innen des Workshops wiederum folgende vier Problembereiche ab: *a)* die Aushandlung und Evidenzkonstruktion sowie -legitimation von Leben und Tod, *b)* die Grenzen des Sozialen, die Zuschreibungen von Personalität und die Relationalität differierender ontologischer Deutungen, *c)* Methoden und Methodologien, mit denen jenseits theoretischer Vorannahmen die Grenzbereich des Lebens untersucht werden können, und *d)* die empiriebasierte Irritation soziologischer und gesellschaftlicher Konzepte, die sich aus der Untersuchung der Liminalität des Lebens ergeben. Damit wurde bereits im Vorfeld des Workshops ein weites Erkenntnisfeld eröffnet, das hohe Erwartungen schürte und veranschaulicht, wie komplex und vielschichtig die Forschung zu den Ambivalenzen und Grenzbereichen zwischen Leben und Tod sein kann.

Das Zusammentreffen der Forscher*innen aus der Soziologie, Erziehungswissenschaft und Sozialanthropologie war in der Tat sehr ›workshoppy‹. Die Beiträge hatten unterschiedliche Formate. So wurde ein Beobachtungsprotokoll besprochen, ein Draft für einen Journal-Artikel diskutiert, und es wurden erste Ergebnisse aus laufenden Forschungsprojekten präsentiert, aber auch ›klassische‹ Vorträge gehalten. Dass der Fokus auf dem wechselseitigen Austausch lag, wurde auch daran ersichtlich, dass jedem Beitrag für Input und Diskussion insgesamt etwas mehr als eine Stunde eingeräumt wurde. Leider war es nicht allen Teilnehmer*innen möglich, vor Ort an der Veranstaltung teilzunehmen. Den Organisator*innen gelang es jedoch, in dem Hybridformat für eine angemessene Balance der Online- und Offline-Kommunikation zu sorgen.

In allen Beiträgen wurden zwar sowohl die Grenzen des Lebens als auch die Grenzen des Sozialen thematisiert. Dennoch lag – mit Blick auf die vier genannten Problembereiche – ein offensichtlicher Schwerpunkt auf *der Aushandlung und Evidenzkonstruktion sowie -legitimation von Leben und Tod*. Dabei ging es weniger um den gemeinhin bekannten Soziologismus, dass Leben und Tod sowie die entsprechenden Klassifikationen und Systematisierungen gesellschaftliche Erzeugnisse sind. Der Workshop ging stattdessen einen Schritt weiter und widmete sich der Frage, wie in welchen Praxisfeldern die Grenzen des Lebens bestimmt und gezogen werden. Damit wurde die Aufmerksamkeit nicht nur auf sprachliche, sondern auch auf performative und materielle Aspekte der Liminalität des Lebens gerichtet.

Philipp Zeltner (Chemnitz) zeigte anhand einer akribischen Dispositivanalyse der Kryokonservierung menschlicher Embryonen und Eizellen in den 1980er Jahren, wie sich durch die Technikentwicklung gängige Grenzziehungen zwischen Leben und Nicht-Leben destabilisierten und erstmals ein »suspended life« (Lemke 2019: 451), ein ›Leben im Wartestand‹ auftauchte. Teil

der Debatte, in der vor allem auch Arbeitsgruppen der universitären Reproduktionsmedizin ihre Interessen durchgesetzt haben, war die genetisch-reduktionistische Bestimmung, dass ›menschliches‹ Leben dort anfange, wo sich ein Zellkern mit einem vollständigen ›menschlichen‹ Genom herausgebildet hat. Der Beitrag verwies somit implizit auch auf eine Widerspenstigkeit der Materialität gegenüber der gesellschaftlichen Konstruktion, konkret darauf, dass im reproduktionsmedizinischen Kontext nur dort Leben hervorgebracht werden kann, wo die materiellen Voraussetzungen günstig sind.

Der von *Veronika Siegl* (Wien) vorgelegte Textentwurf verdeutlichte hingegen die performative Dimension der Grenze zwischen Leben und Nicht-Leben. Im Kontext medizinisch indizierter Schwangerschaftsabbrüche gelten unter anderem der Herzschlag, Kindsbewegungen und die pulsierende Nabelschnur als ›Lebenszeichen‹. Die medizinische Praxis weicht jedoch oft von diesen Konventionen ab, und es greifen andere Deutungen von Leben. Auch im Fall von Früh- und Fehlgeburten sowie aus medizinischen Gründen eingeleiteten Geburten für einen Schwangerschaftsabbruch können kaum oder nur für kurze Zeit wahrnehmbare Lebenszeichen auftreten, die jedoch von Ärzt*innen und Kranken- sowie Entbindungspfleger*innen unterschiedlich interpretiert werden. Problematisch ist in diesen Situationen, dass der Fötus bzw. das Kind in diesem Kontext *nicht* leben soll. Deshalb werden subtil auftretende Lebenszeichen von den professionell Beteiligten als ›bedrohlich‹ bewertet – allen voran für die Eltern, für die aus einem festgestellten Leben entsprechende Rechte und Pflichten resultieren würden. Die Wahrnehmung von Lebenszeichen und die Performanz der medizinischen Fachkräfte können also mitunter auseinanderklaffen.

