

Sterben und Ehrenamt: Eine Ethnographie der Ausbildung zur Sterbebegleitung

Pierburg, Melanie

Veröffentlichungsversion / Published Version

Dissertation / phd thesis

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Pierburg, M. (2021). *Sterben und Ehrenamt: Eine Ethnographie der Ausbildung zur Sterbebegleitung*. (Care - Forschung und Praxis, 7). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839456255>

Nutzungsbedingungen:

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

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

CARE

FORSCHUNG
UND PRAXIS

MELANIE PIERBURG

STERBEN UND EHRENAMT

EINE ETHNOGRAPHIE DER AUSBILDUNG
ZUR STERBEBEGLEITUNG

[transcript]

Melanie Pierburg
Sterben und Ehrenamt

Melanie Pierburg, geb. 1981, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialwissenschaften der Universität Hildesheim. Dort bietet sie Beratungen zur Anwendung empirischer Methoden an. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Thantosoziologie, Wissenssoziologie und qualitative Methoden.

Melanie Pierburg

Sterben und Ehrenamt

Eine Ethnographie der Ausbildung zur Sterbebegleitung

[transcript]

Dissertation der Universität Hildesheim,
Disputation: 30.06.2020
Gutachter/innen: Prof. Dr. Michael Corsten Prof. Dr. Kathrin Audehm



The EOSC Future project is co-funded by the European Union Horizon Programme call INFRAEOSC-03-2020, Grant Agreement number 101017536

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch das Projekt EOSC Future.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Melanie Pierburg**

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-5625-1
PDF-ISBN 978-3-8394-5625-5
<https://doi.org/10.14361/9783839456255>
Buchreihen-ISSN: 2700-7014
Buchreihen-eISSN: 2703-0377

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

1. Einleitung	7
---------------------	---

Theoretischer Teil

2. Sterben, Hospiz und Forschung: Das sozialwissenschaftliche Vorlaufen in den Tod	17
3. Das lange Sterben und die Privatisierung der Ambivalenz	29
3.1 Sterben und Statistik	30
3.2 Sterben und sein Verlauf in der Soziologie	33
3.3 Sterben als präexitales Produkt der Kultur	35
3.4 Sterben und Umgang mit Ambivalenz	38
3.5 Exkurs: Die Modellierung des Sterbens	43
3.6 Sterben und zivilgesellschaftliches Engagement: Die Hospizbewegung	48
3.7 Das postmoderne Sterben und der Beitrag dieser Untersuchung	55
4. Ethnographische Zugänge zur Vermittlung des Sterbens und seiner Begleitung	59
4.1 Südfrüchte: Der Facettenreichtum der qualitativen Sozialforschung	60
4.2 Zitronen und Ethnographie: Eine herausfordernde Forschungspraxis	63
4.3 In die Zitrone gebissen: Die ethnographische Erforschung eines Hospizkurses	72

Empirischer Teil

Überblick über die Protagonisten und Protagonistinnen sowie die Struktur des Hospizkurses	87
5. Der Kurs: Erntedank-Mitte, sprechender Stein und das Gemälde der sterbenden Geliebten	89
5.1 Fallanalyse: Der erste Kursabend	91

5.2	Die dramaturgische Anrufung von aktueller Identität und Unbestimmtheit	107
6.	Das Wie der Wissensvermittlung: Gemeinschaftliche Assoziationsräume	115
6.1	Vorbereitungspraktiken – ACDC und Kürbissuppe	118
6.2	Einstellungspraktiken – Wechselnde Pfade und das Gebet eines Seniors	123
6.3	Orientierungspraktiken – Organisation und Organisieren	127
6.4	Vermittlungspraktiken – Sterbephasen und Handmassagen	128
6.5	Vergemeinschaftungspraktiken – Floskeln und Fürsorge	143
6.6	Die Mikrosoziologie des Kurses.....	144
7.	Buddha-Figuren und künstliche Rosen – die Banalität der großen Transzendenz ...	147
7.1	Die phänomenologische Perspektive: Symbole und Rituale	148
7.2	Das symbolische Arrangement: Die Mitte und der Kreis	153
7.3	Das rituelle Arrangement: Einlassen und Offenbaren	160
7.4	Der rituelle Übergang: Das verlorene Schaf und die Mission	164
8.	Die Hermeneutik der Sterbebegleitung:	
	Herausforderungen des existenziellen Auslegens	173
8.1	Das Curriculum: Jesus und der Weg in den Tod	175
8.2	Die Kurspraktiken: Sterben und die Arbeit am flüchtigen Wir	181
8.3	Exkurs: Der Praxisschock und das echte Sterben	203
9.	Spiel des Sterbens: Soziales Handeln und die Frage nach Anfang oder Ende	209
9.1	Hospizarbeit: Individualisierte Moribunde und die Last des guten Sterbens?	218

Literarischer Teil

10.	Ein autofiktionaler Schreibversuch	225
10.1	Das Feld Hospizausbildung und die Wirklichkeiten der Begleitung	226
10.2	Gesellschaft und Begleitung.....	231
11.	Fazit	237
12.	Literaturverzeichnis	243

1. Einleitung

Ich schreibe das einführende Kapitel dieser Dissertationsschrift im Herbst 2019. Die Zeitschrift DER SPIEGEL berichtet gerade über den Film *The Irishman* von Martin Scorsese, der demnächst nach einem kurzen Ausflug in das preisfähige Medium Kino bei dem Streamingdienst Netflix abrufbar sein soll (Beier 2019). Das Dispositiv, in dem sich dieses Mafia-Epos verorten lässt, bietet zahlreiche Anknüpfungspunkte für zeitdiagnostische Versuchungen. Einer soll in Rekurs auf den Artikel kurz nachgegeben werden: Der Meister der Mafia-Filme schafft ein Spätwerk, das seine Kino-Vorgänger als cineastisches Kollektivwissen zitiert und zugleich aktuelle Rezeptionsformate bespielt und sich darüber hinaus von ihnen finanzieren lässt. Kommerzielle Traditionen und Innovationen verquicken sich zu einem (vielleicht) letzten Versuch, eine Erzählung zu schaffen, die Moden überdauern wird. Jenseits dieser zugegebenermaßen laienhaften Bemühung kulturwissenschaftlicher Zuschreibungen ist vor allem eines interessant: Selbst die Mafia stirbt inzwischen langsam! So beginnt der Film mit einem Einblick in eine Pflegeeinrichtung, die den Protagonisten beherbergt, welcher dort von seiner bewegten Vergangenheit erzählt – und damit vor allem ein ihm unsichtbares Publikum unterhält. Der in die letzten Jahre gekommene Killer siecht in der Organisation dahin und memoriert eine Lebenswirklichkeit, die zu seiner Sterbewirklichkeit nicht recht passen will. Solchermaßen ist der seinen genretypischen Heldentod überlebende Mörder einer ausgedehnten Auseinandersetzung mit dem eigenen Ableben ausgesetzt. Scorseses Film ist in diesem Sinne am langsam nachlassenden Puls der Zeit, denn das kontemporäre Sterben in den westlichen Industrienationen ist typischerweise eines, das sich hinzieht (Imhof 1981) und so mit einer extensiven Konfrontation einhergeht, die bewältigt werden muss.

Ein Merkmal kontemporären gesellschaftlichen Lebens findet sich entsprechend darin, dass das Ableben zu einem spezifischen Problem geworden ist, das auch Soziologen und Soziologinnen¹ auf den Plan ruft, da – die cineastische

1 In dieser Arbeit sollen alle Geschlechter gleichermaßen repräsentiert werden, auch wenn das sprachlich m.E. nicht immer elegant zu lösen ist und an manchen Stellen der Schrift an Grenzen stößt. Ich nutze weitgehend Paarformulierungen und geschlechtsneutrale Personenbezeichnungen. Wenn die Lesbarkeit des Textes durch solche Strategien gefährdet ist,

Hintergrundfolie noch einmal metaphorisch bemühd – der tragische Held im Rollstuhl nicht nur körperliche Verfallserscheinungen aufweist, sondern sich gleichfalls in einer eigentümlichen sozialen Lage wiederfindet. Wäre die Filmhandlung nicht auf die spektakelreiche Vergangenheit des hochbetagten Serienkillers konzentriert, sondern auf seine Lebensereignisse nach dem letzten Umzug, könnte man sich eine besondere aktuelle weibliche Hauptrolle als Widerpart vorstellen: die Sterbebegleiterin. Sie würde dem noch nicht Dahingeshiedenen zuhören, als Anwältin finaler Wünsche und Bedürfnisse eintreten und ihm idealerweise beim *Loslassen* unterstützen. In dieser Rolle wäre sie die heimliche Heldin des Films, würde sich aber diskret zurückhalten, um dem Sterbenden die Bühne zu überlassen. Um diese Figur geht es im weitesten Sinne in dem vorliegenden wissenschaftlichen Medium.

Ich habe eine Ethnographie über einen Hospizkurs verfasst. Das ist – vielleicht mehr als bei anderen akademischen Unternehmungen – begründungsbedürftig. Ein solches Forschungsfeld zu wählen bzw. zu konstruieren, bedeutet zunächst einmal, sich für den gesellschaftlichen Umgang mit dem Sterben zu interessieren. Schließlich werden in Hospizkursen potenzielle zukünftige Ehrenamtliche auf ihre Tätigkeit vorbereitet, Moribunde zu begleiten. Hier sollen sie idealerweise lernen, Sterbenden eine hospizadäquate Stütze zu sein, was vor allem eine Fokussierung auf die soziale Dimension des Ablebens beinhaltet. Das unterscheidet sie sowohl von Ärzten und Ärztinnen als auch von Pflegern und Pflegerinnen, welche sich aufgrund ihrer Berufsausrichtung tendenziell für die körperliche Verfassung Moribunder interessieren. Warum aber sollte überhaupt etwas jenseits des Körpers im Sterbefall für Personen relevant sein, die nicht zum Kreis der An- und Zugehörigen des Dahinscheidenden zählen? An dieser Frage setzt die Hospizbewegung in den 1960er-Jahren als sich konstituierendes zivilgesellschaftliches Phänomen an, indem sie die durch Norbert Elias (2002) ebenso in der Soziologie prominent gewordene *Einsamkeit der Sterbenden* moniert. Durch sie wird eine Institutionalisierung des Ablebens gefördert, die Moribunde als sozialen Typus hervorbringt, der spezifische (gleichermaßen körpertranszendente) Bedürfnisse und entsprechend auch Leiden aufweist. Ihre konstitutive Kritik richtet sich u.a. gegen Mediziner und Medizinerinnen – qua Profession eher sterbefeindliche Akteure – und zugeschriebene gesamtgesellschaftliche Tabuisierungs- und Verdrängungstendenzen, die eine adäquate Betreuung von Sterbenden erschweren (vgl. dazu u.a. Heller et al. 2013). Der damit verbundene zivilgesellschaftliche Auftrag der Initiative findet sich in verdichteter Form in Hospizkursen.

Die selbst gewählte Mission der Hospizbewegung, Moribunden im Widerspruch zu unterstellten sozialen Tendenzen zur Seite zu stehen, deute ich in

verzichte ich darauf, ohne einseitige Identifikationen stiften zu wollen. Die Inkongruenz, die aus meinen sprachästhetischen Entscheidungen folgt, bitte ich zu entschuldigen.

dieser Arbeit als Antwort auf ein gesellschaftliches Bedingungsgefüge des Sterbens, das ich von den mit ihm einhergehenden Zuschreibungen abgrenze – so gehe ich bspw. nicht von einer auch in der Soziologie sich Beliebtheit erfreuenden Verdrängungs- oder Tabuisierungsthese aus (vgl. u.a. Fuchs-Heinritz 1973). Ich beschäftige mich vielmehr mit den Konsequenzen moderner Sterbeverläufe, die m.E. eine individuelle und individualisierte Konfrontation mit dem Ableben fördern, die gerade nicht vermieden werden kann.

Wie begegnen Gesellschaften den typischen kontemporären Sterbeprozessen? Es bilden sich Organisationen aus, die auf das Sterben spezialisiert sind: Hospize, Palliativstationen in Krankenhäusern, ambulante Sterbeversorgungsformen. Daneben existieren die in dieser Arbeit fokussierten ehrenamtlichen Sterbebegleitungen als eigenständige Form der Zuwendung zu Dahinscheidenden. Das nicht monetär vergütete Engagement basiert auf einem wertrationalen Handeln (vgl. Weber 2013, S. 175), das dem Sterben als soziale Herausforderung begegnet und es zugleich als solche hervorbringt. Den damit verbundenen Herstellungsprozessen möchte ich hier nachgehen, indem ich nicht Hospize und Palliativstationen aufsuche, die zumeist durch Multiprofessionalität gekennzeichnet sind, sondern einen Hospizkurs, der darauf ausgerichtet ist, Novizen in die eigenlogischen Haltungen der Bewegung einzuführen. Die Forschungsfrage, die allen weiteren Ausführungen zugrunde liegt, lautet: Wie werden Sterben und Sterbebegleitungen in einem Hospizkurs konstruiert und vermittelt? Diesem Erkenntnisinteresse gehe ich nach, um spezifische soziale Hervorbringungsprozesse, die sich auf Sterben und Sterbehandlungen beziehen, zu analysieren, welche ich als eine [sic!] Antwort auf herausfordernde kontemporäre Sterbebedingungen auffasse.

Die Soziologie, die sich in der Selbstbeschreibung der Gesellschaft übt (vgl. Luhmann 1998, S. 1128ff.), setzt sich mit vielen und unterschiedlichen Aspekten sozialer Wirklichkeit auseinander. U. a. beschäftigt sie sich mit Sterben und »Sterbewelten« (Schneider 2014) – sowohl die soziologischen Klassiker sind dem Ableben wissenschaftlich zugeneigt (vgl. Feldmann 1990) als auch zeitgenössische Soziologen und Soziologinnen (vgl. u.a. Benkel 2016; Saake et al. 2019). Trotzdem wirkt der Status der Thanatosoziologie tendenziell randständig in der deutschen Soziologie, was sich u.a. an der vergleichsweise kleinen Gruppe zeigt, die dem Exitus langfristige wissenschaftliche Aufmerksamkeit schenkt. Dies wird der Relevanz des Themas nicht gerecht, schließlich betrifft der Umgang mit dem Ende der individuellen Existenz jedes Gesellschaftsmitglied indirekt und direkt – welche sogenannte Bindestrich-Soziologie kann schon so eine Reichweite für sich in Anspruch nehmen? Allein weil das Sterben jeden und jede betrifft, kann man ihm Bedeutsamkeit zusprechen. Darüber hinaus schafft es aber auch soziale Beziehungen wie die zwischen Anbietern und Empfängern medizinischer Dienstleistungen oder zwischen Sterbebegleitenden und Sterbenden. Insofern ist es in besonderem Maße für die Soziologie von Belang.

Das letztgenannte Beziehungsgefüge steht im Zentrum dieser Arbeit, um den finalen Zug im modernen Spiel des Lebens und Sterbens zu verstehen. Dabei wird unterstellt, dass sich etwas über das Soziale an seiner Grenze in Erfahrung bringen lässt, das die Verfasstheit von Gesellschaften grundsätzlich berührt. Denn da, wo Zweckrationalität absurd wird, wird modernes Handeln herausgefordert. Was bleibt oder kommt, wenn Instrumentalität an existenzielle Grenzen stößt, wenn das Ende der Funktionalität die Funktionalität selbst infrage stellt? Und wenn Religion nicht mehr ehemals selbstverständliche Antworten auf diese Fragen geben kann? Sterben kann als spezifische Herausforderung kontemporärer Gesellschaften perspektiviert werden, die weit über seine körperliche Dimension hinausgeht. Damit setzt man sich m.E. zwangsläufig auseinander, wenn man als Soziologe oder Soziologin einen Hospizkurs zum Forschungsfeld erwählt. Mit dieser Aussage möchte ich nicht unterstellen, dass die Hospizbewegung als Lösung (post)moderner Sterbeherausforderungen verstanden werden kann. Aber sie bietet eine Antwort auf kontemporäre existenzielle Fragen, die soziologisch analysiert werden kann, um der Sozialität des Ablebens nachzugehen, und sich einen Blick auf den letzten sozialen Akt zu bewahren, der möglicherweise eine Pointe bereithält, die das Stück als Ganzes besser verständlich macht. Außerdem: Wer möchte schon der Mafia widersprechen?

In der Arbeit gehe ich meiner Forschungsfrage auf verschiedenen Ebenen nach und kontextualisiere sie sowohl hinsichtlich der mit ihr aufgerufenen gesellschaftlichen Bedingungen als auch mit (thanato)soziologischen Debatten. Mit Letzteren beginnt die Dissertationsschrift. In dem Kapitel *Sterben, Hospiz und Forschung: Das sozialwissenschaftliche Vorlaufen in den Tod* verorte ich mein Forschungsprojekt in der aktuelleren, mit dem Lebensende befassten sozialwissenschaftlichen Literatur, die ich – zugegebenermaßen nur holzschnittartig – vorstelle. Dabei gehe ich der Frage nach, wie sich meine Forschungskonturierung von anderen Arbeiten unterscheidet und woran sie wiederum anschlussfähig ist.

In dem darauffolgenden Kapitel *Das lange Sterben und die Privatisierung der Ambivalenz* nähere ich mich dem Exitus zunächst anhand deskriptiver Statistiken und diskutiere dann kontemporäre Sterbeverläufe und ihre (Re-)Konstruktion in den Sozialwissenschaften. Anschließend unterbreite ich einen Vorschlag, wie man Sterben soziologisch informiert definieren kann, sodass es für empirische Studien operationalisierbar wird. Dabei verfolge ich das Ziel, sozialwissenschaftlichen Bemühungen in Forschungsfeldern des Ablebens Relevanz und Arbeitsfähigkeit zuzusprechen. Daraufhin plausibilisiere ich die Hospizbewegung als Reaktion auf (post)moderne Sterbebedingungen und ihre idiosynkratischen Herausforderungen.

Daran schließt das Kapitel *Ethnographische Zugänge zur Vermittlung des Sterbens und seiner Begleitung* an, in dem ich zunächst die Besonderheiten der qualitativen Forschung und der Ethnographie beleuchte. Dabei gehe ich der Frage nach, ob

man Feldforschungen methodologisch als Forschungsstrategie oder methodisch als konkrete Verfahrensweise fassen sollte. Außerdem beschäftige ich mich mit den theoretischen Hintergründen unterschiedlicher Ethnographie-Ausrichtungen und der Legitimität, damit verbundene feldspezifische Auswahlentscheidungen zu treffen. An diese Diskussionen schließt die Darstellung meines Forschungsprozesses an, die das »Doing Ethnography« (Gobo 2010) sichtbar und den methodischen Herstellungskontext meiner empirischen Ergebnisse nachvollziehbar machen soll.

Auf die Methodendarstellung folgt das erste Kapitel, in dem empirische Befunde in Form von Beschreibungen und Analysen vorgestellt werden. In *Der Kurs: Erntedank-Mitte, sprechender Stein und das Gemälde der sterbenden Geliebten* stelle ich den ersten Kursabend und damit das Forschungsfeld und seine Protagonisten und Protagonistinnen vor. Was für Menschen kommen zusammen, um zu lernen, wie man Sterbende begleitet? Wie kann man sich einen Bildungsort vorstellen, an dem der karitative Umgang mit dem Dahinscheiden anderer gelehrt und gelernt wird? Über erste Einblicke in einen Ausschnitt gesellschaftlicher Wirklichkeit hinaus interpretiere ich in einer Fallanalyse die Ablauflogik der Kurssequenz und fahnde nach kursspezifischen Dynamiken und einer auf den Vermittlungsgegenstand gerichteten Dramaturgie. Dabei unternehme ich erste analytische Bemühungen, um dem Modus der Integration in den Kurs und seinen Partizipationsformen nachzugehen.

Daran schließt ein weiteres Kapitel an, das sich intensiv mit der Empirie des Kurses auseinandersetzt: *Das Wie der Wissensvermittlung: Gemeinschaftliche Assoziationsräume*. Hier wird eine Taxonomie der Kurspraktiken vorgestellt, welche die Bandbreite des kursinternen Handelns auffächert und der Analyse der hospizspezifischen Wissensvermittlung dient. Was haben z.B. Meditationstänze und Handmassagen mit Sterbebegleitungen zu tun?

Auf diese stark praxeologisch ausgerichteten Analysen folgt eine sozialphänomenologische und ritualtheoretische Auseinandersetzung in dem Kapitel *Buddha-Figuren und künstliche Rosen – die Banalität der großen Transzendenz*. Hier wird u.a. nach den Funktionen von Symbolen und Ritualen im Kurs gefragt, um den materiellen und strukturellen Dimensionen hinsichtlich des Kursthemas, die Begleitung Sterbender, nachzuspüren. Was haben Plastikrosen und Talking-Stone-Runden mit dem Sterben zu tun? Mit prominenter theoretischer Schützenhilfe wird nach einer Antwort gefahndet, die eine Brücke schlagen möchte zwischen dem, was man im Kurs sieht, und dem, was unsichtbar, aber da ist. Es wird also die Sinnsuche nach der großen Transzendenz eröffnet. Außerdem wird der Abschluss des Kurses, der Einführungsgottesdienst, als Übergangsritual perspektiviert, welches das hervorbringt, was noch nicht da sein kann: Sterbebegleitende.

Darauf folgt das Kapitel *Die Hermeneutik der Sterbebegleitung: Herausforderungen des existenziellen Auslegens*, in dem den Bedeutungshervorbringungen in Bezug auf Sterbebegleitungen nachgegangen wird, in ethnographischer Manier weiterhin auf

der Basis deskriptiver Feldeinblicke und deren Analyse sowie theoretischen Kontextualisierungen. Zunächst wird das Curriculum des Kurses beleuchtet und dann werden exemplarische Vermittlungspraktiken analysiert, die für das Typische stehen, ohne die Daten zu glätten und Widersprüche zu verdecken. Wie macht man das also, Sterbende zu begleiten? Und welche Bedeutung hat dieses Tun, dessen Zweckrationalität existenziell infrage steht?

In dem thematisch anschließenden Kapitel *Spiel des Sterbens: Soziales Handeln und die Frage nach Anfang oder Ende* wird dezidiert den Sterbekonstruktionen nachgegangen. Schließlich sind Sterbebegleitungen nicht ohne ein Verständnis des Sterbens vermittelbar – oder doch? Und wie kann man etwas, das mit der Absolutheit der Unvertretbarkeit einhergeht (vgl. Heidegger 1967 [1927], S. 253), zu einem Lehrgegenstand erheben, gerade wenn der naturwissenschaftliche Blick das Thema des Kurses verfehlt? Denn letztlich wird hier kein medizinisches Personal ausgebildet.

Das letzte Kapitel dieser Arbeit vor dem Fazit *Ein autofiktionaler Schreibversuch* basiert auf einem autoethnographischen Text, der meine Erlebnisse als Sterbebegleiterin zugänglich machen soll. Dazu werden fiktionale Elemente und Erinnerungen verwoben. Es handelt sich also nicht um die Darstellung *echter* Sterbebegleitungen, sondern um einen literarischen Versuch, Erfahrungen zu transportieren, der auf andere Mittel zurückgreifen kann und darf als eine rein wissenschaftliche Bemühung, welche eine davon abweichende Art der Wahrheitssuche verfolgt. Nach drei theoretischen Kapiteln über das Sterben in (post)modernen Gesellschaften und sich darauf beziehende sozialwissenschaftliche Bestimmungsversuche sowie vier empirischen Kapiteln über die Vermittlung von Sterbebegleitungen entwickelte sich in mir das Bedürfnis, ein weiteres über das ehrenamtliche Tun selbst zu schreiben – und zwar in einer Form, welche die Situationen schützt und zugleich als Erfahrungen nachzeichnet. Schließlich ist die Beschäftigung mit der Ausbildungsebene nur in einem wissenschaftlichen Kontext ein Selbstzweck.

Theoretischer Teil

Die folgenden Kapitel beleuchten theoretische Aspekte des Dissertationsprojekts: die Einordnung des Themas in die anschlussfähige Forschungsliteratur, die für die Forschungsfrage relevanten gesellschaftlichen Verhältnisse und Entwicklungen sowie die methodologischen bzw. methodischen Implikationen des gewählten Vorgehens.

2. Sterben, Hospiz und Forschung: Das sozialwissenschaftliche Vorlaufen in den Tod¹

In diesem Kapitel soll die Dissertationsschrift zunächst in die thematisch relevante Forschung eingeordnet und dabei konturiert werden, um ihren wissenschaftlichen Beitrag im Spektrum der Debatten zu bestimmen.

Setzt man sich mit dem Forschungsstand zum eigenen Thema auseinander, stellt sich zwangsläufig die Frage, wie sich die selbst gewählte wissenschaftliche Bemühung in der entsprechenden Literatur verorten lässt, welche Kontexte also anschlussfähig, notwendig oder zu vernachlässigen sind. Auf der Suche nach einer Antwort lässt sich die Ethnographie eines Hospizkurses zunächst einmal ohne Zuordnungsschwierigkeiten in einen ausdifferenzierten Teil der Soziologie einreihen, der Sterben und Tod thematisiert (vgl. Feldmann 1990; 2010). Dabei wirft allerdings schon die semantische Differenzierung eine erste Unsicherheit auf: Geht es bei dem vorliegenden Projekt um das Sterben oder um den Tod? Diese Frage offenbart die Diversität der Thanatosoziologie, welche sich verglichen mit der Erforschung anderer Themengebiete, die in den Sozialwissenschaften Konjunktur haben, eher marginal ausnehmen mag, aber durchaus auf eine Tradition, mit der sich prominente Namen verbinden, und aktuelle Forschungsprojekte verweisen kann. Dabei erscheint das Themenspektrum vielfältig, von privaten Sterbewelten (vgl. Stadelbacher und Schneider 2016) bis hin zur Diamantierung toter Körper (vgl. Meitzler 2013, S. 260; Benkel et al. 2019) werden empirische Phänomene identifiziert und analysiert. Da die Fragestellung dieser Arbeit das Hervorbringen und Vermitteln von Sinnzuweisungen, die sich auf Sterben und Sterbebegleitungen beziehen, umfasst, ist die Kategorisierung eindeutig: Werden die Pole Sterben und Tod aufgespannt, ist der Themenkomplex Sterbebegleitungen dem Sterben zuzuordnen.

Was unter dem Vorzeichen des Offensichtlichen beginnt, ist der Auftakt zu theoretischen und empirischen Schwierigkeiten. Denn was bezeichnen die Begrif-

1 Die Überschrift spielt auf einen Begriff Heideggers (1967 [1927]) aus seinem Werk *Sein und Zeit* an, der nicht gewählt wurde, um eine philosophische Abhandlung zu suggerieren, sondern um die Relevanz der Thematik für die Soziologie herauszustreichen: »Das verstehende Sein zum Ende« (S. 305; Herv. i. O.) wird dort auch als »Vorlaufen in den Tod« (ebd.) bezeichnet.

fe Sterben und Tod eigentlich, und wie lassen sie sich voneinander abgrenzen? Darüber kann man vielseitige Abhandlungen schreiben, was schon der philosophischen Dimension der Fragen geschuldet wäre. Um für den vorliegenden Argumentationszusammenhang unnötige Komplexität zu vermeiden, wird Tod hier als Negation verstanden – er verweist sprachlich schlicht auf Nicht-Leben und ist entsprechend weder erfahr- noch vorstellbar (vgl. Nassehi 1992, S. 12). Mit den Worten Elias' (2002) ist er ein »Problem der Lebenden« (S. 11). Wie es sich mit der Repräsentation des Todes, dem Umgang mit toten Körpern und der Trauer um ehemals Lebende in kontemporären Gesellschaften verhält, sind Fragen, mit denen sich Thanatosoziologen und Thanatosoziologinnen befassen, deren wissenschaftliches Interesse gewissermaßen auf die Phase nach dem Eintritt des körperlichen Exitus gerichtet ist – auch wenn dieser empirisch weniger eindeutig feststellbar ist, als es die Alltagsintuition suggerieren mag, wenn man sich mit der z.T. Unbestimmtheit produzierenden Grenze zwischen Leben und Tod befasst (vgl. Benkel und Meitzler 2019). Der Tod zeigt sich in den entsprechenden Studien als Phänomen, mit dem sich die Lebenden intensiv beschäftigen und es auf diese Weise vital halten – womit kulturelle Diversität und historische Wandlungen einhergehen. So wird u.a. die zeitgenössische Sepulkralkultur von Individualisierungsprozessen beeinflusst, wie die Analysen von Friedhöfen und Grabsteinen offenbaren (vgl. Benkel und Meitzler 2013).

Auch wenn der Tod damit bzgl. der vorliegenden Schrift aus dem Feld geschlagen sein mag, hören die Unsicherheiten nicht auf. So gibt es ein Nicht-Leben, das sich konstitutiv der Erfahrung entzieht und damit vielleicht nur analytisch existiert, zumindest aber als Konzept abgrenzbar ist. Wie sieht es dagegen mit dem Sterben aus?² Kann es das überhaupt geben? Wenn man die Unterscheidung von Leben und Nicht-Leben aufruft, hat ein Übergang erst einmal keinen ausdifferenzierten analytischen Raum. Entweder ist jemand oder etwas lebendig – oder eben nicht. Die Unterscheidung schließt das Sterben verstanden als Hybrid gewissermaßen aus. Das bedeutet, es muss einer Seite zugeordnet werden. So paradox es auch klingen mag: Sterben ist Leben. Es muss als letzter Abschnitt des Lebens dem Leben selbst zugeschlagen werden. Damit ist ein erster Schritt zu einer Theorie des Sterbens gemacht.

Was kann aber über die Empirie ausgesagt werden? Das erfahrbare Phänomen Sterben ist aus einer soziologischen Perspektive das Produkt eines sozialen Konstruktionsvorgangs, einer Institutionalisierung (vgl. Berger und Luckmann 2007, S. 49ff.). Besondere historische Bedingungen führen zu der Möglichkeit, Sterben

2 Eine Definition des Sterbens, auf die sich die Argumentation dieser Arbeit bezieht, findet sich in dem Kapitel *Das lange Sterben und die Privatisierung der Ambivalenz*. Dort werden auch die gesellschaftlichen Entwicklungen und Bedingungen detailliert dargestellt, die in diesem Zusammenhang nur angeschnitten werden, um den Forschungsgegenstand zu bestimmen.

als ausgedehnten Prozess zu verstehen, denn erst bestimmte Formen des Übergangs in den Tod qualifizieren sich dazu, als genuiner Bestandteil des Lebensverlaufs perspektiviert zu werden (vgl. Streckeisen 2001, S. 37). Über das geschichtliche Bedingungsgefüge hinaus kann man danach fragen, wie sich die Empirie des Ablebens konturieren lässt. Barney G. Glaser und Anselm L. Strauss (1965) fassen das Sterben als »non-scheduled status passage« (S. 48), eine nicht geplante bzw. nicht planbare Übergangspassage, die Ungewissheit erzeugt und die Fragen aufwirft, ob sich jemand in solch einem transitorischen Stadium befindet und an welcher Stelle. So erfordert der Umgang mit dem Ableben eine ausgefeilte Deutungsarbeit, welche vor allem seiner schwer bestimmbareren Zeitlichkeit geschuldet ist (vgl. ebd., S. 48). Soziale Akteure, die mit dem Dahinscheiden in Berührung kommen, sind demnach mit einem ungewissen Übergangsphänomen konfrontiert – wobei der Kontext der Studie (das Sterben in Krankenhäusern) das Phänomen als solches mithervorbringt.

Setzt man sich mit dem Sterben auseinander, ist man – zumindest im hiesigen Kulturkreis – also mit einem Noch-Leben befasst, das als Transitionsprozess gedeutet werden kann, welcher sich mit dem Eintritt des Todes finalisiert. Daran schließt eine sozialwissenschaftliche Thanatoforschung an, welche die gesellschaftliche Hervorbringung dieser letzten Lebensphase thematisiert und oftmals in Zusammenhang mit modernen Organisationen und Expertentum stellt (vgl. Streckeisen 2001; Dreßke 2005; Knoblauch und Zingerle 2005a; Pfeffer 2005; Schneider 2014). Die entsprechenden Untersuchungen rücken soziale Aspekte des Dahinscheidens in Einrichtungen wie Krankenhäusern und Hospizen in den Vordergrund und zeichnen ihre Eigenlogiken nach. Ein wenig ketzerisch könnte man postulieren, erst das vermehrte Sterben in Organisationen mache das Ableben für Sozialwissenschaftler und Sozialwissenschaftlerinnen zu einem vielversprechenden Forschungsthema, da es jetzt in einem mehr oder minder zugänglichen Feld beobachtbar wird. Darüber hinaus gehen mit der Involvierung von Experten und Expertinnen evidente Aushandlungsprozesse einher, die sich feststellen, analysieren und kritisieren lassen, wie Glaser und Strauss (2009) in ihren Studien bereits in den 1960er-Jahren zeigen. Erschienen die Bewusstheit des Sterbens und die Kommunikation über das Ableben zu jener Zeit noch als Probleme, haben Palliativstationen, Hospize und verschiedene ambulante Versorgungsformen inzwischen zu der Institutionalisierung einer Sterberolle geführt (vgl. Pfeffer 2005, S. 54f.). In solchen Organisationen wird nicht nur gestorben, das Sterben geschieht bewusst und ist mit Erwartungen verbunden, die derweil auch kritisiert werden. War zu wenig *awareness* ein Manko der 1960er-Jahre, erscheint zu viel Bewusstsein als zeitgenössische Herausforderung, wenn eine prominente Studie zu dem Ergebnis kommt, dass das bewusste Dahinscheiden zur Last werden kann, und sie andere Gegenwarten des Sterbens systemtheoretisch informiert einfordert (vgl. Saake et al. 2019).

Auf der Hand liegt, dass Sterben, geschieht es bewusst oder nicht, ein sozialer Prozess ist oder zumindest eine gesellschaftliche Dimension aufweist. Nicht nur der Körper ist entscheidend beteiligt an dem endgültigen Austritt aus der Kommunikationsgemeinschaft, auch soziale Akteure gestalten ihn mit. Werner Schneider (2014) fordert weitergehend, dass in einer Forschungspraxis, die sich auf einen sozialwissenschaftlich fundierten ethnographischen Blick stützt, keine individualistische Perspektive auf Sterbende vorherrschen sollte, sondern eine relationale, »die ihren Fokus auf die je *interaktiv hergestellten, intersubjektiv geteilten Sterbewirklichkeiten* richtet.« (S. 62; Herv. i. O.). Menschen stürben nicht einfach, sondern würden von den sie umgebenden Menschen sterbend gemacht (vgl. ebd.). Das entsprechende Konzept taufte er konsequenterweise »Sterben-Machen« (ebd.) und stellt es gesellschaftlichen Bestimmungen anheim. Damit verbindet er das Programm eines nicht nur säkularen, sondern auch postmodernen Memento Mori (vgl. ebd., S. 130), das den richtigen Umgang mit Sterben und Tod anpreist und so dem Ableben eine lebenspraktische und normative Dimension auferlegt, die »ein möglichst individuelles, schmerzfreies und dennoch bewusstes Erleben des eigenen Sterbeprozesses als letzter Lebensphase« (ebd., S. 130f.) ermöglicht, was unterschiedliche Institutionen und Organisationen auf den Plan ruft. Die Empirie des Sterbens schlägt hier in eine Sozialität des Dahinscheidens auf der Mikro-, Meso- und Makro-Ebene um. Sie wurde und wird untersucht – u.a. in diversen »Sterbewelten« (ebd., S. 51) um einen weiteren, lebensweltanalytisch inspirierten Begriff Schneiders zu wählen:

Ursula Streckeisen (2001) beschäftigt sich in der Studie *Die Medizin und der Tod* mit dem Sterben in Krankenhäusern und fragt danach, wie unterschiedliche Berufsakteure in dieser Organisationsform die Aufgaben bewältigen, die sie mit dem Lebensende in Berührung bringen (vgl. ebd., S. 13f.). Ihr Erkenntnisinteresse rahmt sie mit einer zur Zeit der Erhebung – Anfang der 1990er-Jahre (vgl. ebd., S. 170) – virulenten Institutionalisierung des Ablebens (vgl. ebd., S. 10). In der Darstellung ihrer Ergebnisse kommt sie u.a. zu dem Schluss, dass die beobachteten Ärzte und Ärztinnen keinen spezifischen Umgang mit Sterbenden anstreben und in vielen Fällen an kurativen Behandlungsmethoden festhalten (vgl. ebd., S. 174), die an das Prinzip der »Heilung durch Verwundung« (ebd., S. 169) anschließen. Unter den Pflegenden findet sie wiederum eine stärkere Orientierung an palliativen Behandlungsstrategien (vgl. ebd., S. 172ff.).³

Christine Pfeffer (2005) konturiert in ihrer Ethnographie, welche Feldforschungen in einer stationären hospizlichen Einrichtung und einer Palliativstation umfasst, die Institution Hospiz als Umsetzung einer Idee vom *guten Sterben* (vgl. ebd., S. 15). Dabei zeichnet sie nach, wie dieses kulturelle Ideal in das Konzept der individualisierenden Vergemeinschaftung übersetzt wird, welches als Antwort auf

3 Die Ergebnisse zur autoptischen Untersuchung werden hier nicht dargestellt, da sie dem Pol Tod zugeordnet werden können (vgl. dazu Streckeisen 2001, S. 177ff.).

die spezifischen Bedürfnisse Moribunder fungiert. Hierbei steht das *gute Sterben* für ein individuelles Ableben, das der als Individuum wahrgenommenen Person entspricht, und dem Dahinscheiden in einer Gemeinschaft, die im Bedarfsfall von den Beschäftigten und Ehrenamtlichen gebildet bzw. inszeniert wird (vgl. ebd., S. 16). Die Praxis der Individualisierung beschreibt sie als aktive Rekonstruktion, die auf den Umstand reagiert, dass Schwerkranken Schwierigkeiten haben, sich als Individuen darzustellen (vgl. ebd., S. 387). Darüber hinaus fragt sie danach, wie es gelingt, »eine soziale Ordnung in der Bearbeitung der existenziellen Situation des Sterbens herzustellen und aufrecht zu erhalten.« (Ebd., S. 16; Herv. i. O.) Die Betreuung Sterbender geht mit Ungewissheiten der unregelmäßigen Statuspassage einher, die verschiedene Handlungsstrategien evozieren (vgl. ebd., S. 241ff.). Pfeffer zeichnet spezifische Orientierungen, an denen sich die konkrete Hospizarbeit ausrichtet, ihre Umsetzungen und damit assoziierten Herausforderungen nach. In ihrer Arbeit scheint das Ideal des *guten Sterbens* als moralische Leitlinie auf. Es übersetzt sich von der Makroebene als gesellschaftlicher Wert auf die Mesoebene hospizieller Organisationsformen auf die Mikroebene der Interaktionen und Praxis der Bearbeitung von Tod und Sterben – und vice versa (vgl. ebd., S. 14f.).

Auch Stefan Dreßkes (2005) ethnographische Hospiz-Studie orientiert sich an dem gesellschaftlichen Ideal des *guten Sterbens*, das er als kollektive Hoffnung interpretiert, welcher die Wirklichkeit schwerlich gerecht werden kann. Das Bild des modernen Ablebens betone die Seite der Persönlichkeit und Selbstbestimmung und vernachlässige andererseits systematisch die körperlichen Verfallserscheinungen. Als spezifischer Versorgungstyp sei das Hospiz Teil dieses Diskurses. Es könne als »Labor des guten Sterbens« (ebd., S. 8) verstanden werden, als Knotenpunkt von Diskurs und Praxis, das Ideale produziere und versuche, trotz aller Unwägbarkeiten des Sterbeverlaufs gemäß diesen Normen zu agieren. So habe das Hospiz die Funktion, das gute Sterben stellvertretend für die gesamte Gesellschaft zu symbolisieren (vgl. ebd., S. 7). Dreßke beschreibt die gesellschaftliche Wirklichkeit hospizieller Einrichtungen, indem er sich an dem typischen Verlauf eines Patientenaufenthalts orientiert: »das Ankommen, das Einleben und das Sterben« (ebd., S. 8). So zeichnet er die typische Sozialisationskarriere von Patienten und Patientinnen nach, die mit Aushandlungen bzgl. der hospizspezifischen Behandlungsideologie beginnt (vgl. ebd., S. 58f.), und die Organisation des guten Sterbens sowie ihrer Grenzen, wenn es zu einem dem Ideal entgegenstehenden »schlamasselartigen« (ebd., S. 203) Sterbeverlauf kommt. Auch bei Dreßke lässt sich das Hospiz als Organisation verstehen, die für das *gute Sterben* verantwortlich zeichnet und an der (unsicher bleibenden) Verwirklichung dieses Leitbildes arbeitet.

Julia von Hayek (2006) beschäftigt sich in ihrer Schrift *Hybride Sterberäume in der reflexiven Moderne* mit einem ambulanten Hospizdienst und schreibt den sich in diesem Feld bewegenden Akteuren (Vertreter und Vertreterinnen des Hospizes, Patienten und Patientinnen sowie Angehörige) die Aufgabe zu, eine gemeinsame

Wirklichkeit herzustellen. Die damit einhergehende institutionelle Ordnung richtet sich an dem sterbenden Subjekt als Individuum aus und grenze sich explizit von anderen Versorgungskontexten ab. Der Hospizbewegung schreibt sie nicht die sinnhafte Bewältigung des Todes zu, es stehe vielmehr die Frage im Vordergrund, »wie der Ausschluss eines Subjekts aus dem Kreis der sozialen Gemeinschaft *institutionell gestaltet* werden soll, um auf diese Weise die soziale Ordnung, trotz des bevorstehenden Ablebens eines Gesellschaftsmitglieds, sicherzustellen.« (Ebd., S. 11ff.; Herv. i. O.)

Der oben bereits erwähnte Werner Schneider (2014) setzt sich in seinen ethnographischen Streifzügen, die er in Form eines methodischen Postulats dispositivanalytisch anreichert, mit nicht-stationären Sterbebetreuungsformen auseinander. Er zeichnet u.a. nach, wie die ambulante Begleitung durch Ehrenamtliche die soziale Distanz zwischen Organisation und Alltag aushebelt, wenn private Lebensräume aufgesucht werden, die zu Sterbewelten werden. Außerdem erläutert er Erwartungsunsicherheiten, die dadurch entstehen, dass Laien in die Hilfebeziehung eintreten und hierbei einen Zwitterstatus zwischen Organisationsvertretung und Repräsentation privater Lebenswelt innehaben (vgl. ebd., S. 115ff.).

Irnhild Saake, Armin Nassehi und Katharina Mayr (2019) diskutieren in ihrem Artikel *Gegenwarten von Sterbenden* das Paradigma des bewussten Sterbens, das sie als normative Leitfigur identifizieren und unreflektiertes Reflexionsideal kritisieren. Es laufe Gefahr, durch die sozialwissenschaftliche Intelligenz verdoppelt zu werden (vgl. ebd., S. 48). Ihre Ergebnisse gehen auf ein Forschungsprojekt zurück, in dem u.a. Konflikte zwischen unterschiedlichen Perspektivendifferenzen und damit verbundene Lösungsmuster auf Palliativstationen analysiert werden; dafür werden systemtheoretische System/Umwelt-Differenzen und ihr praktisches Aufeinanderbezogenheit in Anschlag gebracht. Multiprofessionelle Teams, die Sterbearbeit leisten, und die Frage, wie sich die teilhabenden Berufsakteure aufeinander und die Patienten einstellen, stehen also im Vordergrund der Untersuchung (vgl. ebd., S. 35f.). Die Autorinnen und der Autor identifizieren unterschiedliche Kommunikationsstrategien der beteiligten Professionen hinsichtlich der Thematisierung des Sterbens und kommen zu dem Schluss, dass Interaktionen, die nicht dem Ideal der Aufrechterhaltung des Sterbewusstseins geschuldet sind, entlastend für alle Beteiligten sein können (vgl. ebd., S. 48ff.). Sie kritisieren damit sowohl die normativen Orientierungen, die sich in dem Feld der Sterbearbeit finden lassen, als auch sozialwissenschaftliche Perspektiven, welche diese moralische Hintergrundfolie zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen machen.

Diese Auswahl der hier nur cursorisch vorgestellten Studien soll zeigen, wie das Lebensende thematisierende sozialwissenschaftliche Untersuchungen Organisationen, in denen gestorben wird, und den Umgang von (z.T. semi-professionellen) Experten mit dem Ableben analysieren. Dabei spielt das Sterben als *non-sche-*

duled status passage eine tragende Rolle, wenn sich vor allem in hospiziellen Kontexten die stets gefährdeten Ordnungsbemühungen der Akteure an der Qualität des Dahinscheidens ausrichten (vgl. Pfeffer 2005, S. 242ff.). Zu dieser Forschungsrichtung zählen auch Corina Salis Gross' (2001) Buch *Der ansteckende Tod: eine ethnologische Studie zum Sterben im Altersheim*, Nicholas Eschenbruchs (2007) Werk *Nursing Stories. Life and Death in a German Hospice* und Falko Müllers (2019) Schrift *Lebensqualität als Konflikt. Eine Ethnographie häuslicher Sterbebetreuung*. Ein Sterben jenseits von Alten- und Pflegeheimen, Krankenhäusern, Hospizen und ambulanten Versorgungsformen, die das Dahinscheiden in privaten Haushalten unterstützen, scheint in den sozialwissenschaftlichen Perspektiven nicht auf. So bleibt jede Verweigerung gegenüber den Organisationen und dem Expertentum des Ablebens sowie die damit einhergehenden lebensweltlichen Konsequenzen sozialwissenschaftlich unsichtbar. Außerdem wird das Sterben in dieser Perspektive gewissermaßen auf die Phase des Dahinscheidens in Einrichtungen oder in einer Versorgungssituation verkürzt. Das Lebensende jenseits organisationaler Normalisierungsstrategien, die vielleicht hierin eine gesamtgesellschaftliche Funktion erfüllen, stellt m.E. ein Desiderat dar, das sich forschungspragmatisch erklären lässt, aber kaum reflektiert wird, als sei ein Sterben ohne Organisationsbeteiligung nicht möglicher Bestandteil gesellschaftlicher Wirklichkeiten.

Setzt man die Fahndung nach einer differenzierten Einordnung in Auseinandersetzung mit den oben beschriebenen Arbeiten fort, lässt sich das Forschungsfeld Hospizkurs, in welchem Vorbereitungen auf Sterbebegleitungen beobachtbar sind, dem Zweig Hospizforschung zurechnen. Zu behaupten, die Ausführungen in dieser Schrift bezögen sich also auf das Sterben als konkretes empirisches Phänomen, wäre allerdings unzutreffend. Denn im Gegensatz zu anderen hospizlichen Forschungsfeldern wird in Hospizkursen in der Regel nicht gestorben. Das Ableben ist hier vielmehr theoretischer Anknüpfungspunkt für Vermittlungsbemühungen, es wird auf spezifische Weise repräsentiert und thematisiert. Allein die damit verbundenen Sinn- und Bedeutungszuweisungen sind entsprechend von Interesse. Daraus folgt, dass über aktuelle Sterbebegleitungspraktiken nichts ausgesagt werden kann und soll. Die sozialwissenschaftlichen Forschungsarbeiten, die stationäre Hospize, Palliativstationen und ambulante Hospizversorgungstypen zum Gegenstand ihrer Analyse erheben, sind also nur bedingt anschlussfähig, da ihre Themen in anderen Kontexten verortet sind, die strukturelle Eigenheiten aufweisen. Eine Besonderheit dieser Felder besteht oftmals darin, dass sie Schnittstellen für die Arbeit unterschiedlicher Experten und Laien sind (vgl. Hayek 2006; Saake et al. 2019) und vor allem stationäre Einrichtungen von der Organisationsform des Krankenhauses abgeleitet sind (vgl. Dreßke 2005, S. 211). Außerdem findet sich in ihnen Sterben als *non-scheduled status passage*, was mit der Notwendigkeit einer zweifelsanfälligen Deutungsarbeit einhergeht, die sich gleichermaßen auf den Körper richtet; schließlich bearbeiten Versorgungsorganisationen immer auch leibliche Phänome-

ne – trotz aller Abgrenzungen zu klassischen Medizinbetrieben. Darüber hinaus zeichnen diese Einrichtungen dafür verantwortlich, dass Sterbende eine Form der Zuwendung erhalten, die ihren körperlichen und emotionalen Erfordernissen entspricht – nicht zuletzt hinsichtlich rechtlicher Regelungen. Ein Hospizkurs, der ehrenamtliche Sterbebegleitende vorbereitet, verfügt dagegen über eine andere strukturelle Ausgangslage. Zum einen werden hier zwar unterschiedliche Berufsakteure versammelt, deren Erwerbsleben ist allerdings tendenziell irrelevant, weil eine Sozialisation in eine neue Tätigkeit stattfinden soll. Die Unterordnung unter die Logik des hospizlichen Ehrenamts erzeugt eine homogene Gruppe von Novizen und Novizinnen, die kein Arbeitsbündnis mit anderen Professionen, zumindest im Ausbildungskontext, eingehen muss. Außerdem spielt der Körper Moribunder als Gegenstand medizinischer und pflegerischer Praktiken keine Rolle für die Tätigkeit der ehrenamtlichen Sterbebegleitung und ist damit auch nicht Teil der Vermittlungsbemühungen. Des Weiteren zeichnet sich das zivilgesellschaftliche Engagement nicht durch eine Verantwortung für Behandlungskonsequenzen etc. aus, was sich auf das im Hospizkurs gespiegelte Selbstverständnis auswirkt.

Wie vorgestellt, gibt es detailreiche Arbeiten über hospizliche Einrichtungen als übergreifende Versorgungsorganisationen. Das Ehrenamt spielt in diesen Werken allerdings oftmals eine tendenziell unterbelichtete Rolle.⁴ Das ist m.E. nicht der Bedeutung des zivilgesellschaftlichen Engagements für die Hospizbewegung und den gesellschaftlichen Umgang mit dem Sterben geschuldet, sondern schlicht ein Forschungsdesiderat. Durch die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem hospizlichen Ehrenamt kann eine Reaktion auf (post)moderne Sterbeherausforderungen nachgezeichnet werden, ohne auf andere Logiken, die sich in stationären Kontexten finden, Rücksicht zu nehmen. Gerade ein Ausbildungskurs eignet sich, um idiosynkratische Bedeutungsproduktionen zu untersuchen.

Ein gemeinsamer Nenner, der sich in der Hospizforschung neben der Konzentration auf Organisationen und Experten finden lässt, ist das gerne kritisierte, aber omnipräsente Konzept des *guten Sterbens* (in fast allen Beiträgen kursiv geschrieben oder in Anführungszeichen gesetzt), das zum institutionellen Ziel ausgerufen Ausgangspunkt vieler thanatosoziologischer Überlegungen ist. Die vorliegende Arbeit reiht sich zwar in die Untersuchungen der Organisationslandschaft des Sterbens ein – wenn auch hier ein besonderes Feld untersucht wird –, übernimmt aber nicht a priori den Gemeinplatz des *guten Sterbens* der Hospizforschung. Es wird entsprechend nicht gefragt, wie das *gute Sterben* oder das *bewusste Sterben* und seine Gelingensbedingungen vermittelt werden. Ethnographie wird vielmehr als

4 Allerdings gibt es eine aktuelle Studie zum hospizlichen Ehrenamt, deren statistische Aussagen relevant für das vorliegende Erkenntnisinteresse sind (vgl. Klie et al. 2019). Sie wird im Kapitel *Das lange Sterben und die Privatisierung der Ambivalenz* hinsichtlich des organisationalen Kontexts des Hospizkurses detailliert dargestellt.

Forschungsstrategie hinsichtlich ihrer Stärke genutzt, erst einmal zu untersuchen, was in dem Feld eigentlich los ist, worum es geht (vgl. Spradley 1980, S. 73). Steht das im Vorfeld bereits fest, muss man sich nicht der mühevollen Datengenerierung unter der Voraussetzung von »Ko-Präsenz« (Breidenstein et al. 2013, S. 71) bedienen. Insofern soll hier keine weitere Hospiz-Ethnographie ausgebreitet werden, die nach einer Umsetzung des *guten Sterbens* fahndet, sondern eine Ethnographie des sozialen Handelns – und auch Erlebens – im Feld der Hospizausbildung.

Die Moral, welche die Bewegung ohne Frage auszeichnet, findet sich in dem Hospizkurs – ein empirisches Ergebnis vorwegnehmend – nicht als Fixierung auf ein Ergebnis, das *gute Sterben*, sondern als Konzentration auf die Verfahrensweise, die gelungene Sterbebegleitung, welche so stark subjektbezogen ist, dass der Übergang in den Tod nicht mehr von einem objektivierten Standpunkt bewertbar erscheint. Die mögliche Ignoranz – oder zumindest mangelnde Verantwortung – gegenüber dem Körper als zu manipulierendes Objekt, das von Schmerzen etc. erlöst werden muss, befreit dabei von einem Indikator, der das Handeln einer evidenten Zurechenbarkeit zuführt. So können in einem stationären Hospiz palliative oder pflegerische Ziele verfehlt werden, was sich an einem ungewünschten Verlauf des Sterbens anhand körperlicher Symptome zeigt, die auf standardisierte Orientierungen, wie das Zeitmanagement verweisen (vgl. Dreßke 2005, S. 180ff.), an die psycho-soziale Begleitungen in einem weit geringeren Maß ausgerichtet werden müssen. Die Herstellung von Sterbebegleitungen als spezifischer Handlungstyp wird in den empirischen Teilen dieser Arbeit anhand von Feldbeschreibungen analysiert.

Neben der erfahrungsbezogenen Heimatsuche stellt sich die Frage, welche übergeordneten Theorien relevant werden, um die wissenschaftliche Repräsentation des Forschungsfeldes via Daten adäquat zu kontextualisieren – schließlich ist auch Ethnographie auf Bedeutungszuschreibungen außerhalb situativer Erfahrungen angewiesen. Ist Sterben z.B. in entwickelten Gesellschaften mit Elias (2002) als Phänomen zu betrachten, das auf der individuellen wie auf der sozialen Ebene verdrängt wird? Wäre dann die Hospizbewegung als gesellschaftliche Selbsttherapisierung zu deuten? Müssten die ehrenamtlichen Hospizbegleitenden in spe entsprechend als Analysanden perspektiviert werden, die dem Anderen ihrer selbst auf der Spur sind? Die hier etwas despektierlich in den Argumentationszusammenhang gebrachte Verdrängungsthese ist das im Rahmen der thanato-interessierten sozialwissenschaftlichen Forschung vielleicht am meisten und am kontroversesten diskutierte Postulat – dabei Ausdruck von und Anknüpfungspunkt für Theoriebildungen, welche die Gesellschaft als Ganzes perspektivieren (vgl. Berger und Lieban 1960; Fuchs-Heinritz 1973; Ariès 1987; Nassehi und Weber 1989; Elias 2002; Knoblauch und Zingerle 2005b; Nassehi und Saake 2005; Soeffner 2007; Benkel 2008; Feldmann 2010; Meitzler 2012; Stadelbacher 2017).

Wird in kontemporären Gesellschaften also das Sterben psychisch und gesellschaftlich abgewehrt? Gibt es Tabuisierungstendenzen? Betreffen diese Mechanismen das Sterben, den Tod oder beides? Diese Fragestellungen stehen in einem engen Zusammenhang mit der Zuschreibung, das moderne Dahinscheiden und auch der zeitgenössische Umgang mit der Phase nach dem Exitus fänden in Organisationen statt und würden von Experten begleitet und verwaltet. Damit gehen z.T. kritische Forschungshaltungen einher, die – wie oben bereits anhand des *guten Sterbens* ausgeführt – der Qualität des Ablebens nachspüren, wenn gefragt wird, ob und wie Krankenhäuser die Institutionalisierung einer Sterberolle unterstützen und ob das Hospiz als Organisation die Ansprüche der dahinterliegenden Bewegung umsetzen kann. Wie im nächsten Kapitel detailliert ausgeführt und plausibilisiert werden soll, liegt dieser Arbeit keine mehr oder minder explizite Verdrängungsthese zugrunde – im Gegenteil. Mit Armin Nassehi, der im Rahmen dieser Debatte zugegebenermaßen unterschiedliche Standpunkte vertritt (vgl. u. a. Nassehi 1992; Nassehi und Saake 2005), gehe ich hier zunächst von der einfachen Feststellung aus: »Sterben als Prozess zum Tode hin lässt sich letztlich nicht verdrängen, da es empirisch stets vorkommt und nicht ignoriert werden kann.« (Nassehi 1992, S. 19) Unabhängig davon, dass die Mortalitätsrate gesunken ist⁵, sterben alle Menschen, die geboren wurden. Das individuelle Ableben mag kein Phänomen mehr sein, das von einer breiten Öffentlichkeit bezeugt wird, aber es findet statt – und zwar in sozialen Kontexten, die nicht nur totale Institutionen sind, unter Anwesenheit von Personen, die nicht immer medizinische Experten und Expertinnen sind. Dem unterstellten vollständigen Bruch zwischen dem öffentlichen, normalen Sterben vormals und dem privaten und außergewöhnlichen Ableben heute (vgl. Ariès 1987; Elias 2002) wird nicht gefolgt, da der demographische Wandel zu einer Sichtbarkeit von Alter, Krankheit und der ausgedehnten letzten Lebensphase geführt hat. Als ubiquitäres Phänomen kann das Ableben nicht aus der sozialen Wirklichkeit exkludiert werden, auch wenn es »die ärgste Bedrohung für die Gewissheit der Wirklichkeiten des Alltagslebens darstellt« (Berger und Luckmann 2007, S. 108). Es muss vielmehr in die oberste Wirklichkeit des Daseins integriert werden (vgl. ebd.).

Hier wird also postuliert, dass Sterben nicht verdrängt wird und es nicht auf die Kontexte Organisation und Expertentum enggeführt werden kann. Wie oben bereits erwähnt, ist das Feld Hospizkurs zwar Teil einer Organisation und wird zumindest von Semi-Professionellen (zum Großteil in spe) bevölkert, zeichnet sich aber durch die Besonderheit aus, unabhängig von pflegerischen und medizinischen Kontexten einen Blick auf die das Sterben mithervorbringenden Sinn- und Bedeutungszuweisungen zu ermöglichen. Ohne nach einem medizinischen *Cure*

5 Im Vergleich zu früheren Zeiten werden durchschnittlich weniger Menschen geboren und sie sterben in einem höheren Lebensalter (vgl. Spree 1998).

forschen zu müssen, welches ein *Care* bedroht, werden soziale Akteure sichtbar, die um das Ableben als sozial verhandelbares Phänomen ringen. Da niemand in diesem Feld akut vom Sterben betroffen ist, ist auch ein amoralischer Blick möglich, der weder das Verfehlen von Organisationszielen avisieren noch die Orientierungen selbst auf moralische Fallstricke abklopfen muss.

In dieser Arbeit soll es also um das Sterben gehen, nicht aber in der Form eines sich körperlich vollziehenden und dabei wahrnehmbaren Phänomens, sondern als spezifischen Vermittlungsgegenstand in einem eigenlogischen Ausbildungskontext, der sich von medizinischen oder pflegerischen Ausrichtungen abgrenzt. Dem Ableben wird so dort nachgegangen, wo es gerade nicht stattfindet – aber in Hinblick auf eine spezifische Praktik verhandelt wird. Derart rückt seine Sozialität in den Fokus. Das *Sterben-Machen* ist in diesem Feld jenseits sterbender Körper als Kondensat interaktiver Aushandlungen und Bedeutungszuweisungen beobachtbar. Freilich scheint auch hier eine Perspektivendifferenz auf, allerdings rekuriert sie nicht auf unterschiedliche Expertenzugehörigkeiten, sondern verläuft entlang der Grenze zwischen Alltagswissen und Hospizwissen, welches keiner eigenen Profession zugehörig ist. Der Ausbildung Ehrenamtlicher kommt im dicht besiedelten Feld beobachteter Experten und Expertinnen in der Hospizforschung so gewissermaßen ein Sonderstatus zu, der genutzt werden soll, um der Konstruktion von Sterben und Sterbebegleitungen nachzugehen, ohne dabei das Reflexionsideal des Ablebens zu verdoppeln – mag man diese Arbeit nun der *sozialwissenschaftlichen Intelligenz* zurechnen oder nicht. Wer also auf der Suche nach dem *guten Sterben* und seinen empirischen Übersetzungen ist, dem sei von der Lektüre dieser Schrift abgeraten. Wer sich mit der konkreten Praxis der Sterbebegleitungen auseinandersetzen möchte, sei auf die oben zitierten Publikationen verweisen, genauso wie diejenigen, die dem Tod und seinen gesellschaftlichen Konsequenzen auf einer wissenschaftlichen Basis nachgehen möchten. Wer sich aber für einen ethnographischen Einblick in Vermittlungspraktiken interessiert, die ein gleichsam existenzielles und herausforderndes Thema kontemporärer Gesellschaften komplex bearbeiten, dem seien die nachfolgenden Beschreibungen und Analysen, die sich auf einen Ausschnitt gesellschaftlicher Wirklichkeit beziehen, in welcher der Umgang mit dem Sterben zum Aushandlungsgegenstand wird, ans Herz gelegt.

3. Das lange Sterben und die Privatisierung der Ambivalenz

Auch wenn das Sterben mit einer schwerlich zu leugnenden Evidenz einhergeht, ist es Gegenstand diverser Debatten und Kontroversen, die auf unterschiedliche Aspekte des Phänomens rekurrieren. So wird bspw. seine körperliche Dimension beleuchtet, wenn in medizinischen und sozialwissenschaftlichen Analysen Ursachen des Ablebens zugeschrieben, kategorisiert und historisch differenziert werden. Daneben stehen lebensweltliche Konsequenzen des Dahinscheidens zur Diskussion, wenn es als folgenreicher Bestandteil der sozialen Welt perspektiviert wird. Geisteswissenschaftlichen Perspektiven auf das Sterben, die für den vorliegenden Argumentationszusammenhang bedeutsam sind, soll in diesem Kapitel Raum gegeben werden. Dabei steht nicht der Forschungsstand im Vordergrund, sondern vielmehr eine Einbettung der Forschungsfrage in einen gesamtgesellschaftlichen, historischen Zusammenhang. Was zeichnet das zeitgenössische Sterben aus? Welchen Herausforderungen begegnet die Hospizbewegung? Was lässt sich soziologisch informiert über den Zusammenhang zwischen Sterben und Sterbebegleitung aussagen? Und welche Aussagen stehen insbesondere der Soziologie überhaupt zu, die sich Expertise im Deutungskampf um die theoretische Bewältigung des Lebensendes zunächst erarbeiten muss?

Das Kapitel beginnt mit dem Versuch, anhand statistischer Daten und sozialwissenschaftlicher Bestimmungsversuche ein Bild kontemporärer Sterbeverläufe zu zeichnen. Dabei scheint die Schwierigkeit auf, das Dahinscheiden definitiv auf den Begriff zu bringen. Ein Klärungsversuch wird im Anschluss vorgeschlagen und plausibilisiert. Daraufhin werden zeitgenössische Herausforderungen des Sterbens unter Zuhilfenahme von Modernitäts- bzw. Postmodernitätstheorien kontextualisiert. Schließlich wird die Hospizbewegung als gesellschaftliche Reaktion auf Formen und Bedingungen des gegenwärtigen Ablebens vorgestellt, um so den theoretischen und empirischen Rahmen abzustecken, in dem sich die vorliegenden ethnographischen Untersuchungen eines Hospizkurses verorten.