Die Grenze zwischen Leben und Nicht-Leben ist etwas, demgegenüber sich der Mensch positioniert. Ein Beispiel hierfür lieferte der Beitrag von *Christoph Egen* (Hannover) zur Pränataldiagnostik und Feststellung von Genabweichungen eines Fötus, der die gesellschaftliche und individuelle Einstellung zur Geburt menschlichen Lebens mit Behinderung hervorhob. Egen verwies auf einen ambivalenten Umgang mit Menschen, die eine Behinderung aufweisen. Als Lebende träfen sie derzeit auf ein großes Bemühen, sie gesellschaftlich zu inkludieren. Wenn im Rahmen der Pränataldiagnostik hingegen eine Genabweichung, wie z. B. Trisomie-21, festgestellt wird, scheint eine hohe Tendenz vorzuherrschen, dieses menschliche Leben zu verhindern. Darauf deuten unter anderem hohe Abtreibungsquoten nach einer entsprechenden Diagnose hin. Eine Pränataldiagnostik führe aufgrund unzureichender Behandlungsmöglichkeiten nach einer erfolgten Krankheitsdiagnose stets die Entscheidung für oder gegen die Abtreibung mit sich. Diese Entscheidung werde gegenwärtig – im Sinne einer »liberalen Eugenik« (Habermas 2001) – auf das Individuum verlagert.

Dass sich der Mensch nicht nur zur Grenze zwischen Leben und Nicht-Leben, sondern auch zu seinem eigenen Handeln an dieser Grenze ins Verhältnis setzt, zeigte der Vortrag von *Markus Kluge* (Münster). Anhand einer ersten explorativen Fallanalyse eines Kinderwunschratgebers stellte er dar, wie darin fünf diskursive Ausprägungen des Kindes zum Ausdruck kommen: das imaginäre, das ungewisse, das gezeugte, das temporäre und das geborene Kind. Diese ›Erscheinungsformen‹ werden in dem untersuchten Buch ambivalent verhandelt; z. B. oszilliert das temporäre Kind zwischen Personalität und Nicht-Personalität, und das geborene Kind schwankt zwischen Glücksgewinn und -verlust. Zudem sind diese Erscheinungsformen mit spezifischen Anrufungen an die Eltern verbunden: Man solle seine Verhältnisse ordnen, das Kind als Möglichkeit denken, die nicht eintreten muss, etc. In dem analysierten Kinderwunschratgeber ginge es folglich nicht um effiziente Reproduktionstechniken, sondern um eine Auseinandersetzung mit den Grenzen des eigenen Handelns, Erwartens und Hoffens. Erfüllen und Scheitern des Kinderwunsches werden argumentativ ineinander geführt, und die Leser*innen werden zu einem kontinuierlichen Management ihrer Gefühle, ihres Handelns und ihres Denkens aufgefordert. Dabei werde permanent eine ›niedrige emotionale Fallhöhe‹ hergestellt – für den Fall, dass der Kinderwunsch nicht in Erfüllung geht.

Einen zweiten, wenn auch im Vergleich zur Liminalität des Lebens weniger diskutierten Schwerpunkt bildeten *die Grenzen des Sozialen, die Zuschreibungen von Personalität und die Relationalität differierender ontologischer Deutungen*. Hierbei fand zwar keine detaillierte theoretische Auseinandersetzung mit dem statt, was diese Grenzen konstituiert bzw. was jenseits dieser Grenzen liegt (siehe hierzu Luckmann 1980; ferner Lindemann 2018: 101ff.). Stattdessen wurde intensiv darüber diskutiert, wie Lebende und Nicht-Lebende situativ als legitime soziale Akteure verhandelt werden. Deutlich wurde dabei zum einen, dass die Grenzen des Lebens und des Sozialen nicht ineinander fallen – auch wenn es, je nach Situation, mal mehr, mal weniger auffällige Verknüpfungen gibt –, und zum anderen, dass die Differenzierung von Sozialem und Nicht-Sozialem ebenfalls äußerst vage sein kann.

Ersichtlich wurde dies etwa anhand eines detaillierten und aufschlussreichen Beobachtungsprotokolls zur Vorbereitung einer Aufbahrung in einem Hospiz, das von *Lilian Coates* (Frankfurt am Main) zur Diskussion gestellt wurde. Die Aufzeichnungen beschreiben unter anderem die Kommunikation mit bzw. in Anwesenheit einer verstorbenen Hospizbewohnerin. Auffällig war, dass in dieser Situation keine eindeutige Aberkennung des Status der Verstorbenen als soziale Akteurin stattfand. Zwar sind auch im Hospizwesen Grenzziehungen zu beobachten, die sich an einer eindeutigen Bestimmung des eingetretenen Todes orientieren (z. B. durch die ausbleibende Atmung oder die

ärztliche Untersuchung). Das Protokoll zeigte jedoch keinen stringenten Übergang vom Status einer lebenden Person, mit der kommuniziert werden kann, hin zum toten verdinglichten Körper, der nicht zur sozialen Welt hinzugezählt wird. Stattdessen zeichnete sich die Situation durch ein ›Dahinfließen‹ zwischen dem Sozialen und Nicht-Sozialen aus. Wie die Diskussion zeigte, werden im Sprechen mit, von und über die Verstorbenen die Grenzen des Sozialen und die Grenze zwischen Leben und Nicht-Leben je unterschiedlich miteinander ins Verhältnis gesetzt.

Auch die anderen bereits erwähnten Workshop-Beiträge zeigten, dass die Zuschreibung von Personalität sich in der sozialen Praxis manifestiert. In dem bereits erwähnten Textentwurf von Siegl wurde ersichtlich, dass auch dem ›liminalen Fötus‹, der subtile Lebenszeichen aufweist, nicht zwingend ein Akteursstatus zugeschrieben wird, sondern dass die medizinischen Fachkräfte einen Einbezug des Fötus in den Bereich des Sozialen performativ unterwandern können. In dem Geburtswunschratgeber, den Kluge analysiert hat, erfolgt hingegen die Aufforderung, dass dem werdenden Kind Personalität zugeschrieben wird – jedoch mit dem Hinweis, dass das Kind auch nicht zur Welt kommen muss. In diesem Fall sollen also auch das Handeln und Erwarten in Bezug auf die Grenze des Sozialen reflektiert werden. Schließlich zeigte sich auch in den Diskussionen zur Abtreibung von Föten, bei denen eine Genabweichung diagnostiziert wurde, dass die Frage, ob es sich hierbei um soziale Akteure handelt, denen ein moralischer Wert zugeschrieben wird, gesellschaftlich ausgehandelt wird. Dies komme unter anderem dann zum Tragen, wenn Eltern, die sich für eine Abtreibung eines Fötus entschieden haben, ihren Verlust sichtbar und deutlich machen wollen, ihnen jedoch – wie auch im Fall von Fehl- und Totgeburten (Böcker 2022) – die Trauer mitunter aberkannt wird.

Die Keynote von *Werner Schneider* (Augsburg) lässt sich als eine Zusammenführung der Diskussionen um die Grenzen des Lebens und des Sozialen bezeichnen. In einem sehr dichten Vortrag zeichnete er zunächst seine im thanatosoziologischen Diskurs einschlägigen Überlegungen zum ›Sterben-Machen‹ nach (Schneider 1999; ders. 2014) – wobei er analog dazu für den Lebensanfang vom ›Leben-Machen‹ sprach. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen standen die Gestaltung des Sterbe- bzw. Geburtsprozesses und die damit verbundenen Institutionen. Den Akteuren gehe es vor allem darum, Deutungsgewissheit und Handlungssicherheit herzustellen – und dies gelte für beide im Workshop problematisierten Grenzziehungen. Deren Wandel und die entsprechenden Wissenspolitiken seien mit diskurs- und dispositivanalytischen Mitteln zu untersuchen. Schneider verdeutlichte diese Überlegungen insbesondere am Todesdispositiv. Demnach zeichnete sich das traditionale Todesdispositiv mit einem starken Jenseitsbezug und der dominanten Rolle des Pfarrers aus. Daraufhin folgte das moderne Todesdispositiv, das sich nun

spiegelbildlich auf das Diesseits bezog und in dem den Ärzt*innen die Deutungshoheit zukam. Mittlerweile herrsche jedoch ein reflexiv-modernes Todesdispositiv vor, in dem das Sterben in das Leben überführt und zu einer gestaltbaren und risikobehafteten Aufgabe des Individuums werde. Sterben fungiere hierbei zunehmend als Ungleichheitsgenerator, die Kontingenz der Grenzziehung zwischen Leben und Nicht-Leben werde durch Rituale und liminale Räume kaschiert, und für die soziologische Forschung kämen nunmehr die Schon-Lebenden und (Noch-)Weiter-Lebenden in Betracht.

Im Gegensatz zu den Grenzen des Lebens und des Sozialen wurden die Problembereiche der *Methoden und Methodologien, mit denen jenseits theoretischer Vorannahmen die Grenzbereich des Lebens untersucht werden können*, und *die empiriebasierte Irritation soziologischer und gesellschaftlicher Konzepte* eher nur am Rande diskutiert. Dies überrascht, da der Call for Papers des Workshops ausdrücklich »insbesondere Beitragseinreichungen« willkommen hieß, »die Ambivalenzen und Grenzbereiche von Leben und Tod im Sinne einer ›theoretischen Empirie‹ […], also empirisch *und* theoretisch, in den Blick nehmen«. Demnach hätte das Zusammenspiel (sozial-)theoretischer Grundbegriffe und empirischer Beobachtungen sowie Methoden fokussiert werden müssen (siehe z. B. Kalthoff/Hirschauer/Lindemann 2008; Knoblauch 2010). Zwar wurde bei einzelnen Beiträgen auf die (sozial-)theoretischen Grundlagen hingewiesen. Was jedoch ausblieb, war eine Diskussion der methodischen Konsequenzen. Was heißt es forschungspraktisch, die Kommunikation mit einer Verstorbenen mithilfe praxistheoretischen Rüstzeugs zu beforschen und nicht mit den Begrifflichkeiten beispielsweise einer Handlungs-, System- oder Rational-Choice-Theorie? Was für Chancen und Herausforderungen ergeben sich für die Datenerhebung und -analyse, wenn Kinderwunschratgeber in Latour'schen Netzwerken und als Beispiele des New Materialism betrachtet werden? Welche forschungspraktischen Bahnen werden durch Victor Turners Ritualbegriff und dem damit verbundenen Konzept der Liminalität bereitet? Methodologisch blieben die Diskussionen somit im Vagen. Eine präzise Darlegung und Diskussion der sozialtheoretischen Grundlagen ist jedoch unumgänglich, wenn – wie ebenfalls im Call for Papers – diskutiert werden soll, »[w]elche empirischen Irritationen […] die skizzierten Felder und Phänomene für tradierte soziologische und gesellschaftliche Konzepte bereit[halten]«. Das Potenzial, das die Erkundung der Grenzen des Lebens für die Weiterentwicklung von Sozialtheorien bereithält (Lindemann 2008; vgl. dies. 2014: 328ff.), blieb somit ungenutzt. Es steht zu hoffen, dass diese Fragestellung zukünftig wieder aufgegriffen wird, da sie in einen Problembereich hineinführt, der insbesondere in der Thanatosoziologie bisher nur unzureichend diskutiert wurde und wichtige Impulse für die weitere Forschung zum Leben(sende) liefern kann.