3.1 Sterben und Statistik

Die zeitgenössischen Selbstbeobachtungen von Gesellschaften gehen mit der Präferenz einher, als relevant bewertete Phänomene zu zählen und teilweise mathematisch in Beziehung zu setzen. Auf der Homepage des Statistischen Bundesamtes findet sich u.a. die Rubrik *Sterbefälle und Lebenserwartung*. Hier erfährt man, dass in Deutschland im Jahr 2019 939.500 Menschen gestorben sind und die durchschnittliche Lebenserwartung von neugeborenen männlichen Kindern bei 78,5 Jahren und neugeborenen weiblichen Kindern bei 83,3 Jahren liegt (vgl. Statistisches Bundesamt 2020a). Leben und Tod erscheinen auch in der amtlichen Statistik als zwei Seiten derselben Medaille. Die mathematisch rationalisierende Perspektive, die sich in numerischen Werten und dem Glauben an eine Berechenbarkeit des Lebens äußert, ist gleichsam die erste Erkenntnisvoraussetzung für die Phänomene, um die es im Folgenden quantitativ und qualitativ gehen soll: zeitgenössische Sterbeverläufe. Die Terminologie beinhaltet bereits das Postulat, bei dem Prozess des aktuellen Dahinscheidens handele es sich, makrosoziologisch betrachtet, um ein historisches Spezifikum. Nicht nur das Leben von Menschen erscheint so kulturell variabel, sondern ebenso ihr Ableben.

Ein Blick in die Rubrik *Todesursachen* gibt einen ersten Hinweis darauf, wie sich die Variabilität des Sterbens ausdifferenziert. Im Jahr 2018 wurden 36,2 % aller Sterbefälle auf kardiovaskuläre Erkrankungen zurückgeführt, 24,1 % auf bösartige Neubildungen und 7,5 % auf Krankheiten des Atmungssystems (vgl. Statistisches Bundesamt 2020b). Seuchenbildende Infektionserkrankungen, die noch im 19. Jahrhundert die erst allmählich angefochtene Spitze der Todesursachen darstellten (vgl. Spree 1998, S. 18; Imhof 1981, S. 19) oder Tierangriffe, die in Jäger- und-Sammler-Gesellschaften u.a. das Überleben bedrohten (vgl. Kellehear 2007, S. 13), spielen derzeit, wenn überhaupt, nur noch eine marginale Rolle – zumindest in den westlichen Industrienationen^{1, 2}.

Sterbeursachen in Bezug auf die Sterblichkeit im historischen Verlauf zu untersuchen, hat in den Sozialwissenschaften eine, wenn auch randständige, Tradition. Im Rahmen des Modells des *epidemiologischen Übergangs* werden drei Phasen unterschieden: das vormoderne Zeitalter der Seuchen und Hungersnöte, das mit einer

1 Global betrachtet spielt allerdings eine Infektionserkrankung eine herausragende Rolle unter den Todesursachen: Aids (vgl. Kellehear 2007, S. 204). Laut der World Health Organization (2020b) gehört auch Tuberkulose zu den zehn häufigsten Todesursachen weltweit. Das zeigt, dass das Sterben nicht nur historisch variiert, sondern ebenso geographisch – u.a. aufgrund ungleicher Ressourcenverteilungen. In diesem Kapitel stehen aber die westlichen Industrienationen im Vordergrund, da die moderne Hospizbewegung ein Phänomen dieser Gesellschaften ist.

2 Seit 2019 stellt sich zudem die Frage, wie sich COVID-19 auf die Todesursachen statistisch auswirkt.

hohen Sterblichkeit einherging, das Zeitalter der rückläufigen großen Epidemien, das einen sinkenden Sterblichkeitstrend aufwies, und das heutige Zeitalter der degenerativen und gesellschaftlich verursachten Krankheiten, das mit einer Sterblichkeit auf einem niedrigen Niveau verbunden ist (vgl. Spree 1998, S. 11). Faktoren, die zu Häufigkeit und Form des kontemporären Ablebens führten, waren die Entwicklung von Industrien wie der Landwirtschaft, welche allmählich eine verlässliche Ernährung ermöglichten, die Verbesserung der medizinischen Versorgung (vgl. Schmied 1988, S. 28) und die Verbreitung von Gesundheitsmaßnahmen, die u.a. auf sauberes Trinkwasser und die Einführung der Kanalisation zielten (vgl. Kellehear 2017, S. 13).

Der historische Demograph Arthur E. Imhof (1988, S. 12) stellt heraus, dass die Menschen früherer Jahrhunderte von drei zum Tode führenden Geißeln geplagt wurden: Pest, Hunger und Krieg. Damit wird Gewalt als eine weitere kategoriale Ursache des Sterbens benannt. Laut Elias (2002, S. 52) hat sich aufgrund der Befriedung der Gesellschaft, die mit einer langfristigen Veränderung der Persönlichkeitsstruktur einherging, die Gefahr, einen gewaltsamen Tod zu sterben, signifikant verringert. Die Geschichte der Menschheit lässt sich auch als Historie des Ablebens schreiben, in der die Bedrohungen sich wandeln und das Sterben rückläufig ist – immer weniger Menschen werden geboren und sterben in einem höheren Lebensalter –, wobei diese These globale und innergesellschaftliche sozialstrukturelle Unterschiede (vgl. Feldmann 2010, S. 36ff.) vernachlässigt.³ Veränderungen des Sterbens und der Gesellschaft gehen Hand in Hand und beeinflussen die soziale Wirklichkeit. So ist der Eintritt des Todes berechenbar geworden – zumindest sprechen die Zahlen dafür, dass wir »mit unserer Geburtsurkunde praktisch eine Garantie für ein langes sicheres Leben von durchschnittlich siebzig, achtzig Jahren« (Imhof 1988, S. 12) bekommen. Die Vorhersehbarkeit des Lebens bezüglich seines Endes mag sich im Einzelfall als trügerisch erweisen und kann durch Kriege und/oder die Wiederkehr nicht kurierbarer Infektionserkrankungen erschüttert werden, scheint aber in Hinblick auf entsprechende Statistiken und die darin auffindbare Kategorie *vorzeitige Todesfälle* (vgl. Pfeffer 2005, S. 31) ein Grundpfeiler kontemporärer kollektiver Überzeugungen der sogenannten Ersten Welt zu sein.

Ein Merkmal des Sterbens vergangener Jahrhunderte war seine relativ eng begrenzte Dauer, meist handelte es sich um einen kurzen Prozess (vgl. Schmied 1988, S. 19ff.; Thieme 2019, S. 119). Mit dem Wandel der Todesursachen⁴ ging eine Ver-

3 Ist die Geschlechterdifferenz sowohl in wissenschaftlichen als auch weiteren öffentlichen Debatten oftmals Teil der Darstellung von Lebenswahrscheinlichkeiten, werden andere Zusammenhänge vor allem in akademischen Spezialdebatten verhandelt.

4 Hier wird eine vereinfachende und illustrative Darstellung der Statistik gewählt, die sich auf in der Literatur herausgearbeitete Trends und Tendenzen bezieht, welche in Auseinanderset-

längerung des Lebens und eine Verlagerung des Sterbens in ein hohes Alter einher. Nimmt man das spätere 19. Jahrhundert als Vergleichshorizont, hat sich die durchschnittliche Lebenserwartung mehr als verdoppelt – 1871 betrug sie bei Männern aufgerundet 36 und bei Frauen 38 Jahre. Vor dem epidemiologischen Übergang war das Sterberisiko in jedem Alter relativ hoch, betraf aber vor allem Säuglinge und Kinder (vgl. Spree 1998, S. 5); inzwischen sind am stärksten ältere Personen vom Dahinscheiden betroffen. Für die mit hoher Wahrscheinlichkeit zum Ableben führenden modernen Alterserkrankungen ist meist ein langwieriger und komplizierter Verlauf typisch. Laut des Robert-Koch-Instituts erkrankten im Jahr 2013 in Deutschland bspw. etwa 62.400 Menschen an Darmkrebs. 25.700 Betroffene starben noch im selben Jahr an der Erkrankung. 210.000 Patienten und Patientinnen lebten Ende 2013 mit einer fünf Jahre zurückliegenden Darmkrebsdiagnose, nur ein Viertel von ihnen war unter 65 Jahre alt (vgl. Barnes 2016, S. 28).

Ein weiteres Spezifikum moderner Alterserkrankungen ist Multimorbidität, die mit der Schwierigkeit eindeutiger Zuordnungen einhergeht und das Sterben mit ausdifferenzierten medizinischen Diagnosen assoziieren kann. Hier ist auch Demenz als Sammelbegriff für die die kognitiven Fähigkeiten einschränkende Erkrankungen zu nennen, welche typischerweise in einem fortgeschrittenen Alter auftreten und im Verbund mit anderen Pathologien die letzte Lebensphase mitprägen können. Laut der World Health Organization (2020a) sind schätzungsweise 50 Millionen Menschen weltweit von einer Demenz-Erkrankung betroffen. Die Deutsche Alzheimer Gesellschaft postuliert, dass 2018 1,7 Millionen Menschen in Deutschland mit diesem Krankheitstyp lebten (vgl. Bickel 2018). In der medizinischen Literatur herrscht Unklarheit darüber, ob dementielle Erkrankungen als unmittelbare Todesursache angesehen werden können (vgl. Förstl et al. 2012, S. 234), sie erhöhen aber die Sterblichkeit signifikant (ebd., S. 224) und können so als wie auch immer gearteter Bestandteil von Sterbeverläufen schwerlich ignoriert werden.

Die hier zitierten Statistiken, deren Zusammenstellung nicht den Anspruch erhebt, ein klares Bild modernen Sterbens zeichnen zu können, sondern eher Tendenzen und dabei auch Kategorisierungsschwierigkeiten aufzeigen soll, deuten darauf hin, dass kontemporäre Sterbeverläufe tendenziell in einem fortgeschrittenen Lebensalter beginnen, von Komplexität geprägt sind und sich zeitlich ausdehnen, bevor der Tod als Zustand und biologischer Verfallsprozess eintritt.

zung mit Daten entwickelt wurden, die interpretierbar sind, aber mit Ungenauigkeiten und Dechiffrierungsherausforderungen einhergehen. Das Todesursachenpanorama ist wesentlich komplexer als es die Zuordnung zu Großkategorien suggeriert. Reinhard Spree (1988) gewährt Einblicke in den Umgang mit historischen statistischen Daten und deren Interpretation.

3.2 Sterben und sein Verlauf in der Soziologie

In der sozialwissenschaftlichen Literatur haben Debatten über das *lange Sterben* Tradition. So untersuchen Glaser und Strauss (1974) bereits in den 1960er-Jahren das Ableben in Krankenhäusern und arbeiteten unterschiedliche Formen von Interaktionen zwischen Sterbenden und dem Krankenhauspersonal sowie damit verbundene Bewusstheitskontexte heraus. In einer Fallstudie verweisen die Autoren auf zwei Merkmale einer typischen Art des Dahinscheidens: Es zeichne sich durch seine lange Dauer aus und entwickle sich zögerlich, aber beständig abwärts (Strauss und Glaser 1977, S. 1). Diese in den Debatten wirkmächtige Typenbildung verhindert nicht, dass die konkrete Definition und Beschreibung kontemporärer Sterbeprozesse professionenübergreifend diskursiv umkämpft sind. Sucht die Medizin nach objektiven, am Körper ablesbaren Kriterien, um das Sterben als unzweifelhaften Zustand festzuschreiben, interessieren sich die Sozialwissenschaften vor allem für das Dahinscheiden als Interaktionsgeschehen, dessen Evidenz nicht *nur* leiblicher Natur ist, sondern kommunikative Konsequenzen zeitigt (vgl. Streckeisen 2018, S. 8). Die Identifikation des Sterbens als klare Zuordnung zu einer Kategorie, die sich durch das Merkmal der Unwiderprüflichkeit auszeichnet, ist – auch oder vielleicht gerade – in der Theorie ein komplexes Unterfangen. Wenn man die oben beschriebenen Todesursachen als Grundlage heranzieht, ist die Frage anschlussfähig, wie *krank sein* von *sterbend sein* abgegrenzt werden kann. Wann sind körperliche Funktionsverluste so weit fortgeschritten, dass das gesamte System existenziell bedroht ist? Die Bändigung des Sterbens über sein Erkennen macht Phasenmodelle prominent. Während bspw. die Palliativmedizin mit der Differenzierung von Rehabilitationsphase, Terminalphase und Finalphase operiert (vgl. Becker und Xander 2012, S. 124), wurde die Sterbeforscherin Elisabeth Kübler-Ross (2014) mit ihrer Einteilung in *Nichtwahrhaben wollen*, *Zorn*, *Verhandeln*, *Depression* und *Zustimmung* weltberühmt. Unabhängig davon, welche Prognosefähigkeit dem jeweiligen Kategoriensystem zugetraut werden kann oder welche anderen Funktionen es möglicherweise erfüllt, scheint das Erkennen des Sterbens sich erst post mortem Unbestimmtheiten zu entziehen – dann allerdings im Modus des Absoluten.

Eine soziologische Arbeit, die das Ableben thematisiert, kann das professionsgebundene Privileg in Anspruch nehmen, wissenschaftlich keine Rechenschaft über detaillierte körperliche Zusammenhänge ablegen zu müssen. Sie sollte aber die Frage diskutieren – und vielleicht auch empirisch operationalisieren –, welche sozialen Folgen das Sterben hat. Der britische Soziologe Allan Kellehear (2017, S. 15f.) stellt in seinem Artikel *Current social trends and challenges for the dying person* im Rahmen eines Gegenarguments zum unterstellten modernen Dahinscheiden in Organisationen fest, das zeitgenössische Sterben zeichne sich nicht nur durch seine Länge und seinen komplizierten Verlauf aus, sondern gehe darüber hinaus

mit einer spezifischen Konfrontation des Moribunden mit seinem Ableben einher, das durch medizinische Kategorisierungen nicht abbildbar sei. Für die meisten Menschen sei Sterben eine Veränderung ihrer Identität basierend auf dem Wissen, dass sie bald nicht mehr lebten. Sie beträten diesen psychologischen und sozialen Raum, sobald sie Annahmen darüber trafen oder ein Arzt ihnen eine Prognose eröffnete, wie viele Jahre oder Monate sie noch zu leben hätten. Genauso könnten ein Umzug in ein Pflegeheim, eine bevorstehende Exekution oder das Wissen, ein hohes Alter erreicht zu haben, mit dem Bewusstsein des eigenen Sterbens einhergehen. Der Prozess des Dahinscheidens könne so über Monate oder sogar Jahre erfahren werden. In einem soziologischen Kontext hänge die gefühlte Erfahrung des Sterbens nicht von einem bestimmten Stadium des biologischen Fortschreitens einer Erkrankung ab, das nur durch den medizinischen Blick definiert werde. Es sei vielmehr das persönliche Wissen über eine unheilbare Krankheit, das fortgeschrittene Alter oder ein Hinrichtungsdatum, das die Sterbeerfahrung definiere. Noch vor einem Jahrhundert sei das Sterben in Europa aufgrund von Infektionserkrankungen, späten Krebsdiagnosen u.Ä. oftmals kurz gewesen. Der medizinische Blick und der des Laien hätten sich in vielen Fällen entsprochen. Das sei so nicht mehr gegeben.

Dieser Argumentation folgend, sind zeitgenössische Sterbeerfahrungen nicht mit medizinischen Kategorisierungen und Merkmalsbestimmungen kongruent und können sich auch völlig unabhängig von ihnen vollziehen. Geht man von einer Sterbedefinition aus, welche das Ableben an das konkrete Wissen bzw. die erfahrungsbasierte Antizipation des Sterbens zurückbindet, ist die medizinische Diagnostik nur ein potenzieller Stein des Anstoßes, es in den Erfahrungshorizont zu integrieren. Soziologisch ist diese Perspektive eine Möglichkeit, sich der sozialen Erfahrung des Dahinscheidens zu nähern. Das Wissen um das eigene Sterben verändert die Identität des sich als sterbend Definierenden und seine Kommunikation mit anderen, die es teilen. Über Selbst- und Fremdzuschreibungen wird es zu einer Institution. So ist eine wissenssoziologische Gegenstandsbestimmung möglich: Institutionalisierung als Produkt von Habitualisierungs-, Typisierungs- und Objektivierungsprozessen (vgl. dazu Berger und Luckmann 2007, S. 56) macht das Sterben zu einem mit handlungsrelevanten Erwartungen durchsetzten Teil sozialer Wirklichkeit und grenzt die Phase des Übergangs in den Tod von anderen Bereichen ab. Der Begriff Institutionalisierung sagt diesem Verständnis nach nichts über spezifische zeitgenössische Orte des Dahinscheidens aus, genauso wenig bezieht er sich auf ein unterstelltes *Organisiertsein* des Sterbens, das professionelles Handeln in den Vordergrund rückt.⁵ Grundlage des hier entwickelten

5 Hubert Knoblauch und Arnold Zingerle (2005a, S. 22) wenden den Institutionalisierungs-begriff auch auf das zeitgenössische Sterben an, knüpfen aber an eine Tradition an, die Organisationen und mit Laien verhandeltes Expertenwissen zur lebensweltlichen Grundlage macht.

Institutionalisierungsbegriffs ist die Konfrontation des Sterbenden mit seinem Ableben und die damit einhergehenden Typisierungsprozesse, die nicht auf Expertenkommunikationen in Organisationen enggeführt werden. Das lange Sterben führt dazu, dass es sich eben nicht (nur) in Organisationen vollzieht. Am Ende von Sterbeprozessen können Krankenhäuser oder Pflegeheime zu signifikanten Räumen⁶ werden, hier spielt sich allerdings nur der letzte Teil der Erfahrung und des sozialen Aushandelns ab. Die Herausforderung des langen Sterbens bringt Kellehear (2017) pointiert auf den Begriff »living-while-dying« (S. 11).

Die soziologische Stoßrichtung der hier skizzierten wissenssoziologischen Perspektive richtet sich auf das Sterben als einer Phase des als endend erfahrenen Lebens, die soziale Handlungsräume schafft. Damit gehen spezifische Herausforderungen einher, die erst sichtbar werden, wenn die Sterbeerfahrung weder biologisiert noch vorschnell einer Organisations- oder Expertenwirklichkeit zugerechnet wird. Bevor das kontemporäre Sterben hinsichtlich seiner Zumutungen problematisiert wird, soll aber zunächst die Arbeit an einer soziologischen Sterbedefinition vertieft werden.

3.3 Sterben als präexitales Produkt der Kultur

Sterben als Wissen um das Sterben zu definieren, geht mit einem blinden Fleck einher, der nicht dadurch aufgewogen werden kann, dass eine Veränderung in der sozialen Wirklichkeit beschreibbar wird: Der Signifikant bleibt leer. Wenn die Definition aber mit einer Konturierung des Sterbeprozesses als auch körperlich-leibliches Phänomen erweitert wird, kommt man dem Übergang in den Tod analytisch näher. In Auseinandersetzung mit den Ausführungen der Ethnologin Mira Menzfeld (2019), die sich gleichfalls auf Kellehear bezieht, kann Sterben als »Transformationsprozess« (S. 96) verstanden werden, der mit einer »Auflösung der Verbindung zwischen einer Person mitsamt ihren psychologischen und sozialen Kompetenzen« (ebd.) und des »an sie gebundenen Leibes« (ebd.) einhergeht. Damit verbunden sind eine »Statusveränderung« (ebd.) und eine »Readjustierung der Beziehungen

Genauso zeichnet Ursula Streckeisen (2001, S. 10) den Prozess der Institutionalisierung vor allem hinsichtlich des Entstehens von spezialisierten Einrichtungen und Expertenrollen sowie eines entsprechenden Wissensregimes nach. Desgleichen fokussieren die Publikationen von oder unter Beteiligung mit Armin Nassehi das Sterben vor allem unter organisationalen Bedingungen (vgl. u.a. Nassehi et al. 2019; Saake et al. 2019).

6 Laut einer Studie, die im Deutschen Ärzteblatt veröffentlicht wurde, ereigneten sich 2011 51,2 % der Sterbefälle in Krankenhäusern, 23 % im häuslichen Umfeld, 19 % in Pflegeheimen und 4,6 % in stationären Hospizen. Datengrundlage der Auswertung sind Todesbescheinigungen (vgl. Dasch et al. 2015).

zwischen der sterbenden Person und ihrem sozialen Umfeld.« (Ebd.). Dieser Prozess wird von dem Wissen um das eigene Sterben begleitet, welches die Erfahrung mithervorbringt. Verbindet man die wissenssoziologische mit der ethnologischen Annäherung an das Ableben, wird es als spezifisches Ereignis in der sozialen Welt nachvollziehbar, das mit einer Transition des Körpers nebst seinen mannigfaltigen Externalisierungsformen assoziiert ist.⁷ Sterben soll mit dieser Definition weder relativistisch als soziales Phantasma noch deterministisch als Zusammenbruch des autopoietischen Systems Körper missdeutet werden. Es soll vielmehr als spezifisches Phänomen erkennbar werden, das in der materialen und sozialen Welt einen Unterschied macht und sie mitgestaltet.

Diesem Versuch einer Gegenstandsbestimmung ist die Herausforderung eingeschrieben, dem gerecht zu werden, was Thorsten Benkel (2008) den subjektiven und den objektiven Tod nennt. Den Tod zeichnet einerseits eine kulturunabhängige Faktizität aus, die sich in der Objektivität des toten Körpers zeigt (vgl. ebd., S. 135). Welche Deutungen auch immer mit dieser Begebenheit einhergehen, die Leiche setzt sozialen Handlungsmöglichkeiten Grenzen. Die Umgangsweisen mit dem Tod sind dagegen zwar von Objektivierungen durchzogen, die die körperliche Faktizität quasi zu einer sozialen erklären, wenn tote Körper bspw. in westlichen Industrienationen formalisiert als Leiche deklariert werden oder Todesursachen anhand überindividueller Kriterien zugeschrieben werden, erscheinen aber als variabel und Ausdruck eines zutiefst subjektiven und individuellen Betroffenseins, welches sich eindeutigen Rahmungen und kulturellen Schemata beständig zu widersetzen scheint (vgl. ebd., S. 136). Dabei betrifft der Tod die Lebendenden, die sich darauf in mannigfaltiger Weise beziehen können.

Im Prozess des Sterbens wird das sterbende Subjekt ebenso Teil der Bedeutungskonstruktion wie seine soziale Umwelt. Hier ist das Verschlungensein von Objektivität und Subjektivität auch in der Erfahrung des Betroffenen relevant. Die körperliche Faktizität wird im Sterben mehr oder minder spürbar, tritt auf unterschiedlichen Ebenen in den Erfahrungshorizont ein und wird zu einer subjektiven Herausforderung, welche die Subjektivität selbst zum Gegenstand der Bedrohung macht. Sowohl die Subjektivität gerät an ihre Grenze als auch das Soziale, denn bevor die Einzigartigkeit des Sterbenden erlischt, stirbt er seinen einzigartigen Tod. In dieser Rolle kann er sich nicht vertreten lassen und ist auf der Erfahrungsebene in den Worten Soeffners (2007, S. 204) mit einer radikalen Neuheit konfrontiert. Eine soziologische Beschäftigung kann weder von der objektiven noch von der subjektiven Seite des Sterbens oder – je nach Gegenstandswahl – des Todes absehen.

7 Sowohl in den Sozialwissenschaften als auch in der Medizin existieren diverse Sterbedefinitionen, die aufgrund von Unschärfen und technischen Innovationen weniger absolut und unantastbar erscheinen, als es ihr Gegenstand vermuten lassen könnte (vgl. Schmied 1988, S. 13ff.; Becker und Xander 2012).

Sind Leben und Tod konstitutiv füreinander, sind es im Sterben Objektivität und Subjektivität. Während die Medizin das Sterben als Faktizität bearbeiten kann, steht die Soziologie m.E. vor der Herausforderung, es als Gegenstand in der Welt und im Erleben zu perspektivieren, um seinen sozialen Implikationen gerecht zu werden.

Benkel (2008) schreibt dem Tod entsprechend »die vollständige Rücknahme der individuellen Autonomie« (S. 132) zu. Sterben als dem Tod vorgeschalteter Prozess kann hieran anschließend als erfahrungsgebundene Antizipation des Autonomieverlusts gedeutet werden. Relevant ist dabei der Erfahrungsaspekt, die subjektive Seite der Endlichkeit. Nicht das theoretische Wissen um das Sterben ist als konstitutiv zu betrachten, sondern die erkenntnisgetragene Konfrontation mit dem Verlust des Lebens, die keine intellektuelle Denkfigur darstellt, welcher eine objektivierende Distanzierung bereits eingeschrieben ist. Die Bedeutsamkeit der Antizipation verweist in der Terminologie Menzfelds (2019) auf eine »präexitale« (S. 96) Konstruktion des Sterbens, verstanden als spezifisch perspektivierten Verlauf: Der Sterbebeginn wird dem Erlöschen der Vitalfunktionen als körperlichen Referenzpunkt vorgeordnet. Diese Sinnbildung steht im Gegensatz zu dem, was die Ethnologin als »postexitale« (ebd.) und »punktuelle Sterbensverläufe« (ebd.) bezeichnet, wie sie in diversen kulturellen oder professionalen Zusammenhängen Teil normalisierter Wirklichkeitskonstruktion sind. Sie nennt u.a. Praktiken der Mehrfachbestattung als Beispiel für Sterbeverläufe, die erst mit oder nach dem Exitus ihren Anfang nehmen (vgl. ebd., S. 98).

Sterben als ausgedehnte und im Erlöschen begriffene Lebensphase erscheint entsprechend als kontingenter Sinn, der sowohl mit den kontemporären Todesursachen wie degenerativen Erkrankungen in Zusammenhang steht, als auch mit kulturellen Deutungen, die im Rahmen dieses Bedingungsgefüges entstehen. Mag es mit auch noch so viel leiblicher und körperlicher Evidenz einhergehen, handlungsrelevant wird es vor allem durch Sinnzuschreibungen, die sich durch kulturelle Variabilität auszeichnen. Die zeitgenössischen westlichen Industrienationen sind dabei ganz dem Diesseits verpflichtet und weisen der Zeitspanne vor der objektiven Faktizität eine spezifische Relevanz zu. Der Tod mag nach seinem Eintritt Gegenstand sozialer Zumutungen sein, das Sterben als vorgelagerter Zeitabschnitt ist indes zu einer gesellschaftlichen Bewährungsaufgabe geworden; das zeigt sich an Entwicklungen wie dem Entstehen und Prominentwerden der Palliativmedizin, der Hospizbewegung und den Euthanasiedebatten. Diese Wandlungsprozesse verweisen auf eine spezifische gegenwärtige Herausforderung, die mit dem langen Sterben als *präexitale* Zuschreibung einhergeht: Sinn ist zu einer Glaubensfrage geworden und nicht mehr im Glauben fundiert.

3.4 Sterben und Umgang mit Ambivalenz

Was am Ende des letzten Abschnitts als wenig überraschende Zeit- und Gesellschaftsdiagnose aufscheint, soll im Folgenden einer genaueren Betrachtung unterzogen werden. Setzt man sich mit kontemporären Sterbeverläufen auseinander, sind nicht nur das Sterben als manipulierbarer körperlicher Prozess und seine Perspektivierung als Komplex kontingenter kultureller und sozialer Sinnzuschreibungen relevant, sondern ebenso das gesellschaftliche Bedingungsgefüge, das beidem – zumindest zum Teil – zugrunde liegt. Es ist die Frage, in welcher Gesellschaft wir eigentlich leben (vgl. Pongs 2007), die die Stoßrichtung der weiteren Auseinandersetzung anleitet, wobei hier bereits eine Anmaßung deutlich wird, deren implizites Versprechen weder im Rahmen dieses Kapitels noch der gesamten Arbeit eingelöst wird und werden kann.

Zeit- und Gesellschaftsdiagnosen sind so beliebt wie mannigfaltig in der Soziologie. Einen gemeinsamen Referenzpunkt haben die damit befassten Theorien, Theoreme und Thesen aber zumeist, wenn sie sich analytisch, deskriptiv, kritisch oder wohlwollend auf die Gegenwart richten (vgl. u.a. Lahusen und Stark 2018): die Moderne. Jürgen Ritsert (2009, S. 279), der aufgrund seiner distanzierten Perspektive unverdächtig ist, den soziologischen Gemeinplatz zu ideologisieren, subsumiert unter das Label Modernisierung einen sozialgeschichtlichen Prozess, der zu einem Übergang von einem Gesellschaftstyp in einen anderen führte – Agrargesellschaften wandelten sich in Industriegesellschaften. Ausgangspunkt war Europa, genauer die industrielle Revolution in England. Als Komponenten der Modernisierung gelten, einen relativen Konsens in der Soziologie voraussetzend, der bei so einer Großkategorie angreifbar ist: Industrialisierung, Verwissenschaftlichung, Kommerzialisierung, Innovationsdruck, Rationalisierung, Effizienzzwang, funktionale Differenzierung und Enttraditionalisierung (vgl. ebd., S. 283). Im Rahmen einer Darstellung und Diskussion von Modernisierung als historischen, die Gesellschaft strukturell verändernden Prozess kommen weder Ritsert noch ein anderer Soziologe oder eine andere Soziologin um die Klassiker der Zunft herum. Vor allem Rationalisierung als Grundzug der Moderne muss mit Max Weber (2002) in Verbindung gebracht werden, der sie so prominent wie anschaulich als »Entzauberung der Welt« (S. 488) beschrieb. In dem Vortrag *Wissenschaft als Beruf* rekurriert er insbesondere auf Intellektualisierung als Grundbegriff, die in Bezug auf akademische Bemühungen und Gesellschaft als vielschichtiges Ganzes einen buchstäblichen Sinneswandel ausgelöst habe. Das vom Magischen befreite, intellektuelle gesellschaftliche Leben beruhe dabei nicht in erster Linie auf konkretem Wissen, wie es das Beispiel der fahrenden Straßenbahn bildhaft vor Augen führt, sondern auf dem Wissen von der Möglichkeit des Wissens bzw. dem Glauben daran – damit gehe die Unterstellung der Berechenbarkeit oder Beherrschbarkeit aller Aspekte der Existenz einher. Weber fragt im Anschluss, ob die Wissenschaft über

ihren technischen Nutzen hinaus einen Wert besitze. Hier bringt er die Endlichkeit als Bezugspunkt für einen infrage stehenden Sinn des Lebens ins Spiel, indem er das Thema des Spätwerks von Leo Tolstoi als Frage interpretiert, ob der Tod eine sinnvolle Erscheinung sei. Der Schriftsteller verneine das in Bezug auf den modernen Kulturmenschen, der einer Steigerungslogik des Fortschritts ausgeliefert sei, die lebensmüde, aber nicht lebenssatt machen könne (vgl. ebd., S. 487). Am Ende seines Vortrags beantwortet Weber die Frage nach einer höheren Bedeutsamkeit der Wissenschaft, die gleichsam als Plattform für die Suche nach einer möglichen Sinnfindung in einer Zeit dient, deren religiösen Selbstverständlichkeiten erodiert sind, mit dem durch sie gegebenen potenziellen Handwerkszeug, weltanschauliche Entscheidungen bewusst und konsistent auf die Konsequenzen hin ausgerichtet zu treffen. Die Wissenschaft als Ausdruck der die Gesellschaft prägenden Intellektualisierung könne und dürfe nicht vorgeben, wie offene Sinnfragen zu beantworten seien, das obliege den aus der Mode gekommenen Propheten. Sie könne einen Sinnfindungsprozess aber durch die Abgrenzung der Positionen und den damit einhergehenden logischen Folgen begleiten (vgl. ebd., S. 504). Der Sinnfindungsprozess selbst ist jedoch bereits bei Weber individualisiert, wenn »jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der seines Lebens Fäden hält.« (Ebd., S. 511)

Auf die Moderne folgt, zumindest, wenn man die solcherart beauftragte geistes- und sozialwissenschaftliche Literatur befragt, die Spätmoderne oder Zweite Moderne oder Postmoderne (vgl. u.a. Schroer 2009), verstanden als Namensgebung für eine eigenständige Epoche oder für übergreifende gesellschaftliche Veränderungen, die in der ein oder anderen Weise auf den Paradigmenvorläufer rekurrieren und über ihn hinausgehen. Den entsprechend firmierenden Zeitdiagnosen ist das Konstatieren eines Wandels gemein, der sich auf die Erosion unterstellter Eindeutigkeiten der Moderne bezieht, die je nach theoretischer Strömung mit technologischen und ökonomischen Innovationen und/oder posttraditionalen Vergemeinschaftungs- und Wissensformen verbunden wird (vgl. Welsch 2018, S. 9ff.).

Ein prominenter Theoretiker der sogenannten Postmoderne ist der Soziologe und Philosoph Zygmunt Bauman (2016 [1991]), der in seinen Theorien die destruktive Dimension der Moderne beleuchtet und die daran anschließenden gesellschaftlichen Entwicklungen als Reaktion darauf deutet, welche wiederum mit eigentümlichen Chancen, Risiken und ethischen Herausforderungen einhergehen. So versteht er die Moderne als einen Kampf gegen Ambivalenz, der sich aus Klassifikations- und Ordnungsbemühungen speist, die auf einem Übergang von einer religiösen, naturwüchsig erfahrenen in eine herzustellende Ordnung gründen (vgl. Bauman 2016 [1991], S. 166ff.; Bonacker 2002, S. 300). Die Wandlungsfähigkeit von Ordnung ist aus diesem Blickwinkel die folgenmächtige Entdeckung dieser Epoche (vgl. Bonacker 2002, S. 300). Mit der Herstellung von Klassifikationen gehe unumgänglich Ambivalenz einher. Die identifiziert Matthias

Junge (2014) als grundlegenden Begriff in den Werken Baumanns und verweist im selben Zug auf dessen nicht statthafte Gleichsetzung von Ambivalenz mit Ambiguität. Während Ambiguität das sprachtheoretische Problem der Herstellung begrifflicher Zu- und Einordnungen bezeichne, beziehe sich Ambivalenz auf Mehrwertigkeit im Erleben und Handeln (vgl. ebd., S 72).⁸ Die unhintergehbare Ambivalenz in der Moderne basiert nach Bauman auf Wissensordnungen, die immer etwas Ausgeschlossenes und nicht in dem jeweiligen System Abbildbares erzeugen. Das Ordnungsschema, welches hier ausgezeichnete Bedeutung gewinne, sei die Dichotomie von Freund und Feind, die von der Figur des Fremden als Gefährdung der Klassifikation selbst unterlaufen werde (vgl. Bauman 2016 [1991], S. 92ff.). Gegen das die Ordnung als solche Bedrohende ziehe in der Moderne der Staat als Nationalstaat ins Gefecht und sei dabei zum Scheitern verurteilt – allerdings nicht ohne sich einer moralischen Katastrophe schuldig zu machen. Die versagende Moderne sei in Postmoderne umgeschlagen, als die soziale Dominanz von Ambiguität und Ambivalenz anerkannt worden sei. Wahrheitsbehauptungen hätten sich so in Deutungsangebote verwandelt (vgl. Bauman 2016 [1991], S. 374ff.; Junge 2014, S. 75).

Mit der Metapher der Verflüssigung beschreibt Bauman (2003) die zeitgenössischen sozialen Verhältnisse. Die postmodernen Individuen seien Erben einer »individualisierten, privatisierten Version der Moderne« (ebd., S. 14). Das soziale Gewebe müsse in Heimarbeit und eigener Verantwortung selbst hergestellt werden (ebd.). Damit einher gehe die Privatisierung der Ambivalenz:

»Ambivalenz ist aus der öffentlichen Sphäre in die private übergegangen, seit keine weltliche Macht mehr die Neigung zeigt, sie auszulöschen. Sie ist jetzt im großen und ganzen eine persönliche Angelegenheit. Wie so viele andere global-gesellschaftliche Probleme muß dieses jetzt individuell angepackt und, wenn überhaupt, mit individuellen Mitteln gelöst werden. Die Erlangung von Klarheit der Absicht und Bedeutung ist zu einer individuellen Aufgabe und persönlichen Verantwortung geworden. Die Anstrengung ist etwas Persönliches. Und ebenso das Scheitern der Anstrengung. Und der Vorwurf für das Scheitern. Und das Schuldgefühl, das der Vorwurf mit sich bringt.« (Bauman 2016 [1991], S. 311)

Hier wird Webers Diagnose einer eigenverantwortlichen Sinnfindung, die sich zumindest noch an die Wissenschaften als Lieferanten eindeutiger Abgrenzungen und Profilgebungen anlehnen konnte, radikalisiert, indem sie vollständig individualisiert wird. Mit einem postmodernen Bewusstsein zu leben, bedeutet also, dass es keinen Weg aus der Ungewissheit gibt – außer das erfolgreiche Selbstmanagement kann zweifelsfreie Sicherheiten trotz Sinnvielfalt produzieren. Diese

8 Im Folgenden wird der Differenzierung von Ambiguität und Ambivalenz gefolgt. Ambivalenz soll entsprechend eine Mehrdeutigkeit von Bewertungsmöglichkeiten von anderen Formen von Zuordnungskomplexität abgrenzen.

scheiteranfällige Voraussetzung führt potenziell zu emotionalen und moralischen Belastungen, die nicht nur Unbestimmtheit und den Versuch, eindeutige Orientierungen zu finden betreffen, sondern auch das Versagen dieser Bemühungen in eine Bürde verwandeln. Den Kampf gegen die Ambivalenz ficht jetzt das Individuum. Und das Verlassensein von Webers Dämon, der die Fäden halten soll, wird dem Selbst zugeschrieben. So obliegt die vollständige Last der Kontingenz den sozialen Akteuren, die in der Postmoderne über den Markt integriert würden, der keine verbindlichen normativen Ordnungen erzeuge (vgl. Bonacker 2002, S. 303).

Ohne sich damit den gesamten theoretischen Ballast Baumans⁹ aufzuladen, dessen Allaussagen nicht sämtliche Aspekte kontemporären Lebens erklären können und dessen Prognosen teilweise begründet in Zweifel gezogen werden müssen, soll das Konzept der *Privatisierung der Ambivalenz* übernommen werden, um es auf die Herausforderungen des Sterbens anzuwenden.

Das Ableben in der Gegenwart scheint mit einem Sinndefizit einherzugehen. Zwar steht infrage, wie wirksamkeitserzeugend Sinnzuschreibungen in diesem Feld sein können, da Sterben für die Sterbenden – wie oben bereits erwähnt – notwendigerweise eine *radikale Neuheit* bedeutet. Nichtsdestotrotz scheinen vor allem Religionen – im weitesten Sinne – als funktionale Sinnstiftungsinstitutionen historisch Gewissheiten erzeugt zu haben (vgl. Kellehear 2017, S. 23). Hier sind nicht so sehr Nationalstaaten, die vielleicht auch in Bezug auf das Sterben und den Tod Ordnungen etablieren (vgl. Feldmann 2010, S. 146f.), als Begründer von Klassifikationen relevant, sondern vor allem die mit Transzendenz beauftragten gesellschaftlichen Einrichtungen. Armin Nassehi argumentiert aus einer systemtheoretischen Perspektive, mit der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften gehe der Ort verloren, von dem her eine gesamtgesellschaftliche Grundsymbolik formuliert werden könnte. Durch den Verlust einer symbolisch sinnhaften Integration seien sie indifferent für das Problem der individuellen Endlichkeit. So hätten sich die gesellschaftlichen Funktionsbereiche von der existenziellen Perspektive der handelnden Menschen fast gänzlich abgekoppelt. Der soziale Charakter der Konfrontation mit der Endlichkeit habe sich dahingehend geändert, dass Individuen jetzt selbst dafür verantwortlich seien, wie sie dem Ende begegneten (vgl. Nassehi 1992, S. 15f.). Weder religiöse noch staatliche Organisationen haben gegenwärtig ein wie auch immer hergestelltes oder legitimes Monopol der Bedeutungstiftungen. Im gesellschaftlichen Thematisierungskontext des Sterbens, der als Anknüpfungspunkt von existenziellen Sinnfragen fungiert, wird eine Vielzahl

9 Das vielschichtige Werk Baumans wird im Rahmen dieses Kapitels nur fragmentarisch dargestellt, was seinem analytischen Potenzial nicht gerecht wird. Die theoretischen Bemerkungen zur Moderne und Postmoderne sollen hier allerdings nicht als eindeutige theoretische Rahmung gesellschaftlicher Verhältnisse herangezogen werden, sondern dienen dazu *einen* Aspekt, der im Feld des Sterbens Erklärungspotenzial hat, herauszuarbeiten.

von Deutungsangeboten produziert (vgl. Schmied 1988, S. 127). Allein die inzwischen unüberblickbare Vielfalt von mit Sterben und Tod befasster Ratgeberliteratur (vgl. Brüggens 2005), die ein Spektrum von medizinischem, psychologischem, religiösem und esoterischem Wissen anbietet, lässt auf einen Markt an Sinnprodukten schließen, der das Ableben bewältigbar machen soll und gleichzeitig privat zu meisternde Ambivalenz erzeugt. Es fehlt also ein umfassendes Interpretationssystem, um das Sterben jenseits einer individualisierten Deutungsangabe sinnvoll zu rahmen (vgl. Streckeisen 2001, S. 9).

Hiermit soll nicht konstatiert werden, die *postmodernen Sterbenden* könnten in Auseinandersetzung mit einer mannigfaltigen Angebotspalette im Supermarkt der Sinnfindung losgelöst von Dispositionen ihre jeweilige Sterbensrahmung wählen. Ein solches Postulat wäre bereits zweifelhaft, weil Sinnsuche und -findung im Kontext von Sterbeprozessen aufgrund des *affektiven Betroffenseins*¹⁰, das mit einem Intersubjektivitätsproblem einhergeht, ein schwer zugängliches Phänomen ist – auch wenn Elisabeth Küber-Ross' (2014) Interviews mit Sterbenden das Gegenteil suggerieren. Im Rahmen dieser Arbeit sollen entsprechend keine Aussagen über eine Phänomenologie des Sterbens, wie vermittelt und vorsichtig auch immer, gemacht werden. Es wird vielmehr die Aufgabe gewählt, den zeitgenössischen sozialen Bedingungen und daraus resultierenden Besonderheiten des Ablebens nachzuspüren.¹¹

Die oben ausgeführten Beschreibungen gegenwärtiger sozialer Verhältnisse plausibilisieren die These, dass in kontemporären westlichen Industrienationen typischerweise lange Sterbeverläufe vorkommen, die mit einer intensiven Konfrontation der Betroffenen und ihres assoziierten Umfelds mit der Endlichkeit einhergehen. Damit verbindet sich die Herausforderung, die aus der Multioptionalität der Bedeutungszuschreibungen potenziell resultierende Ambivalenz privat zu bewältigen. Wie Ambivalenz im konkreten Fall bearbeitet wird, ob und in welchem Umfang dieser Prozess eine Belastung darstellt und welche Dispositionen dabei eine (ambivalenzmildernde) Rolle spielen, sind Fragen, die in dieser

10 Die Terminologie »affektives Betroffensein« (S. 29) übernehme ich von dem Philosophen Hermann Schmitz (2014), ohne mich auf seinen neophänomenologischen Theoriekomplex zu stützen.

11 Neben dem Sinndefizit ist auch die Frage nach einer sozialen Integration des Sterbens relevant. Eine klassische zeitdiagnostische Deutung rückt die behauptete Einsamkeit Sterbender (Elias 2002; Ariès 1987) in den Fokus, die mit Professionalisierung und Exklusion in von Experten besetzten Enklaven verbunden ist. Der Interpretation wird hier nicht gefolgt, da mit der eingeführten Sterbedefinition sowohl die Engführung auf den letzten Abschnitt des Sterbens in Organisationen vermieden werden soll als auch die Nicht-Thematisierung aufgrund der Konfrontation infrage steht. Dieser Aspekt der Arbeit fand hinsichtlich des Forschungsstands bereits Erwähnung und wird im Folgenden noch einmal ausführlich in Bezug auf gesellschaftstheoretische Implikationen diskutiert.

Arbeit nicht beantwortet werden können. Es wird aber explizit nicht von einer Verdrängung des Sterbens (Elias 2002) ausgegangen. Vielmehr wird postuliert, dass eine neue Konfrontation mit dem Ableben durch den sozio-demographischen Wandel und die Privatisierung der Ambivalenz entstanden ist, die Negationen tendenziell erschwert, da Sterbende und ihr Umfeld eine auf das Dahinscheiden gerichtete Zukunft sowie Unbestimmtheit bewältigen müssen.

3.5 Exkurs: Die Modellierung des Sterbens

Wie zuvor bereits anklung, sind Typisierungen des Sterbens – und auch des Todes – in den Sozial- und Geisteswissenschaften Ziel deskriptiver und analytischer Untersuchungen. Historisch orientierte Studien stellen dem zeitgenössischen Dahinscheiden dabei vergangene Formen des Ablebens gegenüber, meist mit einem mehr oder minder kritischen Bezug zum Hier und Jetzt. Die vielleicht prominenteste Untersuchung dieser Gattung legte der Historiker Phillip Ariès (1987) mit *Geschichte des Todes* vor, in der sich die Typik des Sterbens als soziale Konstruktion im Epochenverlauf verändert – vom gezähmten Ableben in der Antike bis zum in sein Gegenteil verkehrten Tod in der Gegenwart. Das kontemporäre Sterben wird mit der Ausgrenzung Moribunder in Krankenhäuser und einer damit einhergehenden mangelnden Anerkennung assoziiert, wodurch ein würdevolles Dahinscheiden verunmöglicht werde (vgl. Hoffmann 2011, S. 211ff.).

»Es sieht so aus, als ob das romantische Todesmodell, wie es um die Mitte des 19. Jahrhunderts galt, eine Reihe von sukzessiven Einebnungen hat erdulden müssen. Zuerst machten sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Modifizierungen geltend, die die erste Phase des Sterbens betrafen: die der schweren Krankheit, während der man den Kranken in Unkenntnis über seinen Zustand hielt und absonderte; [...] Darauf folgte im 20. Jahrhundert, und zwar seit dem Ersten Weltkrieg, das Verbot der Trauer und all dessen, was in der Öffentlichkeit an den Tod gemahnt, zumindest an den für normal gehaltenen, d.h. nicht gewaltsamen Tod. Das Bild des Todes zieht sich zusammen wie die Blende eines photographischen Objektivs, die geschlossen wird. blieb noch der eigentliche Ausdruck des Todes, der sich [...] seinen traditionellen Charakter bewahrt hatte: Rückblick auf das Leben, Öffentlichkeit und Abschiedsszene. Dieses letzte Überbleibsel schwand um 1945 als Folge der totalen Medikalisierung des Todes.« (Ariès 1987, S. 747)

Der Tod wird hier als Phänomen gezeichnet, das in der fortgeschrittenen Moderne einem gesellschaftlichen Marginalisierungsprozess unterworfen ist. Nicht nur die ausgegliederten Sterbenden und die mit einer restriktiven Gefühlsnorm belegten Angehörigen erscheinen als Opfer diese Entwicklungen; der Tod selbst, dem Ariès vor allem in Form literarischer Thematisierungen nachgeht, nimmt einen in-

adäquaten Imageschaden. Die historische Perspektive wird von Nostalgie heimgesucht, was dem Datenmaterial geschuldet sein mag, welches auf einer künstlerischen Grundlage basiert, dem aber dennoch eine uneingeschränkte geschichtliche Aussagekraft zugesprochen wird.

Allan Kellehear (2007) entwickelt in der Studie *A Social History of Dying* eine großzügigere Epocheneinteilung als Ariès, die mit dem steinzeitlichen Tod als Sterben beginnt und mit einem kosmopoliten schambesetzten Dahinscheiden endet. Das frühzeitliche Ableben sei dabei von der Herausforderung der Antizipation des Lebensendes (vgl. ebd., S. 11ff.) geprägt, während das aktuelle mit einem Terminierungsproblem einhergehe (ebd., S. 19ff.). In der Steinzeit ist das Sterben also nicht vorauszusehen, weil es plötzlich kommt, und in der Gegenwart ist sein Ende nicht abzusehen, weil die Kulmination von Krankheiten zu Unübersichtlichkeit führt. Die lebensweltlichen Herausforderungen des kontemporären Ablebens beschreibt er wie folgt:

»Dying has become a trial or set of trials in the way that dying as otherworld journey is understood in the history of hunter-gathering dying. But the trials are not the barriers, tests and life-threatening challenges by otherworld gods as the supernatural consequences of a life lived imperfectly. Rather there are the barriers, tests and life-threatening challenges of illness, disability, medication, harmful social attitude and responses of other human beings as a consequence of a life lived too long or lived imperfectly by other peoples` criteria. For these people, and an increasing number of other people in the Cosmpolitan period destined for this kind of final journey, dying will be a rather shameful and embarrassing exit.« (Ebd., S. 211f.; Herv. i. O.)

Das hier gezeichnete schambesetzte Sterben ist der Diesseitigkeit und dem Kampf gegen Krankheiten und gesellschaftliche Abwertungen verpflichtet. Setzte man sich demnach in Jäger-und-Sammler-Gesellschaften noch mit Göttern und als übernatürlich gerahmten Konsequenzen der Lebensführung auseinander, sind jetzt die verhängnisvollen Urteile der Mitmenschen bedeutsam – ohne dass das inzwischen lange und durch Multimorbidität gekennzeichnete Dahinscheiden dadurch sinnhaft würde. Auch wenn bei Kellehear weniger die Sehnsucht nach einem besseren Sterben, das in einem anderen Jahrhundert verortet wird, aufscheint, fällt die Bewertung des Umgangs mit dem Sterben keineswegs gnädiger aus.

Die thanatosoziologischen Zeitdiagnosen in *Geschichte des Todes* und in *A Social History of Dying* setzen beide am Sterbeort als Ausgangspunkt der Zuschreibungen an: medizinische und pflegerische Organisationen (vgl. Ariès 1987, S. 729; Kellehear 2007, S. 213). Außerdem wird in den Studien Unbestimmtheit in Bezug auf das Bewusstsein des Sterbens konstatiert, die zu einem Thematisierungs- und Vorbereitungsdefizit führe. Dabei hebt Ariès stärker und kritischer den Privatisierungsas-

pekt heraus (vgl. Ariès 1987, S. 741ff.), während Kellehear eine globale Ausrichtung zugrunde legt und Homologien zwischen dem zeitgenössischen Ableben aufgrund von Alterskrankheiten in den modernen Industrienationen und dem Dahinscheiden an Aids in ökonomisch weniger privilegierten Ländern unterstellt (vgl. Kellehear 2007, S. 206ff.). Offenbart Ariès' Typik ein Sterben, welches keines mehr ist, weil es unsichtbar und unbestimmt ist, zeigt Kellehear ein Ableben, das schamdurchdrungen ist. Verantwortlich für den in beiden Herangehensweisen aufscheinenden Würdeverlust sind die antagonistischen Nicht-Sterbenden, welche die Auseinandersetzung mit der Endlichkeit aus der Gesellschaft verbannen oder sich Stigmatisierungshandlungen schuldig machen.¹²

Das Ableben wird in beiden Perspektiven als Thematik erkennbar, die starke normative Wertungen nach sich zieht. Über das zeitgenössische Sterben zu schreiben, scheint mit der Versuchung einherzugehen, es zu bewerten. Das lässt den Schluss zu, dass es in der Gegenwart entweder als ungelöstes moralisches Problem prozessiert oder dass etwas an diesem Phänomen den Wunsch nach einer normativen Einordnung hervorruft – womit das Risiko assoziiert ist, das solchermaßen aufgerufene Ideal zu verfehlen. Dass mit dem Ende des individuellen Lebens in einer sozialen Welt, die über wenige und schon gar keine verbindlichen (religiösen) Jenseits-Imaginationen verfügt (vgl. ebd., S. 198f.), dafür aber über wissenschaftliche Erzählungen, die an der Grenze des Lebens auch an die Grenze des Aussagbaren kommen, alles auf dem Spiel steht, mag sein. Trotzdem können die nahezu obligatorischen Hinweise auf die mangelnde Würde der Sterbenden und das ständige Versagen gesellschaftlicher Bewältigungsanstrengungen verwundern, wenn Care-Systeme welcher Art auch immer eine Versorgung bis zuletzt ermöglichen und Krankenhäuser und Pflegeeinrichtungen keine von Sozialität befreiten Zonen sind. Wird das Sterben als existenzielles Ereignis, das die Individuen ebenso herausfordert wie Gemeinschaften und Gesellschaften, zu einem Kompass, an dem die moralische Verfasstheit sozialer Zusammenhänge abgelesen werden soll? Ein vielleicht pessimistisches Postulat könnte lauten, dass da, wo zweckrationale Perspektiven herausgefordert werden, ethische Kompensationen entstehen, die vor allem eine kritische Stoßrichtung auszeichnet. Wobei die Zeit der populären Todes- und Sterbekritik, wie sie u.a. auch in den 1970er-Jahren im Magazin *DER*

12 Zu dem Reigen der Studien, die kontemporäres Sterben anhand einer historischen Vergleichsfolie herausarbeiten, gehört prominenterweise auch das Werk *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* von Norbert Elias (2002). Es findet an dieser Stelle der Arbeit eine nur unangemessen randständige Erwähnung, weil es eine Perspektive der Zweiteilung aufmacht, zivilisatorisch wenig oder mehr entwickelte Gesellschaften, und deswegen keine ausdifferenzierte Typologie vorstellt, die konkrete Sterbepformen mit spezifischen Epochen assoziiert. Nichtsdestotrotz tat sich gerade Elias als Kritiker der unterstellten Vernachlässigung von Sterben und Sterbenden hervor, die er an seine Zivilisationstheorie bindet.

SPIEGEL (1976) zu lesen ist, vielleicht bereits überholt ist, wenn Hospize und Palliativstationen das aufgerührte gesellschaftliche Gewissen zu beruhigen vermögen.¹³

In der Literatur finden sich neben historisch differenzierenden Typologien des Ablebens auch Modelle des Sterbeerlebens. Die Ärztin Elisabeth Kübler-Ross (2014) interviewte Moribunde in Krankenhäusern und verfasste das oben bereits erwähnte Phasenmodell des Dahinscheidens, das von Nichtwahrhabenwollen und Isolierung bis Zustimmung reicht. Das letzte Stadium beschreibt Kübler-Ross so:

»Wenn der Kranke Zeit genug hat und nicht plötzlich stirbt, wenn er Hilfe zur Überwindung der ersten Phase fand, erreicht er ein Stadium, in dem er sein ›Schicksal‹ nicht mehr niedergeschlagen oder zornig hinnimmt. Er hat seine Emotionen aussprechen dürfen, Neid auf die Lebenden und Gesunden, Zorn auf alle, die ihren Tod nicht so nahe vor sich sehen. Er hat den drohenden Verlust so vieler geliebter Menschen und Orte betrauert, und nun sieht er seinem Ende mit mehr oder weniger ruhiger Erwartung entgegen. Er ist müde, meistens sehr schwach und hat das Bedürfnis, oft und in kurzen Intervallen zu dösen und zu schlafen. Es ist ein anderer Schlaf als in Zeiten der Depression, er dient jetzt nicht zum Atemholen zwischen den Schmerzanfällen, ist kein Ausweichen und keine Erholungsphase mehr; sondern nun wächst allmählich das Bedürfnis, die Stunden des Schlafes auszudehnen wie bei Neugeborenen, nur mit umgekehrtem Sinn.« (Ebd., S. 99)

Hier wird der letzte *state-of-mind* von Sterbenden nachgezeichnet, die einen konflikthaften Prozess durchlaufen, der in einer Akzeptanz mündet, welche einen von den zuvor ausgefochtenen Kämpfen befreiten Übergang in das Nicht-Leben ermöglicht. Stirbt man nur lange genug, scheint der Zustand emotional bewältigbar, schließlich liegt dem Modell eine eigene Funktionslogik zugrunde, die externen Bedingungen keinen Raum lässt. Das so konturierte säkulare Erlösungsmodell nähert sich dem Erleben Sterbender, die über alle Unterschiede hinweg hinsichtlich ihres bevorstehenden Ablebens homogenisiert werden.

Auch Allan Kellehear (2014), der erneut als Pedant herangezogen wird, setzt sich mit dem Innenleben von Sterbenden auseinander, welche in seinem Modell unterschiedliche Stadien oder Aspekte des Übergangs in den Tod durchlaufen, die von Leiden bis Transformation reichen. Eine mögliche Veränderung in einem fortgeschrittenen Sterbeprozess zeichnet er wie folgt:

Oftentimes in late dying, people might report or simply experience that their perceptions of the world have altered in rather radical ways. For one thing, they could now

13 Diese Lesart gesellschaftlicher Entwicklungen findet sich m.E. auch in der Ethnographie Stefan Dreßkes (2005), die in dieser Arbeit in der Darstellung des Forschungsstandes erwähnt wird.

see their dead. These were transformative experiences in two senses. First, even those people who were dying and who reported sights and conversations with their dead would often acknowledge that these were unprecedented experiences and perceptions for them. Their direct personal experience of the world, and their expectations what to expect from the usual world of experience, had changed dramatically. Second, the experience of seeing, and often conversing with, dead friends and relatives was itself transforming. The overwhelming majority of people who report such experiences say they are comforting, reassuring and positive. These experiences provide company and support in circumstances that are increasingly isolating for those who are dying from advanced terminal illnesses.« (Ebd., S. 195)

Kellehear beschreibt Veränderungen der Perspektive und des Erlebnispotenzials Sterbender. Auch hier scheinen Moribunde einen Weg zu finden, ihr Sterbeschicksal zu bewältigen. Das Sehen von bereits verstorbenen Angehörigen und Freunden mutet als letzte diesseitige Vergemeinschaftung an, die sich bereits unabhängig von den Lebenden vollzieht, aber konstitutiv an die Wahrnehmung gekoppelt wird. Die Wirklichkeit Sterbender wird so als Eigenlogik konturiert, die besondere Potenziale aufweist und Regeln folgt – entsprechend wird das Wahrnehmen der vorweggenommenen Gemeinschaft der Nicht-Lebenden nicht als Eigentümlichkeit beschrieben, die von der ehemaligen Lebenswirklichkeit in die aktuelle Sterbewirklichkeit überführt wird, sondern als idiosynkratische Sterbeerfahrung.

Im Gegensatz zu den historischen Modellen, die auf ein kritisches Finale in Form von Zeitdiagnosen hinauslaufen, gipfelt die Phänomenologie des Sterbens in den beiden Untersuchungen in positiv konnotierten Erfahrungszuständen. Die Krisen des Ablebens werden schließlich überwunden oder der *Einsamkeit der Sterbenden* setzt sich eine unkonventionelle Gemeinschaft entgegen. Jenseits dieser Optimismus stiftenden Perspektive auf die letzten Erfahrungen im Diesseits wird das Dahinscheiden hier jeweils zu einem zurechenbaren Prozess, der zwischen Herausforderung und Bewältigung pendelt und das für die Nicht-Sterbenden nicht-antizipierbare Ableben so als Erleben im weitesten Sinne verfügbar macht. Ende der 1960er-Jahre war damit wissenschaftlicher und darüber hinausreichender Ruhm verbunden, der Sterbethematisierungen auch in den Massenmedien prominent werden ließ.

Auseinandersetzungen mit dem Ableben haben seit den 1960er-Jahren Konjunktur – sowohl in wissenschaftlichen Spezialdebatten als auch in massenmedialen Öffentlichkeiten. Die Gesellschaftswissenschaften rangen den Naturwissenschaften in diesem Prozess das Monopol der Bedeutungsproduktion ab und üben z.T. nach wie vor modellaffine Kritik, die die kulturelle Variabilität des Dahinscheidens unterstreicht. Daneben finden sich aber auch normativ zurückhaltendere Studien, die mannigfaltigen sozialen Aspekten des Sterbens und des Todes

Beachtung schenken (vgl. u.a. Walter 2017) – die britische Soziologie ist hier forschungsstark. Neben und mit den wirkmächtigen Debatten entstand eine gesellschaftliche Bewegung, die sich dem Ableben annahm: die Hospizbewegung. Um diese Form gesellschaftlichen Engagements soll es im Folgenden gehen, womit ein Schritt hin zur empirischen Untersuchung dieser Schrift gemacht wird.

3.6 Sterben und zivilgesellschaftliches Engagement: Die Hospizbewegung

Die moderne Hospizbewegung kann als Kritik an kontemporären Sterbeverläufen und -bedingungen verstanden werden, welche sich nicht nur in Bedeutungsproduktionen zeigt, sondern ebenso an einem Handeln, das Veränderungen in der Organisationslandschaft des Sterbens zeitigte. Setzt man sich mit der Literatur zu ihrer Geschichte auseinander, wird auf 1967 als Gründungsjahr verwiesen, in dem die Ärztin Cicely Saunders das erste stationäre Hospiz in Großbritannien eröffnete, das sich explizit der Versorgung Sterbender widmete, welchen spezifische Bedürfnisse zugeschrieben wurden (vgl. Heller et al. 2013, S. 26ff.). Ein weiteres für die Bewegung schicksalsträchtiges Datum ist 1969, als Kübler-Ross' Studie *On Death and Dying. What the Dying have to teach Doctors, Nurses and their own Families* in den USA publiziert wurde (vgl. Kübler-Ross 2003; Heller et al. 2013, S. 13) – die deutsche Übersetzung war bereits mehrfach Gegenstand des vorliegenden Argumentationsverlaufs.

Als Ausdruck eines zivilgesellschaftlichen Engagements, das idiosynkratische Bedürfnisse Sterbender in den Fokus gesellschaftlichen Interesses rückt, hat die moderne Hospizbewegung Vorläufer in der religiös-christlichen Tradition der Krankenversorgung (vgl. Seitz und Seitz 2004, S. 10ff.). Neben Forderungen nach einer adäquaten Versorgung Moribunder generierten die weiblichen Symbolfiguren Aufmerksamkeit für das Sterben, indem sie seine Thematisierung als Tabubruch inszenierten. Die vor allem von Frauen getragene Bewegung (vgl. Klie et al. 2019, S. 15) steht ihrem Selbstverständnis nach also für eine spezialisierte Hilfe in existenziellen Krisensituationen, die Schwerstkranke und Sterbende erleiden – und das unabhängig von ihren finanziellen Ressourcen oder ihrem Versicherungsstatus. Dementsprechend existieren für hospizuelle Angebote keine kostenbedingten Zugangsbarrieren (vgl. ebd., S. 69).¹⁴ Auf der organisationalen

14 Laut des Deutschen Hospiz- und PalliativVerbands (2019a) erhalten ambulante Hospizdienste eine Förderung durch die Gesetzliche Krankenversicherung. Die davon nicht gedeckten Kosten werden durch Spenden finanziert. Somit sind die Leistungen für die Betroffenen kostenfrei.

Ebene führte das zivilgesellschaftliche Engagement zur Gründung stationärer Hospize und ambulanter Hospizdienste.

Deutschland erreichte die aufkeimende Bewegung in den 1980er-Jahren; dem ging allerdings eine kritische Auseinandersetzung mit sogenannten Sterbekliniken voraus, die u.a. durch den im ZDF ausgestrahlten Fernsehfilm *Noch 16 Tage... eine Sterbeklinik in London* ausgelöst wurde (vgl. Seitz und Seitz 2004, S. 143f.). Als entsprechend herausfordernd wird die Gründung von Organisationen beschrieben, die sich die spezifische Versorgung von Sterbenden zur Aufgabe machen. Vor allem Kirchenvertreter und Kirchenvertreterinnen, die eine Seelsorge-Ausbildung absolviert hatten und in Großbritannien und den USA ausgebildet worden sind, verschrieben sich der Arbeit, Gegenpositionen als legitime Deutungen – auch gegen die Vorbehalte der Kirchen – durchzusetzen und so die Hospizbewegung in Deutschland zu institutionalisieren (vgl. Heller et al. 2013, S. 80ff.). 1986 wurde schließlich das erste stationäre Hospiz in Deutschland von einem Pastor gegründet. Daneben entstanden in den 1980er-Jahren Hospizdienste, die über die Hospizbewegung informieren und Sterbebegleitung von ehrenamtlich engagierten Mitgliedern anbieten (vgl. ebd., S. 116ff.).

Nach Angaben des Deutschen Hospiz- und Palliativverbands (2019b) gab es in Deutschland im Jahr 2019 1500 ambulante Hospizdienste und 247 stationäre Hospize. Erstere können hinsichtlich ihrer Angebote und strukturellen Merkmale differenziert werden, die sich auf die potenzielle Anstellung hauptamtlicher Koordinatoren bzw. Koordinatorinnen und Palliativpflegekräfte beziehen. Auch wenn sie vor allem ehrenamtliche Begleitungen ermöglichen und zumeist keine selbst durchgeführte medizinische Betreuung oder Pflege anbieten¹⁵, beraten sie oftmals hinsichtlich dieser Versorgungsformen und initiieren entsprechende Netzwerke (vgl. Deutscher Hospiz- und Palliativverband e. V. 2019a). Sie können unterschiedliche Trägerschaften haben oder sich als freier Verein organisieren (vgl. dazu Pfeffer 2005, S. 71f.).

In der Gewichtung der ehrenamtlichen Arbeit besteht m.E. der größte Unterschied zwischen stationären Hospizen und ambulanten Hospizdiensten. Hospize zeichnen für die medizinische, pflegerische und psycho-soziale Betreuung von Sterbenden verantwortlich und beschäftigen entsprechend auch spezialisiertes hauptberufliches Fachpersonal, während Hospizdienste vor allem Sterbebegleitungen ohne körperliche Zuwendungen anbieten, zumeist auf der Basis freiwillig Engagierter (vgl. Deutscher Hospiz- und Palliativverband e. V. 2019a) – wobei die

15 Teilweise bieten Hospizvereine auch medizinische und pflegerische Betreuungsformen an (vgl. Schneider und Hayek 2005). Inzwischen haben sich darauf fokussierte Dienste herausgebildet: spezialisierte ambulante Palliativversorgung (SAPV) (vgl. Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin e. V. 2019).

Differenzierung der Mannigfaltigkeit der Organisationslandschaft der Lebenswelten des Ablebens nicht gerecht wird. Da in dieser Arbeit das ehrenamtliche Engagement im Fokus steht, werden Sterbebegleitungen als Dienste an Moribunden jenseits medizinischer und pflegerischer Handlungen gefasst. Der strukturelle Überblick über hospizliche Organisationsformen soll als kontextuelles Hintergrundwissen dienen, um Hospizkurse verorten zu können. Im Folgenden soll das Ehrenamt¹⁶ statistisch und hinsichtlich sozialstruktureller Merkmale genauer beleuchtet werden.

Die oben bereits zitierte Studie von Klie et al. (2019) *Ehrenamtliche Hospizarbeit in der Mitte der Gesellschaft?* gibt Einblicke in die Verteilung und Strukturen ambulanter Hospizarbeit, die auf freiwilligem Engagement beruht. Das Verbundprojekt gliedert sich in Teilstudien, in denen Einstellungen und Erfahrungen in der deutschen Bevölkerung gegenüber Sterbebegleitungen, ungleichheitsrelevante Aspekte der Hospizarbeit und die Sicht von Ärzten und Ärztinnen sowie Pflegekräften auf die ehrenamtliche Praxis erhoben wurden. Laut einer in diesem Projekt durchgeführten Online-Umfrage arbeiten Hospizdienste durchschnittlich seit 18,8 Jahren und sind häufig in mittel- und kleinstädtischen regionalen Kontexten (74,7 %) angesiedelt. Ihre Größe variiert zwischen kleinen Diensten mit 20 Ehrenamtlichen (18 %), mittelgroßen Organisationen, die zwischen 20 und 60 Mitglieder haben (62 %), und großen Vereinigungen, die mehr als 60 Engagierte zählen (19,3 %). Über 80 % der Hospizdienste verfügt über mindestens einen hauptamtlichen Koordinator bzw. eine hauptamtliche Koordinatorin (vgl. ebd., S. 246ff.). Eine weitere triangulative Erhebung der Forschenden zeigt, dass der Großteil der ehrenamtlich Tätigen sowie der Koordinatoren und Koordinatorinnen aus Frauen im mittleren bis höheren Lebensalter bestehen. Dabei scheint ein Überhang an weiblichen Personen in ihrer späten Erwerbs- oder Nacherwerbsphase auf, welche tendenziell dem mittelschichtzugehörigen Angestelltenmilieu zuzurechnen sind (vgl. ebd., S. 96f.). Da das Engagement im Regelfall nicht vergütet wird, müssen die Ehrenamtlichen über entsprechende finanzielle und zeitliche Ressourcen verfügen (vgl. ebd., S. 103f.). Laut einer Befragung von Koordinatoren und Koordinatorinnen, die in Hospizdiensten tätig sind, sind ebenso die Zu-Begleitenden überwiegend der gesellschaftlichen Mitte zuzuordnen (vgl. ebd., S. 109).

Darüber hinaus wurde im Rahmen des Projekts eine Bevölkerungsbefragung in Kooperation mit dem Institut für Demoskopie in Allensbach durchgeführt, die u.a. zu dem Ergebnis kommt, dass ein Prozent der erwachsenen Bevölkerung (d.h. 650.000 Personen) angibt, ehrenamtliche Sterbebegleitung zu leisten – die Angabe

16 Unter einem Ehrenamt wird in dieser Studie eine Tätigkeit verstanden, die sich dadurch auszeichnet, nicht auf materiellen Gewinn gerichtet sowie gemeinwohlorientiert zu sein und darüber hinaus zumeist kooperativ und öffentlich ausgeübt wird (vgl. Hollstein 2015, S. 36).

war offen für jedwedes Engagement, das auch unabhängig von Vereinen stattfinden kann (vgl. ebd., S. 246ff.). Des Weiteren wurde in einem in dieser Publikation nur am Rande erwähnten Teilprojekt der Studie das Erfahrungswissen von Ehrenamtlichen anhand von Gruppengesprächen und einem Schreibauftrag erhoben und mit dem Label Weisheit versehen. Demnach sehen die Engagierten in ihrer Tätigkeit u.a. ein Zeitgeschenk, das im Gegensatz zu professionellen palliativen Dienstleistungen nicht unter dem Vorzeichen von Ressourcenknappheit steht (vgl. ebd., S. 254ff.). Außerdem werden Motive für das Engagement genannt, die u.a. auf Verlusterfahrungen rekurrieren, die einen »existenziellen Standpunktwechsel« (ebd., S. 256) bedingten, und in dem Wunsch nach »transzendierenden Erfahrungen« (ebd.) aufscheinen.

Die Ergebnisse der in sich ausdifferenzierten Studie, die quantitative und qualitative Methoden kombiniert, offenbaren zunächst, dass es sich bei ambulanten Hospizdiensten um ein relevantes soziales Phänomen handelt, welches mit Ungleichheiten einhergeht, die erst auf der Grundlage von Untersuchungen Gegenstand von Reflexionen werden können. Das hospizliche Ehrenamt wird den Zahlen nach tendenziell von weiblichen Mittelschichtsangehörigen getragen – das betrifft sowohl die Seite der Engagierten als auch die der Empfänger und Empfängerinnen der Dienstleistung. Unterbelichtet bleibt m.E., inwiefern sich die Organisationen hinsichtlich ihrer Nähe zu Kirchen unterscheiden und welche Typen hier zu finden sind. Außerdem werden die Selbstinterpretationen der Feldzugehörigen teilweise übernommen, ohne analytisch Funktionen im Untersuchungskontext nachzugehen – so stellt sich bspw. die Frage, was der Wunsch nach *transzendierenden Erfahrungen* jenseits einer Motivationalität über das Feld aussagt. Dafür wären aber aufwendige qualitative Untersuchungen notwendig. Insofern beseitigen die Autoren und die Autorin ein Forschungsdesiderat, indem sie das Ehrenamt in den Fokus ihrer Studie stellen, und machen dabei weitere Lücken sichtbar.

Im Zentrum ehrenamtlich ausgerichteter Hospiztätigkeiten steht der Begriff *Sterbebegleitung*¹⁷, der sich auf eine Interaktion zwischen Begleitendem – Ehrenamtlichem – und Zu-Begleitendem – Sterbendem – richtet, die, wie schon erwähnt, idealtypisch keine medizinische oder pflegerische Dimension aufweist, sondern psycho-sozial gerahmt wird. Hieran wird bereits die Stoßrichtung der Bewegung deutlich, die vor allem auf einer Medikalisierungskritik basiert, welche sich auch in der geistes- und sozialwissenschaftlichen Literatur findet (vgl. Ariès

17 In der vorliegenden Arbeit wird Sterbebegleitung als *umbrella-term* für ehrenamtliche, hospizliche Tätigkeiten verwandt. Wie gezeigt wurde, bieten sowohl stationäre als auch z.T. ambulante Hospizdienste aber ebenso hauptamtliche, pflegerische und medizinische Dienstleistungen an und zeichnen für ihre Organisation verantwortlich (vgl. Student et al. 2007). Auch diese Aspekte fallen unter Hospiztätigkeiten und können entsprechend als Sterbebegleitungen bezeichnet werden (vgl. Schneider 2014, S. 113f.).

1987, S. 747ff.). In den 1960er-Jahren entstand das wirkmächtige Bild des isolierten und einsamen Sterbens in Krankenhäusern. Damit wird zum einem auf Veränderungen der Familienstruktur verwiesen: Care-Aufgaben werden aus der Institution Familie ausgelagert, die sich aufgrund der Entwicklung von der Großfamilie hin zur bürgerlichen Kernfamilie auf zwei Generationen reduziert hat. Die Sorge um verwandte Moribunde wird an spezialisierte Organisationen übertragen (vgl. Pfeffer 2005, S. 41).¹⁸ Vor allem ist es aber mit den in dieser Zeit aufkommenden Innovationen im Medizinsystem assoziiert, die massenmediale Aufmerksamkeit erhielten – wie erfolgreich durchgeführte Herztransplantationen (vgl. Heller et al. 2013, S. 62ff.). So wurde der Medizin das Leitmotiv zugeschrieben, Erkrankungen um jeden Preis und mit allen Mittel heilen zu wollen. In sozialwissenschaftlichen Studien wird diese Handlungsausrichtung organisational damit erklärt, dass das ärztliche Personal einem kurativen Auftrag nachgeht und deswegen Sterben als Versagen definieren muss (vgl. Streckeisen 2005, S. 125ff.). Die Begleitung von Sterbenden – abgegrenzt von der Pflege und kurativen Behandlung Moribunder – isoliert als Praktik das, was laut der Kritik medizinisches Handeln nicht leistet: nicht-instrumentelle und nicht schwerpunktmäßig auf den Körper ausgerichtete Fürsorge.¹⁹ Darin zeigt sich auch die Bemängelung der Hospizbewegung an professionellem Handeln, welches als standardisiertes zweckrationales Tun alltagsrelevante Kompetenzen des sozialen Umgangs ausschaltet. Laien erscheinen entsprechend als Gegenfiguren zum Experten bzw. zur Expertin und somit als spezifische Ressource für die Betreuung Sterbender (vgl. Müller 2019, S. 20ff.). Allerdings werden ehrenamtliche Hospizbegleitende, zumindest wenn ihre Arbeit von einem Verein organisiert wird, in einem Befähigungskurs auf ihr Engagement vorbereitet und haben entsprechend keinen totalen Laienstatus inne.²⁰ Welcher professionelle Status kann Ehrenamtlichen in diesem Feld also zugeschrieben werden? Um auf diese Frage eine Antwort zu finden, soll zunächst geklärt werden, was unter *Professionellen* zu verstehen ist.

-
- 18 In der Selbstbeschreibung der Organisation, die den Hospizkurs ausrichteten, den ich beforstete, war der Verweis auf veränderte Familienstrukturen die grundlegende Legitimation für das zivilgesellschaftliche Engagement. Dabei wurde insbesondere auf geographische Mobilität verwiesen, welche die Übernahme von Care-Aufgaben durch die Familie erschwert. Damit wurde den Sterbebegleitungen implizit eine Kompensationsfunktion zugesprochen, die sich auf familiäre Beziehungsstrukturen bezieht.
- 19 Hierbei handelt es sich um eine Idealtypenkonstruktion, welche die zugrunde liegenden Handlungsorientierungen der Berufs- und Engagementrollen überzeichnet und der Praxis nicht gerecht wird.
- 20 In der mit der Hospizbewegung befassten Literatur findet sich der Hinweis, dass die Kurse auf unterschiedlichen Curricula basieren, welche z.T. religiös-kirchlich fundiert sind (vgl. Barden und Hiemenz 1999, S. 244ff.). Darüber hinaus sind Informationen zu dem Qualifizierungsaspekt des hospizlich ausgerichteten Ehrenamts rar.

Laut Michaela Pfadenhauer (2005b) lassen sich mit diesem Label Akteure abgrenzen, »die Probleme, mit denen sie sich auseinandersetzen, so zu definieren vermögen, dass diese eben möglichst weitgehend den Lösungen entsprechen, über die sie je professionell verfügen.« (S. 14) Damit subsumierten sie Probleme nicht unter eine bestimmte Regellösung, sondern deuteten den Einzelfall so (um), dass er lösungsadäquat werde (vgl. ebd.). In dem empirischen Teil dieser Arbeit soll gezeigt werden, dass das Erlernen von hospizadäquaten Situationsdefinitionen eine grundlegende Stoßrichtung der Vermittlungspraktiken des von mir beobachteten Hospizkurses ist. In diesem Sinne wären ehrenamtliche Engagierte, zumindest hinsichtlich ihrer Ausbildung, Experten – wobei sich diese Zuschreibung auf ausgebildete Berufsakteure bezieht, welche die von ihnen zu bearbeitenden Probleme nicht in ihrer lebensweltlichen Diffusität belassen (vgl. ebd., S. 15). Da eine Kompetenz der Sterbebegleitenden die Bearbeitung eben jener Diffusität ist, die z.T. an einem subsumtionsfähigen Wissen orientiert ist, davon oftmals aber auch explizit distanziert wird, kategorisiere ich Sterbebegleitende als Semi-Professionelle, deren hybrides Expertentum auf einem zugleich alltäglichen und virtuosen Umgang mit Unbestimmtheit basiert. Sie professionalisieren idealtypischerweise Alltagskompetenzen durch einen Reflexionsprozess, der an dem moralischen Überbau der Bewegung ausgerichtet ist und in den Begleitungsinteraktionen selbst unsichtbar bleiben soll. Semi-Professionalität in diesem Sinne ist zwischen einer Berufsprofession und einem Laienengagement anzusiedeln, da einerseits Situationen auf spezifische Weise identifiziert werden, andererseits jede Form von darauf gerichteten standardisierten Umgangsformen, die sich auf ein bestimmtes Wissen beziehen, vermieden werden. Darüber hinaus wird der Besuch des Hospizkurses zertifiziert, um eine Befähigung nachzuweisen, die damit einhergehende Kontrolle tatsächlicher Kompetenz ist aber gering ausgeprägt. Die Kategorie *semi-professionell* soll sowohl die Ausbildung als auch die Abgrenzung von anderen Professionen hinreichend berücksichtigen – ohne dabei die Literatur unreflektiert auf die Empirie zu übertragen oder die Selbstbeschreibungen des Feldes zu übernehmen.

Neben der Vorbereitung auf die Sterbebegleitung bieten Hospizvereine ihren Ehrenamtlichen z.T. die Möglichkeit, an Supervisionen teilzunehmen, die der Kommunikation über Erfahrungen im Rahmen der Tätigkeiten dienen und in einigen Fällen professionell geleitet werden. Auch dieser Aspekt bleibt in der Literatur unterbelichtet und müsste auf der Grundlage quantitativer Forschungsmethoden untersucht werden, um den Professionalisierungstendenzen im Feld wissenschaftlich nachzugehen.

Wie in der Einleitung des Kapitels bereits anklang, ist ein weiteres konstitutives Thema der Kritik der Hospizbewegung die unterstellte Verdrängung oder Tabuisierung des Sterbens; eine These, die in der thanatosoziologischen Forschung – hier allerdings umstritten (vgl. Berger und Lieban 1960; Fuchs-Heinritz 1973; Ariès 1987; Nassehi und Weber 1989; Knoblauch und Zingerle 2005a; Nassehi und Saa-

ke 2005; Soeffner 2007; Benkel 2008; Feldmann 2010; Meitzler 2012; Stadelbacher 2017) – nicht weniger Raum einnimmt als in den Selbstversicherungen der Hospizorganisationen (vgl. Heller et al. 2013, S. 268ff.).²¹ So argumentiert der oben bereits erwähnte Elias (2002, S. 19) in Anlehnung an seine Zivilisationstheorie, in entwickelten Gesellschaften herrschten Peinlichkeitsgefühle gegenüber animalischen Aspekten des Menschseins vor, die Sterben und Tod als große bio-soziale Gefahren in besonderem Maße betrafen. Diese hätten zu in anderen Gesellschaften unvorstellbaren Thematisierungsschwierigkeiten geführt und gingen mit einem Informatisierungsschub einher, der ehemalige Verhaltensroutinen suspekt werden ließ, bspw. den Gebrauch ritueller Floskeln (vgl. ebd., S. 34). Die Thematisierung des Sterbens erscheint so sowohl als Ziel einer kritisch ausgerichteten Thanatosoziologie als auch der Hospizbewegung, die entsprechende Öffentlichkeiten sucht, um das vermeintlich Unsagbare sagbar zu machen.

Wie gezeigt werden sollte, kann man die moderne Hospizbewegung als Verfechterin einer Ethik des Ablebens deuten – was sich mitunter anhand des kirchlichen Einflusses plausibilisieren lässt, der vor allem in der Entwicklungsgeschichte Deutschlands zum Tragen kommt. Außerdem lässt sie sich als Gegenbewegung zu einem zivilgesellschaftlichen Engagement verstehen, das auf Sterbehilfe als moralische Antwort auf kontemporäre Herausforderungen des Dahinscheidens verweist: die Euthanasiebewegung, welche vor allem in den Niederlanden und Belgien wirkmächtig war (vgl. Gronemeyer 2005, S. 216) – und bis heute ist. Mit der ethischen Ausrichtung geht eine (Neu-)Perspektivierung des Ablebens einher, die sich gegen dabei zugeschriebene Negationen und Pejorationen wehrt.

Folgt man der sozialwissenschaftlichen Hospizforschung, lässt sich die konstitutive moralische Dimension der Bewegung, ihre Ideologie, in dem iterativ herausgestellten Ideal des *guten Sterbens*²² empirisch ausmachen, das in dieser Arbeit bereits kritisch thematisiert wurde.²³ M. E. sollte in den sozialwissenschaftlichen Debatten allerdings konsequent differenziert werden, ob die moralische Grundkomponente der Bewegung in organisationalen Selbstbeschreibungen verhandelt wird oder als Orientierungsmuster hospizlicher Tätigkeiten aufscheint, da die Adressaten der Botschaft und damit verbundene Zumutungen erheblich divergieren. Das *gute Sterben* kann sowohl als Gegenentwurf zum schlechten Ruf des Ablebens in modernen Gesellschaften verstanden werden als auch als konkrete Anrufung,

21 Die Haltung, die in dieser Arbeit zu der Verdrängungsthese eingenommen wird, findet sich bereits im Kapitel zum Forschungsstand.

22 Die moralische Dimension des Sterbens ist kein Novum der Hospizbewegung. Schon der Terminus *ars moriendi* verweist auf historische Vorstellungen von einer Gestaltbarkeit und damit einhergehende Bewertbarkeit des Ablebens (vgl. Ariès 1987).

23 Das *gute Sterben* soll hier noch einmal im Kontext der Entwicklung der Hospizbewegung beleuchtet werden.

auf eine bestimmte, bewertbare Weise zu sterben, was alle an der Sterbesituation Beteiligten unter Erwartungsdruck setzt. Dem Ideal kann auf der Ebene konkreter Sterbebegleitungen die Funktion zugesprochen werden, das Dahinscheiden in hospizlichen Zusammenhängen bewertbar zu machen. So werden Sterbebegleitungen als auf ein validierbares Ziel ausgerichtetes Handeln identifizierbar und im Professionalisierungsfall lehrbar. Laut Dreßke (2005, S. 13) wird dieses Tun an der Würde, Selbstbestimmung und Individualität der Moribunden orientiert. Damit verbinden sich Erwartungen wie das bewusste und selbstbestimmte Sterben, die in der aktuellen Praxis enttäuscht werden können, wenn der körperliche Aspekt des Dahinscheidens bspw. die Selbstbestimmungsdimension unterläuft (vgl. ebd., S. 7). Pfeffer (2005, S. 57) kommt in ihrer ethnographischen Arbeit zu ähnlichen Ergebnissen, wenn sie das *gute Sterben* im Hospiz als Institutionalisierung einer moralischen Idee versteht. Diese grundlegenden Studien der deutschen Hospizforschung orientieren sich an der ethischen Mission der Bewegung und bringen das *gute Sterben* als Orientierung in der thanatologischen Sozialforschung hervor, die m.E. einer Revision unterzogen werden sollte, um eine einseitige Perspektive auf den Forschungsgegenstand entgegenzuwirken. Dabei ist auch eine kritische Haltung gegenüber den unterstellten moralischen Zwängen in den Forschungsfeldern (vgl. Saake et al. 2019) keine Überwindung der eingeschliffenen Blickwinkel, da an der theoretischen Fundierung und Terminologie festgehalten wird. Außerdem geht damit die Anwaltschaft für die Sterbenden von der Hospizbewegung auf die Sozialwissenschaftler und Sozialwissenschaftlerinnen über, welche Moribunde immer wieder aufs Neue ebenso als Zu-Rettende entdecken, wie es einst die Hospizbewegung tat. Zwar mag den Geisteswissenschaften durchaus die Verantwortung zukommen, Gesellschaftskritik zu üben, dabei sollte aber nicht der Forschungsgegenstand selbst mit unreflektierten moralischen Zuschreibungen überfrachtet werden. Das *gute Sterben* sollte also als sozialwissenschaftliches Konstrukt wiederentdeckt werden, um es nicht zu reifizieren. Der Vorteil, einen Hospizkurs als thanatologisches Forschungsfeld zu wählen, besteht in dieser Perspektive darin, dass niemand durch den wissenschaftlichen Blick gerettet werden muss.

3.7 Das postmoderne Sterben und der Beitrag dieser Untersuchung

Die Hospizbewegung kann als Ausdruck einer Kultur verstanden werden, die das Ableben auf der Basis einer *präexitalen* Sterbekonstruktion und einer damit verbundenen Institutionalisierung sinnhaft deutet und als Teil gesellschaftlicher Wirklichkeit hervorbringt. Das solchermaßen lange kontemporäre Sterben, das neben kulturellen Zuschreibungen auf den zumeist ausgedehnten modernen Alterserkrankungen basiert, die erst die Möglichkeit eines extensiven zeitlichen individuellen Bewusstwerdens schaffen, geht mit idiosynkratischen Herausforderungen

einher. Die Konfrontation mit der *radikalen Neuheit* wird zu einem verbreiteten und andauernden Phänomen, das mit einer *Privatisierung der Ambivalenz* verbunden ist. Medizinisches Expertenwissen exkludiert Sinnfragen, die das Sterben über seine Körperlichkeit hinaus betreffen. Daneben existiert kein übergreifendes und selbstverständlich gültiges Deutungssystem, welches das Ableben in einen sinnhaften Gesamtzusammenhang verortet (vgl. Nassehi 1992, S. 15f.). So obliegt es den Sterbenden ohne metaphysischen Überbau ihren antizipierten Autonomieverlust zu bewältigen. Die Hospizbewegung erscheint entsprechend als soziales Meso-Phänomen, das auf einer organisationalen Ebene auf die mit dem Sterben assoziierte Ambivalenzproblematik reagiert, indem sie Sterbebegleitungen als Form der Care-Arbeit anbietet, die nicht (nur) den Körper fokussiert, sondern den individualisierten Sterbenden als Person mit spezifischen psycho-sozialen Bedürfnissen.

Das (post)moderne Sterben und die moderne Hospizbewegung sind also ein Paar, das über seine dyadischen Bestandteile Auskunft gibt, wenn man es analytisch zur Rechenschaft zieht. Neben den zeitdiagnostischen Einblicken, welche die Assoziationen zwischen Sterben und Hospizbewegung geben, erscheint der Vergleich zwischen Sozialwissenschaften und Hospizbewegung erkenntnisreich. Beide zeigen Symptome starker Werthaltungen, was für soziologische Studien²⁴ so erstaunlich ist wie für eine zivilgesellschaftliche Bewegung selbstverständlich. Das Sterben scheint ein für moralische Deutungen hochgradig anschlussfähiger Forschungsgegenstand zu sein. Womöglich muss das Interesse an der Endlichkeit des Lebens mit einem höheren Ziel und einem überlegenen Blick legitimiert werden, um der Unterstellung des Voyeurismus etwas entgegenzusetzen, bevor sie überhaupt verlautet wird. Gegebenenfalls ist die berührte Existenzialität so grundlegend, dass eine Analyse ohne normative Salbung wie ein allzu nüchternes Understatement wirkt. Wenn man sich schon mit dem Sterben auseinandersetzt, hat man auch etwas Hilfreiches dazu beizutragen.

Die vorliegende ethnographische Studie übt sich in normativer Enthaltbarkeit und versucht explizit nicht, zu einer Einschätzung zu kommen, wie ein gelingendes oder adäquates Sterben aussehen könnte und was die Hospizbewegung dazu beiträgt. Vielmehr soll in Anlehnung an die ethnologische Tradition des Fachs der Versuch unternommen werden, einen Teil sozialer Wirklichkeit in seiner Hervorbringungslogik zu beobachten und dicht zu beschreiben, wobei die gesellschaftliche Einbettung hierbei konstitutiv für den Verstehensprozess ist. Dabei kann vielleicht eine Homologie der Ideale der Sterbebegleitung und der ethnographischen

24 M. E. zeichnen sich soziologische Studien oftmals durch eine normative Zurückhaltung aus. Die Häufung von Werturteilen in der Hospizforschung, die sich an dem moralischen Konzept des *guten Sterbens* abarbeitet und es dabei z.T. selbst zu- oder abspricht, kann entsprechend verwundern – wobei auch hier nicht alle Untersuchungen wertend oder gleichermaßen stark wertend verfahren.

Forschung unterstellt werden. Sind hospizliche Tätigkeiten ganz an den individuellen Bedürfnissen der Moribunden orientiert, ist das qualitativ ausgerichtete wissenschaftliche Handeln an den Besonderheiten des Feldes interessiert. Diesen sowohl deskriptiv als auch analytisch Raum zu geben, ist das Ziel dieser Arbeit. Alles Weitere obliegt den Rezipierenden.

4. Ethnographische Zugänge zur Vermittlung des Sterbens und seiner Begleitung

Bevor die empirischen Ergebnisse dieser Arbeit vorgestellt werden – aufgrund des ethnographischen Designs handelt es sich dabei klassischerweise vor allem um (dichte) Beschreibungen –, soll in diesem Kapitel den methodologischen und methodischen Aspekten des Projekts Raum gegeben werden, um das Vorgehen in Bezug auf die theoretischen Orientierungen und praktischen Forschungsentscheidungen transparent zu machen.

Einer vielleicht überkommenen Tradition folgend, kann man die empirische Sozialforschung in eine quantitative und eine qualitative Forschungsrichtung unterteilen. Beide Paradigmata gehen mit weitreichenden theoretischen Vorannahmen über die Beschaffenheit der sozialen Welt und ihrer daraus resultierenden Erforschbarkeit einher. So sehr die Zweiteilung eine innerparadigmatische Homogenität suggeriert, so unterschiedlich sind die Methoden, welche unter dem jeweiligen Label firmieren. Entsprechend könnte man fragen, ob die Trennung der Forschungsmethoden dem Facettenreichtum des Forschungsgegenstandes oder der Uneinigkeit innerhalb der akademischen Disziplin geschuldet ist. Ohne auf diese Frage eine Antwort geben zu können oder auch nur ihr disziplinäres Selbstbeobachtungspotenzial zu verteidigen, ist an sie die Feststellung anschlussfähig, das gesellschaftliche Phänomene Anknüpfungspunkte für diverse Verfahrensweisen und Perspektivierungen bieten.

Dieser Arbeit liegt die folgenschwere Entscheidung zugrunde, die interessierenden Phänomene auf der Basis einer ethnographischen Forschungsstrategie zu ergründen. Damit verortet sich das methodische Design in der qualitativen Sozialforschung. Im Folgenden soll ein Überblick über interpretativ ausgerichtete methodische Herangehensweisen und die besonderen Merkmale der Ethnographie gegeben werden. Nach einführenden Überlegungen sollen die Formen ethnographischen Arbeitens, die sich im Laufe des Projekts entwickelten, diskutiert werden. Dabei soll den Fragen nachgegangen werden, wie subjektorientiert die Ethnographie sein kann und darf, und ob sich phänomenologische und praxeologische Ansätze ausschließen oder ergänzen können.

4.1 Südfrüchte: Der Facettenreichtum der qualitativen Sozialforschung

Unter der Kategorie qualitative Sozialforschung¹ werden mehr als fünfzig sich unterscheidende Verfahrensweisen subsumiert (vgl. Baur und Blasius 2014, S. 52). Diese Methoden gehen mit z.T. divergierenden theoretischen Annahmen einher, welche unterschiedlich starken Einfluss auf ihr Vorgehen haben (vgl. Ploder 2018). Diskursanalyse und qualitative Inhaltsanalyse haben so bspw. auf den ersten Blick wenig gemein. Jo Reichertz (2014, S. 69) postuliert – in Rekurs auf Wittgenstein – passenderweise qualitative Methoden wiesen Ähnlichkeiten mit Südfrüchten auf: Es gäbe nichts Bestimmtes oder Festes, was allen Früchten gemeinsam wäre. Möchte man sich der Frage geschichtlich nähern, was diese Forschungsrichtung als solche trotz aller Divergenzen im Innersten zusammenhält, erscheint die Kritik an standardisierten Methoden und eine Gegenbewegung zu der ihnen eingeschriebenen Trennung von Entdeckungszusammenhang und Rechtfertigungszusammenhang vielversprechend (vgl. ebd., S. 68). Historisch basiert die qualitative Sozialforschung entsprechend, die Unschärfe des Begriffs ausblendend, auf einer Kritik »an einer dem naturwissenschaftlichen Wissenschaftsideal verpflichteten Sozialforschung« (Ploder 2018, S. 56), woraus sich die anhaltenden Abgrenzungsdebatten beider Forschungstraditionen erklären lassen.

Baur et al. (2018, S. 250) markieren die Unterschiede zwischen qualitativer und quantitativer Sozialforschung mit vier methodologischen Streitpunkten, die sich auf die Frage nach einem adäquaten Modell für die Verknüpfung von theoretischen Sachverhalten und empirischen Daten sowie die daraus resultierende Forschungslogik, Diskussionen um wissenschaftliche Objektivität und das Verhältnis von Generalisierbarkeit und Interpretation sowie Verstehen und Erklären beziehen. Während sich die quantitative Forschung an dem hypothetisch-deduktiven Modell des kritischen Rationalismus bzw. am induktiv-statistischen Syllogismus² (vgl. ebd., S. 258) orientiert, um Theorie und Daten in Beziehung zu setzen, wandte sich die in den 1970er-Jahren aufkommende Bewegung der qualitativen Methoden gegen den Mono-Methodismus (vgl. ebd., S. 255). Im Gegensatz zu hypothesenprüfenden Verfahren – wobei die quantitative Forschung nicht auf diese Form der Erkenntnisgenerierung reduziert werden kann –, verschreibt sich die qualitative Forschung

1 Im Rahmen dieses Kapitels werden die Begriffe qualitativ, rekonstruktiv und interpretativ, die zur Bezeichnung nicht-standardisierter Forschungsmethoden verwandt werden, synonym genutzt, um diese Forschungsrichtung großflächig in den Blick zu nehmen.

2 Forschungslogische Modelle des Schließens und damit verbundene Erkenntnismöglichkeiten und -schwierigkeiten werden in der Wissenschaftstheorie behandelt und diskutiert (vgl. dazu u.a. Chalmers 2001).

dem von einer Theorie tendenziell unabhängigen Verstehen – wobei sich nicht alle nicht-standardisierten Methoden diesen Anspruch auf die Fahnen schreiben –, das Weber als praktischen Syllogismus bezeichnet (vgl. ebd., S. 260). Die Differenzierung darf allerdings nicht als Unterscheidung zwischen der Orientierung an einer deduktiven und einer induktiven Logik missverstanden werden – beide Forschungsrichtungen arbeiten in unterschiedlichen Phasen des Forschungsprozesses mit beiden Formen des Schließens. Die qualitative Forschung zeichnet sich dabei durch den Versuch aus, mit methodischen und methodologischen Setzungen die Exploration von Neuem zu ermöglichen. So lassen sich interpretative Methoden oftmals als entdeckende Verfahren charakterisieren (vgl. Ploder 2018, S. 44f.). In diesem Zusammenhang erscheint die Abduktion als dritter Weg des Schließens, der das Entwickeln neuer Theorie ermöglicht (vgl. Baur et al. 2018, S. 264). Um dem Potential von Entdeckungen im Rahmen empirischer Forschung Rechnung zu tragen, organisieren qualitative Methoden und Methodologien, wie bspw. prominent die Grounded Theory Methodology, den Forschungsprozess spiralförmig und hebeln so die idealtypische lineare quantitative Logik aus (vgl. ebd., S. 262).

Eine zweite methodologische Frage bezieht sich auf den Stellenwert der Subjektivität der Forschenden im Erkenntnisprozess.³ Während sie in der quantitativen Forschung ein methodisch einzuhegendes Problem darstellt, dem mit Standardisierung begegnet wird, wird sie in qualitativen Verfahren als mehr oder minder einzubeziehende Ressource der Wissensgenerierung über ein Forschungsfeld genutzt – unter der Berücksichtigung des Postulats, dass erst die alltagsweltliche Verankerung der Forschenden die Rekonstruktion von sinnhaftem Handeln ermöglicht (vgl. ebd., S. 272).

Darüber hinaus generiert die Frage nach der Generalisierbarkeit von Erkenntnissen unterschiedliche methodische Strategien im Rahmen der beiden Paradigmata. Die quantitative Forschung nutzt die induktive Statistik, mit der von einer Stichprobe auf die Grundgesamtheit geschlossen wird. Die qualitative Forschung, die mit kleineren Fallzahlen arbeitet und teilweise aufwendige Analyseverfahren gebraucht, um einen vertieften Einblick in Herstellungsprozesse sozialer Sinnwelten zu erhalten, versucht, über die Fallauswahl Verallgemeinerungen zu realisieren. Fallvergleiche und das Anpassen der Forschungsstrategien an das Forschungsfeld sollen eine Übertragbarkeit der Ergebnisse ermöglichen. Schließlich strebt auch

3 Die Frage nach Subjektivität bzw. Objektivität verweist auf die Gütekriterien beider Forschungsrichtungen. Die quantitative Forschung beruft sich dabei auf die klassischen Merkmale der Validität, Objektivität und Reliabilität, die einer Überprüfung zugänglich sind (vgl. Diekmann 2007, S. 216ff.). Dagegen sind Gütekriterien für die qualitative Forschung nach wie vor umstritten. In der damit befassten Methodenliteratur werden sowohl die Übertragbarkeit des quantitativen Methoden-Trikolons diskutiert als auch an die qualitativen Forschungsprämissen angepasste Qualitätskennzeichen vorgeschlagen (vgl. u.a. Przyborski und Wohlrab-Sah 2009, S. 35ff.; Steinke 2010, S. 319ff.; Strübing et al. 2018; Flick 2018).

die qualitative Forschung nicht danach, auf der Ebene der Beschreibung des Besonderen zu verbleiben, sondern sucht nach (fallübergreifenden) Mustern, die ein Verstehen und Erklären ermöglichen (vgl. Reichertz 2014, S. 68).

Ein letzter Anstoß für historische und aktuelle Methodendebatten, die nicht nur zwischen qualitativen und quantitativen Forschungsstrategien ausgetragen werden, bezieht sich auf eine vermeintliche Differenz von Verstehen und Erklären. Wobei bereits Webers Definition der Soziologie ohne den Gegensatz der beiden Erkenntnisoperationen auskommt: »§ 1. Soziologie (im hier verstandenen Sinn dieses sehr vieldeutig gebrauchten Wortes) soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will.« (Weber 2013, S. 149) Trotz dieser klassischen Grundlegung beruft sich die quantitative Forschung oftmals auf der Grundlage des Aufdeckens von Kausalzusammenhängen auf das Erklären, während die qualitative Forschung, wie bereits angemerkt, das Verstehen des sinnorientierten Handelns für sich in Anspruch nimmt.

Die Debatten, welche sich an Differenzen zwischen quantitativen und qualitativen Methoden und Methodologien entzünden, übersehen, dass vor allem rekonstruktive Positionen nicht immer deckungsgleich sind und Allianzen zwischen den Paradigmata der Sozialforschung wechseln (vgl. Baur et al. 2018, S. 278). Insofern ist Reichertz' Südfrüchte-Analogie durchaus adäquat. Qualitative Methoden stellen keinen Kanon von Verfahrensweisen dar, die auf verwandten theoretischen Annahmen und Operationalisierungen beruhen. Unter ihrem Banner werden aber Antworten auf methodologische Fragen gesucht, die durch die standardisierte Forschung als nicht hinreichend beantwortet angesehen werden. Ob die Aufteilung zwischen qualitativer und quantitativer Forschung deswegen gerechtfertigt ist, gerade in Hinblick auf den dadurch gegebenen fruchtbaren Boden wechselseitiger Diskreditierungsbemühungen, sei dahingestellt. Eine Gegenbewegung lässt sich in den Mixed-Methods-Strategien ausmachen, die allerdings damit zu kämpfen haben, dass keine neutrale Methodensprache existiert (vgl. Reichertz 2014, S. 74) und so divergierende theoretische Bezüge Bemühungen um konsistente methodische Umsetzungen erschweren.

Wie Südfrüchte Gemeinsamkeiten aufweisen und bspw. von Wintergemüse unterschieden werden können, so können sich auch qualitative Methoden trotz aller Binnendifferenzierungen auf Homologien berufen, die sich aus der produktiven Auseinandersetzung mit den aufgezeigten methodologischen Fragestellungen ergeben. Dergestalt zeichnet sich die qualitative Sozialforschung durch den Anspruch aus, Lebenswelten von innen heraus zu beschreiben und zu einem besseren Verständnis sozialer Wirklichkeit beizutragen (vgl. Flick et al. 2010, S. 14). Dabei lassen sich zwei Analyseinstellungen unterscheiden: Es können Menschen oder Handlungen im methodischen Fokus stehen (vgl. Reichertz 2014, S. 69f.) bzw. Common-Sense-Theorien und ihre Sinngenerierung oder Prozessstrukturen der

Herstellung praktischen Handelns (vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2009, S. 35). Diese methodischen Sichtweisen gehen auf unterschiedliche Theorietraditionen zurück, die den Aufbau der sozialen Welt z.T. different konstruieren bzw. rekonstruieren. So sind bspw. symbolischer Interaktionismus und Phänomenologie die theoretische Basis für das Finden nach subjektiven Bedeutungen sowie individuellen Sinnzuschreibungen, während die Ethnomethodologie u.a. Pate für die Erforschung der situativen Herstellung sozialer Wirklichkeit steht (vgl. Flick et al. 2010, S. 18). Möchte man gemeinsame Merkmale qualitativer Forschungsstrategien aufzählen, wobei die damit einhergehende Vereinheitlichung mit Unschärfen und dem Postulieren von nicht auf jede Methode gleichermaßen zutreffende Kriterien einhergeht, sollte die entsprechende Liste auf Gegenstandsangemessenheit (die jeweiligen Verfahren wurden für spezifische Forschungsgegenstände entwickelt) als Qualitätskriterium, die Orientierung am Alltagswissen der Beforschten, die Beachtung der Kontextualität der Daten, die Berücksichtigung unterschiedlicher Perspektiven in Forschungsfeldern, die Reflexivität des Forschenden als Erkenntnisquelle und das Ziel des methodisch kontrollierten Fremdverstehens verweisen (vgl. ebd., S. 22f.). Anhand dieser Charakteristika sind die methodischen Südfrüchte trotz aller Diversität als Klasse identifizierbar – wenn man Simplifizierungen und Pauschalisierungen in Kauf nimmt. Je nach Positionierung kompletieren sie das Warenangebot im Supermarkt der empirischen Verfahrensweisen oder stellen eine Konkurrenz dar, die zweifelhafte Qualität aufweist. Um eine dieser (keineswegs sonderbaren) Früchte soll es in den anschließenden Erörterungen detaillierter gehen, um der methodischen Standortbestimmung der vorliegenden Untersuchung Genüge zu tun.

4.2 Zitronen und Ethnographie: Eine herausfordernde Forschungspraxis

Wenn qualitative Methoden mit Südfrüchten vergleichbar sind, ist die Ethnographie, die Analogie weiter strapazierend, zu der Gattung der Zitruspflanzen zu zählen. Aus subtropischen Gefilden exportiert, werden Zitronen als prominente Vertreter ihrer Art inzwischen auch in Europa angebaut und zeichnen sich dadurch aus, sauer und gesund zu sein. Wie die Zitronen blickt ebenso die Ethnographie auf eine grenzüberschreitende Geschichte zurück. Inzwischen auf Tagungen und in Veröffentlichungen präsent, ist sie fest verankert im qualitativen Methodenkanon der Soziologie, dabei stammt sie wohlgermerkt aus einer anderen Disziplin, der Ethnologie⁴, was man ihrer sich auf Fremdheit bzw. Befremdung berufenden

4 Der Begriff Ethnologie meint hier Völkerkunde, wobei unterschiedliche Bezeichnungen des Fachs existieren, z.B. Kulturanthropologie (vgl. Paal 2014, S. 33f.).

Forschungshaltung (vgl. Hirschauer und Amann 1997; Breidenstein et al. 2013, S. 13) bis heute anmerkt. Das sich unter dem Banner der Ethnographie vollziehende Vorgehen ist zwar nicht sauer, dafür aber aufwendig und verspricht zum Lohn keine gesundheitsförderlichen, dafür jedoch weitreichende Einblicke in Ausschnitte sozialer Wirklichkeit, die andere Methoden schwerlich gewähren können.

Setzt man sich mit der Ethnographie auseinander, scheint die Gretchenfrage auf, ob es sich bei ihr um eine Methode, die mehr oder minder klare Verfahrensschritte anleitet, oder um eine Methodologie, die eher eine Forschungshaltung vorgibt, handelt. Amann und Hirschauer (1997, S. 16ff.) plädieren für ein methodologisches Verständnis und argumentieren, das Feld gebe im Rahmen einer ethnographischen Wissensgenerierung die einzelnen methodischen Schritte vor, die so nicht vor der spezifischen Forschungserfahrung festgelegt werden könnten. Entsprechend bestimmen sie Ethnographie als »opportunistische und feldspezifische Erkenntnisstrategie« (ebd., S. 20). Die Zurechnung zu einer mehr oder minder rigiden Verfahrenssystematik oder einem virtuosen Erkenntnisprozess lässt sich erst vor dem Hintergrund eines vertieften Verständnisses der Ethnographie vollziehen.

Wie bereits erwähnt, ist sie in der Ethnologie entstanden – im 19. Jahrhundert als Reaktion auf die Erforschung entlegener Kulturen durch Gelehrte, die Beschreibungen und Theorien auf einer nicht selbst generierten Datengrundlage entwickelten. Malinowskis prominentes Methodenpostulat forderte sodann, soziale Lebensformen auf der Basis teilnehmender Beobachtung und nicht in Auseinandersetzung mit wie auch immer gearteter Reiseliteratur zu erforschen (vgl. Breidenstein et al. 2013, S. 13)⁵. Die damit aberlangte Nähe zum Forschungsfeld ist also buchstäblich gemeint. Entsprechend sollen sich die ethnographisch Forschenden ihrem Untersuchungsgegenstand physisch preisgeben – Distanz ist in diesem Paradigma kein Gütekriterium, sondern ein Manko. Bis heute findet sich in der Ethnographie eine mehr oder minder explizierte Ablehnung zurückhaltender Forschungsstrategien, so erschafft bspw. Roland Girtler (2009) in seinen zehn Geboten der Feldforschung die Verandasozioologen als paradigmatische Gegenfigur zu Feldforschenden. Das ethnologische Erbe legt den Grundstein für die oben bereits angeführte grundlegende Haltung, die ethnographischen Forschungsprozessen auch in der Soziologie idealtypisch zugrunde liegt: Fremdheit (Breidenstein et al. 2013, S. 13). Das mag irritieren, schließlich plausibilisiert der geschichtliche Bezug eine kognitive oder habituelle Distanz zum Forschungsgegenstand, doch befasst sich die Soziologie nicht mit fremden Gemeinschaften und Gesellschaften – es sei dahingestellt, ob die Gegenüberstellung von fremd und vertraut eine adäquate Differenz in einer globalisierten Weltgesellschaft ist –, sondern mit der eigenen

5 Der kolonialistische Hintergrund der Methodenentwicklung ist schwerlich zu übersehen und wurde in den 1980er-Jahren im Rahmen der Writing Culture-Debatten kritisch thematisiert (vgl. dazu u.a. Spencer 2014).

Kultur. Daran ist die Frage anschlussfähig, warum die Ethnographie überhaupt Einzug in die Soziologie gehalten hat – letztlich muss diese keine langen Wege auf sich nehmen, um zu ihren Forschungsfeldern zu gelangen.

Die Geburtsstunde der soziologischen Ethnographie mag darauf eine Antwort geben, die mit der Stadtforschung der Chicago School ab den 1920er-Jahren in Zusammenhang gebracht wird (vgl. Breidenstein et al. 2013, S. 20ff.). Nach Einwanderungswellen avancierte Chicago zum Zentrum des Kulturkontakts und erschien den soziologisch Forschenden um Robert E. Park als Labor moderner Subjektivität (vgl. ebd., S. 21). Gesellschaft als plurale Gesellschaften, die mit einer Differenzierung kulturellen Wissens und Expertengemeinschaften einhergingen, boten vielfältige Fremdheitserfahrungen, die ethnographisch erforscht werden konnten (vgl. ebd., S. 24), indem kognitiver und habitueller Distanz mit physischer Nähe und analytischer Zuwendung begegnet wurde. Man könnte die Ethnographie also als Reaktion auf Pluralisierungsprozesse verstehen, die den diversen Sinnwelten sozialen Lebens wissenschaftlich nachgeht. Doch die Orientierung am *Fremden* ist nicht an Multikulturalität und der Ausdifferenzierung von Wissensgemeinschaften in modernen Gesellschaften gebunden, sie bezieht sich auch auf das Alltägliche, das angestoßen durch die Arbeiten Alfred Schützes und die Prominenz Erving Goffmans einen Platz im Gegenstandskanon der Soziologie erhalten hat und aktiv *befremdet* werden muss, um wissenschaftlich eingeholt werden zu können (vgl. ebd., S. 25ff.). So ist für die Ethnographie gleichermaßen die Szene der *Beauty Gurus* (vgl. Roth 2019) als eigenlogisch strukturierter Ausschnitt gesellschaftlicher Wirklichkeit, über die kein kollektiv geteiltes Wissen existiert, und die Begrüßung zwischen Bäckereifachverkäufer und Kundin, die als Alltagshandlung fast jedem Gesellschaftsmitglied westlicher Industrienationen bekannt ist, interessant. Die Fremdheit in der Ethnographie bezieht sich entsprechend auf das, was nicht vertraut ist, und auf das, was allzu vertraut ist, und befremdet werden muss, um analytisch zugänglich zu werden. Gerade dem Befremdungsaspekt hinsichtlich des Alltäglichen wird ein Professionalisierungspotenzial zugesprochen (vgl. Amann und Hirschauer 1997, S. 12) – das, was jedermann weiß, ist noch nicht das, was soziologisch gewusst werden sollte.

Wie betreibt man aber Ethnographie? Wie kann man diese Methode oder Methodologie anwenden bzw. durchführen, wenn man sich für das Außeralltägliche oder Allzualltägliche interessiert? Reicht die Haltung der künstlichen Dummheit (vgl. Hitzler 2001) aus, um intersubjektiv überprüfbar⁶ Erkenntnisse zu gewinnen, wie es das Ziel der empirischen Sozialforschung ist oder sein sollte (vgl. Baur et al.

6 Steinke (2010, S. 324) verweist darauf, dass intersubjektive Überprüfbarkeit kein Kriterium für die Güte qualitativer Methoden sein kann, da sie nur einen intersubjektiven Nachvollzug erlauben. Da dieser aber eine Bewertung ermöglichen soll, wird hier auch der Überprüfbarkeitsbegriff akzeptiert.

2018, S. 257)? Folgt man Girtler (2009, S. 6f.) ist Ethnographie Feldforschung, also das Aufsuchen des interessierenden gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs, bei dem es sich um eine Szene, Berufs- oder Religionsgemeinschaft etc. handeln kann. Der damit verbundene Auftrag ist das Verstehen des jeweiligen Ausschnitts sozialer Wirklichkeit auf der Grundlage einer gemäßigten Anpassung an seine Besonderheiten und Regeln sowie des kommunikativen Austauschs mit seinen Vertretern und Vertreterinnen (vgl. ebd., S. 7f., 28). Das methodische Fundament der Ethnographie erscheint hier als Kompetenz, Beziehungen zu Menschen aufzubauen, deren Alltagswirklichkeit sich von der eigenen unterscheidet, um sie zu beschreiben – und zwar in einer Form, die für das Feld ebenso nachvollziehbar ist wie für die scientific community (ebd., S. 14ff.).⁷ Breidenstein et al. (2013, S. 31ff.) konkretisieren das Vorgehen im Rahmen eines ethnographischen Forschungsprozesses anhand von Markenzeichen, die sich auf den Gegenstand der Analyse – soziale Praktiken –, die Feldforschung als methodologisch reflektierte Form teilnehmender Beobachtung, Methodenpluralismus⁸ und die Versprachlichung des Sozialen richten. So wird Ethnographie als Forschungszusammenhang erkennbar, der verschiedene Dimensionen wie Datengenerierung, Analyse⁹ und Darstellung umfasst, die reflektiert werden.

Um zu der Frage einer Einordnung der Ethnographie hinsichtlich der Stärke ihrer Orientierungsfunktion zurückzukommen, lässt sich m.E. postulieren, dass sich das Vorgehen dadurch auszeichnet, methodologische und methodische Gesichtspunkte zu vereinen. Der Aspekt der Teilnahme einer teilnehmenden Beobachtung als unhintergebares Kernstück des Verfahrens geht bspw. mit einer Of-

7 Die Feldnähe erscheint bei Girtler nicht parasitär, sondern vielmehr bereichernd für das Feld, welches in den Kreis der Rezipierenden der Studie eingeschlossen wird. Die Distanzlosigkeit zum Forschungsfeld, die in allen ethnographischen Vorgehensweisen in unterschiedlichen Stärkegraden gegeben ist, wirft u.a. ethische Fragen in besonderem Maße auf, die sich auf die Auswirkungen der Erkenntnisgenerierung auf die Beforschten richten (vgl. dazu u.a. Murphy und Dingwall 2014).

8 Ethnographisch zu forschen, bedeutet Beobachtungen mit anderen Methoden wie (ethnographischen) Interviews, Dokumentenanalysen etc. zu kombinieren, um dem jeweiligen Feld gerecht zu werden (vgl. Gobo 2010, S. 190ff.). Auch hier gibt das Feld die zu wählenden methodischen Zugänge vor, genauso wie die Forschungsfrage.

9 Prinzipiell ist das Auswerten ethnographischen Datenmaterials weder standardisiert noch an Grundsätze spezifischer Verfahren gebunden. Trotzdem finden sich in der Literatur Hinweise zur Analyse, die sich z.B. auf das Erstellen von Taxonomien beziehen (vgl. Lofland 2006, S. 212f.) oder an Strategien der Grounded Theory anlehnen (vgl. Breidenstein et al. 2013, S. 109ff.). Dabei wird m.E. nicht grundlegend geklärt, welche Auswertungsverfahren – über eine Wahlverwandtschaft hinaus – anschlussfähig sind und wie sie zu dichten Beschreibungen (vgl. Geertz 2015) führen oder mit ihnen verbunden werden können. Die ethnographische Semantik bildet hier wohlgerne eine Ausnahme, da sie sich explizit mit der Analyse ihres spezifischen Gegenstands befasst (vgl. dazu Maeder 2007).

fenheit und Flexibilität einher, die selbst im Kanon der qualitativen Methoden heraussticht. Hier ist der Forschungsprozess feldgetrieben, opportunistisch und letztlich der konkreten Empirie ausgeliefert. Sein Erfolg hängt nicht zuletzt von den sozialen Kompetenzen des Forschenden ab, wie u.a. Loïc Waquants (2003) Ethnographie in einem nordamerikanischen Boxclub eindrucklich vor Augen führt – wobei nicht alle Forschungsfelder gleichermaßen anspruchsvoll oder auch ergiebig sind. Martina Löws und Renate Ruhnes (2011) Studie zur Prostitution, welche aufgrund der teilnehmenden Beobachtungen im Frankfurter Bahnhofsviertel und der Methodentriangulation hier als ethnographisch eingestuft wird, zeigt zudem, dass Feldforschung neben Engagement auf kreativen Entscheidungen beruhen kann, die auf die Strukturen des Untersuchungsgegenstandes reagieren. Trotzdem vollzieht sich der Beobachtungsaspekt der teilnehmenden Beobachtung nicht in einem methodenreflexiven anything goes, sondern orientiert sich an sozialen Situationen und Strukturen ihrer Wahrnehmbarkeit.

»Every social situation can be identified by three primary elements: *a place, actors and activities*. In doing participant observation you will locate yourself in some place; you will watch actors of one sort or another and become involved with them; you will observe and participate in activities.« (Spradley 1980, S. 39; Herv. i. O.)

Andere Phasen eines ethnographischen Forschungsprozesses können über diese Orientierungshilfe hinaus stark reglementiert werden, wobei Regelverstöße die Validität der Ergebnisse infrage stellen. Das Anfertigen von Protokollen, das bei Breidestein et al. (2013, S. 85f.) unter die Versprachlichung des Sozialen fällt und Daten produziert, die einer Analyse erst vollumfänglich zugänglich sind, ist ein wesentlich weniger feldspezifischer Prozess als die teilnehmende Beobachtung. Zwar kann die Möglichkeit der Anfertigung von »jotted notes« (Emerson et al. 2014, S. 356) vom empirischen Kontext abhängen, trotzdem differenziert sich die Übertragung von Beobachtungen in schriftlich fixierter Sprache in Optionen aus¹⁰, die Regeln unterliegen und im besten Fall hinsichtlich ihrer Legitimität reflektierbar sind – das ist zumindest der methodische Anspruch, der m.E. einzulösen ist. *Fieldnotes* als Repräsentationen von Feldereignissen sollten so u.a. zeitnah zu den Beobachtungen angefertigt werden und ein hohes Maß an Deskriptivität aufweisen, ohne in theoretische Rahmungen und Interpretationen zu verfallen, die dem Analysieren als abgrenzbare wissenschaftliche Handlung unterliegen (vgl. ebd., S. 353). Jenseits der vielfältigen Möglichkeiten, die teilnehmende Beobachtung zu

10 Hinsichtlich der stilistischen Gestaltungsmöglichkeiten von ethnographischen Protokollen empfiehlt sich ein Text von Katharina Bock (2019), der sich mit möglichen Formen sprachlicher Repräsentation auseinandersetzt. Hier wird allerdings nicht explizit zwischen dem Anfertigen einer Datengrundlage und der Gestaltung des Forschungsberichts unterschieden, was m.E. zu trennende Versprachlichungsebenen mit diversen Ansprüchen sind.

dokumentieren (vgl. Emerson et al. 2011, S. 89ff.) existieren also benennbare Verfahrensregeln, die den Forschungsprozess zwar nicht umfänglich standardisieren, aber über eine bloße Orientierungshilfe hinaus als Gütekriterien bzw. qualitätssichernde Maßnahmen (vgl. Strübing et al. 2018, S. 85) fungieren können.

Die Versprachlichung des Sozialen bezieht sich neben der Datengenerierung auch auf den Bericht, der am Ende eines ethnographischen Forschungsprojekts idealtypischerweise steht und genauso heißt wie der Erkenntnisweg: Ethnographie. Ihre Aufgabe ist die sorgfältige Beschreibung einer anderen Kultur in ihren eigenen Begriffen (vgl. Spradley und Mann 2008, S. 6). Jenseits aller pluralistischen Wege zu den interessierenden Phänomenen basieren Ethnographien entsprechend darauf, sich sozialen Wirklichkeiten deskriptiv zu nähern und ihren Idiosynkrasien einen feldadäquaten Ausdruck zu verleihen. So sind sie als Übersetzungsversuche zu verstehen, die flexibel gehandhabt werden können und müssen, aber Ergebnisse produzieren sollten, die an den methodischen Konventionen gemessen werden können, welche die methodologischen Konzepte vorgeben.

»Doing Ethnography« (Gobo 2010) wird hier also als feldorientierter Forschungsprozess verstanden, der sowohl methodologische als auch methodische Elemente aufweist und weder der einen noch der anderen Seite vollständig zugeordnet werden kann. Strategische Virtuosität und verfahrensbezogene Pedanterie ergänzen sich in diesem Sinne im besten Fall. Dabei verweist das Label Ethnographie auf eine Vielzahl von Ausdifferenzierungen, die den Zitronensorten in nichts nachstehen. Neben fokussierter Ethnographie (vgl. Knoblauch 2001), lebensweltanalytischer Ethnographie (vgl. Honer 1993), interaktionistischer Ethnographie (vgl. Dellwing und Prus 2012) u.a.m., die auf grundlegende Forschungsfragen, bspw. wie ein Feld konstruiert wird, unterschiedliche Antworten geben, existieren Anwendungsexoten wie Netnography (vgl. Kozinets 2010) und Autoethnographie (vgl. Ellis et al. 2010). Der Komplexität des Methoden-Feldes Ethnographie kann dieses Kapitel nicht gerecht werden. Trotzdem sollen zwei methodologische Richtungen ethnographischen Forschens unterschieden werden, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit relevant sind: eine praxeologische Variante und eine phänomenologisch orientierte Version.

Ethnographische Forschungsstrategien, die vor allem Praktiken als Beobachtungseinheit in den Fokus ihrer methodologischen und methodischen Reflexionen stellen, können einer praxeologischen Konturierung der Feldforschung zugeordnet werden. Hier wird eine Einheit des Sozialen, Praktiken, als Möglichkeit des sinnverstehenden Zugangs zu sozialen Phänomenen plausibilisiert. Sie zum Ausgangspunkt von Forschungsvorhaben zu erwählen, bedeutet, Untersuchungsgegenstände »in Feldern verkörperter, materiell vermittelter Aktivitäten und Prozesse, die entlang kollektiv geteilter praktischer Wissensformen organisiert sind«

(Schmidt 2012, S. 31)¹¹ zu situieren. Sinnverstehen wird nicht an Subjekten und ihren Bewusstseinsleistungen orientiert, sondern an ihrem praktischen Sinn, welcher sich in situierten Handlungen zeigt, deren körperliche Dimension ebenso zu berücksichtigen ist wie ihr dinglicher Kontext (vgl. ebd., S. 24). In Anlehnung an Bourdieu (1993, S. 157) wird der Praxis eine eigene Logik zuerkannt, die sich von der »Logik der Logik« (ebd.) unterscheidet. Eine praxeologische Ethnographie interessiert sich für Handlungen als Handlungsvollzüge, die nicht so sehr autonom steuernden Subjekten in Rechnung gestellt werden, sondern vielmehr einem komplexen gesellschaftlichen Hervorbringungsgefüge, das sich in den Aktivitäten der Träger des Sozialen als implizites Wissen niederschlägt.

Eine phänomenologisch orientierte Ethnographie knüpft wiederum stärker an den Subjekten und ihrer Wahrnehmung der sozialen Welt an. Hier wird der Aspekt des impliziten Wissens auf andere Weise hervorgehoben. Konturiert es die praktikenaffine Forschung als beobachtbar im Handeln anderer, geht die lebensweltanalytische Ethnographie als wohl prominenteste Richtung einer phänomenologisch inspirierten Feldforschung im deutschsprachigen Raum davon aus, dass es im Sinne eines »*existenziellen Engagements*« (Honer 1993, S. 39; Herv. i. O.) im Forschungsfeld auf der Grundlage der Übernahme der Perspektiven der Teilnehmenden für den Forschenden wahrnehmbar wird. Dieser Forschungsansatz steht für den Versuch, »die Welt gleichsam durch die Augen eines idealen Typs (irgend)einer Normalität hindurchsehend zu rekonstruieren.« (Ebd., S. 41). Hier spielen das Involviertsein in das Forschungsfeld und die subjektiven Erfahrungen der Forschenden, erkenntnistheoretisch begründet (vgl. ebd., S. 43), eine wesentlich größere analytische Rolle. Damit geht das Prinzip der beobachtenden Teilnahme als Steigerung der teilnehmenden Beobachtung einher (vgl. ebd., S. 55ff.). Im Rahmen der phänomenologischen Ethnographie wird das, was alle Feldforschungen gemein haben, in besonderer Weise hervorgehoben: die theoretische Grundannahme einer sozial konstruierten Wirklichkeit (Berger und Luckmann 2007), die mit »kleinen Lebens-Welten« (Honer 1993, S. 33), ausdifferenzierten Sinnprovinzen oder Sinnwelten (vgl. Berger und Luckmann 2007, S. 98ff.) einhergeht, die hinsichtlich ihrer jeweiligen Eigentümlichkeit dicht beschrieben werden können (vgl. Geertz 2015). Ethnographie korrespondiert also mit einem konstruktivistischen Wirklichkeitsverständnis (vgl. Pfadenhauer 2018, S. 562), das in der lebensweltanalytischen Variante verstärkt an ein Erkenntnissubjekt rückgebunden wird.