Zudem wurden auch methodische Fragen eher beiläufig behandelt. Die vorgestellten Forschungsprojekte basierten zwar unter anderem auf ethnografischen Forschungsdesigns, der Grounded-Theory-Methodologie oder Dispositivanalysen. Es wurde jedoch nicht bis ins Detail nachverfolgt, um welche jeweilige Ausprägung es sich dabei handelt – also: um welches Verständnis von Ethnografie und welche Spielart der Grounded-Theory-Methodologie –, und welche Konsequenzen sich hieraus für die Forschung zur Liminalität des Lebens ergeben. Auch die Unterschiede der Dispositivanalysen wurden lediglich kurz angerissen. Schneider formulierte die Kritik, dass die Ethnografie nicht ausreiche, um die Deutungshoheit und Handlungsorientierung an den Grenzen zwischen Leben und Nicht-Leben zu untersuchen, sondern dass es ferner einer Gesellschaftsdiagnose bedarf. Leider wurde dieser Gedanke nicht aufgegriffen und auch nicht am Beispiel der vorgestellten ethnografischen Projekte erprobt. Ebenfalls unthematisiert blieb, dass in dem Workshop vor allem Forschungsprojekte besprochen wurden, die auf qualitativen Methoden basieren. Die quantitative Sozialforschung und auch Mixed-Method-Ansätze wurden nicht hinterfragt oder angefochten, sie wurden aber – bis auf einige statistische Zahlen, die die Argumentationen untermauerten – auch nicht weiter in den Blick genommen. Die von den Organisator*innen im Call gestellten Fragen, »[w]ie […] sich die Grenzbereiche des Lebens jenseits ontologischer Vorannahmen und theoretischer Gewissheiten empirisch untersuchen [lassen]« und »[w]elche Methoden und Methodologien […] sich gut [eignen]«, sind somit nach wie vor unbeantwortet.

In den Diskussionen traten hingegen andere, berechtigte methodische Überlegungen zutage. Dies betraf beispielsweise die Beobachtung, dass sich einzelne Beitragende explizit zu ihrem Forschungsfeld positionierten, um entweder zu verdeutlichen, dass sie als Forschende und nicht als Feldakteure sprechen, oder um Handlungsanleitungen zu geben – wie z. B. Egen, der sich ausdrücklich weder für noch gegen die Pränataldiagnostik aussprach, sondern stattdessen für eine entsprechende Aufklärung vor der Inanspruchnahme dieses Diagnoseverfahrens. Es wurde festgestellt, dass die Forschung zu den Grenzen des Lebens bei den Forscher*innen eine Positionierung gegenüber dem Feld zu provozieren scheint – sei es aus subjektivem Antrieb heraus oder aufgrund gesellschaftlicher Anforderungen. Die Forscher*innen können von ihren Forschungsfeldern, in denen es wortwörtlich um Leben und Tod geht, enorm affiziert werden. Insbesondere für eine nach wie vor ausstehende detaillierten Auseinandersetzung mit den forschungsethischen Besonderheiten der Thanatosoziologie (siehe hierzu Coenen/Meitzler 2021), aber auch für eine Soziologie des Lebensbeginns scheint diese Feststellung wichtig, und ihr sollte in Zukunft weiter nachgegangen werden.

Dass die im Vorfeld angekündigten method(olog)ischen Problembereiche nicht umfassend adressiert wurden, soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Workshop im Großen und Ganzen gelungen umgesetzt wurde und zu wichtigen Erkenntnissen führte, die es wert sind, weiterdiskutiert und auch publiziert zu werden. Es zeigte sich, wie facettenreich und anspruchsvoll die Forschung zur Grenze zwischen Leben und Nicht-Leben ist. Nicht nur die Relation der Liminalität des Lebens und des Sozialen wurden detailliert behandelt, sondern auch die verschiedenen diskursiven, performativen und materiellen Aspekte, die zu dieser Grenzziehung beitragen. In den Diskussionen traten vielfältige Überlegungen auf, wie beispielsweise die Kritik am Dualismus von Leben und Tod sowie die Frage, ob auch von einem Tod ausgegangen werden kann, ohne dass sich vorher Leben ereignet hat. Aufschlussreich war darüber hinaus der Austausch über den Stellenwert fixer Kriterien, anhand derer Leben und Tod voneinander unterschieden werden, wenn doch die Praxis erheblich von diesen Konventionen abweichen kann. Der Workshop hat vor Augen geführt, welch hohe gesellschaftliche Bedeutung der Liminalität des Lebens zukommt, aber auch, wie vage diese Grenzziehungen sind. Offenbar handelt es sich um ein Thema, das derzeit vermehrt Aufmerksamkeit auf sich zieht, da zeitgleich am Deutschen Historischen Institut in Warschau die Tagung »*The Circle of Life*« – *Birth, Dying, and the Liminality of Life since the Nineteenth Century* stattfand, die sich der Schwelle zwischen Leben und Nicht-Leben aus historischer, politischer, ethnologischer und soziologischer Perspektive annäherte. Dies alles zeigt, wie vielgestaltig und in sich verschlungen die Liminalität des Lebens ist – und dass es gerade deshalb weiterhin intensiver sozialwissenschaftlicher Auseinandersetzungen mit diesem Thema bedarf.

Literatur

Böcker, Julia (2022): »Der Wandel der Anerkennung von Fehl- und Totgeburt als Geburt eines Kindes«, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 47, Heft 1, S. 59–82.

Coenen, Ekkehard/Meitzler, Matthias (2021): »Forschen zum Lebensende. Überlegungen zu einer qualitativen Thanatosoziologie«, in: *Forum Qualitative Sozialforschung* 22, Heft 2, Art. 2.

Habermas, Jürgen (2005): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt am Main.

Kahl, Antje/Knoblauch, Hubert/Weber, Tina (Hg.) (2017): *Transmortalität. Organspende, Tod und tote Körper in der heutigen Gesellschaft*, Weinheim/Basel.