11 In dieser Arbeit wird Robert Schmidts (2012, S. 28ff.) Verständnis sozialer Praktiken zugrunde gelegt, da es auf einem methodologischen Konzept basiert, welches diese nicht ontologisiert, womit m.E. eine Passung zur Ethnographie in besonderem Maße gegeben ist. Den theoretischen Entwicklungen im Rahmen der Praxeologie wird damit allerdings nicht Genüge getan. Einen Überblick, der auf einer eher ontologischen Ausrichtung basiert, findet sich u.a. bei Reckwitz (2003).

Bei praxeologischen und phänomenologischen ethnographischen Ansätzen handelt es sich um zwei Versionen der Feldforschung, die mit unterschiedlichen theoretischen Vorannahmen operieren und das, was sie jeweils zum Gegenstand der Beobachtung erheben, disparat konturieren. Dabei stehen vor allem der Status des Forschungssubjekts und die Ansprüche an sein Engagement im Forschungsfeld zur methodischen und methodologischen Disposition. Praxeologische Ansätze reduzieren die Relevanz des Subjekts zugunsten einer tendenziell situationsbedingten Auffassung des Sozialen, wohingegen phänomenologische Ansätze es als Ausgangspunkt gesellschaftlicher Wirklichkeitsherstellung rehabilitieren. Inwiefern diese Differenz in der Forschungspraxis zu signifikant unterschiedlichen Perspektiven führt oder eher zu anderen Gewichtungen, ist m.E. eine offene Frage. Hierbei kann man die Überlegung anstellen, ob eine Zuordnung zu einem Paradigma zu Beginn der Forschung vollzogen werden muss, oder ob auch diese Entscheidung nicht unabhängig vom jeweiligen Forschungsfeld getroffen werden kann.

Sollen Handlungsvollzüge untersucht werden, die sich durch ein hohes Maß an Öffentlichkeit und Alltäglichkeit auszeichnen, bietet sich eine praxeologische Perspektive an. Steht ein Erkenntnisinteresse im Fokus, welches das Erleben als relevanten Bestandteil des Untersuchungsgegenstands miterfassen sollte, drängt sich ein phänomenologischer Blickwinkel auf. Diese Gegenüberstellung suggeriert allerdings, dass typische Erfahrungsmodalitäten von Feld zu Feld variieren. Dabei ignoriert die simplifizierende Herangehensweise die den beiden Varianten der Ethnographie zugrunde liegenden theoretischen Vorannahmen, die sich z.T. ausschließen, wenn einer Kernkategorie wie Subjektivität eine epistemologisch abweichende Position zugesprochen wird. Andererseits zeigt die phänomenologisch inspirierte Ethnographie der Zeugenschaft von Claudia Peter (2018), welche sich allerdings auf Positionen des Philosophen Bernhard Waldenfels bezieht, dass die Zugänglichkeit von Untersuchungsgegenständen und ihre Erforschbarkeit das methodische Vorgehen und damit verbundene theoretische Annahmen basal beeinflussen können. Peter versucht das Verstehen von Erfahrungen methodisch einzuholen, die sich den Erfahrungsmöglichkeiten der Forschenden empirisch entziehen. Eine praxeografische Herangehensweise würde sich nachrangig für die Erfahrungsdimension interessieren, und ein lebensweltanalytischer Zugang müsste eine Teilhabe verfehlen, die eine Perspektivenübernahme ermöglicht. Insofern gehen ethnographische Projekte vielleicht grundsätzlich mit der Herausforderung einher, sich in Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Forschungsfeld und Erkenntnisinteresse für ein spezifisches Vorgehen zu entscheiden, welches immer auch theoretische Implikationen aufweist, die es zu reflektieren und zu prüfen gilt.

Ein Sonderfall ethnographischen Arbeitens, der mit weitreichenden theoretischen und methodischen Implikationen verbunden ist, findet sich in der Autoeth-

nographie, die den Forschenden nicht zum Zeugen, sondern in Personalunion zum Forschungsinstrument und Forschungsgegenstand ausruft. Sie kann als Genre im Kanon ethnographischer Beschreibungen betrachtet werden, das autobiographische Elemente nutzt (vgl. Ellis et al. 2010, S. 345), um tendenziell evokative Erzählungen zu generieren (vgl. Ploder und Stadlbauer 2013, S. 377f.), die das Erleben sozialer Phänomene in den Vordergrund rücken, wobei die zu erzeugenden Wirkungen bei den Lesenden mit der Möglichkeit fiktiver Repräsentationen einhergehen – so werden letztlich Geschichten erzählt (ebd., S. 376). Die Autoethnographie ist ein Grenzphänomen, welches zwischen Wissenschaft und Kunst angesiedelt ist und das Wissenschaftsverständnis in postmoderner Manier des Zweifels an autoritären Wahrheiten und Narrationen herausfordert (vgl. Ellis et al. 2010, S. 344). Dass ausgerechnet die Ethnographie ein solches Hybrid hervorbringt, mag insofern nicht verwundern, als sie ein je nach Ausrichtung mehr oder minder ausgeprägter Hang zur Selbstreflexion auszeichnet, der mit relativ hohen Anforderungen an die (vielleicht auch literarische) Qualität ihrer Beschreibungen assoziiert ist.

Die Ethnographie kann m.E. als eine Forschungsstrategie verstanden werden, die methodologische und methodische Aspekte im Verlauf eines Forschungsprozesses unterschiedlich gewichtet und vereint, wobei ihre starke Einstellung auf das jeweilige Forschungsfeld sowohl die Verfahrensschritte als auch die theoretischen Überlegungen beeinflussen kann. Ihre Stärke liegt letztlich in der gesuchten Nähe zum Untersuchungsgegenstand, die auf »Ko-Präsenz« (Breidenstein et al. 2013, S. 71) basiert und basal mit Irritationspotenzialen verbunden ist. Unvorhergesehenes ist in einer ethnographischen Forschung also kein Störfaktor, wie es u.a. im Rahmen eines quantitativen experimentellen Designs der Fall wäre (vgl. Stein 2014, S. 139ff.), sondern ihr vielleicht bedeutsamstes Potenzial. Damit ist allerdings auch Mühsal verbunden, schließlich basieren Ethnographien auf einer langwierigen Datengewinnung, die aufgrund der empirischen Ausrichtung schwer planbar ist.

Im Folgenden sollen die Potenziale und Mühseligkeiten der vorliegenden Arbeit beleuchtet werden. Das Kapitel wird ostentativ in der erste Person Singular verfasst, um die methodologischen und methodischen Setzungen anhand einer Chronologie von Entscheidungen darzustellen. Damit werden die bewusst gesteuerten methodischen Schritte des Forschungsprozesses in den Fokus gerückt, was seine ungeplanten Momente zwar nicht völlig unsichtbar macht, aber doch unterbelichtet – dabei könnte man die Ethnographie als kompetenten Umgang mit dem Chaos der Empirie verstehen, was immer auch intuitives Handeln miteinschließt, das allerdings a posteriori reflektiert und analysiert werden sollte, um der Leistungsfähigkeit qualitativer Forschung gerecht werden zu können.

4.3 In die Zitrone gebissen: Die ethnographische Erforschung eines Hospizkurses

Meine Idee, einen Hospizkurs zu erforschen, entstand in Auseinandersetzung mit der Ausschreibung von Stipendien des Graduiertenkollegs *Gender und Bildung*, dessen inhaltliche Forschungsvorgaben bereits der Titel offenbarte. Den darin inkludierten Genderschwerpunkt fand ich von Beginn an interessant, das Schlagwort Bildung weckte bei mir wiederum Schul- und Universitätsassoziationen, die mich abschreckten. Zu der Zeit setzte ich mich privat mit der Möglichkeit auseinander, ehrenamtliche Sterbebegleitungen durchzuführen, und stellte dabei fest, dass dieses Engagement – zumindest bei den Vereinen, die in meiner Recherche zutage traten – mit einem Vorbereitungskurs verbunden war. Ein Hospizkurs erschien mir im Gegensatz zu anderen Bildungsorganisationen ein vielversprechendes Forschungsfeld zu sein, da Sterben und die Begleitung von Sterbenden Vermittlungsthemen sind, die theoretisches Wissen aufgrund ihrer Existenzialität und Zugänglichkeit herausfordern. Damit stellte sich allerdings die Frage, was konkret an einem Hospizkurs wissenschaftlich relevant sein kann und wie man das idealerweise erforscht.

Ich entwickelte die erste Version meiner Forschungsfrage, die sich auf die Bedeutungsproduktion von Sterben in Zusammenhang mit Geschlecht bezog, und entschied mich für ein ethnographisches Vorgehen, um den Vermittlungspraktiken nachgehen zu können, ohne dabei auf Verbaldaten angewiesen zu sein, die auf Erzählungen als Zugang zu einer Praxis basieren (vgl. Helfferich 2009, S. 9ff.). Tatsächlich erhielt ich das Stipendium und war sofort mit der ersten Herausforderung einer Ethnographie konfrontiert: das Herstellen des Feldzugangs (vgl. Gobo 2010, S. 117ff.).

Der erste Hospizverein, dem ich mich telefonisch vorstellte und mein Anliegen vortrug, lehnte es mit der Begründung ab, die Präsenz einer Forscherin sei in so einem sensiblen Bereich schwierig. Also rief ich bei einer Hospizorganisation in einer anderen Region an und erläuterte der Koordinatorin mein Forschungsinteresse. Diese äußerte sich dazu ad hoc positiv, schränkte allerdings ein, dass der Vorstand des Vereins darüber entscheiden müsste. Meine Bitte wollte sie aber bei der nächsten Vorstandssitzung vorstellen und unterstützen. Bei der Koordinatorin handelte es sich um eine der späteren Kursleiterinnen. Letztlich entpuppt sie sich als Gewährsfrau und Gatekeeperin (vgl. ebd., S. 121f.)¹², die mir den Eintritt in das Forschungsfeld ermöglichte. Bevor ich aber offiziell die Erlaubnis erhielt, zu forschen, durchlief ich mehrere Stationen: Nach dem Telefonat mit der Koordinatorin

12 Die Funktion des Gatekeepers hatten allerdings vor allem der Vorstand des Vereins und der Vorstandsvorsitzende inne. Aber auch die Koordinatorin hätte mir bereits den Eintritt in das Feld verwehren können.

schickte ich ihr ein Exposé zu, das mein Forschungsvorhaben beschrieb, daraufhin traf ich sie in ihrem Büro zu einem Face-to-Face-Gespräch, ein paar Wochen später stellte ich mich dem Vorstand des Vereins während einer Vorstandssitzung vor und absolvierte danach noch das obligatorische Bewerbungsgespräch, bei dem auch die andere Kursleiterin anwesend war. Der Vorstand erteilte mir bereits während der Vorstandssitzung die Erlaubnis zu forschen.

Im Verlauf unseres ersten persönlichen Treffens sagte mir die Koordinatorin, sie habe sich schon mit dem Vorstandsvorsitzenden über mein Anliegen beraten. Er finde die Idee auch gut, sähe aber ein Problem darin, wenn ich als Außenstehende dabei wäre und Notizen machte. Ich könne aber als Teilnehmerin bei dem Kurs mitmachen. Dann sei ich auch Teil des Prozesses und könne fühlen, was das bedeute. Am Ende bekäme ich so auch ein Zertifikat. Die anderen Teilnehmer könnte ich am ersten Kursabend über meine Forschung informieren. Ich stimmte dem Deal zu, der letztlich beinhaltete, dass ich nach der Ausbildung Sterbebegleitungen machen und dem Verein als Ehrenamtliche zur Verfügung stehen würde.

Das Treffen mit der Koordinatorin diene u.a. dazu, die Bedingungen meiner akademischen Arbeit festzulegen. Die Erlaubnis zu forschen wurde an die Kondition geknüpft, dass ich mich in das bestehende Rollengefüge der Organisation zunächst als Novizin und später als Ehrenamtliche integriere. So wurde mir eine organisational bereits existierende Feldposition zugeordnet und eine Art wissenschaftliches Außenseitertum, welches mit dem Beobachtungsverfahren assoziiert wurde, verweigert. Die Rollenzuweisung diene der Normalisierung meiner Präsenz im Rahmen der Organisationswirklichkeit. Damit ging einher, dass mir das von Honer (1993, S. 39f.) eingeforderte existenzielle Engagement und die »temporäre Mitgliedschaft« (ebd., S. 40) qua Feld vorgegeben wurden.

In dem Feldzugang spiegelt sich der Forschungskontext als tendenziell missionierend – die Forscherin wird zur potenziellen Ehrenamtlichen – und daran interessiert, das zivilgesellschaftliche Engagement öffentlichen Debatten zugänglich zu machen, wobei der sensiblen Thematik mit den Kontrollmöglichkeiten der Organisation begegnet wird. Auf den geglückten Feldzugang folgte sodann die Datenerhebungsphase.

Ich nahm an dem Kurs, der ein dreiviertel Jahr dauerte, als Partizipierende und als Forscherin teil und fand mich so in der klassischen Doppelrolle der Ethnographin wieder, wobei mein Status als Teilnehmende absolut war. Das Feld Hospizkurs bot mir eine relativ leicht zugängliche Perspektivenübernahme, die auf das Typische rekurriert, da es räumlich und zeitlich begrenzt ist und auf einem es strukturierenden Rollenunterschied zwischen den Novizen sowie Novizinnen und den Kursleitenden basiert. In das komplementäre Rollengefüge konnte ich mich ohne Differenzen einfügen und wurde entsprechend adressiert. Dabei war mein Hintergrund als Forscherin weniger relevant als andere Merkmale, die sich bspw. auf meine agnostische Religionsverortung bezogen.

Die Doppelrolle war mit verschiedenen Herausforderungen assoziiert: So bezog sich ein relevanter Unterschied hinsichtlich der Praktiken der Teilnahme – im Gegensatz zu denen der anderen Partizipierenden – auf das Anfertigen von Feldnotizen, die ich in einem Forschungsjournal festhielt, dessen Inhalte die Grundlage der Protokolle¹³ waren, die ich nach den Kurssequenzen – so zeitnah wie möglich – schrieb. Das Protokollieren in den Kurssituationen kollidierte regelmäßig mit der Teilnahme selbst. Wenn ich mich an einer Diskussion beteiligte, musste ich das Notizenschreiben unterbrechen, wenn ich meine Eindrücke zu Papier brachte, konnte ich nicht mit einem Wortbeitrag an der Diskussion partizipieren. Ich musste also ständig priorisieren, was in der jeweiligen Situation relevanter war, wobei ich zwischen einem potenziellen Datenverlust und der Gefährdung der Darstellung von Glaubwürdigkeit pendelte.

Darüber hinaus war das Protokollieren z.T. mit ethischen Problemen verbunden: In Kurssequenzen, die eine für mich unerwartete emotionale Dynamik bekamen und mit der Thematisierung persönlicher und intimer Erfahrungen einhergingen, sah ich mich veranlasst, das Dokumentieren in der Situation auszusetzen, um die Zurücknahme meines instrumentellen Interesses als Forscherin zu markieren. Außerdem teilte ich selbst persönliche und intime Erfahrungen, die ich nicht über das Kursgeschehen hinaus exhibitionieren wollte und auf deren Repräsentation in Protokollen oder zumindest Publikationen ich deswegen teilweise verzichtete. Dabei ging es mir nicht so sehr um meine eigenen Erlebnisse, die ich bis zu einem für mich vertretbaren Grad bereit bin, ethnographisch auszubeuten, sondern vor allem um die Spiegelungen signifikanter Anderer meiner Biographie. Methodisch könnte man diese ethischen Fragen der Forschung, die sich in besonderem Maße in Feldern stellen, die existenziellen Herausforderungen begegnen, dahingehend weiterverfolgen, ob es so etwas wie eine wissenschaftliche Pietät gibt oder geben sollte. Hierbei sollte m.E. auch in die Debatte eingehen, ob diese Form von Rücksichtnahme dem moralischen Empfinden einzelner Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen überantwortet werden kann, oder ob hier übergreifende Orientierungen diskutiert und verankert werden sollten, die sich noch nicht in Ethik-Richtlinien abbilden, weil es sich bei den zu Schützenden nicht nur um handlungsmächtige lebensweltliche Akteure handelt (vgl. Gobo 2010, S. 135ff.; Friedrichs 2014, S. 81ff.).

Die Feldphasen wurden mir von dem Forschungsfeld selbst diktiert, weswegen ein *theoretical Sampling* im Sinne der Grounded Theory (vgl. Przyborski und Wohlrab-Sahr 2009, S. 177f.) nicht möglich war. Zwar gingen die Prozesse der Datenerhebung und Datenanalyse in begrenztem Umfang Hand in Hand, so disku-

13 Im Verlauf des Projekts entstand ein Datenkorpus von knapp 300 Seiten Protokollen, welche die Grundlage für die Feldvignetten und Analysen bildeten, die sich in der vorliegenden Arbeit finden.

tierte ich bspw. Ausschnitte meiner ersten Beobachtungsprotokolle mit den Betreuenden meiner Doktorarbeit, doch letztlich gab mir der Takt des Kurses vor, wann meine *beobachtende Teilnahme* (vgl. Honer 1993, S. 58) stattfand, die ich nicht nur an erste Analyseergebnisse und eine darauf basierende Auswahl zu beobachtender Situationen binden konnte. Nichtsdestotrotz entschied ich im Verlauf des Kurses, zu welchen Sequenzen ich bereits genug Datenmaterial gesammelt hatte und welche Aspekte einer Fokussierung bedurften. So hörte ich bspw. im letzten Drittel auf, die obligatorische Talking-Stone-Runde zu protokollieren – außer etwas bis dato Ungewöhnliches geschah, das ich im Datenkorpus abbilden wollte. Dafür traf ich die Wahl, mich auf Übungen und die mit ihnen einhergehenden Interaktionen zu konzentrieren, um die Vielfalt der feldimmanenten Vermittlungswege detailliert darstellen zu können. Die Fokussierung ging mit der Anpassung der Forschungsfrage einher, die ich vom Genderaspekt abgekoppelte, weil diesem m.E. im Feld zwar Bedeutung zukommt, er sich als maßgebliche Orientierung aber nicht als tragfähig erwies. Die Bedeutungshervorbringungen in Bezug auf Sterben und Sterbebegleitung erschienen mir nicht basal mit Geschlecht als Sinnkategorie verbunden, weswegen ich eine differenztheoretische Perspektive als Präskription suspendierte, um mich auf den Herstellungsaspekt sozialer Wirklichkeit jenseits thematischer Festlegungen zu konzentrieren.¹⁴ Schließlich endete mit dem Einführungsgottesdienst der Kurs und so auch mein Feldaufenthalt – ich musste also keinen Ausstieg aus dem Feld (vgl. Gobo 2010, S. 306ff.) finden, das zwar aufhörte, ein Forschungskontext zu sein, aber aufgrund des oben beschriebenen Deals mein Leben weiterhin beeinflusste. Aufgrund des reichhaltigen Datenkorpus entschied ich mich nach dem Ende des Kurses, kein weiteres Material zu sammeln, sondern anhand der Protokolle und der im Feld gesammelten Dokumente meiner Forschungsfrage analytisch nachzugehen.

Während des gesamten Forschungsprozesses schrieb ich in Anlehnung an die Grounded Theory Memos (vgl. Breidenstein et al. 2013, S. 162ff.), zunächst in Form abgegrenzter Bestandteile meiner Protokolle, später als eigenständige Dokumente. In emotionalen Memos hielt ich Erfahrungen und Gefühle fest, welche im Feld, aber auch danach entstanden. Sie dienten einerseits einer selbstverantworteten Supervision und Selbsttherapie in einem emotional anspruchsvollen Forschungskontext, darüber hinaus halfen sie mir aber ebenso dabei, interpretationsrelevante Einsichten zu gewinnen. Außerdem fertigte ich analytische und theoretische Memos an, in denen ich bei der wiederholten Durchsicht der Protokolle Deutungen festhielt und Brücken zu Theorien schlug.¹⁵ Des Weiteren verfasste ich ein frag-

14 Wie bereits in der Einleitung erwähnt, lautet meine Forschungsfrage: Wie werden Sterben und die Begleitung von Sterbenden im Kurs hervorgebracht und vermittelt?

15 Ich strukturierte das Datenmaterial in zwei Durchgängen (zunächst erstellte ich offene Codes, später identifizierte und differenzierte ich Vermittlungspraktiken) mit der Software MA-

mentarisches Forschungstagebuch, in dem ich meinen Erfahrungen und den daraus resultierenden Perspektiven ohne analytische Restriktionen oder theoretische Zensuren Raum gab und sowohl mein Forschungsfeld als auch die Durchführung des Promotionsprojekts sowie seine zahlreichen Herausforderungen thematisierte. Diese unterschiedlichen Versprachlichungen dienten mir als Sortierungsmöglichkeit und gaben mir die Freiheit, Repräsentationsformen zu entwickeln, ohne zugleich den »*hidden observers*« (Strübing et al. 2018, S. 94; Herv. i. O.) gerecht werden zu wollen.

Ich bediente mich verschiedener Auswertungsstrategien, ohne mich einer Methode oder einem Paradigma unterzuordnen – tatsächlich ging ich auch in meinen Analysen eher opportunistisch als scholastisch vor. So analysierte ich eine zusammenhängende Kurssequenz in Form einer Fallanalyse, um die Chronologie der Kurspraktiken in ihrer Ablauflogik und die damit einhergehenden Inszenierungen zu verstehen. Außerdem stellte ich eine Taxonomie der Vermittlungspraktiken auf, um die Diversität des Bildungsaspekts interpretieren und systematisch darstellen zu können. Darüber hinaus deutete ich das dingliche Arrangement des Feldes sowie seine Ritualität unter Bezugnahme auf phänomenologische Literatur, die mir als weitreichende Perspektivierungshilfe diente, um die stumme Materialität des Kurses und seine Form zum Sprechen zu bringen. Des Weiteren interpretierte ich dichte Protokollauschnitte sequenzanalytisch, um der Produktion sozialer Wirklichkeit in meinem Forschungskontext nachzugehen. Zuletzt verfasste ich – als eigenständigen Teil der Arbeit – einen *autofiktionalen Schreibversuch*, der den grenzüberschreitenden methodischen Entwicklungen der Ethnographie versucht, (literarisch) Rechnung zu tragen.

Im Rahmen der unterschiedlichen Auswertungsschritte kann das Erstellen der Taxonomie, verstanden als Auflistung aller Typen einer sinnhaften kulturellen Kategorie oder eines Phänomens (vgl. Lofland 2006, S. 146f.), als inhaltsanalytische Herangehensweise verortet werden, die der Strukturierung des relativ umfangreichen Datenkorpus diente. Abgegrenzt davon nahm ich die um mehr analytischen Tiefgang bemühten Interpretationen sequenzanalytisch vor, wobei mir Interpretationsgruppen halfen, Lesarten sowohl zu verunsichern als auch abzusichern. In der textuellen Präsentation der Arbeit versuchte ich, das Entwickeln der Interpretationen intersubjektiv nachvollziehbar darzustellen. Dafür präsentiere ich das Datenmaterial zunächst in Form von Feldvignetten, die auf meinen Protokollen basieren, und deute die Beschreibungen in einem nächsten Schritt, um sie schließlich in den Gesamtkontext der Schrift einzuordnen. Die Kapitel, in denen ich mich dezidiert den Bedeutungshervorbringungen in Bezug auf Sterben und Sterbebegleitungen

XQDA und bildete aus den Codes teilweise abstraktere Kategorien und assoziierte sie mit analytischen und theoretischen Memos.

widme, können als Collage unterschiedlicher Situationen und ihrer Deutungen verstanden werden, durch welche die Herstellungsprozesse sowohl auf der inszenatorischen als auch auf der sprachlichen Ebene rekonstruiert werden sollen.

Mit Beginn meines Dissertationsvorhabens wurde die Frage nach der theoretischen Verortung meines Projekts virulent. Bereits die Formulierung meiner ersten Forschungsfrage und die Entscheidung, ethnographisch zu arbeiten, gingen mit theoretischen Implikationen einher, z.B. einem Grundverständnis, dass soziale Wirklichkeit das Ergebnis eines (beobachtbaren) Herstellungsprozesses ist (vgl. Berger und Luckmann 2007). Neben dieser metatheoretischen Zurechnung verschrieb ich mich im Vorfeld nicht einem wissenschaftlich etablierten Aussage- und Erklärungssystem, um tatsächlich ein feldgetriebenes und -adäquates Vorgehen realisieren zu können, das sich an der Haltung der Ethnographie orientiert, welche eine besondere Verbindung zwischen Empirie und Theorie nahelegt, indem sie totale und übergreifende Bezugnahmen tendenziell verweigert, dafür aber eine ständige Reflexion in Anschlag bringt.

»In ethnography the analysis of data is not a distinct stage of research. In many ways, it begins in the pre-fieldwork phase, in the formulation and clarification of research problems, and continues through to the process of writing reports, articles and books. Formally, it starts to take shape in analytic notes and memoranda; informally, it is embodied in the ethnographer's ideas and hunches. And in these ways, to one degree or another, the analysis of data feeds into research design and data collection. This iterative process is central to the ›grounded theorizing‹ promoted by Glaser and Strauss, in which theory is developed out of data analysis. And subsequent data collection is guided strategically by emergent theory. However, much the same interactive process is also involved in other kinds of ethnographic research, including those which are directed not towards the generation of theory but other research products, such as descriptions and explanations.« (Hammersley und Atkinson 2009, S. 158)

Theorien dienten mir während meiner Feldforschung, insbesondere innerhalb analytischer Schreibtischphasen, als Brillen und Mikroskope, welche die Funktion innehatten, soziologisch informiert für das zu sensibilisieren, was es im Forschungsfeld zu entdecken gibt (vgl. Strübing et al. 2018, S. 92). In diesem Sinne nutze ich verschiedene Theoriehintergründe, um meine Daten zu deuten und zu kontextualisieren, ohne meine Arbeit an einem theoretischen Rahmen auszurichten, was in der Ethnographie ohnehin unüblich ist (vgl. Atkinson et al. 2014, S. 159). Die entsprechenden Bezüge mache ich in den analytischen Passagen meiner Schrift deutlich – je nachdem, wie es dem Verstehen meines Argumentationszusammenhangs zuträglich war, führe ich ihre Hintergründe mehr oder minder intensiv aus. Dabei versuche ich, mich puristisch an der Funktion für meinen Begründungszusammenhang zu orientieren und von selbstrefentiellen Erläuterungen abzusehen.

Entsprechend findet sich in der Schrift auch kein Theoriekapitel im engeren Sinn. Ich gehe zwar auf den Forschungsstand ein (*Sterben, Hospiz und Forschung: Das sozialwissenschaftliche Vorlaufen in den Tod*) und setze mich mit den gesellschaftlichen Bedingungen unter Rückgriff auf Theorien auseinander, die ich für das Kontextverständnis meines Feldes als relevant erachte (*Das lange Sterben und die Privatisierung der Ambivalenz*), eröffne aber am Anfang der Arbeit keinen theoretischen Rahmen, in den sich meine empirischen Darstellungen mehr oder minder überprüfend verorten. Stattdessen nutze ich theoretische Bezüge, um eine Brücke zwischen meinen empirischen Einsichten in eine *kleine soziale Welt* und gesamtgesellschaftliche Prozesse zu schlagen und ein soziologisches *Mehr* in meinen Daten zu erkennen.

Letztlich analysiere ich den Kurs unter Zuhilfenahme einer Triangulation von Auswertungsstrategien als sinnhaften Komplex von Praktiken, wobei ich Subjektivität aus dieser Einheit des Sozialen nicht *herausrechnen*, sondern ihr in unterschiedlichen Zusammenhängen eine mehr oder minder starke Bedeutung beimesse. Demgemäß sind auch die Feldvignetten nicht einheitlich in der Repräsentation meiner selbst, der Forscherin. So rekurren zwar sämtliche Protokolle auf meinem allen Beobachtungen zugrunde liegenden Blickwinkel, der sich in den Feldvignetten der Dissertationsschrift spiegelt, darüber hinaus scheint in dafür relevanten Kontexten aber eine Perspektive auf, die nicht nur Wahrnehmungen Ausdruck verleiht, sondern ebenso Erfahrungen als sinngenerierendem Erleben. Ich entschied mich im Vorfeld also nicht für eine klare theoretische Verortung in einem lebensweltanalytischen oder einem praxeologischen Spektrum, sondern nahm ein praxisorientiertes (solchermaßen methodologisch fundiertes) Vorgehen ernst, das Setzungen dieser Art nicht unabhängig vom Forschungsfeld und seinen inhärenten Verweisungszusammenhängen vornimmt. So kann die Taxonomie der Vermittlungspraktiken als Aufstellung abgrenzbarer Sinneinheiten verstanden werden, die keine starke selbstreflexive Gewichtung aufweist. Im maximalen Gegensatz dazu steht das autofiktionale Kapitel am Ende der Schrift, in dem ich von meinen Erfahrungen berichte, um etwas über den Forschungskontext auszusagen, was in einer distanzierten Perspektive unterbelichtet bleiben muss – ob dieser Versuch, einen Einblick über den Umweg der Subjektivität zu gewähren gelingt, sei dahingestellt. Zwischen diesen beiden Polen verorten sich die bereits aufgezählten beschreibenden und interpretativen Bemühungen, die das Feld hinsichtlich einer Antwort auf gesellschaftliche Herausforderungen darstellen und seinen Widersprüchen und Eigenheiten Raum geben sollen. Eine methodologisch ausgerichtete Praxeologie kann m.E. von Fall zu Fall darüber entscheiden, welchen Anteil Erfahrungen in der Analyse und Darstellung von Aspekten des Forschungsfeldes haben sollten, um relevanten Feldelementen gerecht zu werden. Kommt die Repräsentation spezifischer Übungen ohne eine starke Form von Introspektion aus, bedürfen Kursphänomene wie bspw. die Veralltäglichung von Sterbethematisierungen durchaus eines selbstreflexiven Datenmaterials, das allerdings analytisch

auf Distanz gebracht werden muss.¹⁶ Diese Schrift beinhaltet heterogene Repräsentationsversuche, die der Vielschichtigkeit des Forschungsfeldes gerecht werden sollen. In der Gesamtschau sollen dichte Beschreibungen entstehen, die auf unterschiedlichen Ebenen deskriptive und analytische Elemente so verbinden, dass die Herstellung eines Ausschnitts sozialer Wirklichkeit nachvollziehbar wird.

Im letzten Abschnitt dieses Kapitels möchte auf Besonderheiten meiner Arbeit eingehen. Ich verorte mein Forschungsfeld, wie bereits in *Sterben, Hospiz und Forschung: Das sozialwissenschaftliche Vorlaufen in den Tod* intensiv diskutiert¹⁷, in der Thanatosoziologie, die sich mit der Erforschung gesellschaftsrelevanter Aspekte von Sterben und Tod befasst bzw. das Ableben als sozialen Prozess perspektiviert. Trotz dieser Zurechnung aufgrund der Wahl meines Forschungsfeldes gehe ich nicht Sterbeprozessen selbst nach. Folglich erforsche ich auch keine aktuellen Sterbebegleitungspraktiken. In meinem Forschungsfeld finden sich vielmehr Praktiken, die sich auf eine Praxis beziehen und einen spezifischen Umgang mit dem Ableben beobachtbar machen. Die Vermittlungsanstrengungen verweisen konstitutiv auf zukünftige potenzielle Handlungen, die einer vorsorglichen Qualitätskontrolle unterzogen werden, da das Begleiten selbst eine sowohl beziehungsintensive als auch einsame Tätigkeit ist – zwar steht immer ein Anderer bzw. eine Andere im Fokus, aber diese Person verliert im Verlauf einer Sterbebegleitung ihre Funktion als selbstständiger Kommunikationspartner bzw. selbstständige Kommunikationspartnerin. So geraten Bedeutungsproduktionen in den Blick, die aufgrund ihrer Ferne zu aktuellen Begleitungshandlungen Idealtypen generieren, die wiederum in Auseinandersetzung mit den Novizen und Novizinnen expliziert werden. Mit und durch die Übungen und Diskussionen werden Haltungen geprobt, bestätigt, korrigiert und/oder irritiert, die dem Zweck dienen, das zukünftige Begleitungshandeln an dem normativen Kompass der Hospizbewegung auszurichten, wodurch das ehrenamtliche Engagement einer potenziellen Willkür und vollständigen Laienhaftigkeit entrissen wird. Methodisch ist das in dieser Arbeit untersuchte Feld also von thanatosoziologischen Forschungskontexten zu unterscheiden, in denen sich das Sterben als aktueller, (gleichermaßen) körperlicher Prozess vollzieht – auch darauf wird dezidiert in der Darstellung des Forschungsstands eingegangen. Im

16 Die Komplexität von Nähe und Distanz in einem ethnographischen Forschungsprozess zeigt sich auch in sprachlichen Repräsentationsstilen. Ich entschied mich dafür, mich selbst weder aus den Daten noch aus den deskriptiven und analytischen Passagen dieser Schrift herauszuschreiben. Die erste Person Singular findet sich also immer dann in dieser Arbeit, wenn ich mich als Ethnographin – die Erfahrungen im Feld macht und später analysiert – thematisiere.

17 In diesem Abschnitt soll die Abgrenzung von mit aktuellen Sterbeprozessen befassten thanatosoziologischen Studien einer Konturierung der daraus resultierenden methodischen Besonderheiten dienen.

Hospizkurs werden Repräsentationen des Ablebens und seiner Bewältigung zweckgerichtet hervorgebracht und können auf der Grundlage einer ethnographischen Forschungsstrategie, die sich auf die Vermittlungsebene einlässt, nachvollzogen werden. Die Differenz zwischen einer Untersuchung aktueller Begleitungspraktiken und Vermittlungspraktiken wird dadurch explizit methodisch relevant, als die Übernahme einer Teilnehmendenperspektive im Feld Hospizkurs vollständig gelingen kann – hier sind keine potenziellen Zugangsdefizite qua mangelnder Professionszugehörigkeit oder aufgrund von Exklusionsprozessen gegeben. Anders formuliert deckt sich Hitzlers (2001) eingeforderte künstliche Dummheit als ethnographische Grundeinstellung mit den strukturellen Erwartungen des Feldes, die sich allerdings auf eine *natürliche Dummheit* beziehen – Novizen und Novizinnen werden in ein Tätigkeitsfeld eingeführt. Mit dieser Differenzlosigkeit geht aber die ethnographietypische Gefahr des sogenannten *going native* (vgl. dazu Thomas 2019, S. 20ff.) einher: die totale Integration in das Feld, welches so zum wissenschaftlich nicht mehr distanziierten Teil der Lebenswelt des Forschenden wird. In meinem Fall war eine solche (Über-)Identifikation zu keinem Zeitpunkt gegeben, da sich neben die Involvierung in den Forschungskontext wissenschaftliche Praktiken gesellten, die sich vor allem in Form von Schreibprozessen nicht minder der Erfahrung aufdrängten und eine beständige Distanzierung gewährleisteten.

Neben der besonderen Konstruktion meines Forschungsfeldes in der sozialwissenschaftlichen Thanatoforschung besteht ein weiteres Charakteristikum meiner Herangehensweise darin, eine Einzelfallanalyse vorzulegen.¹⁸ Ich entschied mich dafür, einen Kurs von Beginn an bis zum Ende teilnehmend zu beobachten, um die Bedeutungsproduktionen und Vermittlungspraktiken verstehen und Verlaufphänomene gerecht werden zu können. Dabei ging es mir nicht darum, das Feld Hospizkurs in seiner Breite vorzustellen, sondern einen Fall in einer analytischen Feinanalyse dahingehend zu perspektivieren, inwiefern hier eine Antwort auf gesellschaftliche Herausforderungen auffindbar ist, die in dem Kapitel *Das lange Sterben und die Privatisierung der Ambivalenz* dargestellt werden. Die Konzentration auf einen Fall ermöglichte es mir, diskrete, sich erst mit der Zeit zeigende Phänomene aufzuspüren und einem Verstehen zugänglich zu machen, das nicht auf einer Vogelperspektive basiert, sondern auf Erfahrungen konkreter Selektionsbedingungen. So gelang es mir u.a., die Relevanz der Ritualität zu beobachten und darüber hinaus am eigenen Leib zu erfahren. Obwohl ich nur einen Fall, im Sinne eines Hospizkurses, untersuchte, analysierte ich selbstverständlich mehrere Fälle, im Sinne typischer Situationen im Kurs, und orientierte mich dabei an Homologien und Variationen. Die Datenintensität ist hier also nicht an die

18 Einzelfallstudien sind in der Ethnographie allerdings durchaus die Regel (vgl. Thomas 2019, S. 23).

Zahl der Fälle gekoppelt, welche nicht ausschlaggebend für die Güte des Vorgehens ist (vgl. Strübing et al. 2018, S. 90). Außerdem versuchte ich, unterschiedliche Dimensionen des Kurses buchstäblich in den Blick zu bekommen: die mannigfaltigen Formen von Interaktionen und ihre Verkörperungen im Rahmen diverser Kurspraktiken, das räumliche Setting und die die Situation mitgestaltenden Artefakte etc. In den Protokollen finden sich entsprechend vielfältige Beschreibungen von Räumen, Dingen, Dialogen, die während der Vermittlungen stattfanden – und jenseits davon –, Übungen, Pausenhandlungen etc. Darüber hinaus erhalten auch biographische Assoziationen und Gefühle deskriptiven Raum, wenn ich ihnen als Teil von Erfahrungen Relevanz zusprach. Die lange Auseinandersetzung mit einem Fall erleichterte es mir, der Komplexität in einem iterativen Beobachtungsprozess zumindest annähernd gerecht zu werden. Trotzdem bleiben die Beschreibungen im Vergleich mit der Vollzugswirklichkeit unterkomplex und an meine Perspektive gebunden. Dieser vermeintliche Makel ist m.E. allerdings die eigentliche Ressource der Ethnographie. Die soziale Konstruktion von Wirklichkeit als theoretischer Hintergrund aller ethnographischen Bemühungen (vgl. Pfadenhauer 2018, S. 562f.) schließt die Vorstellung einer sich vom einzelnen unabhängig vollziehenden Realität aus und bindet jeden Zugang zur Welt an eine sinngenerierende Perspektive, die sich in Austausch mit Interaktionspartnern bzw. Interaktionspartnerinnen herausbildet. Die Rekonstruktion einer solchen (idealerweise typischen) Perspektive kann durch *beobachtende Teilnahme* oder *teilnehmende Beobachtung* ermöglicht werden. Damit bleibt der ethnographisch Forschende – unabhängig von technischen Innovationen – eine basale Datenquelle.

Diese nutzte ich im Rahmen meines Dissertationsprojekts intensiv – was eine lange Erhebungsphase zur Folge hatte, woraus ein relativ großer Datenkorpus entstand, der einer Analyse mühsam zugänglich gemacht werden musste. Ich biss also in die Zitrone, um einen Einblick in eine *kleine soziale Welt* zu erhalten, die ihre eigenen Relevanzen, Regeln, Widersprüche und Eigentümlichkeiten aufweist. War dieser Ausschnitt der sozialen Wirklichkeit all die Mühe wert? Hinter meiner Forschungsfrage und sämtlichen Operationalisierungsbemühungen stand das Interesse herauszufinden, welche Strategien sich in ausdifferenzierten, komplexen und auf bezifferbare Leistungen ausgerichtete Gesellschaften ermitteln lassen, um existenzielle Herausforderungen zu bewältigen – wie den Umgang mit dem Sterben anderer, das immer auch die eigene Sterblichkeit konkret(er) werden lässt. Diesen Fragehorizont kann die vorliegende Arbeit nicht einmal ansatzweise bedienen, sie kann aber zumindest eine gesellschaftliche Antwort vorführen, die sich in dem Hospizkurs findet. Entsprechend ist er jede ethnographische Mühe wert. Und jenseits aller methodischen Zweckrationalität soll hier einem zivilgesellschaftlichen Engagement Sichtbarkeit verschafft werden, das Gesellschaftskritik und konkretes Handeln als pragmatische Berufung versteht.

Empirischer Teil

Auf die theoretischen Kapitel folgen nun die empirischen Ergebnisse, die in Form von Deskriptionen und Analysen dargestellt werden. Zunächst wird der Hospizkurs anhand einer chronologischen Beschreibung und damit verflochtenen Interpretation des ersten Abends vorgestellt. Darauf folgt eine Analyse seiner Vermittlungspraktiken auf der Grundlage einer Taxonomie. Daran schließt die Rekonstruktion der Bedeutungsproduktionen hinsichtlich des Sterbens und der Sterbegleitung an.

Um den Lesenden eine immer wieder auffindbare Orientierung zur Verfügung zu stellen, werden hier die Namen und Funktionen der am Kurs Partizipierenden aufgelistet. Selbstverständlich wurden alle Beteiligten – außer mir selbst – pseudonymisiert. Außerdem wird ein kursorischer Überblick über die Struktur gegeben.

Überblick über die Protagonisten und Protagonistinnen sowie die Struktur des Hospizkurses

Anna-Christin: Teilnehmende

Beate: Teilnehmende

Jutta: Teilnehmende

Kathrin: Teilnehmende

Ludwig: Teilnehmender

Mareike (Liebknecht): Kursleitende (Mitglied eines assoziierten Vereins)

Melanie: Teilnehmende (und Ethnographin)

Michael (Kahn): Kursleitender (hauptberuflicher Koordinator des Vereins; Funktion: Vertretung für Ute)

Nicole: Teilnehmende

Sarah: Teilnehmende

Stefan (Schmitz): Teilnehmender

Susanne: Teilnehmende

Ute (Klein): Kursleitende (hauptberufliche Koordinatorin des Vereins)

Wanda: Teilnehmende

- Die Teilnehmenden und Kursleitenden sind zur Zeit des Kurses zwischen 25 und 75 Jahre alt. Die meisten haben einen medizinischen-pflegerischen und/oder sozialpädagogischen Berufshintergrund.
- Aufbau des Kurses: Grundkurs, Praktikum und Vertiefungskurs
- Curriculum: Celler-Modell¹
- Zeitliche Strukturierung: Es gibt dreistündige Kursabende unter der Woche und ganztägige Kurssamstage, die seltener veranstaltet werden. Die Kurseinheiten finden zweiwöchig statt.

1 Kursunterlagen siehe Literaturverzeichnis.

- Der Kurs dauert insgesamt 9 Monate und endet mit einem Einführungsgottesdienst, in dem die Kursteilnehmenden ein Zertifikat erhalten, das sie zu von Hospizorganisationen beauftragten Sterbebegleitungen berechtigt.

5. Der Kurs: Erntedank-Mitte, sprechender Stein und das Gemälde der sterbenden Geliebten

Der Hospizkurs, um den es in dieser Arbeit vorrangig gehen soll, trat bis zu diesem Kapitel nur als eine Art Hintergrundrauschen auf, als ständiger Anknüpfungspunkt für Verweise, die z.T. kryptisch bleiben mussten. Die Zeit der zaghaften Anspielungen ist vorbei, jetzt soll der Empirie die Bühne überlassen werden. Schließlich dient das theoretische Vorspiel dazu, den interessierenden Ausschnitt sozialer Wirklichkeit gesellschaftlich und wissenschaftlich einzuordnen – nicht mehr und nicht weniger. Die thanatosoziologischen Kategorisierungen, die Plausibilisierung des (post)modernen Sterbens als spezifische Herausforderung und die methodologischen Prämissen sind in diesem Sinne relevante Kontextinformationen, die dem Forschungsgegenstand und dem Forschungsvorgehen in ihren Besonderheiten Kontur geben und sie verständlich machen (sollen).

Wie fängt man aber mit der Darstellung der Empirie an? Wie kann die über Monate durchgeführte *beobachtende Teilnahme*, der voluminöse Datenkorpus in einen nachvollziehbaren Darstellungszusammenhang gebracht werden? Das ist ein prekäres Unterfangen, das nur auf der Grundlage von Selektionen gelingen kann, welche die Darstellung beschneiden. M. E. ist das der Preis der Ethnographie: Ein Feld ist nie vollständig erforscht- und repräsentierbar. Gerade die Nähe zu den Phänomenen lässt die wissenschaftliche Ferne, das beständige Verfehlen spürbar werden. Diese Erfahrung in Kauf nehmend soll hier zunächst ein Anfang gefunden werden, der in den empirischen Teil dieser Arbeit einführt.

In diesem Kapitel wird der Versuch unternommen, einen ersten Einblick in das Forschungsfeld anhand einer Falldarstellung und -analyse des ersten Kursabends zu gewähren. Dabei ist die auswertungsbezogene Haltung leitend, dass der Fall nicht bloß als Beispiel dient, sondern »sich aus dem Partikularen immer auch Verallgemeinerbares erkennen lässt.« (Breidenstein et al. 2013, S. 139) Entsprechend endet das Kapitel mit einer Analyse der Integrations- und Partizipationsmodi des Kurses, für deren Rekonstruktion der Anfangssequenz besondere Bedeutung zukommt. In einem ersten Schritt werden zunächst mit interpretativen Perspektivierungen durchgezogene Deskriptionen präsentiert, die dem zeitlichen Verlauf der Kurseinheit folgen, um an diesem Beispiel die sequenzielle Logik des Hospizkurses

nachzuzeichnen. Dadurch soll die eigentümliche Dramaturgie des Kursgeschehens enthüllt werden, die erst in einem zweiten Schritt einer theoriegeleiteten Analyse unterzogen wird.

Trotz der Fokussierung auf die Ablauflogik erscheint methodisch weder der Rekurs auf die Konversationsanalyse (vgl. dazu u. a. Bergmann 2010) noch auf die Objektive Hermeneutik (vgl. dazu u.a. Oevermann 2000; Wernet 2006) passend, da keine sprachlichen Anschlüsse und verbalen Selektionen im Fokus der Interpretation stehen sollen. Der Hospizkurs wird vielmehr als Arrangement von Praktiken analysiert, deren spezifische Chronologie etwas über seinen sozialen Sinn offenbart. Entsprechend wird die Untersuchung des Falls an die Grounded Theory angelehnt: Auf der Grundlage einer Orientierung an der Zeitstruktur sollen theoretische Überlegungen am Material entwickelt werden (vgl. dazu Strauss 1998). Die Darstellung verfolgt das Ziel, Deskriptionen, Interpretationen und theoriegeleitete Analysen so zu assoziieren, dass der den Praktiken inhärente Sinn rekonstruierbar wird. Dabei werden die Beschreibungen in der Gestalt von Feldvignetten (vgl. dazu Schulz 2010, S. 77f.) in den Text eingebettet. Ich nutze diese ethnographische Textsorte als Möglichkeit, das Feld auf der Grundlage von Beobachtungsprotokollen, die als Daten eine andere Form haben dürfen als die Schrift selbst, sprachlich zu repräsentieren. Der so produzierte deskriptive Überschuss soll jenseits einer rein analytischen Verwertungslogik Einblicke in einen Ausschnitt sozialer Wirklichkeit ermöglichen, der den alltäglichen und wissenschaftlichen Blicken tendenziell entzogen ist. Als Ethnographin schreibe ich mich dabei nicht aus den Texten heraus – ich bin ich.

Zusammenfassende Abstrahierung und ausdifferenzierte Detaillierung werden in dem Kapitel als komplementäre Strategien genutzt, um relevante Phänomene und die Eigenlogik der Struktur sichtbar zu machen. Methodisch bedeuten die damit einhergehenden Selektionen eine Interpretation des Materials, das bereits auf interpretationsrelevanten Entscheidungsprozessen beruht, sodass die idealtypische Trennung zwischen Deskription und Analyse nur eine scheinbare ist, um unterschiedliche Grade rekonstruktiver Perspektivierung zu unterscheiden (vgl. Breidenstein et al. 2013, S. 102ff.). Unabhängig von seinem analytischen Gehalt basiert jede soziologische Darstellung auf einem theoretischen Vorverständnis des *Sozialen*. So sind die folgenden Ausführungen mit einem wissenschaftlichen Blick verbunden, der nach Inszenierungen fahndet und der unterschwellig den Frage folgt, wie die Akteure und Akteurinnen über rollenspezifische Handlungen Wirklichkeit schaffen. Denn auch im Hospizkurs spielen alle Theater (vgl. Goffman 2017).

Für die Fallbeschreibung wählte ich den ersten Kursabend aus, an dem ich als beobachtende Teilnehmende partizipierte.¹ Diese Anfangssequenz ist für die Dar-

1 Tatsächlich handelt es sich hierbei um den zweiten Kursabend, an dem ersten war es mir nicht möglich, teilzunehmen. Da aber erst beim zweiten Treffen – bis auf eine Ausnahme –

stellung von Überblick und Struktur insofern relevant, als besondere Kurselemente von den Kursleitenden explizit thematisiert werden und die Teilnehmenden sich einander vorstellen.

5.1 Fallanalyse: Der erste Kursabend

Der Vorbereitungskurs für ehrenamtliche Sterbebegleitende findet zweiwöchentlich in einem Gemeindehaus einer Kirche statt – es gibt Abendtermine, die drei Stunden dauern, und seltene Samstagstermine, die ganztätig angelegt sind. Ihm liegt das Celler-Modell als Curriculum zugrunde, das in einem späteren Kapitel einer eigenständigen Analyse unterzogen wird. Die Kursleitung haben zwei Frauen inne, die ich bereits im Rahmen meines Feldzugangs kennenlernte. Die Teilnehmenden bestehen – mich eingerechnet – aus neun Frauen und zwei Männern. Die erste Kurseinheit findet an einem Herbstabend unter der Woche statt.

5.1.1 Die Mitte und die Streicher

Ich drücke die schwere Eingangstür des Gemeindehauses auf und finde mich in einem großen Vorraum wieder. Aus einem an diesen Eingangsbereich angrenzenden Raum höre ich Stimmen und öffne auch diese Tür. Ich entdecke Mareike, eine der Kursleiterinnen, die ich bereits von einem Vorstellungsgespräch und einem Informationsabend kenne. Ich trete hinein und gehe auf sie zu. Sie erkennt mich zunächst nicht und gibt mir die Hand, während sie sich vorstellt. Dann sagt sie: »Ach, du bist es. Entschuldige, so viele Gesichter.« Mareike ist im siebten Lebensjahrzehnt, hat kurz geschnittene graue Haare und trägt bunte und bequem aussehende Kleidung. Ich habe eine Packung mit Keksen in der Hand, da mir Ute, die andere Kursleiterin, bei einem Vorgespräch sagte, die Teilnehmenden könnten eine Kleinigkeit zu essen mitbringen. Ich frage Mareike, wo ich sie hinstellen könne. Sie zeigt auf drei Tische hinter mir an der linken Wand des Raumes. Darauf stehen bereits Papierservietten, Gläser, Flaschen und Teeverpackungen. Ich stelle meine Kekse dazu. Eine ungefähr vierzig Jahre alte Frau steht daneben und gibt mir die Hand. In der Mitte des Kursraums sind inzwischen Stühle in einen Kreis gestellt worden. Ute kommt auf mich zu und begrüßt mich. Sie ist 60 Jahre alt², hat weiße halblange Haare und trägt modische Kleidung. Weitere Frauen betreten den Raum. Ute sagt schließlich zu den Frauen, die sich in meiner Nähe versammelt haben, und mir, wir könnten uns ruhig setzen. Also lasse ich mich auf einem Stuhl im Stuhlkreis nieder, der gegenüber der Eingangstür platziert ist. Weitere Personen kommen in den Raum,

alle Partizipierenden anwesend waren, wurden hier Einführungskonventionen wie eine Vorstellungsrunde und Ablaufklärungen vollzogen.

2 Ute nannte mir ihr Alter während eines Vorgesprächs.

hauptsächlich Frauen im mittleren bis fortgeschrittenen Alter und ein älterer Mann. Alle sagen »Hallo« in die Runde und setzen sich in den sich füllenden Stuhlkreis. Plötzlich tritt eine Frau mit kurzen schwarzen Haaren in den Kreis und platziert einen Korb mit Früchten und Blumen in seine Mitte. Um ihn verteilt sie Blätter, Blüten, Kerzen und Steine. Die Frau, die inzwischen neben mir sitzt, ruft: »Eine Erntedank-Mitte, wie schön!« Bis auf einen sind derweil alle Plätze des Stuhlkreises belegt.

Für mich beginnt der Hospizkurs, als ich den Raum des Gemeindehauses betrete und unterschiedliche Personen bei Vorbereitungstätigkeiten antreffe. Die Situation ist von Unklarheit geprägt – so werde ich von Mareike zunächst nicht erkannt. Das Begrüßen und das Vorstellen der einander noch unbekanntem Teilnehmenden definieren die Situation schließlich als Anfangsstadium einer gemeinsamen Geschichte. Das spezifische räumliche Setting des Kurses wird in dieser Phase der Vorbereitung auf das eigentliche Kursgeschehen durch drei Handlungsfolgen hervorgebracht: Stühle werden in einen Kreis gestellt, die Mitte des Stuhlkreises wird dekoriert und ein Buffet mit Speisen und Getränken wird aufgebaut.

Die Elemente des räumlichen Arrangements können als Träger von Sinn gedeutet werden: Der Stuhlkreis platziert die Teilnehmenden und die Leiterinnen des Kurses in einen Kreis, der die Körper unverstellt sichtbar für alle in Beziehung zueinander setzt. Durch den Verzicht auf eine hierarchisch interpretierbare Aufteilung in ein Vorne und ein Hinten wird materiell Egalität hergestellt. So wird eine Gemeinschaft inszeniert, in der die Auseinandersetzung mit den Mitgliedern, die als vollständig sichtbare Personen an ihr partizipieren und symbolisch nicht auf ihre Intellektualität beschränkt werden, unumgänglich ist. Die dekorierte Mitte des Stuhlkreises, die sogenannte *Mitte*, wird für die Versammelten zum ästhetischen Bezugspunkt der Blicke. In ihrer Funktion, das Zentrum der im Kreis platzierten Personen zu schmücken, zeigen die feierlich anmutenden Artefakte an, dass die Gemeinschaft keinen Selbstzweck darstellt, sondern ein höheres Ziel verfolgt. Die Tische, auf denen die Partizipierenden Lebensmittel anrichten, werden zu einem Buffet, das wiederum offenbart, dass die Gemeinschaft nicht nur einen instrumentellen Zweck verfolgt, sondern durch das Bereitstellen von Gaben auch auf eine soziale Verbundenheit ausgerichtet ist. Das Arrangement der Körper und Artefakte lässt auf eine konstitutive Beziehung zwischen Vermittlung und Gemeinschaftsbildung schließen.

Das erste Kurssegment basiert auf Vorbereitungspraktiken, die sich vor allem räumlich und kommunikativ vollziehen und dabei auf spezifische Formen von Gemeinschaft und Gegenstandsbezogenheit als relevante Dimensionen des Kurses verweisen. Auf die anbahnenden Handlungen folgt der Übergang in das offizielle Kursgeschehen.

Im Stuhlkreis wird durcheinandergeredet. Plötzlich ertönt klassische Streichmusik. Mareike

hat einen CD-Player angestellt, der auf der Fensterbank steht. Die Gespräche verstummen augenblicklich. Die im Stuhlkreis sitzende Kursteilnehmenden und die Kursleiterinnen schauen still auf den Boden, auf die dekorierte Mitte des Kreises oder ins Leere. Ungefähr zwei Minuten lang erfüllt die Musik den Raum. Schließlich stoppt Mareike sie. Ute begrüßt uns und sagt, dass zwei Neue dabei seien, deswegen sollten wir mit einer Vorstellungsrunde beginnen. Sie sieht zu mir und fordert mich auf, anzufangen. Also klappe ich mein Feldtagebuch zu und sage einige Sätze zu meiner Person. Außerdem stelle ich mein Forschungsprojekt vor und hole die Zustimmung der Teilnehmenden dazu ein, die sich freundlich dazu äußern. Nach mir fährt eine jung aussehende Frau mit rötlichen Haaren mit der Vorstellungsrunde fort. Sie heie Anna-Christin, sei neunundzwanzig Jahre alt und Sozialpädagogin. Sie interessiere sich für die Hospizarbeit, deswegen sei sie da. Anschließend stellt sich die Frau vor, die die Mitte dekorierte. Sie heie Beate, sei Krankenschwester, arbeite aber seit zehn Jahren im Buchhandel. Sie habe vier Kinder und habe sich schon länger mit der Hospizarbeit befasst. Daran schließt eine Frau mit langen, schwarz gefärbten Haaren an. Sie heie Kathrin, sei sechsundvierzig Jahre alt, habe zwei Kinder und sei geschieden. Gerade mache sie eine Ausbildung zur Seniorenbegleiterin für Demenzkranke. Daraufhin stellt sich auch Ute als Kursleiterin vor. Sie sei sechzig Jahre alt, habe lange als Krankenschwester gearbeitet und sei jetzt eine Vollzeit-Koordinatorin des Hospizvereins. Daran anschließend sagt die zweite Kursleiterin, dass sie einen anderen Hospizverein repräsentiere, der mit dem hiesigen kooperiere. Sie heie Mareike, sei Sozialpädagogin und habe seit ihrem Ausbildungskurs vor vielen Jahren die gesamte Zeit begleitet. Mit über siebzig sei sie wohl die älteste in der Runde. Sie sei verheiratet und habe zwei Kinder und zwei Enkelkinder. Daraufhin meldet sich der einzige Mann zu Wort und sagt, er sei älter und damit der älteste. Er heie Ludwig, sei gewesener Arzt und habe die Hospizarbeit in seinen Beruf einfließen lassen. Er sei mit seiner Frau hier – dabei zeigt er auf eine Frau mit blond gefärbten Haaren, die ein paar Sthle weiter sitzt. Er habe vier Kinder und vier Enkelkinder. Seine Frau sagt, dass sie dann weitermache. Sie heie Susanne, sei fünfundfünfzig Jahre alt und auch Ärztin. Ehrenamtlich kümmere sie sich auch um Konfirmanden, so seien sowohl die Jungen als auch die Alten prsent. Daraufhin sagt eine schlanke Frau mit kurzen schwarzen Haaren, dass sie Jutta heie, sechsundvierzig Jahre alt und Übersetzerin sei. Sie habe Zeit und Mue, sich mit anderen Dingen zu beschäftigen. Die Zeit sei jetzt für sie gekommen, sich mit der Hospizarbeit zu beschäftigen. Im Anschluss sagt die Frau, die neben mir sitzt, etwas zu sich. Sie heie Sarah und sei Sozialarbeiterin. Sie habe zwei Kinder. Seit Jahren habe sie bereits Interesse an der Hospizarbeit. Danach stellt sich eine Frau im vierten Lebensjahrzehnt mit dem Namen Wanda vor und nennt ihren Beruf.³ Die Vorstellung der Anwesenden endet mit einer Frau, die ich bereits an einem Infoabend sah. Sie sagt, sie heie Nicole, sei einundvierzig Jahre alt, lebe mit ihrer dicken Katze zusammen, sei ledig und Krankenschwester. Ute stellt zum Schluss fest, dass Schmitz heute nicht da sei. Er sei Journalist.

3 Das Feldprotokoll, auf dem die Feldvignette basiert, ist an dieser Stelle unvollständig, deswegen kann ich das genaue Alter und den Beruf der Teilnehmenden nicht rekonstruieren.

An die Vorbereitungen schließen eine Einstellungs- und eine Vorstellungspraktik an. Das Einsetzen der Musik führt dazu, dass die Gespräche im Stuhlkreis augenblicklich beendet werden. Der für alle Partizipierende identifizierbare formale Kursbeginn entfaltet sich so als atmosphärisches Einstimmen. Die Kursteilnehmenden werden nicht sprachlich adressiert, sondern auf die individuelle Auseinandersetzung mit der Situation verwiesen, indem sie an einer kontemplativen Praktik teilhaben, die kein Agieren und keine Ablenkung erlaubt. Die Musik als akustische Markierung eines Anfangs wird augenblicklich als Gebot des Schweigens und emotionalen Einstimmens verstanden, denn niemand spricht und die Blicke weichen sich gegenseitig aus. Die Reaktionen zeigen eine Unterwerfung unter den Imperativ der Situation, sich konzentriert und ernsthaft, das suggeriert die klassische Musik, auf das vorzubereiten, was folgen wird. Auf diese Weise wird ein Übergang in eine spezifische und außeralltägliche Kurswirklichkeit vollzogen.

Darauf folgt Utes Begrüßung, die so die Teilnehmenden als Gemeinschaft zum ersten Mal sprachlich adressiert. Die anschließende Vorstellungsrunde wird von mir eingeläutet, sodass das Einverständnis zu meiner Forschung den Auskünften der anderen Partizipierenden vorgelagert ist – was bereits ein bewusstes Choreographieren des Kurses offenbart. Die darauffolgenden Vorstellungen der Teilnehmenden und Kursleiterinnen konzentrieren sich thematisch auf die Darstellung sozialstruktureller Fakten und Informationen zum Familienstand. Auffallend ist dabei die deutliche Überzahl an Frauen – wobei das Geschlecht nicht Teil der sprachlichen Präsentation ist, sondern sich aus den Selbstinszenierungen ergibt –, ein relativ breites Altersspektrum – allerdings befindet sich der Großteil zwischen dem Ende des vierten und Anfang des siebten Lebensjahrzehnts – und ein Überhang an sozialpädagogischen und medizinisch-pflegerischen Berufen. Die Vorstellungsrunde erleichtert den Partizipierenden eine erste soziale Einordnung untereinander.

In dem Kurssegment wird ein Kennenlernen ermöglicht und eingefordert, das als Herstellung sozialer Orientierung gedeutet werden kann. Ute beendet es, indem sie den Namen und Beruf eines nicht anwesenden Teilnehmenden nennt. So wird die Orientierungsrunde komplettiert und außerdem aufgezeigt, dass das bereits im Vorfeld definierte Kollektiv nicht konstitutiv an Anwesenheit gebunden ist.

4 Die Funktionen der im Kurs identifizierbaren Praktiken werden im nächsten Kapitel in Form einer Taxonomie analysiert.

5.1.2 Begrüßen und Sterben

Auf diesen Beginn folgt die Einführung in das Thema des Kursabends in Form einer Benennung. Ute sagt schlicht, dass es um *wahrnehmen*⁵ gehe, und leitet direkt in eine Meditationsübung über, die sie von einem Blatt abliest. Davor betont sie allerdings, dass alles, was im Kurs geschehe, auf Freiwilligkeit basiere; es werde niemand zu etwas gezwungen. Was der als Thema eingeführte Signifikant *wahrnehmen* bedeutet, bleibt also zunächst ungeklärt. Anstatt einer Erläuterung erfolgt die erste Annäherung an den Vermittlungsgegenstand des Abends durch eine Körperübung. So wird *wahrnehmen* nicht als intellektuell zu durchdringender Begriff eingeführt, sondern als kognitiver Auseinandersetzungsprozess mit dem eigenen Körper konstituiert. Diese Konzentration auf den Leib inszeniert eine individuelle Beschäftigung, in der die Partizipierenden sich als körperlich-fühlend erfahren. Utes Hinweis auf Freiwilligkeit als Basis der Vermittlungspraktiken und die Option der Verweigerung zeigen, dass sie hier ein Überwinden einfordert. Daran schließt die sogenannte Talking-Stone-Runde an.

Ute sagt, dass wir jetzt mit der Talking-Stone-Runde weitermachten. Mareike erklärt daraufhin, bei der Steinrunde gehe es darum, wie jeder hier sei. Jemand solle einen Stein aus der Mitte nehmen und sagen, wie es ihm gehe, ob ihn irgendwas beschäftige. Dann werde der Stein weitergegeben. Schließlich sagt sie: »Damit ist die Talking-Stone-Runde eröffnet.« Es herrscht zunächst Schweigen und niemand reagiert auf die im Raum stehende Aufforderung. Nach einer kurzen Pause sagt Anna-Christin, dass sie anfangs, wenn niemand anderes anfangen wolle. Sie beugt sich herunter, nimmt einen Stein aus der dekorierten Mitte des Stuhlkreises und sagt, dass sie sich gut fühle, kribbelig und neugierig sei, weil alles neu sei. Außerdem sei sie leicht erkältet. Dann gibt sie den Stein an Wanda weiter, die neben ihr sitzt und daraufhin auch ihre Gefühlslage mit einem Alltagsbezug thematisiert. So wird der Stein im Kreis weitergereicht und sämtliche Teilnehmende und ebenso die Kursleiterinnen offenbaren Befindlichkeiten und Alltagsaneddoten. Die Letzte der Runde legt den Stein zurück in die dekorierte Mitte des Stuhlkreises.

An eine kurze Erklärung der Talking-Stone-Runde schließt sich ein Sprechakt an, der das konstituiert, was er bezeichnet und als Aufforderung zu verstehen ist, die beschriebenen Handlungen auszuführen. Die Kursleiterinnen übertragen den Anfangsakt in die Verantwortung der Teilnehmenden, die sich dazu überwinden müssen, was sich an ihrem Zögern erkennen lässt. Die jüngste Teilnehmende fängt schließlich an und kommentiert ihr Handeln als Aufopferung. Sie nimmt einen

5 Auf das Curriculum des Kurses und die unterschiedlichen Schritte, zu denen auch *wahrnehmen* gehört, wird in dem Kapitel *Die Hermeneutik der Sterbebegleitung: Herausforderungen des existenziellen Auslegens* eingegangen.

Stein aus der Mitte und äußert ihre Gefühlslage. Danach gibt sie ihn an eine Nachbarin weiter, die mit einer Befindlichkeitsäußerung anschließt. Im Mittelpunkt dieser Handlungsfolge steht das Artefakt, der herumgereichte Stein, der die einzelnen Sprechakte legitimiert – nur wer ihn in den Händen hält, darf in der Öffentlichkeit des Stuhlkreises reden. So werden Selbstoffenbarungen angeleitet, die sich nicht wie zuvor auf den sozialen Status beziehen, sondern die Partizipierenden als fühlende Individuen mit spezifischen Alltagsbezügen hervorbringen. Dabei stellt die Inszenierung einerseits Egalität her, jeder und jede wird gleichermaßen aufgefordert, sich selbst zum Gegenstand sprachlicher Handlungen zu machen, andererseits wird jeder und jede explizit und einzeln zurechenbar durch die kollektive Aktivität unter den Erwartungsdruck gesetzt, Gefühle und Befindlichkeiten zu thematisieren. Der Stein als Markierung des zum Sprechen Befugten übt einen mehr oder minder starken Kommunikationszwang aus, der die Partizipierenden selbst zum vorübergehenden Kursinhalt macht. Als Teil der Mitte wird er symbolisch aufgeladen und verleiht hier die Macht, Sprechen und Schweigen legitimiert auszuhandeln. Die Talking-Stone-Runde kann als Vergemeinschaftungspraktik gedeutet werden, die Offenbarungen einfordert. Darauf folgen eine Erläuterung des Themas und die Einführung, Durchführung und Reflexion einer weiteren Übung.

Mareike sagt, das heutige Thema sei »wahrnehmen«. Bei der Wahrnehmung gehe es darum, sich selbst und andere wahrzunehmen. Und wahrzunehmen, was zwischen mir und anderen passiere. Sie trage dazu bei, ob eine Begegnung gelinge oder nicht. »Wie spüre ich mich selber?« Unser heutiges Thema sei, wie wir wahrnehmen – mit den Augen, mit der Nase, mit den Ohren, was wir fühlten. Wir sollten uns eine ganz banale Situation vorstellen. »Ihr geht über den Jungfernstieg und seht da eine Freundin. Ihr geht aufeinander zu und begrüßt euch.« Sich so eine Situation bewusst zu machen, helfe sie besser zu verstehen. Nach einer kurzen Pause fährt sie fort, dass wir jetzt eine Übung in einem anderen Raum machten. Jeder gehe für sich durch den Raum und begrüße denjenigen, auf den er dort treffe. Er könne ihm die Hand geben oder umarmen oder was immer ihm einfalle. Dabei solle nicht gesprochen werden. Auf den Boden seien Kreise mit Kreide gezeichnet. Wenn sich jemand in einen der Kreise stelle, sei er zu Hause. Er habe dann Ruhe und werde nicht begrüßt. Nach weiteren Erklärungen fordert Mareike uns auf, in das gegenüberliegende große, relativ dunkle Zimmer zu gehen. Dort animiert sie uns, rasch durch den Raum zu laufen. Ich marschiere wie geheißsen im dämmerigen Licht und begrüße auf unterschiedliche Art und Weise alle, die meinen Weg kreuzen, wobei ich auf verbale Äußerungen verzichte. Plötzlich sehe ich, dass Mareike auf mich zuläuft. Sie lächelt mich an und breitet ihre Arme aus. Wir gehen noch ein paar Schritte aufeinander zu und umarmen uns dann.

Im Laufe der Übung stellen sich immer mehr Teilnehmende in die auf den Boden gemalten Kreise. Als wir alle innerhalb dieser Markierungen stehen, fordert Mareike uns auf, in den Raum zurückzukehren, in dem sich der Stuhlkreis befindet. Wir gehen zurück und setzen uns auf unsere Plätze. Mareike fragt in die Runde, wie es uns mit der Übung ergangen sei. Nicole

antwortet, für sie sei die Situation befremdlich und künstlich gewesen. Weitere Teilnehmende erzählen von ihren Gefühlen bei der Übung. Schließlich sagt Mareike, bei der Begleitung von Sterbenden sei es oft so, dass derjenige nicht mehr sprechen könne. Manchmal sei auch der Blickkontakt eingeschränkt. »Was kann man in so einer Situation machen?« Jutta antwortet, dass man denjenigen anfassen könne, zum Beispiel die Hand streicheln. Mareike sagt, in so einem Fall sei es wichtig, herauszufinden, was der Sterbende möge. Sie fragt weiter, was während der Übung in uns vorgegangen sei. Daraufhin thematisieren die Teilnehmenden ihre Verunsicherung. Mareike erklärt daraufhin, die Unsicherheit beruhe darauf, dass wir über etwas Normales hätten nachdenken müssen. Das sei aber wichtig für eine Begleitung. Wenn in der Begleitung etwas schief laufe, könne man sich bewusst werden, was verkehrt gewesen sei. »Was war beim ersten Kontakt nicht stimmig? Habe ich demjenigen nicht in die Augen geguckt? Habe ich ihm zu lange in die Augen geguckt?« Eine Diskussion über die Begleitung von Sterbenden entspannt sich, in der Mareike erklärt, es sei wichtig, die Situation intuitiv wahrzunehmen und Schwingungen zu erspüren.

Dann fragt sie, was an der Übung angenehm gewesen sei. Ihre Umarmung hätte ich als angenehm empfunden, antworte ich. Mareike lacht daraufhin und sagt, so etwas sei immer mit einem Risiko verbunden. Aber so sei sie. Sie habe in der gleichen Situation Mareike die Hand entgegengestreckt, sagt Sarah. Daraufhin erzählt Ute, dass Mareike und sie sich auch umarmt hätten. Mareike sei mit weit ausgebreiteten Armen auf sie zugekommen, da sei klar gewesen, wie sie sich begrüßten. Nach weiteren Reflexionen, in denen Nicole und Kathrin u. a. betonen, sie ließen teilweise aufgrund schlechter Erfahrungen in zwischenmenschlichen Beziehungen Vorsicht walten, erklärt Ute, sie als Koordinatorin weise zu, wer wen begleite. Nach dem Erstkontakt überlege sie, wer zu dem Sterbenden passen könnte. Wenn wir aber merken sollten, es passe doch nicht, sollten wir sie gleich anrufen. »Dann ruft an und sagt, es passt nicht.« Kathrin sagt darauf, dass sie das erst habe lernen müssen. Früher habe sie sich nicht getraut zu sagen, wenn etwas nicht gepasst habe.

Ute: »Was war angenehm? Ich habe auf Mimik und Gestik geachtet. Auf die geöffneten Arme von Mareike. Das, was ich aussende, kommt wieder zu mir zurück.« Alle hätten ihr fest die Hand gedrückt, sagt daraufhin Mareike. Das habe ihr gefallen. Sie möge es nicht, wenn sie so einen »Labberdruck« bekäme. Aber das sei ihr Ding. Nach einer kurzen Pause fährt sie fort, wir würden also bewerten, was uns angenehm und unangenehm sei. In der Begleitung sei das ganz wichtig. Auch zu gucken, warum mir etwas angenehm oder unangenehm sei. Wenn die Chemie nicht stimme, könne jemand anderes übernehmen. Das Bewerten habe zwei Facetten; man müsse unterscheiden, ob irgendwas nicht passe oder ich mich unwohl fühlte. Jeder sei anders, reagiere anders, und jede Begleitung sei eine individuelle Begegnung. Schließlich beendet sie die Diskussion, indem sie sagt, dass sie den Plan umstelle und wir jetzt die Indianergeschichte läsen.

Die Kurspassage beginnt mit einer erneuten Konstitution des Kursinhaltes. Mareike bringt Wahrnehmung als Vermittlungsgegenstand hervor und konstruiert sie als Kompetenz, die auf dreifache Weise reflektierbar ist: als Selbstwahrneh-

mung, Wahrnehmung des Anderen und Wahrnehmung der Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen. Sie spezifiziert sie als Fähigkeit weiter, indem sie das Gelingen einer Beziehung mit ihr verknüpft. Perception erscheint so als Voraussetzung für eine normativ bewertbare soziale Beziehungsführung. Das anschließende Beispiel der Begegnung mit einer Freundin verbildlicht die Deutung der Wahrnehmung als aktiv herzustellenden Zugang zum Gegenüber und führt Reflexion als dessen expliziten Bestandteil ein. So wird Wahrnehmung als Kompetenz der Beziehungsgenerierung erklärt.

Daran schließt die angeleitete Begrüßungsübung an, die in einem anderen Zimmer sowohl von den Kursteilnehmenden als auch von den Kursleiterinnen ausgeführt wird. Mareike regt die Partizipierenden dazu an, sich schnell durch den Raum zu bewegen und ohne sprachliche Äußerungen zu begrüßen. So wechseln sich unterschiedliche Arten des gestischen Begrüßens im Verlauf der Sequenz ab – auch Umarmungen, die von Mareike initiiert werden. Die Übung hat die Form eines Spiels, was sich u.a. an dem Element des symbolischen Schutzraums zeigt. Die nonverbalen Begrüßungen, die durch das schnelle Durchschreiten des Raumes zahlenmäßig potenziert werden, bringen symbolische Beziehungsanbahnungen unter der unkonventionellen Bedingung des Verzichts auf sprachliche Kommunikation hervor. Die so provozierte Wahrnehmungsschulung richtet sich sowohl auf das Deuten von Mimik und Gestik und zwingt außerdem zu einem körperlichen Ausdruck, der auf den ersten Blick lesbar ist. Auf diese Weise wird die ludische Beziehungsgenerierung auf zwei Ebenen relevant: Erstens als Kompetenz im sozialen Handeln, welche durch die Spieleinschränkungen zum Gegenstand der Reflexion wird, da Routinen unterminiert werden, zweitens als konfrontative Aushandlung der konkreten Beziehungen der Kursteilnehmenden und Kursleiterinnen. Besonders die Passage, in der die Umarmung initiiert wird, zeigt, dass das Spiel mit Überwindungsmomenten einhergeht. Das Kurssegment ist als Übungspraktik deutbar, in der die Partizipierenden eine Beziehungsanbahnung jenseits von Konventionen üben und dabei auf einer abstrakt-allgemeinen und einer kursspezifisch-konkreten Ebene agieren.

Darauf folgen die Rückkehr zum Stuhlkreis und eine Plenumsdiskussion, in der die Übung reflektiert wird. Die emotional gefärbten Antworten der Kursteilnehmenden deuten darauf hin, dass die vorangegangenen Überwindungselemente des Kurses (Talking-Stone-Runde, Begrüßungsspiel) emotionale Äußerungen im Modus der Selbstreflexion ermöglichen oder zumindest vorbereiten. Die Sprechhandlungen werden von Mareike kommentiert, die das Thema mit Allaussagen auf eine höhere Abstraktionsebene führt und die Debatte so als Bestandteil einer Bildungspraktik markiert. Die Selbstreflexionen dienen entsprechend der Bearbeitung des Vermittlungsgegenstandes und haben keinen selbstzweckhaften Charakter. Im Verlauf dieser Diskussion stellt Mareike zum ersten Mal einen Bezug zu Sterbebegleitungen her, indem sie erläutert, dass Moribunde oftmals

eingeschränkt seien in ihren Möglichkeiten, sich zu äußern oder wahrzunehmen. Hier werden eine Erklärung und Rahmung des Vorausgegangenen vorgenommen. Die Wahrnehmungsschulung entpuppt sich als Vorbereitung auf den Umgang mit Sterbenden. Dafür müssen die Kursteilnehmenden jedoch zunächst selbst die Erfahrung der Einschränkung und der Überwindung machen, ohne dabei über die Sinndimension der Übung aufgeklärt worden zu sein. So wird Unwissenheit als Bestandteil der Vermittlungspraktiken sichtbar und hier partiell aufgelöst – nachdem aber die emotional gefärbten Reaktionen auf die Verunsicherung Teil des zu reflektierenden Erlebens war. Mareike erklärt die von den Teilnehmenden als belastend beschriebene Ungewissheit im Verlauf der Diskussion als Ergebnis einer Revision des Alltäglichen. Deren reflexiver Gehalt sei ein konstitutives Merkmal von Sterbebegleitungen, welche prinzipiell mit der Gefahr einhergingen, dass die Beziehungsarbeit misslinge und deswegen der Bewusstwerdung zugänglich gemacht werden müssten.

Im Weiteren wird diese Beziehungsarbeit als Beziehungsleistung hervorgebracht, die auf einer Arbeit am Selbst basierenden empathischen Ausrichtung am Anderen beruht. Dabei wird die auf die Sterbenden zu konzentrierende Wahrnehmung um eine esoterische Dimension erweitert, wenn Mareike fordert, dass Schwingungen erspürt werden müssten. Sterbebegleitungen werden hier über die reflektier- und optimierbare Wahrnehmungskompetenzen hinaus mit einer Virtuosität assoziiert, die als nicht lehr- oder lernbar erscheint, sondern einer nicht näher erläuterten Intuitivität anheimgestellt wird. Diese Bedeutungshervorbringung ist in ein dramaturgisches Vorspiel eingebettet, das auf Überwindungsetappen und dem Aushalten von Unwissenheit basiert.

In der Diskussion handeln die Kursteilnehmenden und die Leiterinnen außerdem Nähe und Distanz im Rahmen der Gemeinschaftsbildung aus. So werden die Umarmungsinitiativen der Kursleiterin affirmativ oder als zurückweisbar thematisiert. Das gelingende Aushandeln der Beziehungsanbahnung erscheint als emotionales Gegenstück zur Unsicherheit. Dabei betont Mareike das Risiko ihres Handelns. Nähe herzustellen ist hier das Ergebnis davon, die Gefahr der Zurückweisung auf sich zu nehmen.

In der anschließenden Diskussion erläutert Ute die organisationale Antwort auf das Misslingen einer Beziehungsstiftung im Rahmen des Ehrenamts: Die Aufgabe der Begleitung nach dem ersten Besuch. Inkongruenz als Begründung (»Dann ruft an und sagt, es passt nicht«) erscheint als Code, der das Misslingen als mangelnde Passung deutet, die Versagen als Zurechnung verhindert. Die reflektierende Bewertung wird im weiteren Verlauf als Basis erklärt, eine Entscheidung zu treffen, ob das etwaige Unwohlsein bei einer Begleitung mit der nicht veränderbaren Konstellation oder mit einer optimierbaren Gefühls- und Beziehungsarbeit zusammenhängt. Am Ende der Auseinandersetzung geht Mareike auf Individualität als Grundlage der Beziehungsarbeit in der Begleitung ein. Sie erscheint dabei einer-

seits als Phänomen, das die Arbeit überhaupt erforderlich macht – das individuelle Selbst ist konstitutiv gezwungen, sich auf den ebenso individuellen Anderen einzustellen –, andererseits als Ausweg aus einer dysfunktionalen Beziehung, wenn die Konstellation der Individuen als prekär codiert werden kann und die Schwelle zum Gegenüber so als unüberwindbar inszeniert wird.

Wahrnehmen als thematischer Kursgegenstand wird hier in Form einer gemeinschaftlich ausgeführten Übung und einer anschließenden Diskussion, die auf Reflexionen beruht und Erklärungen und Erläuterungen hervorbringt, bearbeitet. Dabei erscheinen Sterbebegleitungen als eine in Virtuosität gesteigerte Kompetenz, herausfordernde Beziehungsarbeit zu leisten.⁶ Mareike beendet das Plenumsgespräch, indem sie eine Änderung des Kursverlaufs thematisiert, womit sie intuitive Elemente der Kursleitung offenbart. Das relativ autoritäre Schließen der Diskussion, das nicht auf die Teilnehmenden als Diskutanten eingeht, indem bspw. Fragen Raum gegeben wird oder ein Feedback eingeholt wird, zeigt, dass die Themen des Kurses nicht diskutabel sind, sondern hier feststehende Einstellungen vermittelt werden sollen.

5.1.3 Der weise Indianer und die terminale Muse

Im Anschluss an die Diskussion bittet Mareike Ute, die Geschichte *Der Indianer und die Grille* vorzulesen. Diese trägt daraufhin eine Narration vor, die von einem Indianer handelt, der eine Grille trotz des Verkehrslärms einer Großstadt hört und seinem Freund zeigt, dass Menschen die Geräusche besonders gut akustisch aufnehmen, auf die sie gewohnt sind zu achten, indem er einige Münzen auf den Boden wirft, was dazu führt, dass Passanten sich umdrehen. Direkt nach dem Vortragen läutet Ute zu meiner Überraschung die Pause ein. In der Geschichte wird die auditive Wahrnehmung metaphorisch als kulturell divers konstruiert – der Indianer hört die Grille, die weißen Männer die herunterfallenden Münzen. Wahrnehmung wird so mit dem Rekurs auf Stereotype als Ergebnis eines Sozialisationsprozesses erklärt, der von gesellschaftlichen Relevanzen geprägt wird. Gleichzeitig ist ihr eine Moral inhärent. Allerdings bleibt die Deutung der symbolisch aufgeladenen Geschichte den Rezipierenden überlassen, da sie nicht gemeinschaftlich reflektiert wird, sondern als Schließung des Themas vor der Pause dient.

Die Unterbrechung nutzen die Teilnehmenden und die Kursleiterinnen, um sich Tee zuzubereiten, beieinanderzustehen und sich zu unterhalten. Ich komme mit zwei Teilnehmerinnen ins Gespräch und tausche private Anekdoten aus. Auf die Pause folgen weitere Übungen und Reflexionen.

6 Hier zeigt sich ein erster Hinweis auf die Konstruktion von Sterbebegleitungen im Kurs. Diesem relevanten Aspekt der Forschungsfrage wird ebenso wie dem Curriculum in dem Kapitel *Die Hermeneutik der Sterbebegleitung: Herausforderungen des existenziellen Auslegens* noch einmal gesondert nachgegangen.

Als ich mich zurück auf meinen Platz setze, sehe ich, dass um die Mitte herum Bilder gelegt wurden. Direkt auf meinen Platz hin ausgerichtet ist eines von einem Gemälde, auf dem das Gesicht einer Frau zu erkennen ist. Es ist in Rottönen gehalten und löst Beklemmung bei mir aus. Auf einem weiteren, das ich von meiner Position im Stuhlkreis erspähen kann, ist eine Frau mit langen grauen Haaren abgebildet, die die Augen geschlossen hält. Außerdem sehe ich noch das Bild eines Mannes, der sein Gesicht so auf die Hände stützt, dass es nur halb zu erkennen ist. Während ich auf die Bilder blicke, sagt Ute, dass es jetzt eine weitere Wahrnehmungsübung gebe. Sie geht zu einer Stellwand, die vor dem Stuhlkreis platziert ist. Dort heftet sie ein Blatt Papier an, auf dem in Dreiecksform angeordnet »I love Paris in the the springtime« steht. Sie fragt uns, was wir sähen. Es werden unterschiedliche Vermutungen darüber geäußert. Schließlich sagt Mareike, jeder von uns habe etwas Anderes gesehen, aber jemand habe gleich am Anfang »zweimal the« reinggerufen. Es entsteht eine Diskussion darüber, wer das gewesen ist. Darauf folgen weitere Wahrnehmungsübungen u.a. mit einem Vexierbild, auf dem sowohl eine junge als auch eine alte Frau zu erkennen ist.

Nach der Übung sagt Ute, dass uns sicherlich aufgefallen sei, dass Mareike und sie in der Pause Bilder ausgelegt hätten. Die nächste Aufgabe bestehe darin, uns in Dreiergruppen zusammensetzen und die Bilder zu betrachten. Dazu bekämen wir Arbeitsblätter mit Fragen, die wir in der Gruppe besprechen sollten. Alle im Stuhlkreis Sitzenden betrachten die um die Mitte herum drapierten visuellen Darstellungen. Mareike sagt, die zwei Bilder von Gemälden zeigten die Werke des Schweizer Künstlers Ferdinand Hodler, der seine Geliebte während des Sterbeprozesses gemalt habe. Das Bild der älteren Frau stamme aus der »Wir«, das sei eine Brigitte für ältere Frauen. Ein weiteres Bild stamme von Käthe Kollwitz, es zeige ein in die Hände vergrabenes Gesicht. Wahrnehmung sei etwas Individuelles, sagt Ute. Bei der Bildbetrachtung gebe es kein richtig oder falsch. Alles sei okay. Es gehe darum, eine neue Perspektive auf den Begriff des Helfens zu bekommen. Und es gehe um die Diskussion, wann ein Mensch ein Sterbender sei. Wann beginne der Sterbeprozess? Die Bilder sagten vielleicht etwas darüber aus.

Nach der Erklärung entsteht eine Diskussion über die Gruppenbildung. Am Ende schließen sich Sitznachbarn zu Gruppen zusammen. Ich lande so in der einzigen Vierergruppe, die neben mir aus Sarah, Jutta und Susanne besteht. Wir diskutieren darüber, welches Bild wir für die Gruppenaufgabe wählen sollen. Keiner möchte eine Entscheidung treffen. Schließlich deutet Jutta auf mich und sagt, ich solle das entscheiden, ich sei jetzt der Bestimmer. Es liegen noch zwei Bilder von Gemälden Ferdinand Hodlers und das Bild einer Photographie einer jungen Frau auf dem Boden. Ich deute auf das Bild Hodlers, das eine im Bett liegende Frauengestalt zeigt, und sage: »Dann nehmen wir das.«

Wir positionieren unsere Stühle kreisförmig zueinander. Ich nehme das Bild und lege es auf meinen Schoß. Ute teilt Arbeitsblätter an uns aus. Ich lese mir die Aufgabenstellung auf dem Blatt durch und stoße auf folgende Fragen: »Was sehe ich? Bewerte ich das Gesehene? Wie bewerte ich es? Wodurch ist meine Art der Betrachtung und Bewertung beeinflusst? Spüre

ich den Wunsch auf das Betrachtete zu reagieren? Was löst es bei mir aus? Wie kann ich mich vergewissern, ob das von mir Gesehene das ›Richtige‹ ist?« Ich betrachte das Bild Hodlers genauer. Es zeigt den Oberkörper einer Frau, die in einem Bett liegt; ihr Blick ist nach unten gerichtet und ihre Lippen sind leicht geöffnet. Sie wirkt leidend auf mich. Schließlich beginne ich mir an den Arbeitsaufträgen orientierte Notizen zu machen.

Nach einer Weile liest Susanne die erste Frage vor und fängt an, das Bild zu beschreiben. Danach sagt Sarah, dass sie notiert habe, dass die Frau leide und sterbe, aber das sei keine Wahrnehmung, sondern eine Bewertung. Wir diskutieren, ob man die Abgebildete als Sterbende identifizieren könne oder ob Mareikes Einführung diese Deutung hervorgerufen habe. In diesem Zusammenhang sagt Sarah, sie habe sofort eine Sterbende gesehen, was wohl damit zu tun habe, dass ihr Onkel gerade gestorben sei und sie den Prozess mitbekommen habe. Es sei erleichternd, dass er tot sei. Sie hätte noch mal hinfahren können, um ihn zu sehen, das habe sie aber nicht gemacht. Es habe wohl viel mit den eigenen Erfahrungen und Gefühlen zu tun, wie man so ein Bild interpretiere, sage ich daraufhin. Nach einer kurzen Pause sagt Sarah, dass sie das Bild traurig mache. Ich antworte, dass es mir ähnlich gehe. Anschließend sprechen wir darüber, dass der Künstler eine sterbende Frau gemalt habe, was Jutta und mich irritiert. Susanne erklärt das historisch. Unsere Diskussion wird unterbrochen, als Ute sagt, wir besprächen die Fragen jetzt im Plenum.

Alle rücken ihre Stühle so zurecht, dass wieder ein großer Kreis entsteht. Ute fragt, wer anfangen wolle. Nach einer kurzen Pause sagt Anna-Christin, dass ihre Gruppe dann anfange. Sie hält das Bild der älteren Frau mit den geschlossenen Augen hoch. Für sie sei es schwer gewesen, zu benennen, was das Bild ausgelöst habe. Die Frau wirke jugendlich und in sich ruhend. Sie hätten das Bild nicht mit einem Sterbeprozess in Verbindung gebracht. Daraufhin wird im Stuhlkreis diskutiert, wie die Abbildung zu deuten sei. Schließlich fragt Ute Mareike, ob sie auflösen könne, was die Frau mache. Sie habe nur das Foto aus der Zeitschrift und keine weiteren Informationen, sagt diese daraufhin. Im Anschluss stelle ich das Bild Ferdinands Hodlers vor und fasse die Diskussionen in meiner Gruppe kurz zusammen. Es entspinnt sich eine weitere Debatte im Stuhlkreis. Irgendwann ergreift Mareike das Wort und sagt, es sei eine schwer zu beantwortende Frage, wann jemand sterbe, wann der Sterbeprozess beginne. Susanne erzählt daraufhin eine Anekdote von einem Mann, der todkrank gewesen und dann doch nicht gestorben sei. Danach herrscht Schweigen. Ich nehme die Stimmung als gedrückt wahr. Schließlich sagt Mareike: »Und dann ist er doch nicht gestorben, das ist ja unverschämt.« Es wird gelacht. Die Stimmung entspannt sich. Mareike fragt: »Wenn jemand todkrank ist, ist das dann sterben?« Wieder entsteht eine Debatte mit vielen Anekdoten um die Frage, ob und wie man den Sterbeprozess erkennen könne. Mareike erklärt im Laufe der Diskussion, neben den medizinischen gebe es noch weitere Anzeichen, dass jemand sterbe. Es gebe Leute, die könnten sich erst verabschieden, wenn sie etwas, das sie für erledigenswert hielten, abgeschlossen hätten. Sie nennt weitere Beispiele und sagt, das seien nicht-klassische Anzeichen dafür, dass jemand sterbe. Es sei eine Aufgabe der Begleitung, dem Sterbenden hier zu helfen. Wenn der noch einen Angehörigen sehen wolle, müsse man alles dransetzen, dass der schnell komme. Oder wenn Angehörige nicht loslassen könnten, müsse man ihnen

raten, den Sterbenden auch mal in Ruhe zu lassen. Das, was der Sterbende in der Situation brauche und möchte, sei wichtig. Ute sagt, dass sie uns einen Text über die Sterbephasen aus Sicht der Palliativmedizin mitgeben werde. Die Definitionen seien noch mal zum Nachlesen. Schließlich sagt Mareike: »Es ist meine Aufgabe als Begleiterin, dass der Sterbende auf seine Weise gehen kann.« Man müsse entscheiden, ob Angehörige zu holen oder wegzuschicken seien. Man müsse fragen, wo die Person stehe. Entsprechend müsse man handeln. »Wie kann ich sicherstellen, dass die Person diesen Weg würdevoll gehen kann?«

Die Kurssequenz beginnt mit der Rückkehr in den Stuhlkreis. Mir fällt plötzlich auf, dass sich das Setting verändert hat: Um die Mitte herum wurden Bilder positioniert, die zu einem großen Teil Portraits zeigen. Eines löst bei mir ein unangenehmes Gefühl aus. Derweil leitet Ute eine Wahrnehmungsübung an, die aus Ratespielen besteht. Wahrnehmung wird hier als eigenlogischer kognitiver Vorgang inszeniert, der sich nicht bewusst vollzieht, aber bewusst gemacht werden kann. Mareike kommentiert das, indem sie die Individualität der Wahrnehmung postuliert, aber zugleich die Lösung des Rätsels offenbart. Auch hier erscheint Wahrnehmung als individueller Prozess – allerdings mit der Möglichkeit, ihn als richtig oder falsch im Sinne des Spiels zu bewerten. Individualität als moralisches Gebot der Anerkennung des Anderen wird so eingeschränkt. Die Reflexion offenbart die Möglichkeit des Misslingens. Hier wird eine Vermittlungspraktik angeleitet, die auf der Bewusstwerdung eines kognitiven Prozesses basiert.

Eine weitere Kurssequenz beginnt mit Utes Behauptung, uns sei die Umgestaltung des Settings aufgefallen. Der Verweis lässt sich dahingehend deuten, dass ein dramatischer Effekt, der auf dem intendierten Nicht-Wissen der Teilnehmenden basiert, bewusst inszeniert wird. Dann erläutert Ute die Bilder als Gegenstand einer Betrachtungsübung und erklärt ihre Herkunft und Geschichte. Die Stoßrichtung der Lektion wird vorweggenommen, als Mareike eines als Portrait einer Sterbenden enthüllt. Ute erklärt, dass Wahrnehmung etwas Individuelles sei und die Übung entsprechend nicht richtig oder falsch gemacht werden könne. Individualität wird im Zusammenhang mit Wahrnehmung hier einerseits als veränderbar gedeutet, da als Ziel der Vermittlungsbemühung ein Perspektivenwechsel genannt wird, andererseits werden damit einhergehende Bewertungen negiert. So wird die Vermittlung eines besonderen Wissens angedeutet: Die Übung soll keine *richtige* Perspektive auf das Bild als Übungsgegenstand anleiten. Es soll eine neue Sichtweise ermöglicht werden, die aber keine Gültigkeit beanspruchen darf. Die Auflösung eines feststehenden Wissens oder eines überlegenen Wahrnehmungsstandpunkts wird so angeregt und eine positivistische Wissenszuordnung zugleich abgelehnt.

Daran anschließend macht Ute Sterben zum ersten Mal explizit zum Gegenstand des Kurses. Sie fragt, wann ein Mensch ein Sterbender sei und wann der Sterbeprozess beginne. Die Antworten auf diese Fragen assoziiert sie mit den Bildern. Der Sterbende wird so als sozialer Typus, der aus einem Übergang resultiert,

und das Sterben als abgrenzbare Lebensphase konstruiert. Der Zugang zu diesen Phänomenen gründet auf der im Kurs vieldeutig gewendeten Wahrnehmung, die in dieser Übung auf künstlerische Werke gerichtet wird. Das Erkennen des Sterbeprozesses wird hier als eine Kunst hervorgebracht, die nicht auf einem eindeutigen Faktenwissen basiert.

Auf die Übungserläuterungen folgen die Gruppenbildung und das Auswählen des jeweiligen Diskussionsbezugspunkts. Die zunächst schwierige Aushandlung in meiner Kleingruppe, welches Bild besprochen werden soll, löst Jutta über die Rollenzuweisung des *Bestimmers*. Dadurch bringt sie zwei Entscheidungsebenen hervor: Die Auswahl des Bestimmers und den Bestimmer selbst und beendet so geschickt die Phase der Unsicherheit. Ich finde mich in der unfreiwilligen Rolle eben jenes wieder und wähle das Bild aus, das mich zuvor verstörte, womit sich die manipulative Dramaturgie des Kurses endgültig in meinen Handlungen niederschlägt.

Die Fragen auf dem Übungsblatt beziehen sich auf eine Reflexion der vorzunehmenden Bildbetrachtung und ihre Validierung. In der anschließenden Diskussion meiner Kleingruppe wird die Unterscheidung von Wahrnehmung und Bewertung virulent und führt zu der Frage, ob die Deutung der Portraitierten als Sterbende auf das Bild selbst oder auf die Einführung durch die Kursleiterin zurückzuführen sei. Im Verlauf der Debatte, in der die Bestimmung des Sterbens unsicher bleibt, thematisiert Sarah einen privaten Trauerfall. Die Anekdote kann als Hinweis darauf interpretiert werden, dass die manipulative Dramaturgie des Kurses und die mannigfaltigen Gemeinschaftsinszenierungen persönliche Offenbarungen ermöglichen, die riskant sind, insofern mit der herausgestellten Erleichterung über den Todesfall zumindest ein kleiner, wenn auch konventionalisierter, Tabubruch begangen wird. Ebenso zeigt die im Weiteren erfolgende Thematisierung von Gefühlen der Traurigkeit, dass hier eine Emotionalisierung erzeugt wird, die auf einer spezifischen Konstitution des Sterbens als (nachfühlbarem) Leiden basiert. In den vorangegangenen Übungen, die eine Wahrnehmungssensibilisierung hervorbrachten, wurde die emotionalisierende Konfrontation mit dem Ableben durch die Darstellung des Leidens in Form eines künstlerischen Artefakts vorbereitet. Die Emotionalisierung dient hier der Auseinandersetzung mit dem Sterben als schwer fassbarem Phänomen, das sich klaren Zuschreibungen widersetzt, und bleibt an die Übungsrahmung gebunden. Die Weiterentwicklung der Diskussion zur Irritation gegenüber der künstlerischen Darstellung einer Sterbenden zeigt, dass die Emotionen nicht zu einem die Erörterungen unterminierenden Affiziertsein führen. Die Übung leitet in meiner Gruppe zu einer emotionalen Konfrontation mit einer Repräsentation des Sterbens.

Darauf folgt die Reflexion der Übung im Plenum, die wieder einmal mit der Frage beginnt, wer anfängt. Erneut ist es Anna-Christin, die die Bürde des Anfangs auf sich nimmt und die Antworten ihrer Gruppe vorstellt. Sie präsentiert

das in ihrem Kreis besprochene Bild und weist das eingangs formulierte Postulat zurück, dass hier ein Sterbeprozess sichtbar oder diskutierbar wird. Die daran anschließende Diskussion dreht sich um eine Deutung der künstlerischen Darstellung. Auf Nachfrage offenbart Mareike, dass es keine Auflösung, keine Geschichte hinter dem Bild gäbe. Die Wahrnehmung bleibt also deutungs offen. Meine darauffolgende Gruppenpräsentation führt schließlich zu einer Debatte über die Definition und das Erkennen des Sterbeprozesses. Mareike entspannt die kurzzeitig gedrückte Stimmung mit einem Scherz. Indem sie in die Dynamik der Emotionen eingreift, macht sie das Thema weiter diskutierbar.

Im Laufe der Debatte definiert Mareike den Sterbeprozess als soziales Geschehen, indem sie nicht-klassische Anzeichen für das Ableben nennt, die sich auf soziale Konflikte beziehen, für deren Lösung Sterbebegleitende zuständig seien. Die soziale, an der Individualität des Anderen ausgerichtete Fürsorge ist die Antwort auf den als sozial definierten Sterbeprozess. Sterbebegleitungen werden hier nicht als passives Tun konstruiert, wie es der Begriff Begleitung nahelegt, sondern als hochgradig folgenswer. Die Sterbebegleitenden müssen in einem ersten Schritt den Sterbeprozess erkennen, was auf einem prekären Wahrnehmungsprozess beruht, wie die vorangegangenen Übungen zeigten, und in einem zweiten soziale Konflikte im Sinne des Sterbenden lösen, was weiterer, mit Unklarheiten kämpfender Deutungen bedarf. Die Sicherstellung des würdevollen Sterbens, hier aktiv gefasst als zu gehender Weg, stellt eine anspruchsvolle Praktik dar, die wiederum Sterbebegleitung als herausforderndes Tun hervorbringt, das sich auf der Basis ständiger Deutungs offenheit und jenseits methodischer Orientierungen vollzieht.

Diese Konturierung des Sterbebegleitungshandelns⁷ kann als Höhepunkt der Kurssequenz interpretiert werden, in dem die kursimmanenten Momente der Überwindung und der Performativität von Unbestimmtheit in einer besonderen Bedeutungshervorbringung gipfeln. Wenn die vor allem intuitive Orientierung am Anderen handlungsleitend ist, dabei kein Wissen hilft und Kompetenzen zwar erweitert werden können, aber kein Garant für die richtige Einschätzung der Situation sind, wobei selbst die Möglichkeit einer klaren Wertung infrage steht, ist eine Grenze des Sozialen erreicht. Das Sterben bar aller Gewissheiten zieht eine Sterbebegleitung nach sich, die vor allem als ein kompetenter Umgang mit Unwissenheit zu verstehen ist. Auf diese Kurssequenz folgen eine weitere Talking-Stone-Runde und ein Ausklingen.

7 Dieser Abschnitt ist ein Vorgriff auf die spätere Rekonstruktion der Sterbebegleitung, in dem diese Sequenz noch einmal jenseits des Ablaufspekts interpretiert wird.

5.1.4 Lob und Streicheln

Nach einer kurzen Pause, in der Schweigen herrscht, sagt Mareike, es gebe zum Abschluss noch eine Talking-Stone-Runde. Wir sollten uns fragen, wie es uns gehe und was es gebe. Susanne nimmt einen Stein aus der Mitte und sagt, ihr gehe es gut und sie habe den Abend interessant und spannend gefunden. Der Stein wird weitergereicht. Einige Teilnehmende berichten, dass es ihnen gut gehe, andere betonen, dass sie nachdenklich seien und einiges zu Hause verarbeiten müssten. Ute sagt, sie freue sich, dass der Abend so gut geklappt habe. Wir hätten das nicht so gemerkt, aber Mareike und sie hätten während des Kurses einige Male umdisponiert und das habe gut funktioniert. Als Ludwig den Stein bekommt, sagt er, er freue sich über den Input der Gruppe. Er spüre eine Ernsthaftigkeit, die ihm gut gefalle. Er habe sich vor dem Kurs gefragt, wie das sein werde, und merke, dass ihn das sehr anspreche. Es sei sehr berührend gewesen, das spreche ihn an. Es sei nicht nur ertragreich gewesen, der Abend habe richtig Spaß gemacht. Zuletzt sagt Mareike, dass sie mit dem Abend sehr zufrieden sei. Wir würden jetzt noch eine kleine Körpergeschichte machen, danach könnten wir wohligh nach Hause gehen.

Etwas später fährt sie fort, dass sich fünf von uns eng nebeneinanderstehend um die dekorierte Mitte des Stuhlkreises positionieren sollten. Die Übriggebliebenen sollten sich jeweils hinter eine dieser Personen stellen. Wir versuchen, ihren Anweisungen zu folgen. Nach einigen Korrekturen von Mareike haben wir schließlich zwei Kreise gebildet. Ich stehe hinter Ute. Mareike sagt, die Personen im äußeren Kreis sollten ihre Hände auf den oberen Rücken der Person vor ihr legen und dann im Kreis gehen, sodass die Hände von einer Person zur nächsten glitten. Das sei wie streicheln. Wir würden uns gegenseitig streicheln. Ich lege die Hände auf Utes Schultern und gehe der kollektiven Bewegung folgend im Kreis. Meine Hände bewegen sich von einem Rücken zum nächsten. Ich sehe, dass andere kreisende Bewegungen mit ihren Händen ausführen. Als ich wieder hinter Ute stehe, sagt Mareike, wir schlossen die Übung ab, indem wir dreimal über den Rücken des vor uns Stehenden strichen – von den Schultern bis zum Po. Sie macht es vor. Wir tun es ihr nach. Ute und Nicole bemerken, das sei schön. Nach einer kurzen Weile sagt Mareike, die Personen aus dem äußeren Kreis sollten jetzt in den inneren wechseln. Das Procedere wird in neuer Konstellation wiederholt. Dann wünscht uns Mareike einen schönen Abend. Die Kurssequenz endet damit, dass wir kollektiv den Raum aufräumen und alle sich Unterlagen nehmen, die auf der Fensterbank ausliegen.

Der letzte Teil des Kurses beginnt mit Mareikes Ankündigung, dass zum Abschluss eine weitere Talking-Stone-Runde gemacht werde. Dazu wird eine Introspektion eingefordert, die suggeriert, dass sich der emotionale Zustand der Partizipierenden seit der letzten Offenbarungsrunde verändert hat und durch die Struktur des Kurses darauf in Form von ritualisierter Fürsorge reagiert wird. Susanne beginnt, was darauf schließen lässt, dass der Imperativ des selbstständigen Anfangens durch die Teilnehmenden als Wissen internalisiert wurde. Die Partizipierenden nennen unterschiedliche Gefühlslagen, wobei sämtliche Äußerungen der posi-

tiven Evaluierung des Abends dienen – unabhängig davon, ob sie eher gute Laune und Anregung oder Nachdenklichkeit als Zustand nach dem bisherigen Kursgeschehen angeben. Ute thematisiert ostentativ ihre Zufriedenheit mit dem Kursverlauf. Ihre Formulierung, die sich auf das Gelingen des Abends bezieht, lässt auf eine eigene, nicht immer kontrollierbare und routinisierbare Dynamik schließen, die sie dem Kurs zuschreibt. Ludwig äußert in einer längeren Sequenz, dass der Abend sowohl berührend und ertragreich gewesen sei als auch Spaß gemacht habe. Hier wird noch einmal explizit Bezug auf eine bestimmte Art der Emotionalisierung in dem Kurs genommen. Die Teilnehmenden wurden zwar mit Unklarheit und Sterberepräsentationen konfrontiert, aber punktuell und in einem Rahmen, der die Zurechnung auf den karitativen Impetus wahrt und zu einer Mischung aus einer gezähmten Form der Traurigkeit und Spaß führt. Durch die Überhöhung der Rolle der Sterbebegleitenden findet außerdem eine narzisstisch unterfütterte Sinnstiftung statt.

Auf die Talking-Stone-Runde folgt eine Körpererfahrung, die Mareike als Abschluss ankündigt. Das Streichelspiel dient als Ausklang, in dem jenseits der Gegenstandsbezogenheit die Gemeinschaft erneut angerufen wird, die hier – auf einer körperlichen Ebene – Nähe und Distanz aushandelt. Im Rahmen des Streichelspiels wird ein sich um sich selbst sorgendes Kollektiv inszeniert, das sich tröstet und Freude spendet. Das Spiel dient mit der Einstimmungssequenz als Klammer, innerhalb der die ernsteren Kursinhalte thematisiert und so in die Kurswirklichkeit symbolisch eingeschlossen werden. Daran schließt sich die Aufhebung des materialen Settings an. Das Verlassen des Kursraums markiert das Ende des Kurses.

5.2 Die dramaturgische Anrufung von aktueller Identität und Unbestimmtheit

Grundlegend für die Ethnographie ist bekanntlich die viel zitierte Frage »What is going on here?« (Spradley 1980, S. 73). Die daraus ableitbare Aufgabenstellung, die sich aus den bereits im Methodenkapitel vorgestellten ethnologischen Wurzeln der Disziplin ergibt, bereitet den Boden für eine Vielzahl unterschiedlicher Antwortmodi, die zwischen einem deskriptiven und einem analytischen Pol verortet werden können. Obgleich Deskriptionen, wie oben schon erwähnt, analytische Elemente enthalten, da sie unhintergebar auf Bedeutungszuweisungen rekurrieren, und Analysen den Gegenstand des Zergliederns und Zuordnens zunächst vorstellen müssen, stellt sich die Herausforderung, zu entscheiden, wie stark das Datenmaterial interpretiert und theoretisch beleuchtet werden soll. Die vorausgegangene Interpretation des ersten Kursabends basiert auf Beschreibungen und datennah entwickelten Deutungen. Im Folgenden wird der Kursverlauf darüber hinaus mit zwei theoretischen Schlaglichtern perspektiviert, die dazu dienen sollen, der Ei-

genlogik des Feldes in ihrem spezifischen Bedingungsgefüge näherzukommen – hierzu wird eine stärker analytische Haltung eingenommen, welche neben der Anschlussfähigkeit an das Material die explizit theoriegeleitete Befremdung⁸ von den Deskriptionen sucht. Die theoriebasierte Konfrontation soll einem vertieften soziologischen Verstehen den Boden bereiten. Der Ausgangspunkt der Analyse ist die Irritation, der Bruch mit Erwartungen. Sie ist so unweigerlich mit meinem lebensweltlichen Blickwinkel verbunden.

Der erste Kursabend ist bereits deswegen eine ethnographische Fundgrube, weil hier aufgrund situativer Orientierungsschwierigkeiten, die sich aus dem Aufsuchen eines neuen Forschungsfeldes mehr oder minder zwangsläufig ergeben, das Selbstverständliche noch nicht selbstverständlich ist und deswegen aus der Perspektive des bzw. der (Feld-)Fremden überhaupt gesehen werden kann. Dieser ethnographische Gemeinplatz verbindet sich damit, dass nicht nur ich mich in einem Feld bzw. Setting orientieren muss und kann, welches meine Routinegewisheiten herausfordert, sondern zum Großteil auch die anderen Feldteilnehmenden an einem ungewohnten sozialen Kontext partizipieren und ihn (mit)hervorbringen. Deshalb ist der erste Kursabend maßgeblich davon geprägt, dass zwar unterstellt werden kann, alle an der Situation Partizipierenden kennen Ausbildungskontexte, dass das Sonderwissen den spezifischen Bildungsort Hospizkurs betreffend aber ausschließlich den Kursleiterinnen umfänglich zur Verfügung steht. Daraus folgt, dass ich als Fremde und Novizin mit denselben feldimmanenten Selektionsproblemen zu kämpfen habe wie die übrigen Kursteilnehmenden, die sich zunächst nur mangels wissenschaftlicher Aspirationen von mir in ihren Rollen unterscheiden.

Die Irritationen des Anfangs stellen sich am ersten Kursabend erwartungsgemäß schnell und mannigfaltig ein. Schon die sogenannte Mitte und die Talking-Stone-Runde zeigen an, dass hier ein spezifisches Vermittlungssetting geschaffen wird. Über eigentümliche Elemente des Kurses hinausgehend erscheinen aber zwei Erfahrungen, die im Kurs unumgänglich sind, insofern irritierend, als dass sie etwas über seinen Sinn offenbaren: die Erfahrung des Sich-Überwindens und des Unwissend-Seins. Beide Schlagworte zeichnen sich bereits prominent in den feldnahen Deskriptionen ab und sollen nun in Form von Konzepten als relevante Elemente der Dynamik des Hospizkurses weitergehend theoriegeleitet analysiert werden.

Die Erfahrung des Sich-Überwindens findet sich vor allem am Beginn und im frühen Verlauf der Kurssequenz. So ist die erste Überwindungshürde bereits bei der anfänglichen Meditationsübung identifizierbar, die mit einer ausführlichen Erläuterung, alles im Kurs basiere auf Freiwilligkeit und könne entsprechend auch unterlassen werden, gekoppelt ist. Diese Rahmung verweist auf eine zumindest

8 Hierbei geht es vor allem um eine Distanzierung vom Alltagsverständnis (vgl. Breidenstein et al. 2013, S. 172).

potenzielle Konfrontation mit Hemmnissen. Die darauffolgende erste Talking-Stone-Runde geht mit einem expliziten Einfordern eines Sich-Überwindens einher, wenn die Kursleiterinnen den Anfangsakt der Offenbarungen in die Hände der Teilnehmenden legen. Das Zögern und daran anschließende ostentative Opfern der jüngsten Partizipierenden können als Hinweis interpretiert werden, dass hier tatsächlich eine Schwelle überwunden werden muss. Die darauffolgende Begrüßungsübung bedarf Mareikes Animation und gipfelt für mich emotional in ihrer Umarmungsinitiative, welche in der späteren Reflexion als Risiko gedeutet wird. Das Spiel selbst wird in der Diskussion von den Teilnehmenden als Unsicherheit erzeugend beschrieben, geht also ebenso mit einem Überwindungsprozess einher. Im Verlauf des Kurses scheinen die Überwindungserfahrungen zu einer Assimilation an die Herausforderungen des Kurses zu führen, da sowohl der Anfang der Gruppenpräsentationen als auch die zweite Talking-Stone-Runde ohne längeres Zögern gelingen. Ebenso wird die anschließende Streichelübung, die körperliche Nähe erfordert, zwar mit anfänglichen Koordinierungsschwierigkeiten, aber ohne artikuliert Hemmungen durchgeführt und als angenehm kommentiert.

Die Überwindungspraktiken können unterschiedlichen Dimensionen zugeordnet werden: Überwinden als Schwelle zum Erleben ermöglicht auf der Erfahrungsebene emotionale Eindrücke wie das meditative Erspüren des eigenen Körpers oder die Konfrontation mit Unsicherheit in einer Außeralltäglichkeit inszenierenden Spielsituation. Überwinden als Agieren in Form eines Initiativwerdens, wenn ein Beginnen eingefordert wird, führt zu einem Handeln unter Unsicherheitsbedingungen. Überwinden als Überbrücken von Distanz ermöglicht Beziehungsintensivierung.

Das im Kursverlauf eingeforderte Sich-Überwinden mit all seinen Dimensionen bereitet den Boden für einen spezifischen Erfahrungs- und Beziehungsmodus der Partizipierenden, der mit einem besonderen Identitätsmanagement einhergeht, dem ich mit Erving Goffmans (2016b) Unterscheidung zwischen virtueller und aktueller Identität nachgehen möchte. In dem Werk *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität* wird ausgeführt, die Gesellschaft schaffe Mittel zur Kategorisierung von Personen. Jede Kategorie sei mit Attributen assoziiert, die dazu führten, dass soziale Identitäten in Form von normativen Erwartungen im gesellschaftlichen Umgang antizipiert würden. Diese spontan zugeschriebenen sozialen Charakterisierungen nennt Goffman virtuelle Identität – im Gegensatz zur aktuellen Identität, welche die Merkmale umfasst, die einem Individuum tatsächlich bewiesen werden können (vgl. ebd. S. 9f.). Goffman differenziert also zwischen zwei Wissenstypen: Einem Wissen, das auf einem gesellschaftlichen Wissensvorrat basiert und ad hoc Typisierungen ermöglicht, die der Orientierung im Umgang mit anderen dienen, und einem, das sich in einem weiteren Interaktionsverlauf herauskristallisiert und den entwickelten Erwartungen zuwiderlaufen

kann. Er nutzt die Unterscheidung zwischen virtueller und aktueller Identität, um soziale Zuschreibungsprozesse mit dem Phänomen des Diskretierbareins in der sozialen Welt zu verbinden. Diesem Konzept ist eine verwickelte Idee von Nähe und Distanz eingeschrieben. Die Erwartungen erzeugen einerseits Nähe, da sie Orientierungslosigkeit verhindern und eine virtuelle soziale Beziehung zwischen mir und dem mir nur unzureichend bekannten Individuum schaffen. Andererseits bleibt die so vorläufig festgeschriebene Person auf Distanz, da sie als typisches Mitglied einer sozialen Kategorie jenseits individualisierter Zuschreibungen erkannt wird. Erst der Interaktionsverlauf ermöglicht die Überprüfung der Erwartungen anhand von Erfahrungen, die eine Ausdifferenzierung und Anpassung des Wissens über den Anderen gewähren – mit all den potenziell exkludierenden Folgen, die das zeitigen kann. Die Kategorisierung des Gegenübers erfolgt dabei auch über verkörperte soziale Zeichen (vgl. ebd., S. 58), sie ist also nicht an verbale Äußerungen gekoppelt. Soziale Einordnungen sind somit nicht nur an mehr oder minder bewusste Inszenierungen gebunden, sondern basieren auf einer Art generalisierten Lesbarkeit des Anderen, die seinen Intentionen, was er von sich preisgeben möchte, entgegenstehen kann.

Im Rahmen der Analyse des Hospizkurses kann anhand des Datenmaterials nicht entschieden werden, welche sozialen Einordnungsprozesse wie von den Partizipierenden vorgenommen werden. Die Deutung der Kurspraktiken kann aber zeigen, welche Form von Identitätsarbeit durch die Arbeitsaufträge implizit eingefordert wird. Hierbei geht es nicht so sehr um subtile soziale Prozesse, sondern um Praktiken, welche die Beziehungen und Perzeptionen der Partizipierenden untereinander konkret tangieren.

Im Kurs kann die Reihenfolge von Vorstellungsrunde und Talking-Stone-Runde als spezifische Form der Identitätsarbeit gedeutet werden, die einen Übergang von einer virtuellen zu einer aktuellen Identität anstrebt. So basiert die Vorstellungsrunde vor allem auf sozialstrukturellen Selbstcharakterisierungen anhand von Alter, Beruf und Familienstand, ermöglicht also auf sozialen Kategorien basierende Attribuierungen im Sinne einer virtuellen Identität, während in der Talking-Stone-Runde intimere Einblicke eingefordert werden, die die Erwartungen stützen oder unterlaufen können im Sinne einer aktuellen Identität. Das Arrangement der Praktiken schafft neben dem automatischen Dechiffrieren sozialer Zeichen, das sich laut Goffman quasi im Hintergrund von Interaktionen ereignet (vgl. ebd., S. 56), zwei Konstellationen, in denen die Partizipierenden aufgefordert werden, sich selbst als Personen zu exhibitionieren. Das Überwindungsmoment (bezogen auf den Beginn der Praktik) ist dem kursöffentlichen Thematisieren der momentanen emotionalen Verfasstheit in der Talking-Stone-Runde vorgelagert. Auch wenn die erste *Steinrunde* eher Floskeln produziert als intime Selbstoffenbarungen, zeigt der Überwindungsaspekt, welche Form der Partizipation im Kurs eingefordert wird. Hier sollen nicht Berufsrollenträger miteinander interagieren, sondern sich

differenziert wahrnehmende Personen, die ritualisiert die Möglichkeit haben, sich auf einer intimeren Ebene zu offenbaren. Der herumgereichte Stein, der die Sprechenden zugleich legitimiert, unter Zwang setzt und schützt, indem er Monologe stiftet, die die Selbstpräsentationen nicht zum Aushandlungsgegenstand machen, kann als Hinweis gedeutet werden, dass tiefergehende Offenbarungen eingefordert oder wenigstens ermöglicht werden, die durch die Verregelung des Sprechendenwechsels immunisiert werden. Das Moment des Sich-Überwindens zeigt an, dass sich die Personen im Herstellen einer aktuellen Identität, wenn nicht als diskreditierbar, so doch zumindest als vulnerabel dem Kollektiv gegenüber präsentieren und es entsprechend herstellen sollen. Die sozialen Erwartungen werden mit Selbstoffenbarungen konfrontiert, die eine Neuausrichtung der gegenseitigen Wahrnehmung und Darstellung erlauben. Die aktuelle Identität, hier nicht so sehr verstanden als umfängliches oder Exklusionen ermöglichendes Wissen der Kursteilnehmenden übereinander, sondern vielmehr als eines, das Nähe und Kommunikationsanschlüsse stiftet, die über erste Typisierungen hinausgehen, erzeugt Berührbarkeit. Diese Berührbarkeit erscheint aber nicht als Selbstzweck – die Kursteilnehmenden werden vielmehr in eine spezifische Beziehung zueinander gesetzt, die einem instrumentellen Zweck zugutekommt. So werden in der im späteren Kursverlauf angesiedelten Reflexion nach der Begrüßungsübung weitere Selbstoffenbarungen eingefordert, die einem Erkenntnisgewinn dienen, der mit der Aufgabe des Ehrenamtes verschränkt wird. Die aktuelle Identität der Krankenschwester, die ihre Unsicherheit und ihr Unwohlsein thematisiert, wird hier genutzt, um die außeralltägliche Herausforderung der Sterbebegleitung nicht intellektuell, sondern auf einer Erfahrungsebene zum Thema zu machen. Die Berührbarkeit als Erfahrungsmodus, aber auch und vor allem als Beziehungsmodus ist die Basis für diese Form von Erkenntnisvermittlung, die kein theoretisches Wissen zur Grundlage hat, sondern auf eine erfahrungsbasierte Kompetenz zielt.

Die ebenso relevante Erfahrung des Unwissend-Seins findet sich an verschiedenen Stellen des gesamten Kursverlaufs. Bereits dem offiziellen Kursbeginn, der mit dem Abspielen von Musik eingeleitet wird, ist eine Vagheit eingeschrieben; die Teilnehmenden reagieren basierend auf einem Mangel an Erklärung intuitiv auf das akustische Zeichen, das als Pedant zur Schulglocke interpretiert werden kann, aber neben der Disziplinierung der Körper eine kontemplative Wirkung entfaltet. Der Übergang zur Kurswirklichkeit als Schwellenphase (vgl. dazu Turner 2005, S. 94ff.) erfolgt im Modus des Intuitiven, des Unausgesprochenen und Nicht-Erklärten. Auch das Thema des Kursabends, *wahrnehmen*, enthält eine Unschärfe, hier eine semantische, die keinen direkten und konkreten Bezug zum zweckbezogenen Rahmen des Kurses, der Sterbebegleitung, ermöglicht. Der Signifikant hat einen metaphorischen Gehalt, der erst im Fortschreiten des Kursgeschehens deutlicher bestimmt wird. Die erste Übung, die auf die Nennung des Themas folgt, ist eine Meditation, deren genauer Zweck nicht erläutert wird. Inwiefern wahr-

nehmen im Sinne von körperlicher Selbstwahrnehmung hospizlich relevant ist, ist also nicht Gegenstand sprachlicher Engführungen. Auch hier sind die Partizipierenden in eine Praktik involviert, die mit einem Unwissend-Sein bezüglich der Zielorientierung einhergeht. Die Begrüßungsübung wird ebenfalls erst im Nachhinein als kursrelevant begründet und zunächst auf der Grundlage von Unwissenheit durchgeführt. Besonders deutlich wird die kursimmanente Erfahrung von Unwissend-Sein an den während der Pause ausgelegten Bildern, die mich bereits im Feld hochgradig irritieren. Die Funktion der Bilder wird zeitlich nachgeordnet in einer anderen Kurssequenz erläutert. Unwissend-Sein nicht nur als Zustand, sondern als Erfahrung ist Teil der eigentümlichen Bildungspraktiken im Rahmen des ersten Abends des Hospizkurses und nimmt zwei Formen an: das auf Dauer gestellte Unwissend-Sein, das nicht nachträglichen Bestimmungen unterworfen wird, und das vorläufige, das partiell aufgelöst wird und im Zeitverlauf so als punktuelle Orientierungsschwierigkeit erscheint. Das verstetigte Unwissend-Sein kann als grundlegende Erfahrung gedeutet werden, die mit einem Aushalten einhergeht; das vorläufige Unwissend-Sein wird von einer situativen Orientierung abgelöst und kann als pädagogische Dramaturgie interpretiert werden. So wird einerseits eine akzeptierende Haltung gegenüber Unauflösbarkeiten habitualisiert und andererseits werden Erkenntnisse über den Aufbau von Spannung vorbereitet. Um die Erfahrung des Unwissend-Seins theoretisch zu perspektivieren, möchte ich einen Terminus nutzen, der vor allem in der Philosophie als zeitdiagnostischer Deutungsbegriff verwandt wird: Unbestimmtheit (Gamm 2004).

Im Argumentationszusammenhang dieses Kapitels interessiert Unbestimmtheit allerdings nicht so sehr als sozialphilosophische Erkenntnisrichtung, sondern in einer reduktionistischen Operationalisierung eher als Pragmatik, die dem Unwissend-Sein eine theoretische Prägung gibt. Sie kann Vagheit im Sinne einer Minderleistung von Information, Unklarheit in Form gewollter Uneindeutigkeit oder Chaos bedeuten (vgl. Gamm 1994, S. 14). Die Erfahrung des Unwissend-Seins als Unbestimmtheit zu wenden, heißt, das Phänomen als Mangel an Bestimmungen und die damit einhergehende Uneindeutigkeit als basale Erfahrung der Unklarheit zu verorten; der partielle Entzug von Eindeutigkeiten wird so als Strukturelement der idiosynkratischen Form der ersten Kurssequenz identifiziert. Mit diesem Deutungsangebot soll das Spezifische der kursimmanenten Bildungspraktiken verstehbar werden, in denen Festschreibungen und Uneindeutigkeiten auf besondere Weise ineinander verschlungen sind, wodurch spezifische Erfahrungen und Haltungen ermöglicht werden. Die beobachtbare Unbestimmtheit ist Teil einer Dramaturgie, durch die sich Erkenntnisse generieren lassen, und ist gleichzeitig selbst eine Erkenntnis. Unbestimmtheitsmanagement ist eine Herausforderung und eine den Bildungspraktiken eingeschriebene Aufgabe. Das pädagogische Universum des Hospizkurses beruht also nicht nur auf der Hervor-

bringung mehr oder minder rationalistischer Feststellungen, sondern ebenso auf einer basalen Unbestimmtheit, die in zweifacher Weise erkenntnisleitend ist.

Sowohl das Sich-Überwinden als auch das Unwissend-Sein sind Erfahrungsphänomene, die durch das die Routinegewissheiten herausfordernde Setting möglich werden, in dem Selbstverständlichkeiten auf basale Regeln des Umgangs beschränkt sind und sich Raum für die Konstitution neuer Orientierungen entfaltet, der unter anderem und vor allem von den mit einem Bildungsauftrag versehenen Protagonistinnen genutzt wird, um spezifische Vermittlungsformen zu institutionalisieren. Berührbarkeit und Unbestimmtheitsmanagement werden als relevante Partizipationsmodi am ersten Abend eingeführt. Die Einstimmung fördert ein mehr oder minder explizierbares Verständnis, worum es an dem besonderen Bildungsort Hospizkurs geht: als berührbare Persönlichkeiten Uneindeutigkeiten auszuhalten und dabei einem höheren Zweck zu dienen.

6. Das Wie der Wissensvermittlung: Gemeinschaftliche Assoziationsräume

Die Fallanalyse des letzten Kapitels perspektiviert das Kursgeschehen auf der Grundlage seiner Ablauflogik. Hierbei spielt die Chronologie, die Zeitlichkeit eine erkenntnisgenerierende Rolle, welche sich auch in der Erfahrungsstruktur der Feldakteure wiederfindet, an die sich die *beobachtende Teilnahme* methodisch annähern kann. Es macht also bspw. einen Unterschied, ob die Vorstellungsrunde des ersten Abends der Talking-Stone-Runde vorgelagert ist. Diese Ausrichtung an einer fallbezogenen Temporalität wird in diesem Kapitel aufgegeben, um eine geradezu gegensätzliche Perspektive einzunehmen. Hier soll vielmehr eine Inventur der kursimmanenten Praktiken vorgenommen werden, um die Bandbreite der vorfindlichen praxeologisch perspektivierten Sinneinheiten zu kategorisieren. So soll der Kurs als eigenlogischer Ausschnitt sozialer Wirklichkeit in seiner Mannigfaltigkeit systematisch erschlossen werden. Dabei wird auf eine theoriegeleitete Analyse zugunsten von Beschreibungen und datennaher Interpretationen verzichtet. Thematisch steht die Vermittlungsdimension des Kurses im Vordergrund, der auf der Grundlage eines Verständnisses seiner Integrations- und Partizipationsmodi nachgegangen wird.