Kalthoff, Herbert/Hirschauer, Stefan/Kalthoff, Herbert/Lindemann, Gesa (Hg.) (2008): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*, Frankfurt am Main.

Knoblauch, Hubert (2010): »Subjekt, Interaktion und Institution. Vorschläge zur Triangulation in Theorie und Methodologie«, in: Honer, Anne/Meuser, Michael/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): *Fragile Sozialität. Inszenierungen, Sinnwelten, Existenzbastler*, Wiesbaden, S. 115–128.

Lemke, Thomas (2019): »Beyond Life and Death. Investigating Cryopreservation Practices in Contemporary Societies«, in: *Soziologie* 48, Heft 4, S. 450–466.

Lindemann, Gesa (2008): »Theoriekonstruktion und empirische Forschung«, in: Kalthoff, Herbert/Hirschauer, Stefan/Lindemann, Gesa (Hg.) (2008): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*, Frankfurt am Main, S. 107–128.

Lindemann, Gesa (2014): *Weltzugänge. Die mehrdimensionale Ordnung des Sozialen*, Weilerswist.

Lindemann, Gesa (2018): *Strukturnotwendige Kritik*, Weilerswist.

Luckmann, Thomas (1980): »Über die Grenzen der Sozialwelt«, in: Ders.: *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn/München/Wien/Zürich, S. 56–92.

Schneider, Werner (1999): »*So tot wie nötig – so lebendig wie möglich!*« *Sterben und Tod in der fortgeschrittenen Moderne. Eine Diskursanalyse der öffentlichen Diskussion um den Hirntod in Deutschland*, Münster.

Schneider, Werner (2011): »Das andere Leben im ›toten‹ Körper. Symbolische Grenzprobleme und Paradoxien von Leben und Tod am Beispiel ›hirntoter‹ Schwangerer«, in: Villa, Paula-Irene/Moebius, Stephan/Thiessen, Barbara (Hg.): *Soziologe der Geburt. Diskurse, Praktiken und Perspektiven*, Frankfurt am Main, S. 155–182.

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.

Autorinnen und Autoren

© Thorsten Benkel

Thorsten Benkel, geb. in Kaiserslautern, ist Akademischer Oberrat 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

© Charlotte Brachtendorf

Charlotte Brachtendorf, geb. in Augsburg, promoviert seit April 2020 im Rahmen des DFG-geförderten Graduiertenkollegs Medienanthropologie an der Bauhaus-Universität Weimar zur Anthropomedialität digitaler Mode. Zuvor studierte sie Fashion Critical Studies (M.A.) am Central Saint Martins an der University of the Arts (London) sowie Medienkulturwissenschaft (M.A.) an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Waseda Universität (Tokio) und am Jesus College (Oxford). Ihr besonderes Forschungsinteresse liegt in der medienwissenschaftlichen sowie neumaterialistischen Betrachtung von Mode und ihrer Ästhetik.
► Charlotte.Brachtendorf@uni-weimar.de

© Franca Buss

Franca Buss, geb. in Hamburg, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Kunstgeschichtlichen Seminar der Universität Hamburg. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Kunst der Frühen Neuzeit, insbesondere in Italien, in der Ästhetik des Leichnams und aktuell in der visuellen Berichterstattung über die Corona-Pandemie. In ihrer Promotion fragt sie nach den Auswirkungen aufklärerischer Debatten um den Status von Religion und den Ort von Erinnerungsstiftung und Jenseitshoffnung auf die Grabmalkultur des 18. Jahrhunderts.
Buchveröffentlichung: *Hin- und Wegsehen. Formen und Kräfte von Gewaltbildern* (Mithg., 2020).
► franca.buss@uni-hamburg.de

© Jale Sophie Claus

Jale Sophie Claus, geb. in Oldenburg, hat Soziale Arbeit in Münster studiert und ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin in einem Forschungsprojekt zum Partner*innenverlust und den Konsequenzen für die Soziale Arbeit an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, Fachbereich Sozialwesen, in Münster.
► js.claus@gmx.de

© Matthias Eimer

Ekkehard Coenen, geb. in Jena, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Mediensoziologie an der Bauhaus-Universität Weimar. Er hat Kulturwissenschaftliche Medienforschung, Medienkultur, Soziologie und Musikwissenschaft studiert. In seinem Promotionsprojekt befasste er sich mit den kommunikativen Zeitstrukturen des Bestattungswesens in Deutschland. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Kultursoziologie, Thanatosoziologie, Wissenssoziologie, Emotionssoziologie, Gewaltsoziologie und qualitative Sozialforschung.
Buchveröffentlichung: *Zeitregime des Bestattens* (2020).
► ekkehard.coenen@uni-weimar.de

© Foto Heibel (Koblenz)

Ursula Engelfried-Rave, geb. in Rottenburg am Neckar, ist Vertretungsprofessorin für Soziologie an der Universität Koblenz-Landau. Sie studierte Katholische Theologie in Tübingen sowie Erziehungswissenschaft in Koblenz und promovierte dort im Fach Soziologie. Ihre derzeitiger Arbeitsschwerpunkte liegen in den Bereichen Thanatosoziologie und Trauerforschung.
Buchveröffentlichung: *Kampfarena Esstisch* (2014).
► engelfried.rave@gmx.de

© Grit Höppner

Grit Höppner ist Professorin für Theorien und Konzepte der Sozialen Arbeit an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen (Münster), Fachbereich Sozialwesen. Sie hat Soziale Arbeit, Gender Studies und Soziologie in Leipzig und Wien studiert und zur non-verbalen Verkörperung von Alter(n) in Interviews promoviert. Sie ist Ko-Initiatorin des Wissenschaftlichen Netzwerkes ›Materielle Gerontologie‹ und leitete Forschungsprojekte u. a. zu den Funktionen von Dingen in der Sozialen Altenarbeit und zum Partner*innenverlust. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen zudem in der soziologischen Geschlechter- und Altersforschung, im Bereich sozialer Ungleichheiten, der Materialitätsforschung und der qualitativen Sozialforschung.
Buchveröffentlichungen: *Alt und schön. Geschlecht und Körperbilder im Kontext neoliberaler Gesellschaften* (2011); *Gendered Neurocultures* (Mithg., 2014); *Praktiken der Verkörperung von Alter(n)* (2016); *Dazwischen. Sozialisationstheorien reloaded* (Mithg., 2020).
► g.hoeppner@katho-nrw.de

© M. Otzelberger

Doris Lindner, geb. in Spittal an der Drau, ist Hochschulprofessorin für Bildungssoziologie an der privaten Pädagogischen Hochschule in Wien. Sie studierte Soziologie und Pädagogik und promovierte an der Universität Wien. Bevor sie in das Feld der Lehrerausbildung wechselte, führte sie ethnografische Studien zur Sterbebegleitung im Hospiz durch. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen ungleichheitsorientierte Sozialisations- und Bildungsforschung, Diversitäts- und Intersektionalitätsforschung, diskriminierungskritische Schulentwicklung, Menschenrechtsbildung sowie ethnografische Schul- und Unterrichtsforschung.
Buchveröffentlichungen u. a.: *Wie Menschenrechtsbildung gelingt* (Co-Autorin, 2021); *Elementarpädagogik* (Mithg., 2022), *Schule ohne Diskriminierung* (2023).
► doris.lindner@kphvie.ac.at

© Matthias Meitzler

Matthias Meitzler, geb. in Groß-Umstadt, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am IZEW der Eberhard-Karls-Universität Tübingen und lehrt Soziologie 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); *Sterblichkeit und Erinnerung* (Mithg., 2022).
► Matthias.Meitzler@izew.uni-tuebingen.de

© Gaudenz Urs Metzger

Gaudenz Urs Metzger, geb. in Chur, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand im SNF-Projekt ›Sterbesettings – eine interdisziplinäre Perspektive‹. Er ist ausgebildeter Fotograf und studierte Philosophie und Kunstgeschichte in Basel und Zürich. Seine Dissertation beschäftigt sich mit dem Einfluss von Digitalisierung und expressiver Kultur auf Praktiken der Sinnstiftung von Sterbenden. Seine Forschungsinteressen gelten der Mediatisierung von Sterben und Tod, Palliative Care, der Religions- und Kultursoziologie sowie der Medien- und Bildphilosophie.

► gaudenz.metzger@zhdk.ch

© Antje Mickan

Antje Mickan, geb. in Wolfsburg, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Evangelisches Theologie und Religionspädagogik der Technischen Universität Braunschweig. Promotion in Rostock im Fach Praktische Theologie mit einer Arbeit zur Sepulkralkultur des Alter(n) als poimenische Grundbedingung und Deutungsaufgabe. Aktuell Habilitationsprojekt zur Erinnerungskultur zwischen Kunst und Religion. Schwerpunkte: Qualitativ-empirische Religionsforschung, Gedächtnis und Erinnerung, Raum und Performativität.
Buchveröffentlichungen u. a.: »*…wenn ich irgendwo so'n Steinchen da hätte mit Namen«. Bestattungswünsche älterer Menschen* (2015); »*Sieh doch: Ich bin alt!« Deutungen biblischer Texte zum Alter(n) im Kontext geronto-poimenischer Fragestellungen* (2015); *Räume zwischen Kunst und Religion* (Mithg., 2019).

► antje.mickan@tu-braunschweig.de

© Studioline Photography (Augsburg)

Sarah Peuten, geb. in Friedberg, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Soziologie/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, Gouvernementalität und qualitative Sozialforschung.
Buchveröffentlichungen: *Die Patientenverfügung. Über den Selbstbestimmungsdiskurs am Lebensende* (2018); *Rationalitäten des Lebensendes* (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 Sterbebegleiter*innen; darin rekonstruiert sie anhand einer ethnografischen Studie Sinnstiftungsprozesse, die sich auf das Sterben als sozial verhandelbares Phänomen beziehen. Ihre Arbeitsschwerpunkte umfassen qualitative Methoden, Wissenssoziologie und Thanatosoziologie.
Buchveröffentlichung: *Sterben und Ehrenamt* (2021).

► pierbu@uni-hildesheim.de

© Thomas Hinder

Lilo Ruther, geb. in Bielefeld, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Altersforschung an der Ostschweizer Fachhochschule in Sankt Gallen. Sie studierte Soziologie und Religionswissenschaft in Göttingen und promovierte an der Universität Zürich am Lehrstuhl für Religionswissenschaft mit einer Arbeit zu Bestattungsritualen in der Deutschschweiz außerhalb religiöser Gemeinschaften. Zu ihren Arbeitsschwerpunkten gehören Lebensübergänge, qualitative Sozialforschung und Religionssoziologie. Aktuell arbeitet sie in einem binationalen Forschungsprojekt zu begegnungs- und betreuungsfreien Zeiten von Menschen mit Demenz.

► lilo.ruther@ost.ch

© 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, Anglistik, interkulturelle Kommunikation und Philosophie. Ihre Schwerpunkte liegen in den Bereichen Körpertechniken, Sterbehilfediskurse und der Autonomie des Subjekts.