Der Hospizkurs ist hinsichtlich seiner Vermittlungsformen nicht ohne Weiteres verstehbar – zumindest für mich nicht. Meine Bildungssozialisierungen spielten sich in deutschen (Berufs-)Schulen und Universitäten ab. In keiner dieser Organisationen wurden Talking-Stone-Runden veranstaltet, in denen die Mitglieder Gefühle und Alltagsgegebenheiten reflektierten, wenn sie einen Stein in der Hand hielten. Außerdem erlebte ich niemals ein Seminar, das mit einstimmender Musik begann und mit Meditationen, Streichelspielen und Übungen, die Umarmungen provozierten, fortgesetzt wurde. Somit ist der Hospizkurs ein Schatz an neuen Bildungserfahrungen, wenn man bis dato nur den Verlauf durch staatliche Bildungsorganisationen vorweisen kann.¹ Dieser hier ethnographisch fruchtbar zu

1 Wobei hier auf eine Bildungsbiographie rekurriert wird, die für früher und später Geborene nicht typisch sein muss und Revolutionen und Veränderungen in Didaktik und Pädagogik entsprechend verkennt.

machenden Sammlung an Erlebnissen soll systematisch nachgegangen werden. Dabei wird ein inhaltsanalytisches Verfahren gewählt, das sich allerdings weder an Mayring (vgl. u.a. 2015) noch an Kuckartz (vgl. u.a. 2018) als Koryphäen der qualitativen Inhaltsanalyse orientiert. Stattdessen wird die ethnographische Variante einer Strukturierung des Datenmaterials vorgenommen (vgl. Lofland 2006, S. 146f.). Entsprechend steht die Interpretation des Inventars im Vordergrund und nicht so sehr die Verfahrensweise, die sich auf den Zuordnungsprozess selbst bezieht. Trotzdem sollen zumindest zwei kursorische methodische Hinweise gegeben werden, um der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit Genüge zu tun: Die Differenzierung der Praktiken anhand von Oberkategorien wurde induktiv aus dem Material entwickelt. Grundlage der Bedeutungszuweisung ist die Frage nach der kursimmanenten Funktion der so hervorgebrachten Typen von Praktiken.

Im Folgenden werden die Praktiken, die im Rahmen des Hospizkurses als strukturgebende Einheiten erkennbar sind, in Form einer Taxonomie dargestellt und daran anschließend analysiert. Die systematische Kategorisierung der kursimmanenten und kurskonstituierenden Praktiken dient als Übersicht über die Handlungen und Handlungsweisen, die diesen spezifischen Bildungsort hervorbringen. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei auf die Vermittlungspraktiken gelegt, die anhand der Frage interpretiert werden, wie Wissensübertragung in diesem Bildungskontext geschieht, wie Sterben und die Begleitung von Sterbenden zum Gegenstand von Wissensarbeit gemacht werden. Ein Ziel der Analyse ist es auch, die feldspezifischen Grenzen des Mach- und Sagbaren aufzuzeigen.

Es können unterschiedliche Typen von Kurspraktiken anhand ihrer pädagogischen Ausrichtung kategorial unterschieden werden:

Taxonomie der Kurspraktiken

Vorbereitungspraktiken	Die Sitzkonstellation herstellen Die Mitte machen Das Buffet herrichten
Einstellungspraktiken	Gemeinsam Musik anhören Gemeinsam singen Gemeinsam ein Gedicht anhören Gemeinsam tanzen Kollektiv berühren
Organisationspraktiken	Thematisch orientieren Vorstellen im Kreis Organisatorisches diskutieren
Inhaltlich ausgerichtete Vermittlungspraktiken	Theoretisch ausführen Etwas darbieten Nacheinander im Kreis etwas darbieten Gemeinsam ein Schauspiel darbieten Körperlich üben Interaktionell üben Wahrnehmend üben Reflektierend diskutieren Praktikum diskutieren Thematisch diskutieren Assoziativ üben Künstlerisch üben In einer Gruppe Aufgaben bearbeiten
Vergemeinschaftungspraktiken	Im Kreis Befindlichkeiten äußern Feedback geben Gemeinschaftlich die Pause verbringen
Übergangspraktiken	Bewerbungsgespräch führen Beim Gottesdienst einsegnen lassen

Obwohl hier von einer wie bereits im vorangegangenen Kapitel vorgestellten Analyse der Ablauflogik abgesehen wird, beginnt die Vorstellung und Deutung der Praktiken² mit jenen, die den Beginn bzw. die Vorbereitung des Kurses markieren, da methodisch nicht negiert werden soll, dass die jeweiligen Handlungssequen-

2 Die Taxonomie erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit und ist Ausdruck eines analytischen Vorgangs, kursspezifische, auf einen eigenen Sinn ausgerichtete Handlungseinheiten zu identifizieren. Das Datenmaterial wurde danach gesichtet, welche in sich geschlossenen Sequenzen mit einem Anfang und einem Ende identifizierbar sind. In der Darstellung werden für die Forschungsfrage nicht relevante Praktiken systematisch ignoriert – bspw. Toiletengänge, Kaffeekochen, Geschirrsuchen etc.

zen in ein Vorher und Nachher gestellt sind, also eine Vergangenheit und Zukunft haben, die ihren Sinn mitkonstituieren.

6.1 Vorbereitungspraktiken – ACDC und Kürbissuppe

Die Vorbereitungspraktiken umfassen das Herstellen der Sitzkonstellation, das Dekorieren der Stuhlkreismitte und das Herrichten des Buffets. Wann immer ich das Gemeindehaus betrete, in dem der Hospizkurs stattfindet, treffe ich die Kursleitenden und/oder Kursteilnehmenden dabei an, das Setting zu gestalten.

Das erste ganztägige Treffen des Grundkurses wird an einem Samstag veranstaltet. Ich trete in das Gemeindehaus der Kirche ein und sehe im Vorraum ein Schild mit dem Hinweis, das Treffen finde im ersten Stock statt. Also steige ich die Treppe hinauf, wende mich nach rechts, durchquere einen Raum, in dem mehrere Tische und Stühle stehen, und gehe in einen weiteren, leeren Raum, in dem ich auf Mareike treffe. Sie begrüßt mich, indem sie mich kurz in den Arm nimmt. Direkt danach sagt sie, wir müssten heute mit diesen Räumen zurechtkommen. Ich sehe, dass links von mir eine Tür in ein weiteres Zimmer führt, in dessen Mitte zusammengeschobenen Tische stehen, um die herum Stühle gestellt wurden. Dann werde ich auf Herrn Kahn³ aufmerksam, der sich auch dort befindet und sofort auf mich zukommt, um mich zu begrüßen. Während ich mein Feldtagebuch auspacke, diskutieren Mareike und Herr Kahn darüber, ob sich die Kursteilnehmenden um die Tische setzen sollten oder ob ein Stuhlkreis aufgebaut werden solle. Herr Kahn argumentiert für die Tische. Das sei mal etwas anderes und außerdem gut, um zu schreiben. Mareike zeigt sich zunächst unschlüssig und besteht schließlich auf einem Stuhlkreis. Wir fangen zu dritt an, Stühle in den leeren mittleren Raum zu tragen und in einen Kreis zu stellen.

Der Stuhlkreis ist die zwar verhandelbare, aber nur selten aufgegebene räumlich-körperliche Grund-Konstellation der an dem Kurs Partizipierenden. Einem soziologischen Raumverständnis folgend, das Räume als Anordnungen von Menschen und Dingen begreift (Spacing), die erst über zusammenfassende Wahrnehmungsoperationen (Syntheseleistung) entstehen (vgl. Löw 2001, S. 158ff.), wird die Kurswirklichkeit hier auch über die Schaffung des Settings hergestellt. Nicht durch Tische verdeckt werden die Körper füreinander sichtbar kreisförmig arrangiert. Damit hat die so hervorgebrachte Gemeinschaft Vorrang vor anderen potenziellen Funktionsanforderungen des Kurses wie bspw. dem Schreiben, also dem Konservieren von konservierbaren Kursinhalten. Das im Stuhlkreis versammelte Kollektiv

3 Herr Kahn ist ein Koordinator des Hospizvereins, den ich zu diesem Zeitpunkt noch sieze. Er übernimmt an dem Kurstag Utes Rolle als Kursleitung.

erscheint egalitär und kommunikativ aufeinander ausgerichtet. So wird eine Inszenierung des Zugewandtseins geschaffen und festgeschrieben. Der spatial hergestellte Bildungsort scheint eher dem Generieren austauschorientierter Kommunikation als der Vermittlung rationalistischen Faktenwissens zu dienen. Das Primat der Gemeinschaft wird räumlich fixiert und vor anderen Möglichkeiten und Funktionalitäten geschützt. Bereits durch die räumlich-körperliche Konstellation werden bestimmte Formen von Wissen und Wissensvermittlung ermöglicht oder wenigstens bevorzugt, die diskursiv und relational fundiert sind. Miteinander zu reden, anstatt Monologe mitzuschreiben, legt zumindest das Setting nahe.⁴

Neben dem Stuhlkreis ist die dekorierte Mitte des Stuhlkreises ein prägendes Phänomen des Kurses.

An einem Abend des Grundkurses betritt Mareike den Raum, geht zum Stuhlkreis und fragt, wer heute die Mitte mache. Sie hoffe, dass Ute nicht dran sei. Ob jemand wisse, wer für die Mitte zuständig sei. Ludwig sieht in den roten Ordner, in dem die Kursunterlagen abgeheftet werden, und sagt: »Mareike ist dran.« Die schaut ihn verwundert an. »Ne!« Alle im Raum Anwesenden lachen. Mareike dreht sich um und ruft, dass wir dann improvisieren müssten. Sie beginnt, Tischdecken aus einem Schrank zu holen.

Ich sehe mich um und entdecke zwei große Kerzen in mit Ornamenten versehenen Ständern in der Ecke des Raumes; sie erscheinen mir für eine Mitte passend, also bringe ich sie zum Stuhlkreis. Mareike drapiert die Tischdecken und ich stelle die Kerzen darauf. Derweil sehe ich mir eine der Kerzen genauer an und registriere einen christlichen Segensspruch. An Ludwig gewandt sagt Mareike: »Das war einer deiner Scherze, oder Ludwig?« »Nein«, antwortet er und nimmt noch einmal den Ordner zu Hand, um darin zu blättern. »Hier steht Mareike.« Sie lacht und sagt: »O je.« Wieder wird im Stuhlkreis gelacht. Sie holt einen kleinen Blumenstrauß, der vorher auf dem Tisch mit dem Essen stand, und stellt ihn zusammen mit ein paar Teelichtern, von denen ich nicht weiß, wo sie herkommen, auf die Tücher. Dann betritt Michael, ein Koordinator des Vereins, der inzwischen von allen Kursteilnehmenden geduzt wird, den Raum. Er hat größere Kieselsteine in der Hand und sagt, die habe er abgewaschen, sie seien für die Mitte. Wanda fragt, ob er sie von draußen geholt habe. Michael nickt und sagt, da seien immer welche.

Das Machen der Mitte ist obligatorisch. Seine Relevanz zeigt sich am Umgang mit der in der Feldvignette dargestellten Verantwortungskrise, die nicht dazu führt,

4 Der Stuhlkreis wird an verschiedenen Stellen der Schrift thematisiert, weil ihm in unterschiedlicher Hinsicht Bedeutung zukommt. Eine theoriegeleitete religionssoziologische Analyse findet sich in dem Kapitel *Buddha-Figuren und künstliche Rosen – die Banalität der großen Transzendenz*. Das Gleiche gilt für das ästhetisch hergerichtete Zentrum der Sitzkonstellation.

das Gestalten der Stuhlkreis-Mitte für einen Kursabend aufzugeben, sondern eine spontane Ausgleichshandlung provoziert, die als Improvisation gekennzeichnet wird. Nur im Krisenfall ist das Machen der Mitte aber eine spontane Handlung, die auf die Ausstattung des Gemeindehauses zurückgreift, denn die wechselnde Verantwortlichkeit ist von Beginn des Kurses an festgelegt, dokumentiert und kursöffentlich. Sie geht von Kurseinheit zu Kurseinheit auf einen anderen Partizipierenden über und betrifft sowohl die Kursteilnehmenden als auch die Kursleitenden. Aus dieser Perspektive ist das Machen der Mitte zunächst ein Dienst an der Gemeinschaft, der ohne inhaltlichen Bezug eine moralische Komponente aufweist, die jeden und jede in die Pflicht nimmt, etwas zu dem Kurs beizusteuern, ihn bis in seine Materialität hinein mitzugestalten. Es hat eine gruppenbezogene moralische Dimension, die auch dadurch sichtbar wird, dass die Krise die Gemeinschaft als Helfende anruft. Michael und ich suchen gemeinsam mit Mareike die obligatorischen Dinge zusammen, die die Mitte konstituieren. Ich zeige mich dabei als mit dem impliziten Kurswissen vertraut, da ich entscheiden kann, welche Artefakte der Mitte würdig sind, also der symbolischen Inszenierung des Settings gerecht werden. So kommen auch auf der Basis von Spontaneität die Dinge zusammen, die in fast allen Kurseinheiten die kollektive visuelle Aufmerksamkeit auf sich ziehen: Tücher, brennende Kerzen, Blumen und Steine.

Das Tuch dient als Grundlage und räumliche Abgrenzung der Mitte. Die Kerzen erzeugen Feierlichkeit und transportieren dabei – zumindest in einem kirchlichen Umfeld – christliche Symbolhaftigkeit. Die Blumen erscheinen als schmückendes Beiwerk. Die Steine mögen als Symbole der Dauerhaftigkeit (vgl. Bihler 1999, S. 12) verstehbar sein, dienen aber auch dem praktischen Zweck, als Requisiten der Talking-Stone-Runde zur Verfügung zu stehen. So zeigen die Artefakte z.T. religiöse Bezüge auf, sind allerdings hochgradig alltäglich und spontan rekrutierbar – zumindest in kirchlichen Räumlichkeiten.

Die alltagsnahen Dinge der Mitte verfügen über einen ästhetischen oder symbolischen Gehalt, wobei Symbolik und Ästhetik inhaltlich nicht vorbestimmt, sondern variabel sind. An einem Kursabend wird die Mitte mit einer Buddha-Figur dekoriert, an einem anderen mit Engelsfiguren. Die Auswahl der Blumen und Sträuße orientiert sich in manchen Fällen an der Jahreszeit – aber auch Kunstblumen sind möglich, wie ich mit meiner Mitte zeige, bei deren Herstellen ich das Gebot lerne, die Kerzen anzuzünden. Die Mitte bestimmt die Ästhetik des Kurses entscheidend mit und symbolisiert in all ihrer legitimen Vielfaltigkeit, die Religion und Spiritualität ebenso umfasst wie Profanität, dass der Bildungsort sich mit etwas befasst, das in irgendeinem Sinne einen höheren Wert darstellt. Die im Stuhlkreis versammelte Gemeinschaft ist kein Selbstzweck, es geht nicht (nur) um die Mitglieder und ihre kommunikativen Beziehungen zueinander, sondern um etwas darüber Hinausreichendes: die Auseinandersetzung mit einem Thema, das symbolisch erfasst, aber nicht festgeschrieben wird. Insofern hat die Mitte einen

religiösen Gehalt – jenseits einer klaren inhaltlichen Zuschreibung zu einer bestimmten Religion. Der Bezug zum Transzendenten wird hergestellt, bleibt aber in seiner spezifischen Gestalt offen.

Dabei lassen sich unterschiedliche Typen von Mitten differenzieren: Es gibt jahreszeitenbezogene Fest-Mitten, die bspw. Erntedank oder Weihnachten zum Thema haben, spirituelle Mitten, die mit Symbolen wie einem Buddha, Engeln oder einem Lebensbaum aufwarten, reine Schmuck-Mitten, die vor allem ornamentalastige Gegenstände kombinieren und (zumindest zu einer Gelegenheit) Rebellionsmitten, die den idealtypischen Charakter der Mitte offenbaren und zum Aushandlungsgegenstand erheben, indem sie Konventionen umkehren:

Als ich an einem Mittwochabend während des Vertiefungskurses den Kursraum betrete, ist die Mitte bereits gemacht: Eine Carrera-Bahn bildet einen Kreis, in den ein Bierglas, Spielkarten, eine ACDC-CD, ein Aschenbecher mit dem Logo eines Bundesligafußballvereins, ein Würfelbecher, ein großer Würfel, ein kleiner Fußball und eine elektrische Kerze gestellt wurden.

In der am Anfang der Kurseinheit stattfindenden Talking-Stone-Runde erklärt sich Michael verantwortlich und sagt, er habe die Mitte aus einem bestimmten Grund heute so gestaltet. Vormittags habe er mit Ute darüber gesprochen, dass er sie im Kurs vertrete. Sie habe plötzlich einen Kraftsaudruck gebraucht und gesagt, dass sie die Mitte hätte machen sollen. Das sei aber kein Problem, sie gebe ihm was mit, damit er sie herrichten könne. Dann habe sie ein paar Tücher und Teelichter geholt und zu ihm gesagt, er solle noch einen Blumenstrauß besorgen, Blumen gebe es immer. Nach einer kurzen Pause fährt Michael fort, das sei das typische Klischee von einem Hospizkurs. Da sitze man in einem Kreis und schaue immer auf Tücher und Kerzen. Und er habe sich dagegen ein Männerklischee überlegt. Von Männern denke man, sie guckten Formel-1, hörten heftige Musik, spielten Fußball, rauchten noch heimlich und tranken Bier. Und dann habe er auch noch eine elektrische Kerze mitgebracht. Eine Kerze müsse sein, aber Frauen würden das nie mit einer elektrischen Kerze machen. Er habe sich eine Mitte anhand von Männerklischees ausgedacht.

Die Männer-Mitte offenbart den Charakter ihrer konventionellen Version, die von Michael als Hospizklischee gedeutet wird, was zeigt, wie stark die Dekoration des Stuhlkreises mit organisationalen Praktiken verbunden wird. Im Gegensatz zu Kerzen und Blumen, die im Hospizkontext einen ästhetischen Bezug zum unbestimmt bleibenden Transzendenten herstellen (vor allem in Kombination mit spirituellen und religiös konnotierten Artefakten), sind Carrera-Bahn, Aschenbecher, Bierglas und elektrische Leuchtmittel allein mit Profanität assoziiert. Die Aufwertung durch die Inszenierung eines Gerichtetseins auf etwas variabel bleibendes Höheres wird mit der Darstellung des Banalen konterkariert. Die Mitte symbolisiert, dass die im Stuhlkreis versammelte Gemeinschaft an einem höheren Ziel orientiert ist. Sie trägt als ästhetischer Bestandteil zur Herstellung

der Kurswirklichkeit bei und bereitet den Boden für eine Auseinandersetzung mit transzendenten und moralisch aufgewerteten Inhalten.

Eine weitere Vorbereitungspraktik besteht in dem Herrichten des Buffets. Bereits bei einer Vorbesprechung erfahre ich, dass Speisen und Lebensmittel mitgebracht werden könnten. Kann ich mich am ersten Kursabend mit den von mir gekauften Keksen noch als engagiert inszenieren, werde ich spätestens am ersten Kurssamstag des Grundkurses mit einer Vielzahl aufwendiger, selbst zubereiteter Nahrungsmittel in den Schatten gestellt.

Nachdem die Pause eingeläutet wurde, stehen alle am Kurs Partizipierenden auf und gehen in den Nebenraum. Wir umrunden den Tisch, der mit vor allem selbst zubereiteten Gerichten geradezu beladen ist. Es gibt Weißbrotstangen und Aufschnitt, Antipasti, einen Apfelkuchen, Kekse, Spieße mit Käse, Wurst und Tomaten sowie Spieße nur mit Käse und Tomaten. Auf der Fensterbank steht ein Topf mit Kürbiscremesuppe. Ich nehme mir von der Suppe und stelle mich damit in eine Ecke des Raums. Nicole steht in meiner Nähe und fragt Ludwig, ob er die Suppe selbst gemacht habe. Susanne habe sie gemacht, antwortet er. Kürbissuppe möge er selbst gar nicht so sehr. Aber Susanne mache sie jeden Herbst. Plötzlich kommt Sarah mit einem Blech Zwiebelkuchen in den Raum. Sie erklärt, dass die eine Seite mit Speck sei und die andere Seite ohne. Es entsteht eine kleine Schlange vor dem Zwiebelkuchen. Ich stelle meine Suppentasse auf eine Ablage neben der Tür und gehe an den Tisch, um mich am Buffet zu bedienen. Ich nehme mir von den Antipasti und den Spießchen. Nicole steht neben mir und greift auch zu. Nach einer Weile fragt sie laut, wer die Antipasti gemacht habe. Die seien sehr lecker. Mareike antwortet, das sei sie gewesen. Wir müssten mal Rezepte austauschen.

Die mitgebrachten Speisen, die im Rahmen der Vorbereitung als Buffet arrangiert und in der Pause gegessen werden, gehen über den ihnen unterstellbaren Zweck hinaus, allein für das körperliche Wohlbefinden der Partizipierenden zu sorgen.⁵ Bereits der von mir gewählte Begriff *Buffet* verweist darauf, dass die Pausenversorgung sowohl vielfältig ist als auch mit einer bestimmten Präsentation einhergeht. Dabei werden unterschiedliche Vorlieben im Vorhinein berücksichtigt, wenn bspw. von einem Gericht eine fleischhaltige und eine vegetarische Variante angeboten werden. Die Lebensmittel werden so als Gabendarbietung inszeniert und mit wohlwollenden Kommentaren gewürdigt. Sie dienen dem Herstellen und der Vergewisserung einer Gemeinschaft, die u.a. auf einer ostentativen Darstellung gegenseitiger Fürsorge basiert.

5 In der Feldvignette ist nicht das Herrichten des Buffets selbst Gegenstand der Beschreibung, dafür aber sein materielles Produkt, an dem sich die Deutung vor allem orientiert, um den Sinn der Praktik nachzuvollziehen. In der Analyse steht entsprechend nicht das Handeln in der Pause im Vordergrund, sondern der zu interpretierende Stellenwert des Buffets als Teil der Herstellung des Settings mit seinen symbolischen Implikationen.

Die Pausenversorgung und das damit verbundene Herrichten werden im Verlauf des Grundkurses immer aufwendiger. In der Tat ließe sich die Dramaturgie des Kursverlaufs anhand der mitgebrachten Speisen entwickeln. Die Gaben in Form von Lebensmitteln drücken ein Engagement für den Kurs aus, das letztlich eines für die Gemeinschaft ist. Dies zeigt, wie relevant Gemeinschafts- und damit einhergehende Fürsorgeinszenierungen sind; das Kollektiv ist kein Nebeneffekt des Kurses, sondern ein zentraler Bestandteil, der nicht funktionalisiert, sondern moralisch aufgewertet wird. So lerne ich, dass meine gekauften Kekse – zumindest am kulinarischen Höhepunkt des Kurses – keine adäquate Gabe darstellen und dass sich hier ein Milieu versammelt und konstituiert, das auf Fürsorge ausgelegte Handlungen auf spezifische Weise für Selbstpräsentationen nutzt.

Die Vorbereitungspraktiken beziehen sich auf drei Dimensionen: die räumlich-körperliche, die in der Sitzkonstellation des Stuhlkreises zum Ausdruck kommt, die transzendent-spirituelle, die mit der Mitte symbolisch adressiert wird, und die sozial-leibliche, auf die die Speisen als Gaben verweisen. Sowohl die spezifische Gemeinschaftskonstruktion als auch der Bezug zum Transzendenten als sinnstiftende Kurselemente sind in der Herstellung des Settings repräsentiert: Die Hervorbringung der Gemeinschaft ist die moralische und pädagogische Grundlage des Kursgeschehens; Transzendenz ist das, worauf sich die Aufmerksamkeit des Kollektivs phasenweise richtet.

6.2 Einstellungspraktiken – Wechselnde Pfade und das Gebet eines Seniors

Sowohl der Beginn einer Kurssequenz als eigene sozial konstruierte Wirklichkeit mit spezifischen Relevanzen, Regeln, Ge- und Verboten als auch ihr Ende werden rituell im Rahmen von Einstellungspraktiken begangen. Nach den Vorbereitungspraktiken und vor den Vermittlungspraktiken (manchmal sogar vor der Begrüßung der gesamten Gemeinschaft durch die Kursleitenden) wird Musik gehört, getanzt oder gesungen.

Am Beginn des ersten Abends des Vertiefungskurses sagt Mareike: »Ich begrüße Euch sehr herzlich.« Wir sängen heute einen Kanon, anstatt Musik von der CD zu hören. Um die Mitte herum sind Liedtexte ausgelegt. Ich nehme mir ein Blatt und lese den Titel »Wechselnde Pfade« – darunter sind die Noten und der Text des Musikstücks aufgeführt. Mareike singt das Lied vor. Anschließend wird sie von Sarah korrigiert, es handle sich bei einer Note um einen Halbton. Nach einer kurzen Diskussion beginnen wir das Lied zu singen, wobei Sarah den Einsatz gibt. Es wird relativ laut gesungen. Ich bewege nur meine Lippen. Danach sagt jemand aus dem Stuhlkreis, Sarah habe nicht richtig gesungen. Sie lacht und antwortet, das stimme und dabei habe sie sich noch beschwert. Dann sagt Mareike: »Das kriegen wir nachher als Kanon hin.«

Die Transition von der Alltagswirklichkeit zur Kurswirklichkeit wird bewusst gestaltet und mehr oder minder aufwendig markiert. Das Anhören von Musik ist die häufigste Übergangshandlung am Beginn des Kurses und bedarf nur des Abspielens eines Tonträgers. Auch Kursteilnehmende bringen CDs mit, um auf die Musikauswahl Einfluss zu nehmen. Mit mehr Anstrengungen geht das gemeinsame Singen einher, wie die Feldvignette zeigt. Es muss mit einem Vorsingen angeleitet werden, wobei das Lied in der exemplarischen Beschreibung aus einem kirchlichen Kontext bekannt ist und aufgrund seiner Unterkomplexität relativ leicht erlernt werden kann. Allerdings zeigt mein Simulieren, dass auch das Singen mit Schwierigkeiten und Überwindung einhergehen kann, wenn der kirchliche Erfahrungshintergrund nur rudimentär gegeben ist.⁶ Noch aufwendiger in Anleitung und Durchführung ist ein Meditationstanz, der zu Beginn eines Kurssamstags eingeübt wird, was mit erheblichen Koordinationsschwierigkeiten verbunden ist.

Die Übergangshandlungen können anhand der mit ihnen verbundenen Aktivität differenziert werden: Das kollektive bewusste Anhören von Musik erzwingt geradezu Passivität. Die Partizipierenden sitzen dabei auf ihren Stühlen und signalisieren ihre Konzentration auf die Musik, indem sie miteinander verbal, gestisch und mimisch nicht in Beziehung treten. Das Singen verlangt Aktivität, wobei die Selbstentäußerungen vor allem im melodiösen Erheben der Stimme bestehen, die sitzende Körperhaltung wird dabei nicht aufgegeben. Das Tanzen geht mit noch mehr Dynamik einher, indem es die Körper mittels Anleitung in Bewegung versetzt. Die disparaten Übergangshandlungen ermöglichen eine Einstimmung auf den Kurs und führen zu je spezifischen Einstellungen ihm gegenüber. Das Musikhören, das Singen kirchlicher Lieder und das meditative Tanzen evozieren unterschiedliche Grade an Kontemplation sowie Konzentration und disziplinieren so die Teilnehmenden, die sich an den Imperativen des Kurses ausrichten, indem sie sich nicht verweigern und selbst wenn sie es tun, kurskonforme Handlungen simulieren. Die Intervention in der Feldvignette zeigt, dass die Partizipierenden Einfluss nehmen und den Bildungskontext dominant mitgestalten können – zumindest wenn keine Inhalte verhandelt werden. Die pädagogische Ausrichtung des Kurses wird so von Beginn an erfahrbar: Die Partizipierenden nehmen nicht als Zuschauer an einem pädagogischen Schauspiel teil, sondern agieren darin mit. Der Kurs ist ein Mitmach-Kurs und keine reine Darbietung, die Nachfragen als aktivste Form

6 Die meisten Partizipierenden verfügen über einen evangelischen Glaubenshintergrund und sind – wie aus Erzählungen abgeleitet werden kann – regelmäßige Gottesdienstbesuchende. Auf mich trifft das nicht zu. Ich finde mich bei Veranstaltungen des Hospizvereins aber wiederholt in sozialen Situationen wieder, deren Form und Inhalte an einem evangelischen Gottesdienst orientiert sind.

der Partizipation erlaubt. Das Mitmachen ist in diesem Rahmen eine kollektive Aktivität. Es wird gemeinsam angehört, gesungen und getanzt. Hier schwört sich die Gemeinschaft ein und nimmt eine Haltung bzw. Einstellung ein, die es ihr ermöglicht, in eine Auseinandersetzung mit den Kursinhalten zu gehen.

Weitere Einstellungspraktiken finden sich am Ende des Kurses. Die Kurswirklichkeit wird mit spezifischen Handlungen geschlossen, die wie die Einstimmungshandlungen nicht inhaltstragend sind.

Am Ende der letzten Talking-Stone-Runde des zweiten Abends des Vertiefungskurses sagt Mareike, als sie den Stein bekommt, sie mache sich Sorgen um die Stimmung im Kurs. Sie frage sich, ob manches nicht besser hier gelassen werden sollte. Sie verlassen sich aber auf uns. Wir wüssten, was das Beste für uns sei.

Zum Abschluss stellen wir uns alle in einen Kreis. Rechts neben mir steht Ludwig, links neben mir Ute. Wie heißen lege ich meine rechte Hand auf Ludwigs linke Schulter und strecke den linken Arm angewinkelt mit der Handfläche nach oben in den Kreis. Ich spüre Utes Hand auf meiner linken Schulter. Mareike liest ein Gedicht vor:

»Gebet eines Seniors

Herr erhalte mich liebenswert.

Herr, Du weißt es besser als ich, dass ich von Tag zu Tag
älter und eines Tages alt sein werde.

Bewahre mich vor der großen Leidenschaft,
die Angelegenheiten anderer ordnen zu wollen.

Lehre mich nachdenklich, aber nicht grüblerisch,
hilfreich, aber nicht diktatorisch zu sein.

Bei meiner ungeheuren Ansammlung an Weisheit
tut es mir leid, sie nicht weiterzugeben,
aber Du verstehst, Herr, dass ich mir ein paar Freunde erhalten möchte.

Lehre mich schweigen über meine Krankheiten und
Beschwerden, sie nehmen zu – und die Lust,
sie zu beschreiben, wächst von Jahr zu Jahr.

Ich wage nicht, die Gabe zu erleben, mir
Krankheitsschilderungen anderer mit Freude anzuhören,
aber lehre mich, sie geduldig zu ertragen.

Ich wage auch nicht, um besseres Gedächtnis zu bitten –
nur um etwas mehr Bescheidenheit und etwas weniger
Bestimmtheit, wenn mein Gedächtnis mit dem der anderen
nicht übereinstimmt.

Lehre mich die wunderbare Weisheit,
dass ich mich irren kann.

Erhalte mich so liebenswert wie möglich.

Ich weiß, dass ich nicht unbedingt ein Heiliger bin,
 aber ein alter Criesgram ist das Krönungswerk des Teufels.
 Lehre mich, an anderen Menschen unerwartete Talente zu
 entdecken, und verleihe mir, Herr, die schöne Gabe,
 sie auch zu erwähnen.«⁷

Wir lachen, während Mareike das Gedicht vorliest. Dann wünscht sie uns einen schönen Abend.

Der Kurs endet mit Handlungen, die einen Übergang von der Kurswirklichkeit zur Alltagswirklichkeit markieren. Neben dem in der Feldvignette dargestellten gemeinsamen Hören eines Gedichts wird auch getanzt, gesungen und kollektiv gestreichelt. Im Gegensatz zu den einstimmenden Praktiken gehen die dem Ausklingen gewidmeten Übergangshandlungen immer mit Berührungen einher; die häufigste Konstellation sieht vor, dass die Partizipierenden sich kreisförmig positionieren und mit einer Hand die Schulter des neben sich Stehenden berühren und die andere in die Mitte strecken. So entsteht ein Kreis sich körperlich Berührender. Diese Formation liegt dem Rezipieren ebenso wie dem Agieren zugrunde. Die Klammer der Kursinhalte ist eine Gemeinschaftsaufführung, die erst am Ende ihren Höhepunkt erreicht, wenn der Kreis durch die körperlichen Berührungen symbolisch geschlossen wird.

Neben der Gemeinschaft wird aber auch hier das Gerichtetsein auf Transzendenz in der Inszenierung mitvollzogen. Die in die Mitte gestreckte linke Hand wird nach oben geöffnet, als würde sie etwas empfangen. So ist die Gemeinschaft nicht auf sich selbst zurückgeworfen, sondern auf etwas Höheres, nicht näher Bezeichnetes ausgerichtet.

Das Gedicht in der Feldvignette hat die Form eines Gebets, verbunden mit den Körperhaltungen und -konstellationen drängt sich die Deutung des kollektiven Betens geradezu auf. Der Inhalt des Gedichts kann aber schwerlich als Identifikationsgegenstand betrachtet werden – zumindest nicht für alle Partizipierenden –, was die Interpretation einer gemeinsam vollzogenen Bitte an eine höhere Instanz unterläuft. Die scherzhafte Semantik verkehrt die religiöse Gestalt in eine säkulare Gemeinschaftshandlung. Eine Sinn dimension des Ausklings bringen Inhalt und Form des Gedichts verdichtet auf den Punkt: Der emotionalisierenden Schwere der Kursinhalte, die sich auch in Mareikes Sorge zeigt, wird am Ende etwas entgegengesetzt. So geht das Schließen der Kurswirklichkeit mit einem Dissoziationsangebot einher. Der Inhalt des in der Feldvignette zitierten Gedichts kann entsprechend gedeutet werden. Darin wird das mit dem Sterben assoziierte Thema Alter humoristisch thematisiert. Der sich an Gott wendende Alternde als literarische Spre-

7 Siehe Verzeichnis der Kursmaterialien.

cherfigur ironisiert sich in der Poetik selbst und erschafft so Distanz. Die das Gedicht Rezipierenden gewinnen ebenso Abstand – im Kontext des Hospizkurses zu den potenziell belastenden Inhalten, die nicht satirisch gewendet werden können, zumindest nicht ohne das Risiko, den karitativen Grund der Zusammenkunft zu banalisieren. Das Ausklingen hat eine Bewältigungsfunktion, die auf einem Dissoziieren und der körperlichen Inszenierung von Gemeinschaft basiert. So werden die Themen in der Dramaturgie des Kurses abgeschlossen, die Gemeinschaft als kollektive Selbstvergewisserung aber bleibt inszenatorisch bestehen.

Die Übergänge rufen wie bereits das Setting die Gemeinschaft an, hier als Kollektiv des gemeinsamen Bewältigens. Zuerst findet eine Öffnung für das Thema statt, dann wird ein Abschluss in einer Distanzierung gesucht. Die thematischen Inhalte sind eingeschlossen in die Einstellungspraktiken, die die Kurswirklichkeit und die Alltagswirklichkeit als differenzierbare Sinnsphären trennen und Übergänge erleichtern oder zumindest erfahrbar machen. Das im Kurs vermittelte Wissen geht mit Gefühlen einher, die eines kompetenten Umgangs bedürfen. Wissen bedeutet auch, das Wissen zu domestizieren, wenn es in Form einer emotionalisierenden Erkenntnis potenziell zur psychischen Belastung wird.

6.3 Orientierungspraktiken – Organisation und Organisieren

Eine weiterer nicht inhaltsvermittelnder Typ von Praktiken sind Orientierungspraktiken, die einem Zurechtfinden im Kurs oder in kursrelevanten Kontexten dienen. Kursbezogene Orientierungsangebote basieren auf Erläuterungen, welches Thema oder welche Themen in der aktuellen Kurseinheit bearbeitet werden sollen, bevor Inhalte ausführlicher vorgestellt, diskutiert und/oder geübt werden. Die thematischen Orientierungen beziehen sich sowohl auf die Kurssequenz selbst als auch z.T. auf den gesamten Kursverlauf, wenn inhaltliche Themen in Beziehung zueinander gesetzt werden oder Aussagen darüber getroffen werden, wie weit die Wissensvermittlung gediehen ist. Die Kursinhalte werden so zwar als eigenständige Vermittlungseinheiten konturiert, aber darüber hinaus ebenso relationiert und in einer Gesamtrahmung verortet, die den Kurs als in sich abgeschlossene Bildungssequenz hervorbringt.

Neben dem theoretischen Orientieren ist auch das im vorherigen Kapitel analysierte Vorstellen im Kreis, das zu Beginn des ersten Kursabends stattfand, als Findungspraktik klassifizierbar, da die Partizipierenden Informationen über sich preisgeben, die eine sozialstrukturelle Verortung ermöglichen.

Eine weitere Form der Orientierungspraktik findet sich in Kursabschnitten, welche der Diskussion organisatorischer Themen gewidmet sind, bspw. die Auf-

gaben im Rahmen des zu absolvierenden Praktikums⁸, der idealtypische Ablauf des Einführungsgottesdienstes⁹, die Planung von Gruppentreffen nach dem Ende des Kurses etc. Auch hier geht es vor allem darum, Orientierung herzustellen und Vorbereitungen zu ermöglichen.

Der Fortbestand der Kommunikationsgemeinschaft über die Kursdauer hinaus als Supervisionsgruppe und Praxiserfahrungen in Form eines Praktikums werden über die Orientierungshilfen als Aufgaben hervorgebracht. Diese Orientierungspraktiken vermitteln ein organisationsspezifisches Wissen, so stehen u.a. Zuständigkeiten von Organisationseinheiten im Zentrum einer Praktikumsanleitung. Hier werden Inhalte thematisiert, die eigenständiges Handeln in für Sterbebegleitungen relevanten sozialen Kontexten ermöglichen. Genauso werden religiöse Praktiken als zeremonieller Abschluss des Kurses erläutert, sodass ein situatives Zurechtfinden möglich ist. Im Rahmen der Organisationspraktiken wird ein praktisch umsetzbares Wissen vermittelt, das Sterbebegleitungen sowohl mit auf Pflege als auch auf Religion spezialisierte Organisationen assoziiert.

6.4 Vermittlungspraktiken – Sterbephasen und Handmassagen

Eingeklammert von nicht inhaltstragenden Kurspraktiken sind die inhaltlich ausgerichteten Vermittlungspraktiken, die sich in *ausführen*, *darbieten*, *üben* und *diskutieren* einordnen lassen. Thematische Ausführungen durchziehen den Kurs, ihnen können im Kontext mit anderen Vermittlungspraktiken unterschiedliche Funktionen zugeschrieben werden.

An einem Abend des Vertiefungskurses sagt Ute, das heutige Thema sei »gerufen«. Sie selbst sei damals irritiert gewesen, als sie den Vertiefungskurs gemacht habe. Es handle sich dabei um das erste Bild, das wir das letzte Mal gestellt hätten. Ute schaut Stefan an, der bei der vorausgegangenen Kurseinheit nicht anwesend war, und sagt, dass sich das Thema an der Geschichte »Die Heilung des Gelähmten« orientiere. Sie fasst den Bibeltext zusammen, in dem mehrere Männer einen Gelähmten zu einem überfüllten Haus tragen, in dem sich Jesus befindet, auf das Dach steigen und den Versehrten durch ein Loch in der Decke herunterlassen, damit der biblische Prophet ihn segnen kann.¹⁰ Ute fährt fort, dass sie sich damals

8 Auf das Praktikum als eigenständiger Teil des Kurses wird in dem Kapitel *Die Hermeneutik der Sterbebegleitung: Herausforderungen des existenziellen Auslegens* eingegangen.

9 Der Einführungsgottesdienst als Kursabschluss wird in dem Kapitel *Buddha-Figuren und künstliche Rosen – die Banalität der großen Transzendenz* vorgestellt und analysiert.

10 Im Vertiefungskurs werden die Themen der Kurseinheiten aus der Bibelgeschichte *Die Heilung des Gelähmten* abgeleitet – »gerufen« ist der sogenannte erste Schritt, also ein zu bearbeitender Inhalt im Rahmen einer Lehre der Sterbebegleitung. Die Bibelgeschichten werden ebenfalls in dem Kapitel *Die Hermeneutik der Sterbebegleitung: Herausforderungen des existen-*

gefragt habe, was das mit »gerufen« zu tun habe. Für uns als Ehrenamtliche sei es so, dass wir dahin gingen, wo wir gerufen würden. »Wir warten auf den Ruf. Wir fragen nach, wollt ihr wirklich begleitet werden?« Deswegen sei es wichtig, zu klären, ob wir gerufen seien. »Genauso sich die Frage zu stellen, bin ich dazu berufen? Das wollen wir bearbeiten. Was ist unsere Motivation, irgendwo hinzugehen? Die erste Frage bei der Bewerbung war deswegen, was hat euch beziehungsweise Sie, damals haben wir uns noch gesiezt, bewogen, Hospizarbeit zu machen?« Jeder von uns habe ganz viel in sich, was ihn ausmache. Das spiegle sich auch im Namen wider. »Wie werden wir mit dem Namen gerufen?« Deswegen stehe jetzt eine Beschäftigung mit unseren Namen an. Wir machten das in Zweier-Arbeit. »Die Frage ist, was verbinde ich mit meinem Namen?«

Ute führt in das Thema der Einheit ein, indem sie es nennt. Die Themenbezeichnung basiert auf einem Partizip, das als Metapher fungiert, da es sich aus einer Bibelnarration ableitet, die sinnbildlich für den Vorgang der Sterbebegleitung steht, wobei im Vertiefungskurs die Auseinandersetzung mit subjektiven Voraussetzungen und Handlungsstrategien leitend ist. Die Wirkung der Metaphorik ist eher verschleiern als erhellend, was sich auch daran zeigt, dass Ute ihre eigene Irritation zum Ausdruck bringt und sich dabei in der Rolle einer ehemaligen Teilnehmenden inszeniert. Auf das Darstellen der Metapher folgen Erläuterungen, die sich auf drei Ebenen beziehen: Zunächst wird »gerufen« genutzt, um den Dienstleistungscharakter der organisational vermittelten Sterbebegleitung herauszustreichen, der auf einer Nachfrage jenseits akquisitorischer Bemühungen basiert. Sterbebegleitung in diesem Rahmen hat also keinen wie auch immer gearteten missionarischen Charakter, sondern ist zuvorderst ein Angebot, das sich nur dann mit einer Realisation verbindet, wenn die Tätigkeit eingefordert wird. »Gerufen« stellt bildlich die Verbindung zwischen Begleitenden und Zu-Begleitenden dar, die in der Anbahnung asymmetrisch erscheint, da die letzteren darüber bestimmen, ob eine Beziehung entsteht oder nicht. In der Erklärung der Kursleiterin wird dieser Aspekt mit der rhetorischen Nachfrage, ob die Begleitung tatsächlich erwünscht ist, verdichtet zum Ausdruck gebracht. Die zweite Ebene bezieht sich auf das christliche Motiv der Berufung, das die Begleitenden in eine spezifische Beziehung zu ihrer Tätigkeit setzt. Die Kursteilnehmenden sollen sich selbst dahingehend prüfen, ob sie berufen sind und auf welchen Triebfedern ihr Engagement beruht. Hier wird das religiöse Bild des Berufenseins, welches eine passive Konnotation hat, denn berufen wird bzw. ist man, mit den Intentionen, also aktivisch gewendeten Orientierungen assoziiert. Eine dritte Ebene kommt ins (Assoziations-)Spiel, wenn die Kursleiterin daraufhin die Individualität der Teilnehmenden thematisiert und

ziellen Auslegens analysiert. Dabei wird auch darauf eingegangen, inwiefern man sie als Metaphern verstehen kann.

in die konkrete Anleitung einer Übung übergeht, die eine Auseinandersetzung mit den Rufnamen vorsieht.

Die Einführung in das Kursthema erscheint diffus, insofern mit der Metapher assoziierte Fragen gestellt werden, die in ihrer Vielschichtigkeit unkonkret bleiben und kein eindeutiges Vermittlungsziel konturieren. Die wenigen theoretischen Hinweise legen kein kontextualisiertes Wissen dar, sondern dienen vielmehr als Markierung, mit welcher Einstellung Sterbebegleitung als Ehrenamt einhergeht: Die Tätigkeit muss aktiv eingefordert sein und der ehrenamtlich Tätige hat sich als ein Berufener zu verstehen. Die Einführung ist darauf gerichtet, in eine Übung überzuleiten, die das zu Vermittelnde als Erfahrungsgegenstand hervorbringt. Die theoretische, über Monologe zu transportierende Dimension wird der übungsgebundenen Selbstaneignung unterstellt. Die Darlegungen haben als Einführung nicht so sehr die Funktion, ein theoretisches Wissensfundament zu generieren, sondern Inhalten in ihrer diffusen Metaphorik eine Richtung zu geben, die aber deutungs offen und vielschichtig bleibt. Die eigentliche Vermittlung wird der selbsttätigen Auseinandersetzung überstellt, die die Wissensaneignung in die angeleiteten Handlungen der Individuen verlegt. Neben dem Einführungscharakter inhaltlicher Vermittlung, die andere Formen der Bildungsaneignung eher vorbereitet als selbst vollzieht, finden sich im Hospizkurs auch Ausführungen, die stärker selbstgerichtet sind:

An einem Abend des Grundkurses übernimmt Ute das Wort und sagt, sie beginne jetzt mit den Sterbephasen. Sie stelle die Sterbephasen nach Kübler-Ross vor. Kübler-Ross selbst stelle sie nicht vor. Die hätte einige Bücher zum Sterben geschrieben, aber das sprengte den Rahmen hier. Kübler-Ross habe Interviews mit Sterbenden geführt und sei auf fünf Sterbephasen gekommen. Diese Phasen gälten aber nicht nur für das Sterben, sondern für alle seelischen Krisen. Wir hätten bestimmt schon von diesen Phasen gehört. Die Phasen liefen aber nicht unbedingt linear ab, so müsse man sich das nicht vorstellen. Die liefen eher in Form von Schleifen ab. Manche fingen auch mit Phase drei an. Es beginne nicht unbedingt mit Phase eins. Und das Durchleben der Phasen könne sich immer wieder wiederholen. Es sei immer die Frage, wenn wir auf einen Sterbenden zukämen, ob er sterbend sei. An den Reaktionen und dem Verhalten des Sterbenden könne man erkennen: »Wo ist der jetzt?« Dann zählt sie die fünf Sterbephasen auf: 1. Verleugnung, 2. Protest, 3. Verhandeln, 4. Depression, 5. Einwilligung. Es gebe auch andere Möglichkeiten, die Sterbephasen zu beschreiben. Aber Kübler-Ross sei der Klassiker. »Das solltet ihr kennen. Sie wird immer wieder erwähnt. So, dann komme ich zu meiner Frage an die Runde.«

Jenseits metaphorischer Rückkopplungen führt Ute hier einen theoretischen Inhalt ein und verbindet ihn sogleich mit seiner prominenten Urheberin, von deren vertiefter Vorstellung sie allerdings ostentativ absieht. Den Namen der Sterbeforscherin zu nennen, aber auf Ausführungen zu ihrer Person zu verzichten, zeigt,

dass kanonisches Wissen einen wenig bedeutsamen Status im Kurs hat. Die knappe inhaltliche Vorstellung erscheint anfangs defensiv, so werden die zu erlernenden Sterbephasen als Zeitabschnitte jeglicher Form von Krise ausgeweitet – zugleich wird das Sterben auch zur Krise erklärt –, und einer feststehenden Reihenfolge enthoben. Die Relevanz des Wissensinhaltes wird an das Identifizieren des Sterbens selbst gebunden, das als Prozess gedeutet wird, den Moribunde als Übergangphase durchlaufen. Schließlich benennt Ute die Sterbephasen und relativiert sie erneut, indem sie die damit einhergehende Deutungshoheit infrage stellt. Zuletzt markiert sie das Wissen um die Sterbephasen als Insider-Wissen, über das man als Sterbebegleitender verfügen muss, um der spezifischen Wissensgemeinschaft anzugehören.

Das vermittelte theoretische Wissen bleibt vage und in seiner Geltung eingeschränkt. Kübler-Ross und die Abgrenzung spezifischer Phasen des Sterbens werden als Wissensüberschriften eingeführt, die dazu dienen, sich in einer Gemeinschaft als kompetentes Mitglied zu zeigen, ohne tatsächlich über einen theoretischen Überbau, wie es bspw. eine akademische Professionszugehörigkeit verlangen würde, zu verfügen. Zudem wird das Wissen als Gemeinplatz ausgewiesen, das hier für den spezifischen Zweck der Sterbebegleitung fruchtbar gemacht wird. Es ist in dieser Funktion als Orientierungshilfe zu verstehen, die einer Situationsdefinition dient und nicht Basis konkreter Handlungsanleitungen. Zieht die medizinische Diagnostik bspw. konstitutiv eine Reihe festgeschriebener Handlungen im Rahmen ihre Kurations- oder Behandlungsbemühungen nach sich, ist die Identifikation der Sterbephasen eine Orientierungsmöglichkeit, um die soziale Dimension des Sterbens als handlungsleitend zu deuten. Dem kommt eine potenziell beziehungsstiftende Funktion zu. Um erneut das Gegenbeispiel als Verdeutlichungshilfe zu bemühen: Ein behandelnder Mediziner oder eine behandelnde Medizinerin kann bspw. anhand diagnostischen Wissens eine Therapie oder das Beenden einer kurativen Bemühung initiieren, in deren Fokus der Körper des Zu-Behandelnden steht und kommunikative Anschlüsse auf Zweckrationalität reduziert sind, wohingegen die Kenntnis über die in der psycho-sozialen Krise verankerten Sterbephasen kommunikationsstiftend ist, insofern der Sterbende als auf spezifische Weise Agierender zum kommunikativen Gegenüber avanciert. Das hier vermittelte Wissen stellt eine besondere soziale Situation her, in deren Mittelpunkt sich das Handeln und Fühlen des als sterbend Identifizierten findet. Darüber hinaus gibt es keinen theoretischen Überschuss, keine Erklärungen oder Festschreibungen, die als Fundament der ehrenamtlichen Tätigkeit fungieren. Die Ausführung dient einer theoretischen Wissensvermittlung, die eine für die Sterbebegleitung adäquate Situationsdefinition generiert und so einen spezifischen Deutungshorizont aufspannt, der sich von anderen professionellen Wissensinhalten abgrenzt.

Eine weitere Form des Ausführens findet sich, wenn die Kursleitenden Themen im Verbund mit persönlichen Erfahrungen in Monologen darlegen. Dabei handelt

es sich um ein häufiges Phänomen im Kurs. Bedingungen und Anforderungen an Sterbebegleitungen werden exemplarisch anhand von Anekdoten verdeutlicht.

Am Ende des zweiten Abends der Praktikumsphase spricht Mareike auf Wunsch der Teilnehmenden über die Entstehung der Hospizbewegung. Sie beginnt die Erzählung damit, dass es Hospizdienste seit den 70er-, 80er-Jahren gebe. Die Medizin habe in jener Zeit eine Entwicklung hin zur Technisierung gemacht. So habe es die erste Herztransplantation gegeben. Diese Entwicklung habe dazu geführt, dass die Medizin im Vordergrund gestanden habe. Die, die im Krankenhaus gearbeitet hätten, hätten gesehen, dass der Mensch dabei auf der Strecke geblieben sei. Sie habe ihre Ausbildung 1968 gemacht. Damals habe sie ein Praktikum in der Gynäkologie gemacht. Wenn jemand verstorben sei, habe man den ganzen Flur gesperrt, damit niemand den Verstorbenen habe sehen müssen. Niemand habe dann aus den Zimmern gedurft. Es habe einen Raum gegeben, wo die Bettpfannen geleert worden seien. Dort sei sie mal reingekommen und habe eine Frau gesehen, die gestorben sei. Die Sterbende sei versteckt worden. Es habe nicht über das Sterben geredet werden durft. »Sterben und Tod finden in der Gesellschaft nicht mehr statt.« Sie schweigt kurz. Dann fährt sie fort, sie sei sechzehn gewesen, als sich ihre Mutter an ihrem Geburtstag kurz hingelegt habe. Als sie um kurz nach fünf nach Hause gekommen sei, habe ihre Mutter immer noch geschlafen. Ihr Vater sei mit einem Geburtstagsgeschenk nach oben gegangen, und dann sei er plötzlich wieder runtergerast. Ihre Mutter sei verstorben. Es sei ein schreckliches Bild gewesen, als der Sarg runtergetragen worden sei. Keiner habe aber darüber geredet. Sie sei auf der Beerdigung gewesen, habe aber nicht über Tod und Krankheit sprechen können. »Ich erlebte das Unwohlsein in der Gesellschaft.« Sie fährt fort, das sei die Situation in Deutschland gewesen. In England sei es ähnlich gewesen. Und in London habe man beschlossen, man müsse etwas tun für Menschen, die stürben, damit sie in Würde sterben könnten. Cicely Saunders sei eine Krankenschwester und Ärztin gewesen. Sie habe einen Bereich in ihrem Krankenhaus geschaffen für Menschen, die stürben. Cicely Saunders habe die Hospizbewegung angeschoben. Daran anschließend referiert Mareike weiter über die Entstehung der Hospizbewegung und über aktuelle Bedingungen der ehrenamtlichen Sterbebegleitung sowie ihrem gesellschaftlichen Stellenwert.

Mareike verortet in dieser thematisch ausgerichteten Monologsequenz, die aufgrund ihrer Länge eher ungewöhnlich ist, die Hospizbewegung zunächst historisch und nennt dann medizinische Entwicklungen als Bedingung für einen körperfokussierten und anti-sozialen Umgang mit sterbenden Menschen. Dabei markiert sie sich in der biographischen Narration selbst als Teil des medizinischen Systems, wobei sie in einer Zuschauer-Rolle erscheint, durch welche die Missstände transportiert werden. So prangert sie die organisationale Isolation von Sterbenden an, deren moralische Verurteilung durch die Anekdote des Sterbens in einem Raum, der für die Reinigung von Krankenhausutensilien von Exkrementen vorgesehen ist, verschärft wird. Sie nennt hier außerdem ein explizites Thematisierungsverbot. Exklusion als Umgangsstrategie auch in den Kommunikationspraktiken wird

durch eine Grenze des Sagbaren verankert. Ihr darauffolgendes Fazit bezieht sich auf die gesamte Gesellschaft, in der das Sterben und der Tod nicht mehr stattfinden. Diese Aussage lässt sich dahingehend deuten, dass sich das Ende und das Ende der Existenz zwar unhintergebar ereignen, durch Verschleierungspraktiken aber einer unverstellten Sichtbarkeit entzogen werden.

In der daran anschließenden Narration beschreibt Mareike das Sterben ihrer Mutter, das als plötzlicher Einbruch in den Alltag gezeichnet wird, der erst in den darauffolgenden kulturellen Praktiken evident wird, dabei aber als nicht kommunizierbar erscheint. Auch hier zieht sie ein Fazit: Dieses Mal stellt sie das eigene Erleben einer gesellschaftlichen Stimmung in den Vordergrund.

Beide Narrationen dienen einer gesellschaftsbezogenen Defizitbeschreibung, auf welche die Akteurinnen der sich formierenden Hospizbewegung reagieren und dem Sterben einen neuen Status zuschreiben. Die persönlichen biographischen Erzählungen erzeugen potenziell Betroffenheit bei den Zuhörenden und binden die abstrakte Gesellschaftsdiagnose exemplarisch an Erfahrungen zurück, die eine rationale Distanz unterlaufen und einen unterstellten Missstand nachfühlbar machen. Die Hospizbewegung wird so als moralische Instanz inszeniert, die eine soziale Fehlentwicklung korrigiert. Eine Erzählung über die Anfänge der Bewegung ist auch ohne den starken persönlichen Bezug vorstellbar, der allerdings über eine Art Kronzeugenschaft Glaubwürdigkeit und Dringlichkeit erzeugt. Die Narrationen sind weder angreifbar noch diskutierbar und stellen so ein Wissen her, das vor allem eine moralische Erkenntnis ist: Ein isolierender und anti-kommunikativer Umgang mit dem Sterben ist verwerflich und erzeugt darüber hinaus Bewältigungsdefizite. Diesem Schluss kann man sich als Zuhörender kaum verweigern. Die Hospizbewegung wird so über Betroffenheitserzählungen in ihrem selbst ernannten sozialen Auftrag nachvollziehbar. Das hier über einen Monolog, der Informationen und Erlebnisse erzählerisch verbindet, vermittelte Wissen ist ein moralisches, das die soziale Haltung der Hospizbewegung als zivilgesellschaftliches Engagement offenbart. Mit dem Faktenwissen werden eine Einstellung und ihre historische Evidenz transportiert.

Die Ausführungssequenzen, die theoretisches Wissen vermitteln, sind im Hospizkurs tendenziell unterrepräsentiert und dienen neben der Vorbereitung anderer Vermittlungsarten vor allem der Präsentation hospizadäquater Haltungen gegenüber der ehrenamtlichen Tätigkeit und dem Konstruieren von Situationsdefinitionen, welche die Begleitung von Sterbenden als spezifisches Kommunikationshandeln ermöglichen.

Eine weitere inhaltsvermittelnde Kategorie von Praktiken ist *darbieten*. Etwas darzubieten ist ein ubiquitäres Phänomen im Kurs und strukturiert ihn weitgehend. Es gibt unterschiedliche Formen von Darbietungen, die diverse Funktionen erfüllen. Das Darbieten kann u.a. als Thematisierungs- und Diskussionsgrundlage fungieren.

Am zweiten Abend des Vertiefungskurses erklärt Mareike: »Wie wollen uns jetzt die Frage stellen, ob es was in meiner Vergangenheit, was in meinem Rucksack gibt, dass ich mich zu einem Ehrenamt, zu diesem Ehrenamt berufen fühle.« Wir läsen jetzt einen Text von Schweizer und beantworteten dann Fragen. Nach einer kurzen Diskussion über Albert Schweitzer beginnt sie vorzulesen:

»Schafft euch ein Nebenamt, ein unscheinbares, womöglich ein geheimes Nebenamt. Tut die Augen auf und sucht, wo ein Mensch ein bisschen Zeit, ein bisschen Teilnahme, ein bisschen Gesellschaft, ein bisschen Fürsorge braucht. Vielleicht ist es ein Einsamer, ein Verbitterter, ein Kranker, ein Ungeschickter, dem du etwas sein kannst. Vielleicht ist's ein Greis. Vielleicht ein Kind. Wer kann die Verwendungen aufzählen, die das kostbare Betriebskapital, Mensch genannt, haben kann! An ihm fehlt es in allen Ecken und Enden. Darum suche, ob sich nicht eine Anlage für dein Menschentum findet. Lass dich nicht abschrecken, wenn du warten oder experimentieren musst. Auch auf Enttäuschungen sei gefasst. Aber lass dir ein Nebenamt, in dem du dich als Mensch an Menschen ausgibst, nicht entgehen. Es ist dir eines bestimmt, wenn du nur richtig willst.«¹¹

Die Beschäftigung mit den Beweggründen für die ehrenamtliche Tätigkeit der Teilnehmenden beginnt mit dem Vorlesen eines Gedichts. Auch hier bildet kein theoretisches Faktenwissen, z.B. über die historische Verortung zivilgesellschaftlichen Engagements oder seine gesellschaftliche Funktion, den Ausgangspunkt der Auseinandersetzung, sondern ein lyrisches Werk, welches das Ehrenamt als Nebenamt bezeichnet und eine damit in Zusammenhang stehende moralische Verpflichtung anpreist. Die Rezipierenden werden in dem Gedicht direkt angesprochen und ermahnt, soziale Hilfe zu leisten und diese Tätigkeit bescheiden zu dethematisieren.

Im Rahmen des Kurses wirkt der Appell auf den ersten Blick deplatziert, da die Teilnehmenden bereits die Entscheidung trafen, sich nebenamtlich zu engagieren. Die Missionierung adressiert also schon Missionierte und erscheint deswegen in einer anderen Bedeutungsdimension für den Bildungskontext relevant: Die moralische Pflicht stellt den ethischen Charakter des Ehrenamts in besonderer Weise heraus. So lässt sich die Platzierung des Gedichts als Selbstvergewisserung deuten. Die ehrenamtliche Tätigkeit wird zunächst aufgewertet, bevor die Motive dafür verhandelt werden. Das Herausstellen der ethischen Bedeutsamkeit mithilfe einer Ikone zivilgesellschaftlichen Engagements erübrigt im Grunde die Reflexion von Intentionen. Andererseits bereitet die Selbstvergewisserung auch den Boden, das eigene moralische Tun zum Kommunikationsgegenstand zu machen.

11 Siehe Verzeichnis der Kursmaterialien.

Hier wird keine Kontrolle etwaiger potenziell falscher Motive vorbereitet, sondern ein Gesprächskreis sich gegenseitig positiv Evaluierender, die bereits Gewissheit über ihre Integrität besitzen. Ein künstlerisches Produkt transportiert die moralische Botschaft und ihren Aufwertungscharakter performativ und bereitet so eine spezifische Selbstreflexion vor.

Es werden nicht nur abgrenzbare Inhalte über das Darbieten von Gedichten, Geschichten, Bildern, Genogrammen oder das Zeigen von Filmen als Vermittlungsgegenstand hervorgebracht, sondern ebenso übergreifende Motive, wie die als Analogie fungierenden Bibelnarrationen. Außerdem werden Praktiken des Darbietens genutzt, um ein Thema abzuschließen. So werden bspw. Gedichte vorgelesen, die nicht mehr zum Gegenstand von Diskussionen gemacht werden, sondern einen Schlusspunkt setzen, indem sie eine Botschaft transportieren, die mit dem vermittelten Inhalt assoziiert ist. Die bisher vorgestellten Darbietungen verbinden sich mit einer aktiven Rolle der Kursleitenden, welche die Kursteilnehmenden einseitig als Rezipierende adressiert. Darüber hinaus finden sich Darbietungspraktiken, die auch Präsentationen letzterer initiieren.

Während eines ganztägigen Treffens im Rahmen des Grundkurses sagt Mareike: »Ihr solltet heute etwas mitbringen, was ihr loslassen wollt.« Ich schaue in die Runde, mein Blick bleibt an Nicole hängen, die einen großen Plüschhund auf dem Schoß hat, den sie umarmt. Mareike fährt fort, der Gegenstand komme jetzt zum Tragen. Sie habe einen Korb mitgebracht, in den der Gegenstand rein solle. Wir sollten unsere Gegenstände reinlegen – einzeln. Sie steht auf und geht mit einem großen Strohkorb vor die Tür des Raumes, in dem der Kurs stattfindet. Dann kommt sie zurück in den Stuhlkreis, setzt sich und sagt, dass sie den Korb auf den Fußboden gestellt habe. Nach einer kurzen Pause sagt sie, dass sie ein Symbol für etwas dabei habe, das sie loslassen wolle. Sie hält einen Briefumschlag in die Höhe und fährt fort, dass sich darin etwas befinde, das sie an ihre große Liebe erinnere. Sie habe das bearbeitet, aber nicht losgelassen. Sie wolle die Verbindung zu ihrer großen Liebe jetzt kappen. Während sie das sagt, kippt ihre Stimme. Sie schnieft und scheint mit den Tränen zu kämpfen. Dann steht sie auf, geht zu der Tür, die aus dem Raum hinausführt, öffnet sie, schreitet hindurch und macht sie von außen wieder zu. Im Stuhlkreis herrscht Schweigen. Alle Blicke sind auf den Boden gerichtet. Nach ungefähr einer halben Minute öffnet sich die Tür wieder. Mareike betritt den Raum und geht schwungvoll zu ihrem Platz im Stuhlkreis. Danach zeigen alle Kursteilnehmenden und Ute nacheinander Gegenstände, kontextualisieren sie mit mehr oder minder emotionalisierenden Anekdoten oder Erklärungen und bringen sie vor die Tür. Immer wieder fangen die Teilnehmenden und die Kursleiterinnen an zu weinen.

Das hier aufgeführte Drama ist als Darbietung nicht auf Mareike beschränkt, sondern vollzieht sich im Kreis – jeder und jede ist aufgefordert, aktiv handelnd an der Praktik zu partizipieren. Die Kursleiterin fungiert dabei als Vorbild, sie macht buchstäblich vor, sowohl auf der Handlungs- als auch auf der Gefühlsebene, was die

anderen Partizipierenden im Rahmen ihrer individuellen Voraussetzungen nachahmen sollen. Gegenstand des Darstellens ist ein Exhibitionieren. Mareike zeigt performativ das emotionale Überwinden einer belastenden Beziehung, die in einer unbestimmt bleibenden Vergangenheit verortet wird. Die romantische Liebe als Symbol für eine auf Emotionalität basierende zwischenmenschliche Verbindung demonstriert, in welche Richtung das kollektive Schauspiel gehen soll: Das Loszulassende soll eine emotionale Herausforderung darstellen. Da sich Mareike bereits im siebten Lebensjahrzent befindet, zeigt die Assoziation mit der romantischen Liebe auch, worum es nicht gehen soll: ein aktuelles bzw. konkret alltagsrelevantes Trennungsszenario. Loslassen soll geübt und nicht vollzogen werden. Auf diese Weise wird ein Spiel mit dem Anspruch inszeniert, ernst genommen zu werden. Der performative Akt der Selbstbetroffenheitsdarstellung wird egalitär von allen gefordert. Durch das Darbieten wird das Thema Trennung zu einem aktuellen, reflektierbaren Gefühlsinhalt. Das kursöffentliche Darstellen spontan evozierter Gefühle durch das Spiel ermöglicht das Bezugnehmen auf emotional unterfütterte Erfahrungen. Der Umgang mit Trennungen als Bestandteil von Sterbebegleitungen wird so zu einem spürbaren Bewältigungsgegenstand und die Gemeinschaft zum Publikum, das im Rahmen des gezeigten Leids oder zumindest der zur Schau gestellten Verletzlichkeit einen Gegenpol zu den präsentierten Trennungsaufführungen bietet. Das individuelle, mehr oder minder gefühlsbezogene Loslassen geschieht im Kreis von Loslassenden, die einander dabei beobachten und auf diese Weise eine Gemeinschaft hervorbringen. Das Darstellen geht hier mit Performativität einher, die sich sowohl auf den emotionalisierten Kursinhalt bezieht als auch auf die Partizipierenden, die über ihr Gemeinschaftsarrangement Teil der Bewältigungsinszenierung werden.

Im Kurs finden sich weitere Vermittlungspraktiken, die ich als *Üben* kategorisiere. Geübt wird immer dann, wenn die Teilnehmenden dazu angehalten werden, selbsttätig eine Aufgabe zu erfüllen. So werden sie u.a. dazu aufgefordert, sich gegenseitig beim Aufstehen aus einer sitzenden Haltung zu helfen, visuelle Rätselaufgaben zu lösen, ein vorgezeichnetes Wappen mit Inhalten zu füllen, das Überwinden eines Abgrunds in einer Gruppe zu simulieren, sich meditativ mit dem eigenen Rufnamen auseinanderzusetzen, aus einer Aufstellung an Begleitungsaktivitäten die individuell passenden auszuwählen, Selbsterbauungsaktivitäten im Kollektiv zu teilen und etliches mehr. Je nach Schwerpunkt lassen sich die Praktiken in wahrnehmendes, assoziatives, künstlerisches und körperliches Üben ausdifferenzieren. Das körperliche Üben bezieht sich entweder vor allem auf die bewusste Wahrnehmung des eigenen Körpers oder auf die Interaktion mit anderen. Im Folgenden wird dem Interaktionsaspekt nachgegangen, der in seiner materiellen Dimension eigenlogische Komponenten des Kurses aufzeigt.

Während eines ganztägigen Treffens, relativ spät am Nachmittag, sagt Mareike, wir machen jetzt mit »zuhören« und »verstehen« auf der körperlichen Ebene weiter. Wir sollten uns zu zweit zusammentun, und einer massiere dann die Hände des anderen. »Was nehme ich von dem anderen wahr?« »Angefangen bei den Eheringen«, wirft Wanda ein. In der Runde wird gelacht. Das sei ziemlich intim, fährt sie fort. Mareike sagt daraufhin: »Wie oft haben wir gesagt, dann nehme ich seine Hand. Da seht ihr, wie nah man da jemandem kommt.« Sie stellt kleine Fläschchen und Töpfchen mit Ölen und Cremes in die Mitte, daneben platziert sie eine Box mit Kleenex. Danach betont sie, alles sei neu und frisch. Sie habe nichts davon angebrochen. Zunächst macht niemand Anstalten, mit der Handmassage zu beginnen. Plötzlich sagt Stefan, ihn koste das schon Überwindung. Nicole stimmt zu. Mareike wendet sich daraufhin zu Ludwig und sagt laut, dass sie seine Hände massieren könne. Ludwig nimmt das Angebot an.

Kathrin, die neben mir sitzt, fragt, ob wir uns zusammentun wollten. Ich antworte, dass ich gerne ihre Hände massieren könne. Ich nehme ein Tuch und ein Fläschchen mit Öl. Das Tuch lege ich auf meine übereinandergeschlagenen Beine. Ich träufle ein paar Tropfen Öl in meine linke Handfläche, verreihe es und zeige Kathrin gestisch an, dass sie mir ihre Hand reichen soll. Sie streckt mir beide Hände entgegen, und ich sage, ich finge erst mal mit einer Hand an. Daraufhin zieht sie die linke Hand zurück, und ich beginne, ihre rechte Hand zu massieren. Dabei passe ich auf, nicht zu fest zuzudrücken. Zuerst massiere ich den Handrücken, dann die Handinnenflächen. Kathrin kommentiert meine Massage als schön. Das könnten wir immer machen. Derweil kommen Jutta und Beate wieder in den Raum und sagen, der Kaffee laufe durch. Nicole fragt, ob die beiden auch eine Handmassage wollten. Beide lehnen ab. Sarah insistiert und sagt, das machte uns nichts aus, sie müssten nicht zu kurz kommen. Jutta lehnt daraufhin entschieden ab.

Die körperfokussierte Übung rückt eine Auseinandersetzung mit den Kursinhalten in den Vordergrund, indem eine Erfahrung angeleitet wird. Nicht Theorie oder reflexive Meta-Kommunikation sind der hier gewählte Annäherungsmodus, sondern das körperliche Handeln und Spüren. Zuhören und Verstehen, so lautet die Losung, sollen am eigenen Leib erfahrbar werden. Wie können aber eine akustisch fundierte Kulturpraktik und ein kognitiver Prozess Gegenstände eines körperlich situierten Vermittlungsprozesses werden? Mareike offenbart die Zielrichtung der Übung mit einer als Anleitung fungierenden Frage, die das fokussiert, was im Übungssetting vom anderen wahrnehmbar ist. Der Zugang zum Gegenüber erscheint hierbei zugleich gegeben und beschränkt und wird so zum Gegenstand der Deutung.

Die körperliche Komponente dieser eingeforderten Deutungsarbeit erzeugt Hemmnisse. Wanda spricht der Übung prompt Intimität zu. Genau darum scheint es allerdings zu gehen, denn Mareike verweist indexikal darauf, im Kurs sei mehrfach das Nehmen der Hand als anschlussfähige Handlung im Rahmen einer Sterbebegleitung genannt worden. Die konditionale Satzverbindung *dann* rekuriert auf den spezifischen Kommunikationszusammenhang, in dem der

Verweis auf die körperliche Berührung zu tragen kam: Wenn Menschen, im thematischen Rahmen des Kurses Sterbende, nicht mehr reden können, *dann* nehme ich ihre Hand. Eine ketzerische Interpretation dieser Äußerung könnte lauten, dass hier eine kommunikative Plattitüde, die sich in der Kurshistorie als Ausweg aus komplexen Fragestellungen bewährte, entlarvt oder zumindest mit der unmittelbaren Handlungswirklichkeit konfrontiert wird. Der körperlichen Dimension der Handlung kommt eine konfrontative Unmittelbarkeit zu, die ihre interaktionelle Bedeutung potenziell entschleiern.

Mareike schützt daraufhin ihre Forderung vor Widerspruch, indem sie die für den Übungszweck involvierten Alltagsgegenstände, Öle und Cremes, als hygienisch unbedenklich, weil für den Kurszweck angeschafft und ungeöffnet, präsentiert. Auf die sich im Abwarten und in den Äußerungen zeigende Abwehr der Kursteilnehmenden reagiert sie, indem sie sich ostentativ Ludwigs Einwilligung einholt, die Übung mit ihm durchzuführen. Sie tut also, was sie einfordert, und überwindet die Unsicherheit des Anfangens, indem sie selbst beginnt. Damit übt sie einen sanften Zwang aus und leitet zugleich die Übung an, indem sie sich nicht ausspart, sondern vormacht.

Die Demonstration bezieht sich aber nicht auf die Handlungen selbst. Meine Übungsbeschreibung zeigt, dass nicht die Massage einer mimetischen Annäherung bedarf, sondern das Überwinden der Peinlichkeit der kontextspezifischen Berührung. In der Selbstbeobachtungssequenz wird die Peinlichkeitsschwelle schließlich überwunden; Kathrin und ich handeln den Ablauf der Übung gestisch aus. Die Berührungen selbst werden positiv evaluiert. Dem kommunikativen Feedback kommt eine Legitimationsfunktion zu, so wird der zunächst peinliche physische Kontakt aufgewertet. Die vehemente Weigerung der Zuspätkommenden an der Übung zu partizipieren, zeigt nochmals die Relevanz des Überwindungsaspekts.

Die körperliche Vermittlungspraktik dient dem Üben, ohne dass auf den ersten Blick deutlich wird, was eigentlich trainiert werden soll. Die Virtuosität der eingeforderten Massagetätigkeit kann schwerlich das Vermittlungsziel sein, auch wenn es sich dabei um eine legitime Handlung in Rahmen einer Sterbebegleitung handeln mag. Es scheint aber vielmehr darum zu gehen, eine spezifische Form kommunikativer Bezugnahme mit Erfahrungen zu konfrontieren und zu fundieren. So wird die Intimität der Berührung der Hand als Fürsorgegeste erst in der körperlichen Interaktion selbst buchstäblich spürbar. Ist der verbalen Kommunikation im Reden *über* die Möglichkeit der Dissoziation eingeschrieben, ist der praktischen Handlungsebene eine leibhafte Assoziation inhärent. Die Übung offenbart also, was sich hinter Semantiken verbirgt, die zunächst nur die Lösung eines Interaktionsproblems suggerieren, ohne ihre verankerten Handlungsprobleme zu thematisieren. Das Berühren der Hand bedarf des Überwindens einer Peinlichkeitsschwelle, was zeigt, dass mit der körperlichen Fürsorgegeste auch eine Zumutung einhergeht, die Zumutung – wie Mareike es ausformuliert – jemanden physisch

nah zu kommen. So wird einerseits Überwinden als Form von Hinwendung und Distanzreduktion eingeübt, andererseits werden die damit zusammenhängende prekäre Forderung an das Gegenüber und das interaktionelle Risiko offenbart. Das Aushandeln von Nähe wird als bewusster und konkret erfahrbarer Handlungszusammenhang durch die körperliche Übungsinteraktionssituation potenziell vermittelbar.

Eine weitere omnipräsente Vermittlungspraktik im Kurs ist das Diskutieren, das von den Kursleitenden angeregt wird. Neben reflektierenden Diskussionen, die sich auf einen spezifischen Stimulus oder Input der Kursleitenden beziehen, finden sich auch thematische Diskussionen, die kein initiiertes Vorspiel haben, und Praktikumsdiskussionen, die spezifischen Kommunikations- und Thematisierungsregeln folgen. Die häufigste Form, das reflektierende Diskutieren, wird nachstehend thematisiert.

An einem Mittwochabend während des Grundkurses schauen wir den Film »Marias letzte Reise«, der sich um eine an Krebs erkrankte Frau dreht, die von einer Krankenschwester bis zum Eintritt des Exitus zu Hause gepflegt wird. Nach einer Pause wird er diskutiert.

Nachdem wir kurze Zeit schweigend im Kreis saßen, sagt Mareike, der Film sei sehr berührend. »Wie ging es euch mit dem Film?« Beate antwortet, sie habe den Film sehr berührend gefunden. Auch wenn sie ein paar Klischees gestört hätten. Sie habe die Entwicklung der Krankenschwester sehr bewundert. Der Film habe sie an das Gleichnis vom verlorenen Sohn erinnert. Aus dem Stuhlkreis kommt Zustimmung. Sie lese gerade das Buch einer Palliativmedizinerin. Daran habe sie auch denken müssen. Monica Bleibtreu sei eine tolle Schauspielerin. Susanne sagt daraufhin, sie wissen nicht, ob das bekannt sei, aber Monica Bleibtreu sei an einem Karzinom gestorben. Die Rolle sei dann mutig in Hinblick auf ihr eigenes Schicksal gewesen, antwortet Mareike. Susanne entgegnet, es sei ihr wohl darum gegangen, Brücken zu bauen. Kurz darauf sagt Sarah, dass sie die Krankenschwester übertrieben gefunden habe. Die habe sich in alle hineinversetzen können. Das sei gar nicht so übertrieben, sagt Ludwig daraufhin. Für ihn sei das der schönste Film seit Jahren gewesen. Es habe den Bezug zum Alltäglichen gegeben. Auch die Beziehung zwischen Krankenschwester und Sohn sei glaubhaft gewesen. »Ich kann viel aus dem Film mitnehmen.« Mareike sagt, sie habe die Beziehung zwischen Simon [Name des Sohns der krebskranken Frau im Film] und der Krankenschwester so verstanden, dass das Leben weiterlaufe. Ludwig sagt, man habe sehen können, was man habe riechen können. Das, was die Beziehungen zwischen Menschen ausmache, sei nicht nur schön. »Es duftet manchmal ganz gewaltig.« Kathrin sagt nach einer kurzen Pause, sie sei doppelt wehmütig geworden. Der Film habe in ihrer Heimat gespielt, und ihre Mutter sei auch an Krebs gestorben. Ihre Stimme bricht und sie sagt weinend: »Ich wünschte, meine Mutter hätte auch so einen schönen Tod gehabt.« Dann weint sie schluchzend. Alle anderen sind still und schauen auf den Boden. Kathrin hört auf zu schluchzen und sagt, es tue ihr leid, dass sie weine. Aus dem Stuhlkreis vernehme ich mehrere Stimmen, die sagen, das sei in Ordnung. Nach einer Weile sagt Nicole, dass es genauso war, als sie mit Bernhard das letzte

Mal draußen gewesen seien. Aber Sterbende hätten eben auch Aggressionen.

Die von Mareike initiierte Diskussion reflektiert einen Film, dessen Narration als thematischer Input fungiert. Die stimulierende Eingangsfrage zielt auf die emotionale Rezeption des kulturellen Artefakts durch die Teilnehmenden und öffnet einen Raum für Assoziationen. So fächert Beate sodann unterschiedliche Assoziationen auf, die ihre emotionale Reaktion und diverse thematische Verknüpfungen beinhalten. Dass sowohl eine Bibelgeschichte als auch ein Bericht zur Palliativmedizin in Anschlag gebracht werden, offenbart die breite Anschlussfähigkeit des Films und des diskursiven Settings. Die zeigt sich ebenso an der positiven Kommentierung der schauspielerischen Leistung, also der handwerklichen Seite des Kulturprodukts. Der Beitrag führt zu Susannes Assoziation, in der über eine Krankheitszuschreibung eine Parallelisierung von Fiktionalität und Alltagswirklichkeit hergestellt wird. In der Anschlusskommunikation wird Authentizität und der Bezug von künstlerischer und alltäglicher Wirklichkeit verhandelt. Das der Fiktionalität inhärente Dissoziationsangebot wird entsprechend inszenatorisch unterlaufen. Darauf folgt eine Phase, in der die kommunikativen Inhalte vor allem evaluativ ausgerichtet sind. Sarah äußert Kritik, indem sie die hyper-empathische Haltung der Protagonistin als unglaubwürdig deklariert, woraufhin Ludwig wiederum Plausibilität betont. In diesem Zusammenhang wird der Film nicht als Unterhaltungsgegenstand markiert, sondern ostentativ als Bildungsgegenstand. Im Anschluss produzieren Mareike und der Teilnehmende Deutungen des Films, dessen in der Erzählung konstruiertes Thema als beispielhafte Sterbebegleitung gelesen wird. Daran schließt sich ein Gefühlsausbruch einer Teilnehmenden an, die das fiktive Sterben mit dem Verscheiden einer Angehörigen assoziiert. Gegenstand der Trauer ist nicht der Exitus selbst, sondern das verpasste Ideal des im Film gezeigten Ablebens. Der retrospektive Wunsch nach einem schönen Sterben wird mit den erinnerten Erfahrungen konfrontiert. Die Teilnehmenden legitimieren das Zeigen der Trauer, indem sie die Bitte um Entschuldigung als gegenstandslos zurückweisen. Nicole thematisiert indexikal eine weitere Sterbeerfahrung mit einem Angehörigen und erklärt das unschöne Ableben als Teil des krisenhaften Erlebens. So ist der Umgang mit dem Sterben weiterhin im Fokus der Diskussion und wird nicht von biographischen Erzählungen unterlaufen. Der Bezug auf persönliche Erfahrungen bleibt themengebunden.

Das Thema Sterbebegleitung wird in der Diskussion zum Gegenstand der Auseinandersetzung. Über das Eröffnen eines diskursiven Raums werden unterschiedliche Assoziationen möglich, die Deutungen und die Rückbindung an persönliche Erfahrungen hervorbringen. Die thematische Konfrontation mit dem Sterben bleibt so in der Wissenssphäre des Alltäglichen verhaftet und wird nicht Anknüpfungspunkt theoretischer Distanzierungen. Mareikes Rolle erscheint hier zurückhaltend moderierend. Sie stärkt eher den selbstläufigen Diskussionsfluss als starke

Impulse zu setzen. Die emotionale Interaktionskrise wird so auch von den Teilnehmenden bearbeitet, die einerseits das Offenbaren der Traurigkeit legitimieren, andererseits die persönliche Dimension der Erzählung nicht Überhand gewinnen lassen, sondern die Fokussierung auf das Thema schützen.

Reflektierend zu diskutieren, bedeutet hier, ein Thema in Anlehnung an einen Stimulus in einem integrativen Modus zum verhandelbaren Diskussionsgegenstand zu machen und dabei den Alltags- und Erfahrungsbezug zugleich aufrecht zu erhalten und nicht dominant werden zu lassen. So wird um Deutungen und letztlich eine Haltung zum Sterben und zu Sterbebegleitungen gerungen, die – das offenbart der Vermittlungsmodus – nicht abschließend festgeschrieben werden können, sondern Gegenstand eines unabschließbaren situativen Aushandelns bleiben.

Eine weitere Vermittlungspraktik, die sowohl das selbsttätige Agieren betont als auch das Diskutieren in einem Kollektivsetting, findet sich im Bearbeiten von Aufgaben in einer Gruppe. Hier wird nicht konkret geübt, es werden vielmehr Fragen beantwortet – im Gegensatz zu den Gruppendiskussionen im Plenum ist die Öffentlichkeit aber auf die Mitglieder der Kleingruppe beschränkt.

An einem Abend während des Grundkurses liest Ute ein Gedicht vor, in dem ein Sterbender unterschiedliche Wünsche an sein soziales Umfeld expliziert. Im Anschluss fordert sie die Teilnehmenden auf, sich in Gruppen von drei bis vier Personen zusammenzutun, um Aufgabenstellungen zu bearbeiten. Nach einer Gruppenfindungsphase verteilt sie Blätter, auf denen das Gedicht und Fragen gedruckt sind.

Ich werde in eine Gruppe mit Nicole, Beate und Sarah integriert und lese mir die Fragen auf dem Arbeitsblatt durch: »Hast Du solche Erfahrungen schon einmal gemacht? Kannst Du sie nachvollziehen? Frage Dich: Welche Erwartungen möchte ich erfüllen? Welche nicht? Worauf bin ich bereit, mich einzulassen? Wo spüre ich Widerstand? Was macht mir das Bleiben am Krankenhausbett so schwer? Was kann ich einem Menschen sein, »wenn es soweit ist:« Nicole, Beate, Sarah und ich schieben unsere Stühle zu einem kleinen Stuhlkreis zusammen. Beate fragt in die Runde, ob wir schon mal in so einer Situation gewesen seien. Nach einer kurzen Pause fügt sie hinzu: »in der einer stirbt.« Ihre Oma sei gestorben. Aber die habe morgens nicht frühstücken wollen und sei dann nachmittags im Sessel eingeschlafen. Das sei toll, wirft Sarah ein. Ja, es sei ein Traum gewesen, antwortet Beate. Und sie sei 101 gewesen. Dann könne man sie gehen lassen, sagt Nicole. Auf das Gedicht bezogen fährt Beate fort, dass sie noch nie in so einer Situation gewesen sei. Dann sieht sie Nicole an und sagt, sie wisse, dass sie die Situation kenne. Sie kenne die Situation schon allein deshalb, weil sie Krankenschwester sei, antwortet sie. Es müsse schwierig für jemanden sein, der so eine Situation nicht kenne. Aber bei Bernhard sei das anders gewesen, weil er ein Freund gewesen sei. Sie habe versucht, für ihn da zu sein. Sie hätten alles gemacht, was im Gedicht beschrieben sei. Beate wendet sich an Sarah und fragt, ob sie das kenne. Die sagt daraufhin, dass sie die Situation aus dem Altenheim kenne. Da komme das ständig vor. Beate wirft ein, dass sie aber doch nicht das

Sterben selbst mitkriege. Sarah antwortet, doch, sie käme dann ins Sterbezimmer und sie bleibe dabei. Das mache nicht jeder. Sie aber schon, sie sei da anders.

Das Arbeiten in einer Gruppe bedarf zunächst der Herstellung des Settings. Der große Stuhlkreis wird in kleinere Sitzkonstellationen ausdifferenziert. Leitend für das gemeinsame Arbeiten sind die von Ute ausgehändigten Fragen, die in Auseinandersetzung mit dem künstlerischen Input eigene Erfahrungen mit Sterbenden und die damit verbundene Handlungsbereitschaft zum Diskussionsgegenstand erheben. Beate richtet die Frage nach den eigenen Erfahrungen an die Gruppe und macht in diesem Zusammenhang deutlich, dass sie selbst nicht darüber verfügt. Sie führt anekdotenhaft das Sterben einer Angehörigen aus, das sich im Gegensatz zu der im Gedicht ausgeführten Perspektive allerdings nicht als Anspruch an das soziale Umfeld äußert. Sarah und Nicole evaluieren diese Art des Ablebens als positiv – in Bezug auf die in der Erzählung repräsentierte Sterbende und die damit konfrontierten Angehörigen. Das konstatierte Erfahrungsdefizit verwendet Beate als Anknüpfungspunkt, um Nicoles potenzielle Erlebnisse zu thematisieren, wobei sie indexikal auf deren Wissen verweist. Die Angesprochene verlagert das Offenbaren ihrer Kenntnisse zunächst von der adressierten privaten biographischen Ebene zur beruflichen und erklärt den Umgang mit Sterbenden zum Teil ihres professionellen Handelns. Dann markiert sie den themengebenden Erfahrungsmangel als Handlungsherausforderung, bevor sie die private Ebene als Gegensatz zum professionellen Handeln wieder einführt und mit dem Input in Beziehung setzt. Daraufhin wendet sich Beate an Sarah, um ihre Erfahrungen mit Sterbenden zu thematisieren. Wiederum schließt sich eine Berufserzählung als Rahmung der Erfahrung an.

Das Bearbeiten der auf biographische Erfahrungen rekurrierenden Fragen in einer Kleingruppe führt zu einem relativ intimen Erfahrungsaustausch, in dem ein unsicherheitserzeugendes Erfahrungsdefizit gesprächsleitend wird. Emotional aufgeladen erscheint zunächst der Mangel an fordernden Erfahrungen mit Sterbenden. Der Erfahrungsmangel wird in der Kommunikation kompensiert, indem Erlebnisse Gegenstand des Austauschs werden und die Unsicherheit des Unwissens anerkannt wird. Die Sterbeerfahrene (in Bezug auf das Sterben anderer) lässt die Sterbeunerfahrene an ihrem Wissen partizipieren. So wird es zum geteilten Gut der Kleingruppe. Der durch die Fragen angeregte Selbstvergewisserungsprozess erscheint mit kollektiven Ressourcen bewältigbar. Er wird zu einer gruppenbezogenen Aushandlungspraktik und somit solitären Selbstzuschreibungen enthoben. Das Setting entfaltet durch das starke Aufeinanderbezogensein der Sprechhandlungen einen mehr oder minder sanften Kommunikations- und Offenbarungsdruck, der das emotionale Arbeitskollektiv, das um Selbstvergewisserungen im Rahmen fiktiver Sterbeerfahrungen ringt, mithervorbringt.

6.5 Vergemeinschaftungspraktiken – Floskeln und Fürsorge

Der letzte kursinterne Handlungszusammenhang, der in diesem Kapitel vorgestellt und interpretiert wird, ist die Vergemeinschaftungspraktik, im Kreis Befindlichkeiten zu äußern. Es wird in der Terminologie des Bildungskontextes *Talking-Stone-Runde*, *Befindlichkeitsrunde* oder *Oben-auf-Runde* genannt. Diese Praktik strukturiert den gesamten Verlauf einer Kurseinheit, da sie mindestens zweimal – an den Kurstagen öfter – durchgeführt wird: am Anfang und am Ende eingeschlossen von den Einstellungspraktiken. Am Beginn einer Kurssequenz werden kursexterne Bezüge hergestellt, am Ende kursinterne in Form selbstbezogener Reflexionen.

Im Folgenden wird eine Talking-Stone-Runde, die am Anfang einer Kurseinheit stattfindet, analysiert, da hier der eingeforderte Partizipationsmodus und die Care-Funktion der Praktik deutlich zutage tritt.

An einem Kurssamstag während des Grundkurses sagt Mareike, wir begännen mit einer Talking-Stone-Runde. Sie deutet auf drei Steine, die neben der Mitte platziert sind. Die habe sie mitgebracht. In der Runde wird geschwiegen. Alle schauen auf den Boden. Nach einer Weile nimmt Wanda einen der Steine. Sie sagt, es gehe ihr gut und sie finde es gut, dass der Kurs um 09 Uhr 30 angefangen habe. So habe sie davor einkaufen können. Sie sei gespannt auf die 7 Stunden, die heute vor uns lägen. Sie gibt den Stein an die rechts neben ihr sitzende Jutta weiter. Jutta sagt, es gehe ihr gut. Sie habe eine anstrengende Woche hinter sich, weil ihre Mutter operiert worden sei. Aber jetzt sei sie ganz da. Sie gibt den Stein an die rechts neben ihr sitzende Anna-Christin weiter. Anna-Christin sagt, es gehe ihr gut. Sie habe Bedenken gehabt, dass der Kurs am Samstag stattfinde, weil sie da immer ihre Hausarbeit mache. Aber da sie am Montag und Dienstag frei habe, sei das in Ordnung. Sie gibt den Stein an die rechts neben ihr sitzende Nicole weiter. Nicole sagt, es gehe ihr ganz gut. Sie habe ein paar Tage frei gehabt und ihr Schlafzimmer gestrichen. Damit sei sie leider immer noch nicht ganz fertig. Sie gibt den Stein an die rechts neben ihr sitzende Sarah weiter [...].

Die Talking-Stone-Runde beginnt damit, dass Mareike sie ankündigt – ohne den Anfang zu machen. Der Verweis auf die Steine, die sie dem Setting hinzufügte, geht mit einem Aufforderungscharakter einher, der offenbart, dass die Kursteilnehmenden bereits wissen, welche Erwartungen die Situation strukturieren. Entsprechend folgen keine Erklärungen; es wird vielmehr gewartet, bis einer oder eine der unausgesprochenen Aufforderung Folge leistet, was Wanda schließlich tut, indem sie einen der Steine aus der Mitte nimmt und damit beginnt, ihr Befinden und die Integration des Kurses in ihren Alltag zu thematisieren. Der Stein wird daraufhin nach rechts im Kreis weitergegeben und die so legitimierten Sprechenden folgen dem Vorbild der Beginnenden, indem sie Gefühlslagen und Alltagsrelevanzen ausführen. Durch den weitergereichten Stein werden die Partizipierenden gestisch unter den Erwartungsdruck gesetzt, sich in der Runde zu äußern und sich selbst

zum Gegenstand der Kommunikation zu machen. Gleichzeitig werden sie vor einer Kommentierung oder Beschneidung ihrer Redezeit geschützt. Die Offenbarungen integrieren die Partizipierenden mit ihren emotionalen und lebensweltlichen Bezugnahmen in den Kurs. Nach der Talking-Stone-Runde wissen sie mehr übereinander – mag das Preisgegebene noch so banal oder floskelhaft sein. Auf diese Weise entsteht eine zumindest vage Einschätzbarkeit. Der aufgeführte Alltagsbezug integriert die (hier egologisch verstandenen) Lebenswelten der Teilnehmenden in das Kursgeschehen und hegt sie gleichzeitig ein. So wird der geteilte, persönliche Erfahrungshintergrund zu einem geschützten Kursthema und Basis einer Gemeinschaft, die auf gegenseitigem Interesse und der performativen Abstinenz von Urteilen beruht. Durch die Talking-Stone-Runde führt sich das Kollektiv als egalitäre, nicht wertende Gemeinschaft auf. Im Rahmen dieser Inszenierung ist das Interesse der Partizipierenden aneinander nicht instrumentell, sondern selbstzweckhaft. Gleichzeitig wird dabei der Bezug zur persönlichen Erfahrungswelt aktualisiert und steht als steuerbare und zu steuernde Ressource während des Vermittlungsgeschehens zur Verfügung.

Die spezifischen Kenntnisse, die im Kurs vermittelt werden, bedürfen des Rückbezugs auf Leiblichkeit und Lebenswelt. Teil dieses Wissens ist das Vertrauen in eine Gemeinschaft, die als Resonanzraum zur Verfügung steht. Offenbarung und Vergemeinschaftung, die ein moralisches Kollektiv hervorbringt, deren Mitglieder wertschätzend und nicht wertend aufeinander gerichtet sind, gehen so Hand in Hand.

6.6 Die Mikrosoziologie des Kurses

Den vorangegangenen Beschreibungen und Interpretationen der den Kurs strukturierenden Praktiken merkt man ihre mikrosoziologische Ausrichtung an, die aufgrund der penetranten Detailobsession durchaus ermüden kann. Diese Art des Vorgehens verfolgt aber ein analytisches bzw. methodisches Ziel: Die Empirie des Hospizkurses soll ernst genommen werden. Im Sinne der Akteur-Netzwerk-Theorie soll das an diesem Bildungsort Versammelte nach und nach entfaltet werden – ohne vorschnelle Abstraktionen und Subsumtionen (vgl. Latour 2010). Wird der Kurs in den Darstellungen und anschließenden Überlegungen als empirisches Phänomen nachvollziehbar, ist das Vermittlungsziel dieses Kapitels erreicht, ohne Steine und Massagen.

Die vorgestellte Typologie der Praktiken soll das Vermittlungsrepertoire des Kurses auffächern und erste analytische Lesarten plausibilisieren, die Hinweise darauf geben, wie Sterben und Sterbebegleitungen als Lehr- und Lerngegenstand in dem Forschungsfeld konstruiert werden. Zunächst fällt das Spektrum der Praktiken ins Auge. Der relativ starre Ablauf bringt ganz Unterschiedliches hervor: Es

wird gesungen, getanzt, diskutiert, monologisiert, massiert, geraten etc., was mit einem hohen Integrationsgrad der Teilnehmenden einhergeht. Dabei werden die Eckpfeiler des Vermittlungsmodus sichtbar: die Inszenierung und Herstellung von Gemeinschaft, die Auseinandersetzung mit Themen durch mehr oder minder stark angeleitetes Assoziieren sowie die auf Metaphern und Analogien basierende Annäherung an Inhalte. Damit wird ein spezifisches Wissen transportiert, das sich von anderen (Aus)Bildungskontexten abhebt. Es geht nicht so sehr um rationale Wissensformen, sondern vielmehr um die Vermittlung hospizadäquater Haltungen, Einstellungen und damit verbundene Herausforderungen.

Die Vergemeinschaftungspraktiken – allen voran die Talking-Stone-Runde – erschaffen nicht nur ein Kollektiv, das ein Bildungsziel in Angriff nimmt, sondern ein Bündnis, das die lebensweltlichen Äußerungen seiner Mitglieder systematisch vor Beschneidungen und Bewertungen schützt und auf diese Weise einen besonderen Zugang zum Gegenüber performativ hervorbringt. Der andere oder die andere in seinen oder ihren individuellen Selbstentäußerungen bleibt unantastbar. Zugewandt zu sein, nimmt so eine eigentümliche Form an; dem Exhibitionieren wird performativ eine akzeptierende Haltung gegenübergestellt. Kursinhalte werden von Gemeinschaftsinszenierungen gerahmt, sodass das Herstellen eines Hospizkollektivs als ein Bildungsziel des Kurses verstehbar wird. Die Auseinandersetzung mit Sterben und der Begleitung Sterbender geschieht so auf der Basis einer Gemeinschaft, in einem vor verbalen Übergriffen sicheren Kommunikationszusammenhang, der sich bereits im Stuhlkreis materiell-räumlich manifestiert.

Die besagte Gemeinschaft setzt sich mit dem Ableben und seiner Begleitung hochgradig assoziativ auseinander. Auf diese Weise werden die Themen nicht als theoretische Setzungen vermittelt, nicht als methodisch fundiertes Wissen, sondern als Rahmung für unabschließbare Annäherungsversuche und Diskussionszusammenhänge, die keine endgültigen Antworten produzieren (sollen), sondern vielmehr ein stetiges individuelles Ringen generieren, das auf ebenso individuellen Erfahrungen basiert, die in einem Kreis ähnlich Betroffener verortet sind.

Damit gehen die auf Metaphern und Analogien basierenden Themensetzung einher, die Assoziationen ermöglichen, die eine hospizadäquate Einstellung hervorbringen sollen. Diese Arbeit an einer Haltung markiert die Grenze der legitimen individualisierten Bezugnahmen. Die ethische Komponente der Hospizbegleitung und die positive Validierung des Sterbens, trotz seiner potenziell krisenhaften Erscheinungsweise, sind das Fundament der Einstellung, die allgemeingültig ist und eingeübt wird. Hand in Hand gehen damit spezifische Formen des Wissens: ein moralisches Wissen und somit die Orientierung an höheren Werten, die sich schon in der Mitte als ästhetischer Höhepunkt des materiellen Settings zeigt, und ein praktisches Wissen, das die Identifikation der Sterbebegleitung als zwischenmenschliches Kommunikationshandeln in einer Krisensituation ermöglicht und so die Wahrnehmung als Grundlage der Situationsdefinition schult. Die Prak-

tiken lassen sich als Arbeit an Resonanzbeziehungen, an Weltbeziehungen perspektivieren.

Das Kapitel, in dem der erste Kursabend als Fall vorgestellt wird, und das vorliegenden, das sich einer Taxonomie verschreibt, können als – in guter ethnographischer Tradition – ausufernde empirische Berichte über den Kurs gefasst werden, die analytische Themen anschnitten, die anhand stärker theoretisierender Untersuchungen vertieft werden können. Das soll im Folgenden geschehen. Dabei werden z.T. Kurssequenzen und interpretative Rahmungen, die bereits vorgestellt wurden, einer erneuten, um mehr Tiefgang bemühten Analyse unterzogen. Insofern dient die Darstellung der Typen von Praktiken auch einem Überblick, der im Weiteren als Orientierung fungieren soll. Im nächsten Kapitel werden zunächst die symbolischen und rituellen Dimensionen des Kurses sozialphänomenologisch ausgedeutet, um den ersten Interpretationen dieses Kapitels mehr Substanz zu verleihen. Dabei wird der praxeologische Boden verlassen, um – im Rahmen dieser Arbeit – phänomenologisches Neuland zu betreten.

7. Buddha-Figuren und künstliche Rosen – die Banalität der großen Transzendenz

»Dass aber Symbole im engeren Sinne des Wortes den Bereich der ausgezeichneten Wirklichkeit des Alltags transzendieren, braucht ihrer Erforschung durchaus nicht im Weg zu stehen. Im Gegenteil, dieser Umstand soll die empirischen Sozialwissenschaften anspornen, die symbolischen Formen und Funktionen innerhalb der Sozialwelt [...] zu untersuchen. Die philosophische Problematik, der man hier begegnet, ist jedoch von Goethe in unübertrefflicher Klarheit formuliert worden: ›Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeineren repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen.« (Schütz 1979, S. 197)

Möchte man den Hospizkurs auf das reduzieren, was ihn als typisches oder hier zu typisierendes Phänomen der sozialen Welt ausmacht, erscheinen weniger seine diversen konkreten Inhalte gegenstandskonstituierend als vielmehr drei auffällige Merkmale: die Symbole, die seine Ästhetik bestimmen, die Rituale, die seiner Struktur zugrunde liegen, und die Metaphern¹, auf denen die von ihm angestoßenen intellektuellen und emotionalen Auseinandersetzungen beruhen.

Im Folgenden sollen zunächst die Symbole und Rituale analysiert werden, um einer basalen Dimension des Kurses gerecht zu werden: seinem Bezug zur großen Transzendenz, die mehr als eine Art Hintergrundrauschen zum Tragen kommt und weniger als direkte Konfrontation. Die »eidetische Reduktion« (Preglau 2001, S. 70), die sich in der Frage nach dem Wesenskern des Kursgeschehens andeutet, gibt gleichsam die soziologisch-phänomenologische Perspektivierung vor, die in diesem Kapitel verfolgt wird. Rituale und Symbole werden in Anlehnung an Alfred Schütz und Thomas Luckmann (1979, 1984; Schütz 1979) sowie der Weiterentwicklung von Hans-Georg Soeffner (2010) als erfahrungsstiftende Verweise gedeutet, über deren Konstruktion und Wirkung die Kurswirklichkeit mithervorgebracht wird. Die soziologisch-phänomenologische Herangehensweise bietet sich

1 Auf die Kursmetaphorik wird im folgenden Kapitel eingegangen.

aufgrund ihrer protosoziologischen Stoßrichtung an, da sie erlaubt, das Herstellen der symbolischen und rituellen Ordnung im Kurs nachzuzeichnen. Symbole und Rituale werden in ihrer Bedeutungshaftigkeit nicht a priori festgeschrieben, sondern in ihrer Bedeutungskonstruktion zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht. Die Konfrontation von Empirie und Theorie führt dazu, dass sowohl die Daten als auch die die davon losgelösten thematischen Überlegungen in einem neuen Licht erscheinen.

7.1 Die phänomenologische Perspektive: Symbole und Rituale

Symbole und Rituale sind so grundlegende Elemente des Hospizkurses, dass man sie als strukturstiftend ansehen kann; sie geben den beteiligten Akteuren einen Rahmen des Erwartbaren vor und generieren damit einhergehend Handlungssicherheit. Die Mitte, das dekorierte Zentrum des Stuhlkreises, repräsentiert die Symbolhaftigkeit exemplarisch. Wie das vorige Kapitel zeigen sollte, kommt keine Kurseinheit ohne Artefakte aus, welche die visuelle Wahrnehmung der Partizipierenden okkupieren. In der Anordnung um die Mitte, in dem kreisförmigen Arrangement der Sitzenden, findet sich ein weiteres Symbol, das den Kurs prägt: der Kreis. Ein drittes Symbol, das im Verlauf des Kurses zwar hauptsächlich Teil der Mitte ist, dem zeitweise aber eine davon losgelöste Sonderstellung zukommt, ist der Stein, der während der Talking-Stone-Runde den legitim Sprechenden in Abgrenzung von den Nicht-Sprechenden ausweist.

Neben den Symbolen sind Muster wiederkehrender Handlungszusammenhänge formgebend: am Beginn und am Ende finden sich Einstellungspraktiken, die Vergemeinschaftungspraktiken und Vermittlungspraktiken rahmen. Die Reihenfolge ist festgelegt und kein Praktikentyp darf ausgelassen werden – nur die variiierende Länge der Kurssequenzen hat Einfluss darauf, wie oft die einzelnen Praktiken zum Tragen kommen. Die so postulierbare Relevanz von Symbolen und Ritualen führt zu der zunächst theoretisch zu klärenden Frage, welchen spezifischen Beitrag diese Formen kultureller Vermittlung leisten und wie sie es tun.

Setzt man bei Symbolen an und möchte sie in ihrer spezifischen Erscheinungsform in der sozialen Welt verstehen, lässt sich zunächst nach ihrer Funktion oder Leistung fragen. Dazu stellt Hans-Georg Soeffner (2004, S. 149) grundlegende Überlegungen an und postuliert, Symbole seien Repräsentanten von Bedeutsamkeitsakzenten. Die Möglichkeiten der Zuordnung von Bedeutungen seien im Rahmen menschlichen Handelns und menschlicher Erfahrung grenzenlos, prinzipiell könne alles mit Sinn aufgeladen werden, was in einer Situation wichtig zu sein scheine, und alles könne wiederum auch zum Symbol werden. Symbolisierung wird so als kulturschaffender und kultureller Vorgang der Sinngebung identifiziert, dem keine gegenstandsbezogenen Grenzen gesetzt sind

– ihr Potenzial ist ubiquitär. Der Zuweisung von Bedeutung, der symbolischen Arbeit könne sich nichts entziehen, was der menschlichen Erfahrung zugänglich sei, wobei dieses Phänomen immer in ein Repertoire kollektiv bereits tradierter Symbole eingebettet sei (vgl. ebd.). Im Rahmen sozialer Bedeutungszuweisungen sind Symbole allerdings nur als eine Art von Zeichen zu verstehen – sie verfügen nicht über ein Monopol der Bedeutungsrepräsentation.² Soeffner spricht ihnen Eigenschaften zu, die sie von anderen Zeichen unterscheiden: Sie seien nicht arbiträr, konstituierten Unmittelbarkeit und bewältigten durch sie transportierte Widersprüche (vgl. Soeffner 2010, S. 13ff.). Diese drei Merkmale sollen im Folgenden diskutiert werden, um die Theorie zu entfalten. Daran anschließend werden Kollektivsymbole und Rituale als Sonderformen der Symbolisierung vorgestellt.

In Soeffners Gegenstandsbestimmung findet sich einerseits der Rekurs auf sein phänomenologisch-soziologisches Fundament, andererseits gehen die Setzungen substantiell darüber hinaus. Alfred Schütz und Thomas Luckmann (1984, S. 178ff.) analysieren in ihrem Werk *Strukturen der Lebenswelt* Symbole als Träger besonderer Appräsentationsleistungen, die große Transendenzen überbrücken und so Außeralltägliches mit-vergegenwärtigen könnten. Sie differierten von anderen Zeichen, indem sie auf etwas verwiesen, welches nicht in derselben Weise unmittelbar erfahren werden könne wie sie selbst. Symbolische Bedeutungen seien an bestimmten Bedeutungsträgern festgemachte Erinnerungen an Erfahrungen in außeralltäglichen Wirklichkeiten, die aus anderen Zuständen in den Normalzustand des Alltags zurückgebracht würden. Mit der hier zugrunde liegenden Sphären-trennung, die die Lebenswelt in unterschiedliche Erfahrungsmodi teilt und Zeichen mit der Möglichkeit ausstattet, kleine, mittlere und große Transendenzen (vgl. ebd., S. 147ff.) zu überbrücken (vgl. ebd., S. 195ff.), werden Symbole als Grenz-übergänge gedacht, die Alltägliches mit Außeralltäglichem assoziieren. Dabei muss das Außeralltägliche allerdings nicht mit einer Art von *fascinans* (vgl. Otto 1963, S. 42ff.) oder *tremendum* (vgl. ebd., S. 13ff.), also einer wie auch immer beschaffenen Überwältigungserfahrung, gleichgesetzt werden. Ebenso könnten Bedeutungen, die sich aus dem Abstand zu der natürlichen Einstellung des Alltags ergeben, symbolisch repräsentiert werden und seien eine Version großer Transzendenz (vgl. Schütz und Luckmann 1984, S. 198). Somit wird der Erfahrungsbereich der theoretischen Einstellung, die den Alltag seiner Selbstverständlichkeiten beraubt, zum

2 Hier soll nicht auf die in sich z.T. divers ausdifferenzierte phänomenologische Zeichentheorie mit ihren komplexen philosophischen Bezügen eingegangen werden (vgl. dazu u.a. Schütz 1979, S. 119ff.), da das Symbol als Sonderform des Zeichens zwar in diesen Kontext gehört, aber im vorliegenden Zusammenhang als ein auf die Empirie anzuwendendes Deutungsschema relevant ist und deswegen nur in seiner spezifischen Funktionalität diskutiert und herausgefordert wird.

Relevanzbereich der Überbrückungslogik. Dabei unterlägen Symbole den allgemeinen Grundsätzen der immer intersubjektiv konstituierten Zeichen: der – zumindest begrenzten – Beliebigkeit des Bedeutungsträgers, der Wandelbarkeit der Bedeutung und der Übertragbarkeit symbolischer Funktionen (ebd., S. 199).

Indem Soeffner eine dezidiert nicht-beliebige Verbindung zwischen Bedeutungsträger und Bedeutung im symbolischen Verweisungszusammenhang als Eigenschaft von Symbolen postuliert³, grenzt er sich von Schütz und Luckmann ab und entwickelt eine eigene Symboltheorie, die jedoch der phänomenologischen Grundlage der Appräsentation treu bleibt. Mit der theoretischen Integration der Konzepte der Realsymbolik, in der das Symbol zur Realität erklärt wird, und der Transparenzsymbolik, in der das Wesen des Symbolisierten durch das Symbol durchscheint (vgl. Soeffner 2010, S. 16f.), unterstellt er einen inhaltlich-gegenstandsbezogenen Zusammenhang von Zeichen und Bezeichneten, wobei er damit nicht die kulturelle Genealogie als Herausbildungsgrundlage negiert. Die Assoziation von Erfahrung und Stellvertreter in der Alltagswirklichkeit über eine Ähnlichkeitsbeziehung zeigt bereits den erfahrungsstiftenden Charakter von Symbolen an, der eine weitere konstituierende Eigenschaft darstellt. Laut Soeffner verweisen Symbole nicht auf Transzendentes, sondern schaffen dessen Gegenwart und zeichnen sich so durch Unmittelbarkeit aus. Ist das Spezifische symbolischer Erfahrungen bei Schütz und Luckmann der Abstand zu der Alltagswirklichkeit, der zunächst nur die Relevanzen der natürlichen Einstellung einklammert und diverse Erfahrungsräume generieren kann (bspw. religiöse oder wissenschaftliche), die mit unterschiedlichen höheren Ordnungen – verstanden als Rahmen- und Deutungsschemata (vgl. Knoblauch et al. 2003, S. 13) – assoziiert sein können, spricht Soeffner ihnen durch die Betonung der Unmittelbarkeit einen unhintergehbaren, wenn nicht Überwältigungscharakter, doch wenigstens Evidenzcharakter zu.

»Als Statthalter von Unmittelbarkeit von außeralltäglichen Erfahrungen lösen sich Symbole ab von den dicht durchstrukturierten Ordnungen und Verweisungszusammenhängen der alltäglichen Handlungs- und Erfahrungsräume. Symbolisch verfestigte Erfahrungen bilden Inseln in den individuell und kollektiv wahrgenommenen, interpretierten und tradierten Ereignisabläufen, in dem Fluss von Planungen, Geschehen und Geschichten, mit denen sie sich als Repräsentanten des Unmittelbaren nicht problemlos verknüpfen lassen. Metaphorisch (weiter-)gesprochen: Symbole haben keine feste Syntax wie andere Zeichen und deren Relationierungs- bzw. vorstrukturierte Kontextsystem. Der Kontext

3 In theoretisch orientierten Publikationen führt Soeffner (2004, 2010) den nicht-arbiträren Zusammenhang explizit als Merkmal des Symbols aus. In seiner Analyse der Symbole der Moseslegende schränkt er diese Sichtweise ein, indem er zumindest bei den Sprachsymbolen eine zunächst arbiträre Verbindung zwischen Signifikat und Signifikant unterstellt, andere Symbolformen davon aber nicht abgrenzt (vgl. Soeffner 2008, S. 54).

der Symbole ist die von ihnen evozierte eigene ›Realität‹: das punktuelle und unmittelbare ›Durscheinen‹ und ›Wirken‹ spezifischer ambivalenter Erfahrungen von Außeralltäglichem, deren Gleichzeitigkeitsempfindung keine syntaktische, durchgegliederte Abfolge zulässt. Symbole führen ihre spezifische Wirklichkeits-sicht mit sich, sie sind letztlich ihr eigener Kontext. Man kann sie aussprechen, darstellen, sich auf sie berufen und versuchen, sie argumentativ einzusetzen. Aber sie selbst entziehen sich der Form, Aussagestruktur und dem diskursiven Begründungszwang des Arguments.« (Soeffner 2010, S. 18)

Symbole werden so als Inklusionsmomente nicht-alltäglicher Wirklichkeit in der alltäglichen Erfahrungssphäre deutbar. Im Gegensatz zu anderen Zeichen rekurren sie nicht auf einen relationalen Verweisungszusammenhang, der es einer übergeordneten Logik unterordnet, sondern erzeugen ihren eigenen Kontext, ihre eigene Wirklichkeit – jenseits von Bedeutungshervorbringungen, die einer argumentativen Struktur folgen. Symbole müssen sich also nicht erklären und stellen auch keine Erklärung dar. Sie bringen Sinn in Form von Erfahrungen hervor, die auf eigenlogischen Wirkungen beruhen. Sie vermitteln Unmittelbarkeit (vgl. ebd., S. 28) und machen das Nicht-Erklärbare, Uneindeutige evident. Dabei und deshalb sind sie in dieser Argumentation wahlverwandt mit dem Sakralen (vgl. ebd., S. 17).

Ein letztes Spezifikum von Symbolen macht Soeffner mit Verweis auf Sigmund Freuds Traumanalysen an ihrer Funktion fest, Widersprüche zu bearbeiten. In Anlehnung an Fritz Mauthner erklärt er dies mit der Figur des Paradoxons, dessen Erscheinung einer gewöhnlichen Erfahrung oder eines allgemeinen Sprachgebrauchs zuwiderläuft. Dabei repräsentierten Paradoxa zugleich punktuelle Widersprüche und die Prozesse ihrer Harmonisierung. Symbole verfügten über paradoxe Strukturen und zeichneten sich durch die Eigenschaft aus, Paradoxa und Ambivalenzen zu betonen, auszuhalten und in ästhetische Konsonanten umzuformen. Sie würden genutzt, um scheinbar unverträgliche Bedeutungen, Gefühle, Werte und Tendenzen zu einer bildhaft ausgeformten, widersprüchlichen Einheit zu verknüpfen, in der unterschiedliche Gefühlslagen zu einer als unmittelbar erlebten, emotionalen Totalität zusammengeschlossen würden (vgl. ebd., S. 35f.). Damit weist Soeffner Symbolen eine spezifische Bewältigungsfunktion zu, die als Repräsentation und damit verbundene Akzeptanz von Gegensätzlichkeit zugespitzt verstanden werden kann. Das, was sich im Bereich menschlicher Erfahrung nicht durch Logik eindeutig zuordnen und kategorisieren lässt, wird in der Ästhetik harmonisiert, ohne den Bruch selbst zu leugnen. Symbolische Arbeit am Widerspruch ist somit die Ästhetisierung der Unvereinbarkeit und der daraus resultierenden Unbestimmtheit. Soeffner (2004, S. 163) erklärt Symbole zu Repräsentanten einer spezifischen Form von Wirklichkeitskonstruktion, die an ihrer Widersprüchlichkeit nicht zerbreche, sondern von ihr lebe und die Einheit der Widersprüche suggeriere. Symbole haben also eine besondere Form, die auf der Ähnlichkeitsbeziehung

zum Repräsentierten basiert, und eine spezielle Funktion, die Brücke zum Außeralltäglichen zu schlagen und Widersprüche ästhetisch zu bewältigen.

Als Sonderform der Symbole identifiziert Soeffner (2004) Kollektivsymbole, die sich durch »die Versammlung, Konzentration, und Organisation individueller Stimmungen, Gefühle und Haltungen zu einer gemeinsamen Reaktions-, Erlebnis- und Gefühlseintönung« (S. 164) bestimmen ließen. Kollektiver Symbolismus könne als Reaktion der Gesellschaft auf konkrete historische Problemsituationen verstanden werden, er repräsentiere sowohl Probleme und Widersprüche als auch überhöhte Problemlösungen. Dem Nicht-Ausdrückbaren verliehen Kollektivsymbole eine eigene Sprache und stifteten so Gemeinschaft (vgl. ebd.).

Ebenso fasst Soeffner Rituale als eine Art des Symbols – quasi als seine Aktionsform. Sie dienen dazu, Ordnungen zu repräsentieren, die im Handeln erst und immer wieder hergestellt werden müssten. Symbolische Einzelhandlungen würden nach intern organisierten Handlungsketten ausgerichtet. Über Formung und Disziplinierung werde das Handeln vorhersehbar, womit sich Orientierungssicherheit einstelle (vgl. Soeffner 2010, S. 40). Im Gegensatz zu Routinen und Gewohnheiten verliehen Rituale Handlungen die Aura des Heiligen, indem sie überhöhte oder heilige Ordnungen buchstäblich verkörperten. Konsequenterweise spricht Soeffner auch Ritualen, als Ableitung von Symbolen, eine Bewältigungsfunktion zu, wobei hier nicht Widersprüche als zentrales Phänomen auftreten, sondern Unbekanntes. Harmonisieren Symbole Widersprüche, stiften Rituale Ordnung, wenn Unbekanntes als Bedrohung erscheint. Dabei gehe rituelles Handeln mit einer eigentümlichen Manipulation der Gefühle der Ritualteilnehmenden einher. Der die Rituale prägende Formalismus schaffe einerseits Distanz zu mit spontanem Handeln assoziierten Affekten, führe andererseits durch vorgeformte Ausdruckshandlungen auch zum Auslösen und Steuern von Emotionen (vgl. ebd., S. 43). Anhand des Beispiels der Beerdigung plausibilisiert Soeffner eine Doppeltendenz der Gefühlserzeugung, die mit Ritualen einhergehe: Stark emotionalisierte Ritualteilnehmende würden affektiv gebändigt, während emotional distanzierte affiziert würden (vgl. ebd., S. 44f.). Das Ritual schafft also eine eigene kollektive Gefühlsordnung, die die Situation nicht nur im Sinne von Handlungserwartungen hervorbringt, sondern ebenso einen gemeinsamen und gemeinschaftlichen *state of mind* erzeugt.

Die phänomenologisch ausgerichtete Analyse der Funktion von Symbolen, die auch Kollektivsymbole und Rituale umfasst, macht ihre besondere Form der Bedeutungsrepräsentation in Bezug auf die Konstruktion sozialer Wirklichkeiten verstehbar. Im Gegensatz zu anderen Zeichenarten sind Symbole keine Verweise, sondern Statthalter außeralltäglicher Wirklichkeiten, die in der Rezeption einen Erfahrungsprozess und damit einhergehende Evidenz initiieren. Auf verschiedenen Stufen erzeugen sie Präsenz, Harmonisierung, Gemeinschaft und Ordnung. Dabei verfügen sie über das Potenzial, Gefühle zu manipulieren, Kollektive zu stiften und Unbestimmtheit zu bändigen. Ihre spezifische Überzeugungskraft basiert nicht

auf dem Potenzial der (Welt)Erklärung, sondern auf einer Art ästhetischen Befriedung, die Widersprüchliches im weitesten Sinne aushält und aushaltbar macht. Soeffners Symboltheorie überspitzt die Funktion der Symbole, die bereits in *Strukturen der Lebenswelt* angelegt und in den Kosmos der Appräsentationsleistungen integriert ist. Indem er sie als nicht-arbiträr fasst und damit den Grundstock für eine besondere Erfahrung der Unmittelbarkeit legt, assoziiert er sie mehr oder minder stark mit sakralen Ordnungen, die beständig als Hintergrund der theoretischen Ausführungen auftauchen⁴. Schütz und Luckmann lesen sich demgegenüber nüchterner und lassen die Symbole zumindest potenziell in der Welt des Profanen. Die Erfahrung des Außeralltäglichen kann auch die theoretische Einstellung sein, also Distanz zur natürlichen Einstellung des Alltags, ohne den Widerschein des Überwältigenden. Damit ist der Logos Teil des Außeralltäglichen, was als Widerspruch zu Soeffner gedeutet werden kann – wobei über die Struktur des Symbols selbst damit nichts ausgesagt ist. Beiden Theorien gemein ist, Symbole in die Wirklichkeit des Alltags über ihre Funktion, nicht-alltägliche Wirklichkeiten zu repräsentieren, theoretisch zu integrieren und ihnen eine besondere Appräsentationsleistung zuzusprechen. Welcher theoretischen Sinnsetzung soll aber gefolgt werden? Diese Frage lässt sich anhand der Fruchtbarkeit für die Empirie entscheiden.

7.2 Das symbolische Arrangement: Die Mitte und der Kreis

Die Reflexionen über den Bezug der Symbole zum Außeralltäglichen und dem Wesen des Außeralltäglichen dienen hier nicht selbstzweckhaft der theoretischen Betrachtung, sondern erhalten ihre Relevanz in Hinblick auf die Empirie, der Analyse der Handlungen und dem damit einhergehenden subjektiv gemeinten Sinn (vgl. dazu Weber 2013, S. 149) im Rahmen des Hospizkurses. Sind die prägnanten Symbole der Begleitungsausbildung – etwa die Konstellation der Sitzenden, die dekorierte Mitte der im Kreis Versammelten, die Einstellungspraktiken – Hinweise auf eine solchermaßen repräsentierte sakrale Ordnung? Schimmert das Religiöse durch Stuhlkreis, Buddha-Figuren, Plastikblumen, Talking-Stone-Runden, Streichelübungen hindurch? Muss der Kurs gar als populäre Form der Religion (vgl. Knoblauch 2009) gelesen werden, um ihn adäquat zu verstehen? Und reicht der Bezug zur großen Transzendenz tatsächlich, um Religiöses als Sinngehalt sozialer Wirklichkeitskonstruktionen auszumachen?

Im Folgenden sollen die Fragen nach der Repräsentanz großer Transzendenz in der Begleitungsausbildung und ihr verstehender Nachvollzug die Analyse der Sym-

4 Schon Soeffners (2010, S. 17) Beispiele im Rahmen seiner theoretischen Erläuterungen sind einer christlichen Symbolik verpflichtet: das Kreuz, die Taube mit dem Ölzweig im Schnabel, der Regenbogen nach der Sintflut.

bolebene des Kurses anleiten, um spezifische Sinn- und Wirklichkeitskonstruktionen herauszuarbeiten.

Der Hospizkurs vermag in der theoretischen Einstellung insofern zu irritieren, als dass sein symbolischer Gehalt schwerlich von der Hand zu weisen ist, seine inszenatorischen Elemente aber auch mit Profanität bis hin zur Banalität einhergehen. Ästhetik und Struktur haben einen Repräsentationscharakter, der aus einer analytischen Sicht die Frage nach einem sinnhaften Überbau und seiner Beschaffenheit permanent provoziert. Im Kurs selbst werden Fragen nach einem hintergründigen Sinn allerdings niemals thematisch – weder Ästhetik noch Struktur sind Anlass zu Erkundigungen oder gar Kritik. Diese Beobachtung lässt sich als Hinweis darauf deuten, dass der von Soeffner unterstellte Charakter von Symbolen hier zum Tragen kommt: Symbole erzeugen Unmittelbarkeit und gehen in der mit ihnen verbundenen Wirklichkeitserfahrung nicht mit einer argumentativen Logik einher. So erschließt sich der Sinn der Symbole nicht durch die Frage nach dem Sinn – zumindest im Erfahrungsstrom. Andererseits bestechen die symbolischen Artefakte selbst nicht zwangsläufig durch eine Aura des Heiligen, sie erscheinen – wenigstens zum Teil – im Gegenteil hochgradig weltlich und alltäglich. Zwar weisen mehrere Versionen der Mitte einen offensichtlichen Bezug zu religiösen Sinnsphären auf, doch erzeugen auch diese Arrangements – u.a. aufgrund ihrer Kombination mit areligiösen Symbolträgern – keinen unausweichlichen sakralen Sog, dem man sich nicht entziehen könnte. Eine erste Einschätzung lautet also: Symbole und Unmittelbarkeit ja, damit einhergehende Sakralität nur bedingt.

Wenn man das Wahrzeichen des Kurses, die Mitte, auswählt, um seiner symbolischen Bedeutungsebene auf die Spur zu kommen, stößt die fundierte empirische Analyse schnell an ihre Grenze. Da die Mitte vieles sein kann und sich dadurch auszeichnet, gestaltungsoffen – bis hin zu provokativ gemeinten Aschenbecher und elektrischen Kerzen⁵ – zu sein, repräsentiert sie zunächst nur ein Übersteigen der Gemeinschaft. Das Kollektiv ist nicht auf sich selbst gerichtet, sondern auf einen es überschreitenden Bezugspunkt, der im materialen Arrangement sichtbar und erfahrbar wird. Das auf diese Weise symbolisierte *Mehr* verweist einerseits auf die damit verbundene Appräsentationsleistung, ergibt andererseits aber nicht aus sich selbst heraus Sinn. Die Mitte, das sagt bereits ihr Name, der als Feldbegriff in der Analyse ernst genommen wird, wird durch ihre Position, als Komponente eines größeren Arrangements sinnhaft und erhält so die Wirkmacht, Unmittelbarkeit zu erzeugen. Sie ist eben nicht ihr eigener Kontext, sondern Teil eines symbolischen Verweisungszusammenhangs, der darüber hinaus keines argumentativen Bezugsrahmens mehr bedarf. Deswegen werden im Weiteren die prägnanten Symbole, die im Hospizkurs zum Tragen kommen, nicht nur als singuläre Phänomene,

5 Eine ausführliche Beschreibung sämtlicher Versionen der Mitte findet sich im vorherigen Kapitel.

sondern vor allem als symbolisches Arrangement perspektiviert. Da im Kurs aber nicht ausschließlich Symbole als materiale Phänomene relevant sind, sondern ihre Herstellung Teil einer größeren symbolischen Ordnung ist, die erzeugt wird, wird das symbolische Arrangement im Anschluss an seine Analyse in einen Kontext symbolischer Praktiken eingeordnet, um dem performativen Aspekt symbolischer Repräsentation Rechnung zu tragen.