► leonieschmickler@web.de

© Chris Day

Miriam Sitter, geb. in Salzgitter, ist Vorsitzende im LÖWENZAHN-Zentrum für trauernde Kinder und Jugendliche e.V. (Hannover). Von 2019 bis 2022 vertrat sie die Professur für Didaktik der Sozialpädagogik an der Universität Osnabrück. 2018 war sie Research Fellow am Centre for Death and Society der University of Bath. Davor war sie, nach dem Studium der Soziologie und Politikwissenschaft, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozial- und Organisationspädagogik der Universität Hildesheim. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen die Gewaltfreie Kommunikation in der Begleitung von Trauernden, Wissensverhältnisse von Kindern über Tod und Trauer sowie die Multiprofessionelle Soziale Arbeit mit trauernden Kindern und ihren Familien.
Buchveröffentlichungen: *Frühpädagogische Übergangsforschung* (Mithg., 2011); *PISAs fremde Kinder* (2016); *Trauerforschung* (Müller/Willmann 2020, Mitarbeit); *Grenzüberschreitungen im Kompetenzmanagement* (Mithg., 2020).
► m.sitter@loewenzahn-trauerzentrum.de

© Fotostudio Wagenpfeil (Wiesbaden)

Mirco Spiegel, geb. in Fulda, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Wissenschafts- und Techniksoziologie der TU Dortmund. Er studierte Staatswissenschaften an der Universität Passau. Aktuell arbeitet er an einer Promotion im Bereich der Anwendung Künstlicher Intelligenzen.
Buchveröffentlichung: *Hyperrealität und Transhumanismus* (2022).
► mirco.spiegel@tu-dortmund.de

© Stephanie Stadelbacher

Stephanie Stadelbacher, geb. in Kempten, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Soziologie/Sozialkunde an der Universität Augsburg. Nach dem Studium der Soziologie, Geschichte und Psychologie promovierte sie zum Thema Privatheit in Zeiten fortgeschrittener Modernisierung (am Beispiel des Sterbens zuhause). Sie ist in verschiedenen Forschungs- und Entwicklungsprojekten im Bereich Alter, Lebensende, Sterben und Tod tätig. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen darüber hinaus in der Körpersoziologie, Wissenssoziologie, Organisationssoziologie, soziologischen Metaphernforschung und Modernisierungstheorie.
Buchveröffentlichungen u. a.: *Die körperliche Konstruktion des Sozialen* (2016); *Der Altersübergang als Neuarrangement von Arbeit und Leben* (Mithg., 2018); *Lebenswirklichkeiten des Alter(n)s* (Mithg., 2020); *Soziologie des Privaten in Zeiten fortgeschrittener Modernisierung* (2020).
► stephanie.stadelbacher@phil.uni-augsburg.de

© Open University of Cyprus

Polyxeni Stylianou, geb. in Nikosia, ist Grundschullehrerin und Mitarbeiterin des Pädagogischen Instituts von Zypern sowie der Universität Kreta (im Ausbildungsprogramm ›Pädagogik von Verlust und Tod‹). Sie bietet Seminare für Lehrer und Eltern im Zusammenhang mit der Sterbeerziehung an. Ihr Forschungsinteresse gilt der Integration von Konzepten von Tod, Verlust und Trauer in den Grundschulunterricht und der beruflichen Weiterbildung von Lehrern im Bereich der Sterbeerziehung. Sie ist Mitglied der *Association for Death Education and Counseling* (ADEC) und Botschafterin der *Association for the Study of Death and Society* (ASDS) in Zypern.

► xeniastylianou13@gmail.com

© Rita Antonioli

Ines Testoni, geb. in Brescia, ist Psychologin, Psychotherapeutin und Philosophin. Sie ist Professorin für Sozialpsychologie an der Universität Padua und leitet dort das Master-Programm ›Death Studies & the End of Life‹ sowie den Fortbildungskurs in ›Creative Arts Therapies for Resilience Support‹. Außerdem ist sie Research Fellow an der Universität Haifa. Sie hat über 130 Beiträge und mehr als 30 Bücher publiziert und war u. a. Mitglied des Ministeriellen Beratungstischs zur Implementierung der Palliativfürsorge an italienischen Universitäten. Ferner leitete sie das Europaprojekt ›Daphne III: Empower‹ und steht gegenwärtig dem Erasmus-Plus-Projekt ›Death Education for Palliative Psychology‹ vor.

Buchveröffentlichungen u. a.: *L'ultima Nascita. Psicologia del Morire e Death Education* (2015); *Psicologia palliativa. Intorno all'ultimo Compito evolutivo* (2019); *Il grande Libro della Morte* (2021).

► ines.testoni@unipd.it

© Michaela Thönnes

Michaela Thönnes, geb. in Mainz, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Soziologischen Institut und Lehrbeauftragte der Universität Zürich sowie Lehrbeauftragte an der FH Münster. Nach dem Studium der Soziologie, Betriebspädagogik und Politikwissenschaft in Aachen promovierte sie zum Sterben im Lichte der Soziologie. Aktuell forscht sie zur Begleitung im Kontext des Sterbens und der Trauer. Ihre weiteren Interessensschwerpunkte liegen in den Bereichen Gender and Science sowie Homosexualität in der Gesellschaft.

Buchveröffentlichungen: *Sterbeorte in Deutschland* (2013); *Zur Soziologie des Sterbens* (Mithg., 2017).

► Thoennes.michaela@gmail.com

© Andreas Walker

Andreas Walker, geb. in Hamburg, ist seit 2020 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am *ADG Scientific Center for Research and Cooperation*. Zuvor war er von 2010 bis 2020 Wissenschaftlicher Mitarbeiter an den Lehrstühlen für Moraltheologie der Katholisch-Theologischen Fakultäten in Bochum, Münster und München, wo er u. a. in einem interdisziplinären DFG-Projekt zum ›Guten Sterben‹ forschte. Er studierte Philosophie, Psychologie, Politikwissenschaften und Publizistik in Hamburg, Nizza und Wien. 2008 studierte er zudem Medizin-Ethik-Recht in Halle. Seit 2007 ist er freier Autor für die Wiener Zeitung und seit 2010 Chefredakteur der *Zeitschrift für Medizin-Ethik-Recht*.
Buchveröffentlichungen u. a.: *Platons Patient. Ein Beitrag zur Archäologie des Arzt-Patienten-Verhältnisses* (2010), *Über Kooperation* (2021).
► walker@phillit.net

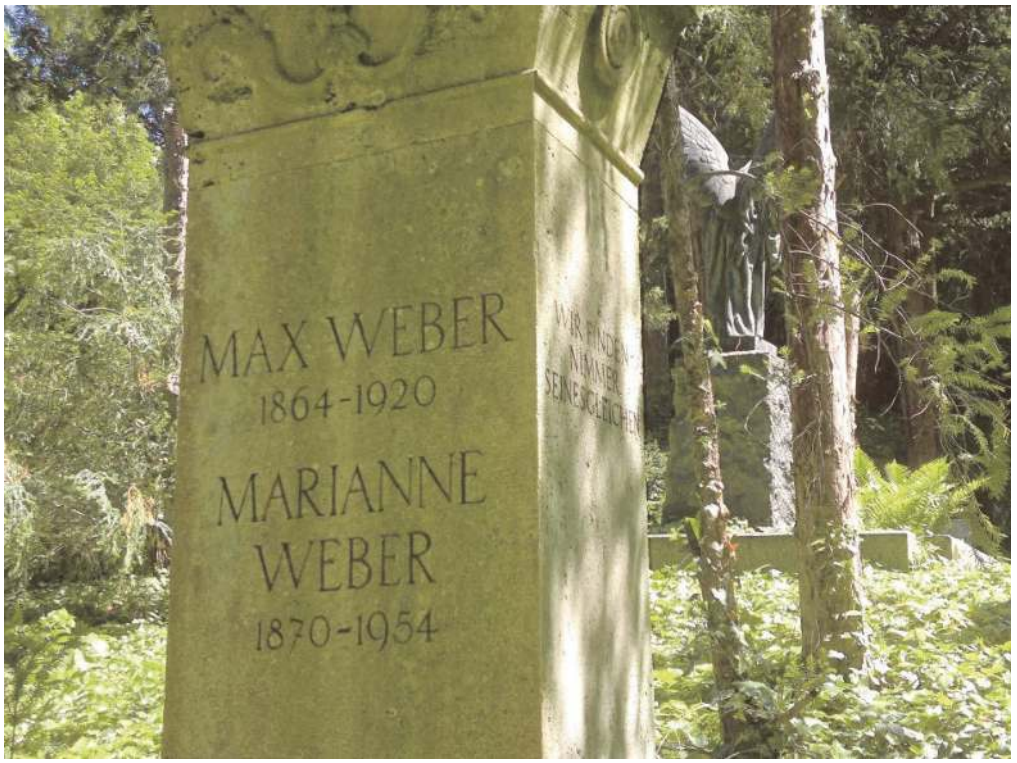
© Max Walther

Max Axel Xaver Walther, geb. in Pirmasens, arbeitet als Literaturwissenschaftler mit am Projekt einer kritischen Medienanthropologie an der Bauhaus-Universität Weimar. Selbst schreibend, formuliert er entlang der ›écrituren‹ von Simone Weil, Kathy Acker, Chris Kraus und Annie Ernaux Ansätze zu transgressiven Schreib-Szenen und Lektüre-Anordnungen. Neben seiner universitären Tätigkeit ist er Mitgründer des ›trans|disziplin Simone Weil denkkollektivs‹ sowie Teil des ›Lit|Art e.V.‹ und von ›Orinoco‹, einem internationalen Buchladen-Bibliotheks- und Literaturvermittlungskollektiv in Leipzig.
Buchveröffentlichungen u. a.: *Fußnoten zur Unlesbarkeit* (Mithg., 2016); *Zukunft, gefaltet. Choreographien des Als-ob* (Mithg., 2021); *Simone Weil und Mathematik* (Mithg., 2023).
► max.walther@uni-weimar.de

© Open University of Cyprus

Michalinos Zembylas, geb. in Nikosia, ist Professor für Bildungstheorie und Lehrplanstudien an der Open University of Cyprus. Er ist ferner Honorarprofessor an der Nelson Mandela University (Port Elizabeth) und Lehrbeauftragter an der University of South Australia (Adelaide). Seine Forschungsschwerpunkte sind Emotionen und Affekte in Bezug auf Pädagogik und soziale Gerechtigkeit sowie interkulturelle, Friedens-, Menschenrechts- und staatsbürgerliche Erziehung.
Buchveröffentlichungen u. a.: *Posthuman and Political Care Ethics for Reconfiguring Higher Education Pedagogies* (Mithg., 2020); *Affect and the Rise of Right-wing Populism* (2021); *Higher Education Hauntologies* (Mithg., 2021).
► m.zembylas@ouc.ac.cy

Grabstein des Jahres



Ob Sterben eine Handlung oder doch allein Verhalten ist, ist eine Frage, die die Soziologie bereits vor über 100 Jahren bereits hätte diskutieren können, wenn ihre Grundväter das gewollt hätten. Der Grabstein als Überbleibsel des Sterbeprozesses bewegt sich in anderen Bahnen; mitunter symbolisiert er Werthaltungen und Prestige und manchmal vielleicht sogar das Charisma derer, die unter ihm ruhen (Foto: Projektarchiv Benkel/Meitzler).