Das symbolische Arrangement des Hospizkurses besteht aus einem ästhetischen Zentrum, um das sich ein Kreis von Sitzenden schließt. Die so hervorgebrachte materiale Ordnung setzt sich aus drei Elementen zusammen: dem Stuhlkreis, der Mitte und den sie bestückenden Artefakten. Der Kreis und die Mitte, als ein für alle Mitglieder der Gruppe relevantes und wirksames Kollektivsymbol, erzeugen symbolisch eine Gemeinschaft, die in ihrer Ausrichtung auf etwas Nicht-Festgeschriebenes, in der Inszenierung unbestimmt Bleibendes versammelt ist. Die spezifische Bedeutung der Mitte, als symbolisches Element des Arrangements, lässt sich aus zwei Richtungen bestimmen: Die sie hervorbringenden Artefakte selbst können nach ihrem symbolischen Gehalt befragt werden und ihre Wandelbarkeit verbunden mit der Pflicht zu ihrer Gestaltung können zum Gegenstand der Überlegungen werden.

Beschäftigt man sich in einem ersten Schritt mit den Artefakten selbst, wird große Transzendenz in Form von Religion als Bedeutungsdimension des Kurses sichtbar: Kerzen mit christlichen Segenssprüchen, Buddha-Figuren, Engel, ein kleiner Baum, der als Lebensbaum kategorisiert wird etc. Die Repräsentationen erstrecken sich auf unterschiedliche Religionen, wodurch sich tendenziell Spiritualität⁶ als wirklichkeitsstiftendes Phänomen herausschält – und weniger die Anhängerschaft zu einer bestimmten kirchlich geprägten Religionszugehörigkeit. Spiritualität kommt hier als ästhetische Repräsentation einer höheren Ordnung zum Tragen, die sich nicht eindeutig klassifizieren lässt und deutungs offen bleibt. Daneben finden sich nicht-religiöse Symbole, die sich an Natur oder Jahreszeiten anlehnen, Pflanzen und Früchte, und Artefakte, die eine rein dekorative Funktion erfüllen, bspw. Plastikrosen oder bunte, herzförmige Steine. Hier stellt die Ästhetik selbst den Bezug zum Transzendenten her; das Wahrnehmen des – im weitesten Sinne – Schönen (vgl. Gessmann 2009, S. 59) verweist auf ein Erleben des Schönen, in Form ästhetischen Genusses, die selbstbezüglich und selbstwirksam ist. Als eigene Klasse der Mitte schreibt sich die vollständig profaniserte und auf Hedonismus verweisende *Männer-Mitte* in den Kurs ein, die Rausch und Kurzweile in Form einer Opposition zur herrschenden ästhetischen

6 Spiritualität wird hier vor allem als Gegenbegriff zu einer kirchlichen Form von Religiosität genutzt. Darüber hinaus zeichnet sich das entsprechend kategorisierte Phänomen durch Anti-Dogmatismus, Ganzheitlichkeit, Popularisierung und einen erfahrungsbetonten Subjektivismus aus (vgl. Knoblauch 2009, S. 124).

Ordnung markiert – dabei aber nicht die Grenzen des Legitimen überschreitet –, schließlich gibt es keine Rebellion, nicht einmal Kritik an der dionysischen Repräsentation. Zusammenfassend lässt sich konstatieren, Religion als Horizont sich divers artikulierender Spiritualität, Ästhetik als Erlebnis des Schönen und Hedonismus als diesseitsverbundene Erfahrungsqualität werden über die Artefakte im ästhetischen Rahmen der Mitte als Element des symbolischen Arrangements repräsentiert.

Die Bandbreite der Artefakte in ihrer Funktion als Repräsentanten großer Transzendenzen und höherer Ordnungen verweist auf die Wandelbarkeit der Mitte. Diese Variabilität wird hier als Teil der symbolischen Repräsentanz gedeutet, die sich über den Kursverlauf herstellt und so als zeitgebundener dramaturgischer Effekt fassen lässt. Große Transzendenz, ob nun als religiöses, ästhetisches oder hedonistisches Erfahren und Deuten, bleibt unterbestimmt, muss aber als Bestandteil der ästhetischen Rahmung repräsentiert werden. Die Schaffung symbolischer Bedeutung und Bedeutsamkeit ist individuellen Sinngebungsvorlieben im Rahmen ästhetischer Entscheidungen vorbehalten. Alles kann, etwas muss. Die an den einzelnen Artefakten festzumachenden Symbole erzeugen Unmittelbarkeit, indem sie eine höhere Ordnung repräsentieren – ohne dass diese aber a priori festgeschrieben oder veränderungsresistent wäre. So wird über die Mitte als Teil des symbolischen Arrangements, das mit einer spezifischen Zeitlichkeit und Wiederholbarkeit einhergeht, die Wandelbarkeit als konstitutives Element ermöglichen, eine moralische Ordnung hervorgebracht, deren entscheidendes Merkmal Offenheit gegenüber Sinnsetzungsprozessen ist, die wiederum in Form einer Verpflichtung eingefordert werden.

Ein weiterer Bestandteil des symbolischen Arrangements ist der Stuhlkreis, welcher Akzeptanz gegenüber der ästhetischen und moralischen Vielfalt ausdrückt. Sinngebung als offener Prozess, der über die Gemeinschaft vorbehaltlos akzeptiert wird, ist somit eine Botschaft, die in der symbolischen Relationierung zu finden ist. Große Transzendenz ist alles bzw. kann alles sein – einer Form (post)moderner Sinnstiftung wird hier der ihr eigene grenzenlose Raum gegeben. Teil der Inszenierung ist die ebenso symbolisierte Akzeptanz durch das Kollektiv, das gleichermaßen zu der Formierung gehört. Das symbolische Arrangement als Gesamtheit verweist auf Erfahrungen als Modus des In-der-Welt-Seins, Sinnstiftung als individualisierter Auftrag und gemeinschaftliche Akzeptanz als Legitimierung.

Im Überschreiten der natürlichen Einstellung des Alltags findet sich die symbolspezifische Appräsentationsfunktion, die nicht auf Sakrales angeführt werden muss, sondern ebenso Profanes als Außeralltägliches mitvergegenwärtigen kann – durch Repräsentationen, die an keine heilige Sphäre anschlussfähig sein müssen. Die potenzielle Profanität oder Banalität der einzelnen symbolischen Artefakte wird durch die Aufwertung der Wahl, die ihnen zugrunde liegt, konterkariert; de-

ren Gültigkeit und Legitimität erscheinen unantastbar, unmittelbar gültig und in (nur) diesem Sinne heilig. So wird Soeffners mitschwingender Geltungsbereich des Symbolischen einerseits infrage gestellt, da Plastikrosen und Weihnachtsplätzchen die Aura des Heiligen abgesprochen wird, und andererseits bestätigt, da dem symbolischen Arrangement insgesamt eine Tendenz zur Sakralisierung zugesprochen wird, die sich in der Inszenierung einer individualisierten Wahl der zu repräsentierenden höheren Ordnung zeigt. Unmittelbarkeit, als Merkmal des Symbols, kommt in diesem Zusammenhang nicht als Erfahrung der Überwältigung zum Tragen, sondern als Form der Vermittlung, die als solche nicht offenbar wird. Die Akzeptanz der individuellen Wahl und des individuellen Ausdrucks wird als moralisches Gebot über eine symbolische Wirkung inszeniert, die man mit Soeffner (2010, S. 18) als vermittelte Unmittelbarkeit verstehen kann. Die Unmittelbarkeit der Vermittlung zeigt sich darin, dass das moralische Gebot im gesamten Kursverlauf nicht Gegenstand von Diskussions- und Reflexionspraktiken wird, die Inszenierung aber mühevoll und unter allen Bedingungen immer wieder hergestellt werden muss.

Das symbolische Arrangement des Kreises um die Mitte lässt auf spezifische Welt- und Selbstinterpretationen schließen, die zumindest im Erfahrungskontext der Kurswirklichkeit Evidenz erlangen und die eigentümliche Sinnprovinz mithervorbringen. Um den Widerspruch zu erhellen, der mit dem symbolischen Arrangement im Sinne Soeffners dargestellt, ausgehalten und über seine spezifische Ästhetik harmonisiert wird, müssen die noch herauszuarbeitenden Welt- und Selbstinterpretationen mit dem thematischen Horizont der Ausbildung in Verbindung gebracht werden.

Die Subjekte erscheinen im symbolischen Arrangement des Hospizkurses durch die Verpflichtung zur Gabe, die sich auf das selbstbestimmte Herrichten der Mitte bezieht, sowohl als Symbolisierungsdienstleister der Gemeinschaft als auch als Symbolisierungsschaffende. Unterwerfung unter kollektive Regeln und individuelle Autorisierung gehen Hand in Hand. Die so geschaffene, symbolisch vermittelte Wirklichkeit ist zugleich Ergebnis von Zwang und Ermächtigung, inszenierter Kollektivität und Individualität. Diese Ambivalenz wird nur deutlich, wenn das symbolische Arrangement in seinem Herstellungsprozess, der symbolischen Praktik, gesehen wird. Durch das rituelle und wahrnehmbare Machen der Mitte⁷ ist der Entstehungscharakter des Symbols – verstanden als Element des Gesamtarrangements – Teil der Symbolstruktur und seiner Wirkung. Die symbolische Arbeit ist im Rahmen des Kurses öffentlich und sichtbar. Damit sind Ambivalenzen, die die Pole Kollektivität und Individualität sowie Herstellung und Geltung umfassen, in das symbolische Arrangement eingeschrieben. Das mit dem Auftrag zur Symbolisierung versehene Subjekt ist Teil einer Gemeinschaft, die

7 Das *Machen der Mitte* ist wie bereits erwähnt der Feldausdruck für das Dekorieren der Stuhlkreismitte.

ihm die Pflicht aufbürdet, eine Ordnung zu Darstellungszwecken zu wählen, die in einem eingeschränkten zeitlichen Bereich allgemeine und uneingeschränkte Anerkennung beansprucht. Im Rahmen der symbolischen Arbeit ist es Herr und Knecht zugleich. Die symbolische Ordnung wird in ihrer Dialektik erkennbar, gleichermaßen von einem Einzelnen hergestellt und allgemein gültig zu sein. Die Symbolbeauftragten zeichnen für die Arbeit an der Repräsentation verantwortlich, die Symbolkonsumenten für die zur Schau gestellte Akzeptanz in Form kritikloser Perception, die auf der Unantastbarkeit der symbolischen Artefakte basiert. Dabei ist die symbolische Arbeit in einen thematischen Horizont gestellt, der bei der Analyse der großen Transzendenz im Hospizkurs nicht ausgespart werden kann: der Umgang mit dem Sterben als Interaktionsherausforderung und -pflicht.

Der selbst gewählte Auftrag des Kurses besteht darin, Sterbende in adäquater Form zu Subjekten sozialer Zuwendung zu machen. Sterben wird so in einem spezifischen Kontext zur Bewältigungsaufgabe erklärt – nicht das eigene Sterben, sondern das Sterben anderer, die karitativer Bezugnahmen bedürfen. Das Kollektiv, das sich im Kreis um Artefakte versammelt, vereint die Arbeit an einer an dem Ziel der Sterbebegleitung ausgerichteten Sinnherstellung, die sich empirisch als besondere Form symbolischer Arbeit zeigt. Die Unterdeterminiertheit des symbolischen Zentrums lässt sich interpretativ auf die Deutungsarbeit in Bezug auf das Sterben ausweiten. Als Kristallisationspunkt von Unverfügbarkeit, zumindest die Erfahrungsdimension betreffend, wird Sterben als deutungsoffenes und deutungsaffines Phänomen festgeschrieben. Dem theoretischen Nicht-Wissen wird nicht mit eindeutigen und allgemeingültigen Versionen symbolischer Gestaltgebung begegnet, sondern eine Vielzahl von individuell zu erwähnenden Bedeutungsträgern gegenübergestellt, die gleichwertig erscheinen. Teil der Sinnbildung ist dabei die Inszenierung des autonom agierenden Subjekts. Der Sinnbildungsprozess selbst ist in Hinblick auf sein Outcome variabel – aber nicht optional. So wird die mit dem Sterben einhergehende anthropologische Unverfügbarkeit (vgl. Plessner 1975, S. 341ff.) einer Verfügbarmachung durch den Einzelnen in Form von Darstellungspraktiken untergeordnet. Der individuelle Ausdruck, der als Leistung eingefordert wird, wird auf der Geltungsebene kollektiviert, das unsichere Wissen auf diese Art befriedet. Dabei wird Nicht-Wissen sowohl repräsentiert als auch mit diversen Wissensversionen unterminiert. Als Gattungswesen Mensch wissen wir alles und doch nichts, dürfen uns aber nicht der Sinnlosigkeit hingeben – das ist die moralische Aussage auf das Sterben gewendet. Tod und Sterben dürfen alles sein – nur nicht nichts. Keine Banalität ist zu banal, kein Heiligtum zu heilig, kein Bruch zu extrem. Dabei wird die von Sterben und Tod bedrohte Autonomie des Subjekts (vgl. Benkel 2008, S. 132) konterkariert. Sinnstiftung und Autonomieinszenierung, wenn Sinn und Autonomie existenziell bedroht sind, sind Aufgaben, die vielleicht nur über symbolische Repräsentation eingefordert werden können. Damit sind die

Widersprüche im symbolischen Arrangement, das Teil symbolischer Praktiken ist, umrissen.

Soeffners Analyse des Symbols als nicht nur Statthalter von Außeralltäglichem, was sich bereits phänomenologisch ausdifferenziert als »Appräsentationsverweisung höherer Ordnung« (S. 169) bei Schütz (1979) findet, sondern als in die Struktur des Zeichens eingeflochtene Bewältigung von Widersprüchen, macht es attraktiv für eine entsprechende Perspektivierung des Hospizkurses. Über symbolische Verweisungszusammenhänge, die hier symbolische Arrangements getauft wurden, werden in der Begleitungsausbildung Wirklichkeit und moralische Selbst- und Weltbeziehungen hergestellt, die im Rahmen des thematischen Horizonts mit einer unhintergehbaren Widersprüchlichkeit einhergehen, da Sterben als Übergang in den Tod menschliche Sinngebungen bedroht, indem es diese mit Endlichkeit konfrontiert. Dabei wurde Soeffners mehr oder minder expliziter Hang, die symbolische Appräsentation mit dem Heiligen zu assoziieren – vielleicht – unverhältnismäßig ernst genommen, um die Fragen zu erörtern, ob und wie Religion, als gesellschaftliches System, das traditionell für die Sinnhaftigkeit von Sterben und Tod verantwortlich zeichnet, den Kurs als Deutungslieferant mitgestaltet. Das Erkenntnisinteresse so zu konturieren ist riskant, da die Sozialphänomenologie, spätestens seit sich Thomas Luckmann (2014) dieses Themas annahm, eine idiosynkratische Idee davon entwickelte, was unter Religion zu verstehen sei und dabei ein maximal breites Bedeutungsfeld aufspannt. Soeffner lehnt sich allerdings nicht an die Diskussion an, die Religion als Transzendenz fasst, sondern spricht Symbolen eine Aura des Heiligen zu und ist in diesem speziellen Detail – überspitzt ausgedrückt – tendenziell näher bei Ottos *Numinosen* (1963) als bei Luckmanns *Transendenzen* (2014), da er das Feld reiner Konstitution und Konstruktion in und durch das Bewusstsein verlässt und eine Evidenz- oder Überwältigungserfahrung – in Verbindung mit einer festgelegten höheren Ordnung – stark macht. Dies ist weder bei Schütz noch bei Luckmann ausgeschlossen und findet sich bereits in dem Schockerlebnis des Übergangs von einem Sinngebiet zu einem anderen (vgl. Schütz und Luckmann 1979, S. 48ff.), stellt aber kein strukturelles Merkmal dar. Soeffners Assoziation verführt dazu, Symbole ausfindig zu machen, die dieser – vielleicht auch nur literarischen – Überhöhung entgegenstehen. Der Hospizkurs ist ein empirisches Feld, das sich durch eine Ambivalenz von Banalität und Überhöhung auszeichnet, da es an unterschiedliche Sinnprovinzen anschließt und geradezu ein Dogma des Nicht-Dogmatischen in den ästhetischen Ausdrucksformen installiert. So lässt sich die Aura des Heiligen widerlegen und wiederum auch nicht, wenn man nicht einzelne symbolische Artefakte fokussiert, sondern Symbolismus hier als relationales System versteht, das nicht als Summe von Einzelteilen analysiert werden kann. In dem symbolischen Arrangement scheint die Aura des Heiligen dann nicht als heimlich ontologisierte Sphäre, sondern als moralisches Gebot durch – als höherer Wert. In Anlehnung an Soeffners Zuschreibung wird ein Sa-

kralisierungspotenzial deutlich, das Unantastbarkeit und immanente Immunisierung erzeugen kann. Symbole gehen nicht zwangsläufig mit einer Aura des Heiligen einher, ermöglichen aber Sakralisierung als performative Dimension symbolischer Appräsentationen, die hier der ethnographischen Tradition folgend nicht unabhängig von Praktiken gesehen werden. Symbolische Appräsentationen sind also nicht auf das komplex appräsentierende Bewusstsein reduziert, welches das Subjekt in mannigfache Wirklichkeiten (vgl. Schütz 1979, S. 179ff.) versetzt, sondern Teil eines sinnhaften Handlungszusammenhangs, der ebenso relevant ist wie die damit einhergehende Materialität. Diese Perspektive plädiert dafür, keinen Aspekt gegen den anderen auszuspielen. Hier wird also mit Soeffner über Soeffner hinausgegangen.

7.3 Das rituelle Arrangement: Einlassen und Offenbaren

Eine weitere symbolische Dimension des Bildungskontextes findet sich in seiner Ritualität. In Anlehnung an die zuvor eingeführte Begrifflichkeit wird im Folgenden das rituelle Arrangement des Hospizkurses diskutiert. Damit wird auch eine Distanzierung dazu eingefordert, die Begleitungsausbildung totalitär als Ritual zu verstehen, was die Gefahr bürge, nicht-rituelle Aspekte zu vernachlässigen oder die theoretische Perspektive zu verabsolutieren. Trotz aller Vorsicht erscheint eine rituelle Ordnungsbildung in Hinblick auf das Kursgeschehen evident. Strukturell weist der Kursverlauf wiederkehrende, chronologisch aufeinanderfolgende jeweils eigenlogische Handlungsketten auf, die ihn intern organisieren. Eine Kurssequenz beginnt mit dem Kontemplation evozierenden Hören von Musik, schreitet mit der Offenbarungen einfordernden Talking-Stone-Runde fort, geht zu unterschiedlichen Vermittlungspraktiken über, die von einer speisenlastigen Pause unterbrochen werden, um mit einer weiteren Talking-Stone-Runde und einem gemeinsamen Kanon oder Tanz etc. zu enden. Bevor das rituelle Arrangement aber mit der akustischen Eröffnung anfängt, wird das symbolische Arrangement hergerichtet, das die rituellen Handlungen mithervorbringt. Der Kreis mit auf die Teilnehmendenzahl abgestimmten Stühlen lässt keine andere Möglichkeit zu als das zugewandte Sitzen, das auf der körperlichen Ebene Nähe und Sichtbarkeit herstellt. Die Integration in eine Gemeinschaft, die spezifische Handlungserwartungen schaffen kann, ist so materiell abgesichert. Der Beginn des rituellen Arrangements verpflichtet die an dem Kurs Partizipierenden auf Besinnung und Unterwerfung. Der Kreis führt zu einer Öffentlichkeit, die Praktiken des Unterlaufens verhindert. Dabei wird der rituelle Effekt, Gefühle oder hier Stimmungen zu erzeugen, über die bereits konstatierte Nähe und Sichtbarkeit ermöglicht, die mimetische Handlungen provozieren. Die Phase der Kontemplation verstärkt die Wirkung des symbolischen Arrangements, der Übergang zu einem ausdifferenzierten Ausschnitt so-

zialer Wirklichkeit mit eigenen Regeln und Relevanzen wird so vollzogen. Auf das angeleitete Schweigen folgt eine Choreographie des Sprechens, die einen Bestandteil des symbolischen Arrangements, den Stein, buchstäblich aufnimmt. Hier zeigt sich auf der materiellen Ebene die Verschränkung des symbolischen und des rituellen Arrangements. Die Weitergabe des Steins im Kreis verstärkt den vergemeinschaftenden Aspekt, der bereits der Sitzkonstellation eingeschrieben ist. Die Talks der Talking-Stone-Runde bilden den Boden für Selbstdarstellungen, die egalitär organisiert sind und mehr oder minder tiefe Einblicke in die nicht kursbezogene Alltagswirklichkeit und Gemütsverfassung der Partizipierenden erlauben. Das Gebot der Nicht-Bezüglichkeit der einzelnen Sprechsequenzen schafft eine Inszenierung der Akzeptanz gegenüber den singulären Selbstpräsentationen, die selbstzweckhaft bleiben und den weiteren Kursverlauf tendenziell nicht tangieren. In dem Überhang floskelhafter Selbstbezüge zeigen sich das Formalhafte und damit auch Rituelle der Handlungsverkettung. Hier kommt es nicht auf Inhalte, sondern auf die Durchführung an (vgl. Wulf und Zirfas 2004b, S. 19). Den inhaltlichen Kern des Kursverlaufs bilden die Vermittlungspraktiken, die eine höhere Varianz, aber spezifische Muster (u.a. Input, Körperübung, Diskussion in Kleingruppen, Debatten im Plenum) aufweisen. Auch die thematischen Auseinandersetzungen folgen also voraussehbaren Handlungsordnungen, die im Modus unterschiedlicher Interaktionskonstellationen in den Kurs integriert werden. Die Pausen sind ebenso Gegenstand der kursspezifischen Ordnungsbildung – die Partizipierenden werden nicht aus einem Reglement entlassen. Über das Buffet, das von den Partizipierenden zu bestücken ist und den Nukleus der Pausenhandlungen bildet, werden Vergemeinschaftungen unterstützt, die den Rahmen des kursöffentlichen Austausches nicht strukturell verlassen und mit der Präsentation von Gaben verbunden sind. Eine weitere Talking-Stone-Runde, die jetzt einen reflektierenden, auf den Kurs bezogenen Charakter bekommt und die kursspezifischen Wirklichkeitsbezüge abfragt, läutet die Endphase des rituellen Arrangements ein. Die darauffolgenden *Cool-down-Spiele*, die keinen inhaltlichen Erarbeitungscharakter haben, sondern den Übergang in die Alltagswirklichkeit vorbereiten, setzen schließlich den Endpunkt. Der reglementierte und durch Wiederholung gefestigte Handlungsverlauf schafft zunächst Erwartungs- und Handlungssicherheit. Die Formalität der einzelnen rituellen Stationen führt zu einer Entlastung hinsichtlich der expliziten und impliziten Anforderungen wie Ernsthaftigkeit und Selbstoffenbarungen.

In den hochgradig ausdifferenzierten *ritual studies*, die diverse Gegenstandsbeschreibungen und theoretische Positionen hervorgebracht haben, findet sich eine Funktionsbeschreibung von Ritualen, die Anspruch auf einen übergreifenden Konsens über Theoriediversifikationen hinweg erhebt. Laut Christoph Wulf und Jörg Zirfas (2004b, S. 18f.) besteht Einigkeit darüber, Rituale als kommunitär, stabilisatorisch, identifikatorisch-transformatorisch, gedächtnisstiftend, kurativ-philosophisch, transzendent-magisch und differenzbearbeitend anzusehen. All diese Zu-

schreibungen treffen in unterschiedlichem Maße auf das rituelle Arrangement des Hospizkurses zu. Ein Merkmal soll hier aber herausgegriffen werden, um es einer genaueren Analyse zu unterziehen: die identifikatorisch-transformatorische Funktion. Sie lässt sich an einer Art von Handlungssequenz im Hospizkurs in besonders anschaulicher Weise festmachen, nämlich der Talking-Stone-Runde⁸, die (mindestens) zwei Stationen des Kursverlaufs strukturiert.

Am Beginn einer Kurseinheit wird in der Offenbarungsrunde tendenziell ein semantischer Bezug zur Alltagswirklichkeit der Partizipierenden hergestellt, während am Schluss vor allem die Kurswirklichkeit Gegenstand der Sprechhandlungen ist. Das zeigt sich bereits in den jeweiligen Eröffnungen durch eine der beiden Kursleiterinnen, die die erste Runde idealtypisch mit der Frage *Wie seid Ihr hier?* und die zweite mit *Was wollt Ihr hierlassen?* einläuten. Der variierende Startschuss macht unterschiedliche Selbstinterpretationen und -darstellungen anschlussfähig. Zu Beginn sind die sich im Kreis Offenbarenden noch hybride Kurssubjekte, die sich ganzheitlich den Ausbildungszumutungen verpflichten, während sie am Schluss totale Kurssubjekte sind, deren Relevanzen stark an der Kurshistorie orientiert sind – wobei der Bezugspunkt des Alltags teilweise wieder aufgespannt wird, wenn das Ende der Kurssequenz in der Selbstreflexion thematisch wird. Das rituelle Arrangement zeitigt unterschiedliche Stadien der Identifikation mit dem Bildungskontext und seinen Relevanzen – dabei stärken die zeitlich abgegrenzten Alltagsbezüge (die erste Talking-Stone-Runde evoziert Erzählungen, die sich auf die Vergangenheit richten, während die zweite sprachliche Bezüge plausibilisiert, die sich auf die Zukunft richten) die in der Gegenwart verankerte idiosynkratische Kurswirklichkeit. Die Subjekte durchlaufen bereits auf der Reflexionsebene, die sich nur auf den Kurs selbst bezieht, einen Übergang in den Hospizkurs als besonderen Ausschnitt sozialer Wirklichkeit. Dabei wird neben der Selbstreflexion die Transformation als Wechsel von einem Relevanzsystem in ein anderes geübt. Übertragen auf das Ziel der Ausbildung lernen die Kurssubjekte, sich den Relevanzen der Begleitung auszusetzen und sie hinter sich zu lassen. Sie geben sich während eines begrenzten Zeitraums hin und beenden diesen Modus, wenn sie den Kontext verlassen. Der Ausschnitt sozialer Wirklichkeit wird als solcher abgeschlossen – genauso wie die Identifikation damit. Die totale Identifikation mit den Inhalten und Relevanzen des Kurses ist eine auf Zeit, die nur in seinem Rahmen, der mit struktureller Kontrolle einhergeht, aufrechterhalten werden soll. Mit der rituellen Struktur wird eine zeitlich begrenzte Transformation eingefordert, die als solche Teil der reflexiven Praxis wird. Eine weitere transformative Funktion findet sich auch auf einer anderen Ebene, wenn im Einführungsgottesdienst (am Schlusspunkt des

8 Im vorausgegangenen Kapitel wurde die Talking-Stone-Runde als Vergemeinschaftungspraktik gefasst. Im Kontext ihrer Ritualität kann sie darüber hinaus hinsichtlich ihrer transformativen Funktion perspektiviert werden.

Kursverlaufs) aus Kursteilnehmenden Sterbebegleitende gemacht werden, die eine neue soziale Position besetzen und ausfüllen sollen. Diesem Aspekt soll am Ende des Kapitels im Rahmen einer eigenständigen Analyse nachgegangen werden.

Zunächst aber soll das rituelle Arrangement des Kurses mit erneuter Bezugnahme auf den theoretischen Paten dieses Kapitels als Ordnungsstruktur analysiert werden, die einen symbolischen Mehrwert produziert. Laut Soeffner basierten Rituale auf der Disziplinierung und Formung von Handlungen und zeichneten sich durch ihre Bewältigungsfunktion aus. Über die Verkörperung heiliger Ordnungen verliehen sie den Handlungen – diese Zuschreibung findet sich bereits bei der Analyse von Symbolen – eine Aura des Heiligen (s.o.). Zu fragen ist entsprechend, was im Rahmen des Hospizkurses durch seine Struktur bewältigt werden soll und muss – und auf welche Weise das geschieht. Wie bei der Analyse des symbolischen Arrangements wird auch für den Nachvollzug des rituellen Arrangements der thematische Horizont des Kurses, die Vorbereitung auf die Sterbebegleitung und die damit verbundene Auseinandersetzung mit dem Ableben, in Anschlag gebracht.

Haben Tod und Sterben in den modernen westlichen Gesellschaften das Potenzial, durch die mit ihnen einhergehende vollständige Rücknahme der individuellen Autonomie (vgl. Benkel 2008, S. 132) als Bedrohung zu erscheinen, sind Subjekte davon in zweierlei Weise betroffen: als endliche Wesen und als Bestandteile von Gesellschaften sowie Gemeinschaften. Im Kurs wird nicht primär das eigene Sterben problematisiert, sondern das Sterben anderer. Das Sterben anderer führt zu deren unwiderruflichen Austritt aus Gesellschaften und Gemeinschaften – zumindest als intentional handlungsmächtige Akteure. Dieser soziale Austritt wird u.a. im Rahmen des Hospizkurses als institutionalisierte Übergangphase symbolisch bearbeitet und ist hier Anknüpfungspunkt spezifischer sozialer Beziehungsbildung – vor dem vollständigen Bindungsverlust. Gesellschaften als Makrostrukturen überdauern den Verlust einzelner Mitglieder und sind im Gegensatz zu Subjekten potenziell unsterblich – vorausgesetzt Geburten in Verbindung mit Sozialisation kompensieren die Sterbefälle. Gemeinschaften als fragilere Gebilde, die nicht auf Arbeitsteilung als Konstitutionsprinzip gründen, sondern ein emotionales Bindungsengagement erfordern (vgl. u.a. Ritsert 2009, S. 80ff.), sind tendenziell stärker von einem Mitgliederschwund bedroht. Die im Kurs konstruierte Sterbebegleitung basiert auf einer Gemeinschaft, die der Dauerkonfrontation mit dem Beziehungsverlust ein stabiles Beziehungsgefüge entgegensetzt. Die im rituellen Arrangement dargestellte Gemeinschaft ist aufgrund ihrer formalisierten Vergemeinschaftungsstruktur immun gegen existenzielle Bedrohungen in Form von Mitgliederverlust. Durch das Durchlaufen der rituellen Stationen, die Einlassen, Integration und Mitmachen beständig wiederholen, wird Vergemeinschaftung als herzustellender und herstellbarer Prozess aufgeführt, der die einzelnen Mitglieder transzendiert. Das rituelle Arrangement stellt eine Art Anleitung zur Integration und Gemeinschaftsfindung dar: Einlassen, Offenbaren, Mitmachen, Offenba-

ren. Gemeinschaftsherstellung wird als soziales Spiel inszeniert, das im Gegensatz zum sterbeanfälligen Subjekt verlässlich ist und als Prinzip zeitüberdauernd funktioniert. Man muss sich nur in den Kreis setzen, der Musik lauschen, den Stein nehmen etc. Gemeinschaft nicht allein als Verbund von Subjekten, sondern als Subjekte transzendierende Vergemeinschaftung, die die Bedrohung von Sterben und Tod performativ bewältigt, als symbolischer Kern der rituellen Ordnung findet sich auch am Schluss des rituellen Arrangements. Die körperfokussierten *Cool-down-Spiele*, die mit einer höheren körperlichen Berührungsdichte einhergehen, bilden den Schlusspunkt der dramaturgischen Handlungskette. Die ludischen Elemente spielen das Selbstzweckhafte der Vergemeinschaftung in den inszenatorischen Vordergrund und schließen die Kurswirklichkeit mit dem Versprechen der Reaktualisierung.

Die rituelle Ordnung stellt also nicht nur Gemeinschaft dar, sondern den Prozess der Vergemeinschaftung, der als Prinzip höherer Ordnung die Aura des Heiligen bekommt, da er die Einzelnen übersteigt und dabei als letzte Gewissheit der existenziellen Bedrohung trotzt. Die an dem Kurs Partizipierenden lernen, sich als Teil eines wiederholbaren Vergemeinschaftungsprinzips zu verstehen, das als Hintergrundfolie der einzelkämpferischen Sterbebegleitungen funktioniert und der sozialen Gefährdung durch Tod und Sterben entgegenwirkt.

Als letzter Aspekt der Symbolhaftigkeit und Ritualität des Hospizkurses soll im Folgenden der Einführungsgottesdienst vorgestellt und interpretiert werden, dem als offizieller Schlussakt des Kursgeschehens eine besondere – auch rituelle – Bedeutung zukommt.

7.4 Der rituelle Übergang: Das verlorene Schaf und die Mission

Wenn man den Hospizkurs hinsichtlich eines Subjektivierungsprozesses perspektiviert, der eingefordert und angeleitet wird, findet sich im *Einführungsgottesdienst* ein Höhepunkt performativer Transformation. Hier werden die Sterbebegleitenden als solche in einem öffentlichen und offiziellen Rahmen anerkannt. Da dem Einführungsgottesdienst bisher kaum Beachtung geschenkt wurde – weder deskriptiv noch analytisch –, soll er zunächst in Form einer Feldvignette beschrieben werden, um dann als Ritual, das einen symbolischen Übergang herstellt, reformuliert zu werden. Um diesem gesonderten Abschnitt des Kurses, der sich auf eine öffentliche Statusveränderung bezieht, nachgehen zu können, wird ein Bruch mit den in diesem Kapitel bislang verfolgten theoretischen Positionen vollzogen. Da hier nicht die Integration des Symbolischen in die Wirklichkeit des Hospizkurses im Vordergrund steht, sondern ein gesellschaftlicher Anerkennungsakt, wird auf Viktor Turners (2005) Terminologie zurückgegriffen und dieser Vorgang als Schwellenphasen beschrieben. Dabei wird nicht das gesamte damit verbundene

Theoriekonstrukt übernommen, das auf Arnold van Gennep (1986 [1909]) rekurriert, es werden vielmehr die Begrifflichkeiten genutzt, um einen distanzierten und theoretisch angefüllten Deskriptionsstil zu ermöglichen, der den ethnographisch immer gesuchten dichten Beschreibungen dienen soll.

Der Einführungsgottesdienst findet an einem Sonntagmorgen im Frühling in der Kirche statt, zu der das Gemeindehaus gehört, in dem der Hospizkurs veranstaltet wurde. Bei meiner Ankunft stoße ich auf Ute und Mareike, die festliche Kleidung tragen. Wir gehen gemeinsam in die Kirche, um Vorbereitungen zu treffen. Nach und nach finden sich die anderen Kursteilnehmenden ein. Ich habe im Auftrag zwei Notizbücher mit aufwendig verzierten Einbänden gekauft, in die alle Teilnehmenden Danksagungen für die Leiterinnen schreiben sollen. Während der Vorbereitungstätigkeiten – es werden Sitzplätze reserviert, Fotos vom Kurs aufgehängt, Stehtische mit Sektgläsern und Salzstangen präpariert –, initiiere ich das Schreiben der persönlichen Widmungen. Alle Anwesenden haben sich inzwischen im Eingangsbereich der Kirche versammelt. Jutta fragt, wie so ein Gottesdienst ablaufe, ob es etwas Besonderes zu beachten gebe. Sie kenne sich damit nicht aus. Ich antworte, dass ich auch relativ unwissend sei. Da es sich um einen evangelischen Gottesdienst handle, müsse man aber wohl nicht ständig aufstehen und knien. Wir müssten wahrscheinlich nicht viel machen.

Schließlich betritt der Pfarrer die Kirche und begrüßt alle Mitglieder des Hospizvereins mit einem Händeschütteln und sagt dann, wir liefen gemeinsam in die Kirche ein. Um Punkt 10 Uhr erklingt Orgelmusik, und der Pfarrer geht den Kirchengang entlang Richtung Altar. Die Hospizkursteilnehmenden und -leiterinnen folgen ihm in Zweiergruppen. Kurz vor dem Altar bleiben die Paare einige Sekunden stehen und verteilen sich dann nach rechts und links auf die beiden ersten Bankreihen. Jutta und ich gehen gemeinsam nach vorne und biegen ohne Pause nach links ab, um uns nebeneinander auf die Bank zu setzen. Die Orgelmusik hält noch einige Minuten an. Dann begrüßt der Pfarrer die Gemeinde und gesondert den Hospizverein. Ich schaue über meine Schultern auf die Bankreihen hinter mir und zähle fünf Personen, die neben den Hospizlern und Hospizlerinnen gekommen sind. Er fährt fort, der heutige Gottesdienst gehe mit der Segnung und Aussendung der ehrenamtlichen Hospizbegleiter einher. Die Predigt passe sehr gut zur Hospizarbeit, obwohl er sie nicht entsprechend ausgesucht habe. Daraufhin kündigt er das Singen des ersten Liedes an. Eine Frau hat inzwischen an einem Keyboard in Altarnähe Platz genommen und fängt an zu spielen und laut zu singen – die Gemeinde stimmt ein. Ich bewege nur die Lippen, da ich das Lied nicht kenne und Angst habe, die Töne nicht zu treffen. Danach bittet uns der Pfarrer, aufzustehen; er spreche jetzt ein Gebet. Jutta flüstert: »Da geht's schon los«. Ich muss schmunzeln. Nach dem Gebet geht Ute nach vorne und liest einen Auszug aus der Bibel vor, in dem das gemeinsame Essen mit Sündern mit dem Wiederfinden eines verlorenen Schafs verglichen wird. Anschließend wird das Singen eines Kanons initiiert. Dann hält der Pfarrer eine Predigt, in der er das verlorene Schaf u.a. mit der Hospizarbeit in Verbindung bringt. Man könne das Verdrängen des Sterbens und des Todes als das verlorene Schaf verstehen. Die Hospizarbeit gebe Würde zurück. Nach der Predigt wird erneut gesungen. Dann begibt sich der Vorsitzende des Hos-

pizvereins nach vorne und stellt die Organisation vor. Im Anschluss hält Mareike eine Rede und geht dabei auf das pädagogische Konzept, die Struktur und Inhalte des Hospizkurses ein. Sie schließt lächelnd mit dem Satz: »Jetzt sind wir bereit, in die Begleitungen zu gehen.«

Daraufhin bittet der Pfarrer diejenigen, die am Hospizkurs teilgenommen hätten, nach vorne. Mit den anderen gehe ich auf die Kanzel. Wir versammeln uns dort von den Bankreihen aus gesehen auf rechten Seite. Der Pfarrer und die Koordinatoren des Vereins stehen auf der linken Seite. Nacheinander werden die Namen der Kursteilnehmenden ausgerufen, die sich daraufhin etappenweise in einer Reihe aufstellen, bis wir die gesamte Horizontale der Kanzel einnehmen. Schließlich bittet der Pfarrer uns, uns umzudrehen. Dann beginnt Ute Bibelsprüche vorzulesen, die sie den einzelnen Kursteilnehmenden zuordnet. Mein Vers lautet: »Der Herr hat seinen Engeln befohlen, dass sie Dich behüten auf all Deinen Wegen.« Ute lächelt mich an und nickt mir zu. Ich bin gerührt. Im Anschluss werden wir einzeln vom Pfarrer gesegnet. Als ich an die Reihe komme, stellt er sich nah vor mich, platziert seine Hände über meinem Kopf und sagt einen Segnungstext auf, der mir lang vorkommt. Von dem Inhalt des Gesagten bekomme ich nichts mit, weil ich verunsichert bin und nicht weiß, wie ich mich verhalten soll. Danach gehen wir zurück zu unseren Plätzen auf der Bank. Ein weiteres Lied wird gesungen.

Dann werden wir erneut auf die Kanzel gerufen. Ute übergibt uns nacheinander personalisierte Beauftragungsurkunden. Mareike verteilt derweil Rosen und umarmt und beglückwünscht uns. Nachdem wir erneut zu unseren Plätzen zurückgekehrt sind, spricht der Pfarrer ein Glaubensbekenntnis und stellt im Anschluss Projekte der Organisation vor. Nach dem Singen eines weiteren Liedes, dem gemeinsamen Beten des Vaterunsers und einer Segnung, die diesmal die gesamte Gemeinde adressiert, wird der Gottesdienst mit Orgelmusik beendet. Im Anschluss wird an den Stehtischen Sekt ausgeschenkt. Die letzte offizielle Zusammenkunft in der Kurskonstellation endet mit einem gemeinsamen Mittagessen in einem Restaurant und dem Anfertigen eines Gruppenfotos.

Bevor der Einführungsgottesdienst beginnt, wird der kirchliche Raum von den Angehörigen des Hospizvereins vereinnahmt und präpariert. Hieran zeigt sich bereits, dass das vorzubereitende religiöse Zeremoniell über seine eigentliche Bestimmung hinaus im Dienste der Hospizorganisation steht. Die festliche Kleidung der Kursleiterinnen markiert den feierlichen Charakter des Ereignisses, dem so der Status des Außeralltäglichen verliehen wird. Ich zeichne für Geschenke verantwortlich, die auf die Inszenierung von Dankbarkeit als Dimension des rituellen Arrangements schließen lassen. Die ehemaligen Kursteilnehmenden, die noch keine Sterbebegleitenden sind, wenn man das am Empfang des entsprechenden Zertifikats festmacht – hier zeigt sich ihr liminaler Status (vgl. Turner 2005, S. 95f.) –, würdigen die vormaligen Kursleitenden, die den Prozess der Subjektivierung im Rahmen des Gottesdienstes dramaturgisch vollenden, mit Gaben. Die persönlichen Bezugnahmen, die durch die mit Inhalten zu füllenden Büchern provoziert

werden, stellen freundschaftliche Nähe dar, die zwischen den Vertreterinnen und Vertretern der beiden Statusgruppen entstanden ist.

Durch das Herrichten der Stehtische mit Sektgläsern und Naschwaren wird eine materielle Anordnung geschaffen, die den zu vollziehenden religiösen Akt als Gegenstand festiver Bezugnahmen ausweist. Die Art der Feierlichkeit lässt sich bereits anhand der Unwissenheit und damit verbundenen Unsicherheit von Jutta und mir die kirchliche Liturgie betreffend zuordnen: Es handelt sich um eine mit einem Übergangsritual assoziierte Schwellenphase, die Neophyten produziert, die Unbestimmtheit und Ambivalenz aushalten müssen (vgl. ebd., S. 95f.). Dabei entsteht eine spontane Form von Kameradschaft, die sich in einem Verbänden äußert, wir durchlaufen die rituellen Stationen schließlich zusammen. Mit dem Eintreffen des Pfarrers verschiebt sich die Dominanz von den raumeinnehmenden Hospizlern und Hospizlerinnen zum Leiter des Gottesdienstes, der Wertschätzung durch die persönlichen Begrüßungen und die Forderung nach einem gemeinsamen Einlaufen zum Ausdruck bringt.

Das darauffolgende Beschreiten des Kirchengangs, welches im Zusammenspiel mit der Orgelmusik einen dramatischen Effekt erhält, geht mit einer Präsentation der Ritualteilnehmenden einher, denen besondere Relevanz zukommt. Dabei schreitet der Repräsentant kirchlicher Autorität voran. Die ehemaligen Kursteilnehmenden in ihren Rollen als Neophyten folgen und huldigen dem heiligen Ort, indem sie vor dem Altar verharren, bevor sie sich auf die Bankreihen verteilen – wobei Jutta und ich, die mit Orientierungsschwierigkeiten kämpfenden verbündeten Frauen, die Selbstpräsentation verkürzen und uns im Anschluss einen gemeinsamen Platz suchen.

Der Pfarrer beginnt den Gottesdienst mit einer Begrüßung, in der die Gemeinde und die Angehörigen der Hospizorganisation als besonderer Teil des Publikums angerufen werden. Damit suggeriert er den Organisationszugehörigen eine Öffentlichkeit, die durch die geringe Besucherzahl konterkariert wird. Als besonderer Inhalt des Gottesdienstes markiert er die *Segnung und Aussendung* der ehrenamtlichen Hospizbegleiter und Hospizbegleiterinnen. Die Neophyten sollen im Verlauf des rituellen Arrangements also religiös geweiht⁹ und auf eine nicht näher erläuterte Mission gesandt werden. Der Predigt, der gottesdienstlichen Rede als Teil der Liturgie (vgl. Seitz 2010, S. 39), weist der Pfarrer daraufhin eine nicht intentional herbeigeführte Passung zur Hospizarbeit zu, womit er eine Art Wahlverwandtschaft postuliert. Es bedarf also keiner gesonderten Anstrengungen, Hospiztätigkeiten religiös zu legitimieren. Im Anschluss wird auf der Grundlage ostentativer musikalischer Anleitung das gemeinsame Singen eines Liedes initiiert,

9 Unter dem deutungs offenen Begriff *Segnen* lässt sich grundsätzlich ein In-Beziehung-Setzen von göttlicher und irdischer Welt verstehen (vgl. Leuenberger 2015, S. 111).

das die mit der Durchführung der Liturgie Beauftragten und die Gottesdienstbesuchenden in das gleiche kollektive Handeln integriert. Die Zuschauenden werden zu Mitmachenden – hier wird ein spezifisches Beteiligungsmuster sichtbar, das auf einem Wechselspiel unterschiedlicher Formen der Integration basiert (vgl. Roth 2011, S. 251ff.). Das Singen als kollektive Praktik schreibt sich als mimetischer Prozess (vgl. Wulf 2005, S. 21ff.) in den Gottesdienst ein – zumindest wird das Potenzial entfaltet, auch über ein ungenügendes Wissen verfügende Gottesdienstteilnehmende durch die Möglichkeit der Nachahmung zu inkludieren. Dass dies unterlaufen werden kann, zeige ich, wobei meine Verweigerung aber nicht öffentlich wird, wenn ich durch das Bewegen der Lippen mehr oder minder virtuos den Anschein des Mitmachens erwecke. Auf das Lied folgt ein Gebet, das durch das Aufstehen als körperliche Darstellung der Ehrerbietung aus dem Handlungsfluss herausgestellt wird. Jutta kommentiert das in Hinblick auf die sich als unsicher herausstellenden Handlungserwartungen und -zumutungen. Die Lesung, in der ein Gleichnis deklamiert wird, trägt Ute vor, wodurch die Verschränkung von kirchlicher Liturgie und öffentlicher Darstellung des Hospizvereins noch deutlicher wird: Im Sinne eines *Quid-pro-quo-Prinzips* übernehmen Vertreter und Vertreterinnen des Hospizvereins kirchliche Aufgaben, während sich die religiöse Autorität als Öffentlichkeitsarbeiter der Organisation zur Verfügung stellt. Hospizarbeit und Kirchenarbeit gehen Hand in Hand, was eine geteilte Ideologie wenigstens vermuten lässt; wobei der Inhalt der Lesung, die Rückkehr des verlorenen Schafes, die Re-Integration des reuigen Sünders, nicht zwangsläufig als inhaltliche Brücke zur Hospizarbeit gelesen werden muss. Nach dem Singen eines Kanons, welches das versammelte kirchliche Kollektiv zu einer noch virtuoserem Performanz der Kooperation herausfordert, wird allerdings sehr wohl im Rahmen der Predigt das Gleichnis des verlorenen Schafs als Metapher für die Hospizarbeit plausibilisiert. Der Pfarrer deklariert das unterstellte Verdrängen von Sterben und Tod als Sünde und die Hospizarbeit als Rückgabe von Würde. Im Rahmen der Metapher wäre das verlorene Schaf als kollektive Verantwortungsübernahme für das Sterben sowie Sterbende und die Hospizarbeit als gesellschaftliche Rückkehr in die Sphäre der Moralischen zu deuten. Jenseits aller Fragen, ob Metapher und Metaphorisierendes tatsächlich kongruent sind, wird der gemeinsame Geist von kirchlicher Sinnstiftung und hospizlicher Tätigkeit deutlich: die Orientierung an höheren Werten, die Verteidigung sittlicher Grundsätze. Nach dem erneuten Tätigwerden des gesamten Kollektivs in Form von Gesang wird dem Hospizverein Raum für ausschweifende Selbstdarstellung gegeben – zunächst durch den Vorsitzenden des Vereins, der die moralische Botschaft der Predigt weltlich wendet, und dann durch eine Kursleiterin, die den Ausbildungsweg thematisch macht und damit als systematisierte Basis der Sterbebegleitung herausstellt. So werden die Organisation und ihr ehrenamtlicher Output als professionell gerahmt. Der Satz: »Wir sind jetzt bereit, in die Begleitungen zu gehen« bringt die Ausbildung als Befähigung zum institutio-

nalisierten Handeln hervor, das als Begleitung bezeichnet wird. Das Personalpro-nomen verweist auf eine Gemeinschaft, in der es ab diesem Punkt keine Status-unterschiede mehr gibt. Den Neophyten werden die Kompetenz und Bereitschaft zugesprochen, in den Stand der Sterbebegleitenden erhoben zu werden. Hier wird eine Differenz markiert zwischen denen, die das *Wir* erfasst, und denen, die davon ausgeschlossen sind (vgl. Wulf 2004, S. 50). So wird der identifikatorische Charakter des Rituals sichtbar: Der performative Akt erzeugt, was er bezeichnet, indem er die angehenden Sterbebegleitenden zu einem Können auffordert, das sie noch nicht zu leisten imstande sind, und als diejenigen anerkennt, die sie erst werden müssen (vgl. Wulf und Zirfas 2004a, S. 21). Auf die Reden, die die Neophyten in eine Zuschauerrolle verwiesen, in der sie den Zuschreibungen und Kontextualisierungen passiv ausgesetzt waren, folgt ein theatraler Einsetzungsakt, der sie dem Publikum der Gemeindeöffentlichkeit vorführt. Mit dem Ruf auf die Kanzel werden die Schwellenwesen Teil der Bühnenpräsentation, die zuvor den Liturgiegestalten und ihren jeweiligen Aufführungen vorbehalten war (vgl. Fischer-Lichte 2001, S. 326). Mit dem Ausrufen ihrer Namen werden sie einzeln dem Publikum präsentiert. Damit wird ihnen ein herausgehobener Status zugesprochen, der sie von der Anonymität der öffentlichen Sphäre entbindet und über die dargestellte Identifizierbarkeit einer Kontrolle unterwirft, die Teil der Darstellung wird. Auf das öffentliche Zeigen folgt das Umdrehen der Körper, die jetzt nicht mehr der Gemeinde zugewandt sind, sondern den kirchlichen und hospizlichen Funktionären und Funktionärinnen. Wieder werden die Neophyten einzeln adressiert – diesmal nicht, um sich zu zeigen, sondern um eine Botschaft zu empfangen. Der Bibelvers, den ich wie eine Gabe erhalte, drückt eine Art Care-Beziehung zwischen mir und einer mich beschützenden göttlichen Autorität aus. Die magische Handlung, welche die Hospizarbeit mit dem Sakralen assoziiert und so selbst die Aura des Heiligen verleiht, integriert die nicht kirchlich orientierte Ritualteilnehmende in die Gefühlsordnung der Aufführung. Das Versprechen transzendentaler Schützenhilfe geht aber auch mit dem Heraufbeschwören einer Bedrohung einher. Die Rührung als emotionale Reaktion antwortet auf die widersprüchliche Botschaft, die neben der Schutzzuweisung das Krisenpotenzial mitvergegenwärtigt und dabei den emotionalen Sog zeigt, den rituelle Arrangements entwickeln können.

Auf die personalisierten Begleitungsmottos, die die zu leistende karitative Arbeit sowohl als Bewältigung als auch als Zu-Bewältigendes hervorbringen, folgt die bereits angekündigte Segnung der Neophyten. Meine Verunsicherung zeigt den Zwangscharakter des formalen und formalisierten Ritualablaufs. Die Station der Segnung kann schwerlich unterlaufen werden. Die körperliche Nähe, die plötzlich zum Pfarrer entsteht, und die Unklarheit, welche Erwartungen die Interaktion strukturieren – bedarf die Segnung bspw. des Blickkontaktes oder gerade nicht etc. –, erzeugen Handlungsdruck und Unterwerfung, die sich hier in einem Aushalten der Situation zeigt. Darauf folgt eine weitere Vergemeinschaftungsversicherung,

welche die Egalität der zum Gottesdienst Versammelten wiederherstellt. Erst nach der darauffolgenden Übergabe der Beauftragungsurkunden, die eine Kompetenz ausweisen, die mit einer Mission einhergeht, haben die Neophyten den Übergang geschafft. Die Glückwünsche in Form von Gaben und Körperpraktiken zeigen die Vollendung des Transformationsprozesses an. Die Sterbebegleitenden sind jetzt offiziell ihrer Statusgruppe zugehörig und haben die Lehrlingsphase hinter sich gelassen – der magische Akt¹⁰, der seinen Höhepunkt in der religiösen Aufrüstung und Segnung sowie der weltlichen Zertifizierung findet, ist vollzogen. Der Kurs hat Sterbebegleitende geschaffen und diese soziale Konstruktion ist konstitutiv mit einer Mission verbunden, die auf eine karitative Abrufbarkeit hindeutet, die Teil der Rollenwahrnehmung ist.

Die in diesem Kapitel vorgestellten Überlegungen sollen dem Zweck dienen, neben der dichten Beschreibung des Statusübergangs, der durch den Hospizkurs initiiert wird, seine symbolische Dimension in allen Facetten zu beleuchten. Es wurden Analysen entwickelt, die sich mit strukturellen, materiellen und performativen Aspekten des Kursgeschehens befassen. Mit der Fokussierung auf Form und Ästhetik des Kurses sollte seine praktische Handlungslogik nachgezeichnet werden, die ihn als eigentümlichen Bildungsort verstehbar macht. Zu diesem Zweck wurde schwerpunktmäßig die phänomenologisch-soziologische Tradition bemüht, um Prozesse der Herstellung von Bedeutung auf unterschiedlichen Ebenen nachzuspüren. Mit Hilfe der theoretischen Perspektivierung wurde nach Mitvergegenwärtigungen, Widersprüchen und Bewältigungen gefahndet, die mit einer Ausbildung einhergehen, die es sich zum erklärten Ziel macht, den Umgang mit Sterbenden zu lehren, deren Erfahrungssphäre den Lebenden unverfügbar bleiben muss. Im Rahmen der Analyse wurden diverse Prozesse der Vergewisserung und Verunsicherung, Vergemeinschaftung und Ordnungsbildung herausgearbeitet und mit dem thematischen Horizont in Beziehung gesetzt. Dabei deckte die Frage nach der großen Transzendenz die individualisierte Souveränität im Umgang mit Unbestimmtheit auf. Im Kurs wird keine ontologische Antwort gegeben, vielleicht aber eine existenzialistische, wenn das performative Gebot den Einzelnen zu einer Suche nach seinem Weg anhält – unabhängig davon, wie sakral oder banal die Bedeutungshervorbringung am Ende ausfallen mag. Als Gegengewicht zur individualisierten Aufgabe der Sinnfindung zeigt sich die Gemeinschaft, die eine Legitimationsrolle erfüllt, indem sie Akzeptanz herstellt. Die Unbestimmtheit des Sterbens, die sich als basale Herausforderung der Sterbebegleitung abzeichnet, wird als solche dargestellt und erscheint gleichzeitig bearbeitbar – symbolisch bearbeitbar. Das Symbolische des Hospizkurses transzendiert Soeffners Symbol

10 Hier lehne ich mich an Pierre Bourdieu (2015, S. 112ff.) an, ohne dessen theoretische Einsichten vollständig zu übernehmen.

– im Rahmen einer Gemeinschaft, die über den einzelnen hinausgeht und so ein Bewältigungsversprechen schafft.

8. Die Hermeneutik der Sterbebegleitung: Herausforderungen des existenziellen Auslegens

Auf die Fahndung nach dem Bezug des Hospizkurses zur großen Transzendenz sollen jetzt die bereits in den vorangegangenen Kapiteln angedeuteten Analysen zur Konstruktion des Sterbens und seiner Begleitung vertieft werden. Die Rekonstruktionen der Sinnstiftungsprozesse und Bedeutungshervorbringungen werden erst an dieser Stelle detailliert ausgebreitet, da sie nicht losgelöst von genaueren Kenntnissen des interessierenden Forschungsfeldes durchgeführt werden können. Einem ethnographischen Verständnis folgend, ist das Feld, der Hospizkurs, nicht der mehr oder minder zu vernachlässigende Kontext eines Forschungsgegenstands, sondern als solcher seine Bedingungsstruktur. In diesem Kapitel widme ich mich auf der Grundlage des Vorausgegangenen, das z.T. kurz repetiert wird, ausführlich und ausschließlich den Bedeutungshervorbringungen bzgl. des Sterbens und der Sterbebegleitung.

Sterben als körperlicher Funktionsverlust mag sich mit einer schwerlich abzuweisenden Autonomie vollziehen, trotzdem handelt es sich dabei um ein Phänomen, das nicht unabhängig von sozialen Handlungen, Sinnbildungen und Konsequenzen prozessiert. Werner Schneider (2014) hat dafür – wie in dem Kapitel *Sterben, Hospiz und Forschung: Das sozialwissenschaftliche Vorlaufen in den Tod* genauer ausgeführt wird – das eindrückliche Label »Sterben-Machen« (S. 62) ins akademische Leben gerufen und stellt die zwischenmenschliche Dimension des Ablebens so vor allem auf der Handlungsebene heraus. Soziologisch erforschbare Aspekte des Dahinscheidens finden sich darüber hinaus auf allen Perspektivierungsebenen von Gesellschaften. In dem Kapitel *Das lange Sterben und die Privatisierung der Ambivalenz* versuche ich aufzuzeigen, dass Sterbeverläufe und Todesursachen historischen Wandlungsprozessen unterliegen und Bestimmungen des Sterbens kulturelle Variabilität und damit verbundene Bedeutungszuschreibungen Kontingenz aufweisen. Im Universum gesellschaftswissenschaftlicher Debatten offenbart sich dies gehäuft in Phasenmodellen, die vor allem gegenwärtige Strukturen erklären und kritisieren (vgl. Ariès 1987; Kellehear 2007).

Der thanatosoziologischen Zeitdiagnostik, die sich z.T. auf die historische Demographie beruft, auf der Makroebene folgend, vollzieht sich das kontemporäre

Sterben in den westlichen Industrienationen tendenziell als langes Dahinscheiden (vgl. u.a. Streckeisen 2001, S. 23ff.; Pfeffer 2005, S. 42ff.; Kellehear 2017; Imhof 2018), was der Schlussfolgerung den Weg ebnet, dass es mit einer extensiven Konfrontation der Sterbenden und ihres sozialen Umfelds einhergeht. Die damit verbundenen Herausforderungen tangieren Sinnbildungs- und Bewertungsprozesse, denen aufgrund der postmodernen Marktförmigkeit von Bedeutungssystemen (vgl. Bauman 2003) eine »Privatisierung der Ambivalenz« (Bauman 2016 [1991], S. 311) inhärent ist. Die Hospizbewegung und Praktiken der Sterbebegleitung können entsprechend auf der Mesoebene als Reaktion auf die Institutionalisierung des Sterbens (vgl. Streckeisen 2001, S. 38ff.; Knoblauch und Zingerle 2005b) und ihrer Folgen verstanden werden. Wird das Ableben zu einem – nicht körperlichen – Problem, können Sterbebegleitende an den Ort des Sterbens gerufen werden oder der Ort des Sterbens wird in Form von stationären Hospizen zur Verfügung gestellt. Auf der Mikroebene erscheinen Moribunde so als sozialer Typus, der bis zum Exitus eine spezifische soziale Situation durchlebt, die besondere Handlungen einfordert.¹ Was sind das für Typisierungen und wie werden sie hergestellt? Wie wird Sterben als Phänomen konstruiert, dem Bedeutungen zugeschrieben wird, die es in der sozialen Welt adressierbar machen?

Der Hospizkurs, der bereits anhand einer Fallanalyse, einer Taxonomie seiner Praktiken und der Analyse seiner symbolischen sowie rituellen Dimensionen vorgestellt wurde, soll im Folgenden dahingehend perspektiviert werden, wie an diesem eigenlogischen Bildungsort das Sterben und seine Begleitung hervorgebracht werden. Jenseits von Handlungszwängen, die sich in der hospizlichen Praxis der konkreten Sterbebegleitung auf tun, soll Prozessen der Bedeutungszuschreibung und -vermittlung nachgegangen werden. In Anlehnung an die Struktur und die Praktiken des Feldes wird die kollektive Sinnbildung analysiert, die nicht auf die Kursleitenden und Sprechhandlungen enggeführt werden soll. Dem Herstellen von Wissen im Feld geht dabei ein alltägliches und teilweise auch professionales Wissen² der Feldteilnehmenden um das Sterben voraus. Im Gegensatz zu Bildungszusammenhängen, in denen etwas wie auch immer geartetes Neues zum Vermittlungsgegenstand wird, sind die Akteure eines Hospizkurses stets damit befasst, das, was jede und jeder weiß, Sterben, so zu konstituieren, dass eine spezifische soziale Hilfestellung anschlussfähig wird. Dieser – im weitesten Sinne – sekundäre Sozialisationsprozess, der weniger konkrete Wissensinhalte hervorbringt, sondern stärker in ein Handlungsspektrum übersetzbare Einstellungen (siehe *Das Wie*

1 Hier wird allerdings nicht auf eine Sterberolle rekurriert, in der sich die Leitidee des guten Sterbens spiegelt (vgl. Pfeffer 2005, S. 54). Vielmehr wird die Typisierung als empirische Leerstelle behandelt, der jetzt in einem spezifischen Feld nachgegangen wird.

2 Unter den Kursteilnehmenden befinden sich eine Ärztin und ein Arzt sowie eine Pflegerin. Die Kursleiterinnen waren in ihrem Berufsleben u.a. auch als Pflegerinnen tätig.

der Wissensvermittlungen: *Gemeinschaftliche Assoziationsräume*), soll im Folgenden beleuchtet werden. Zunächst wird das Curriculum des Kurses in Form einer sequenziell orientierten Dokumentenanalyse Gegenstand interpretativer Bemühungen, danach werden Vermittlungspraktiken und Diskussionen analysiert, die das Sterben und Sterbebegleitungen von alltäglichen in hospizliche Wissensgehalte transformieren (sollen).

8.1 Das Curriculum: Jesus und der Weg in den Tod

Wie bereits dargestellt, ist die Hospizbewegung Ausdruck eines bürgerlichen Engagements, das sich im Verlauf seiner Geschichte sowohl institutionalisiert als auch professionalisiert hat. Bevor ehrenamtliche Hospizbegleitende ihrer Tätigkeit nachgehen, durchlaufen sie zumeist Kurse, durch die sie auf das Begleiten von Sterbenden vorbereitet werden sollen. Diesen Ausbildungsprozessen können Curricula zugrunde liegen. Der Hospizkurs, der hier im Zentrum der teilnehmenden Beobachtung oder vielmehr *beobachtenden Teilnahme* steht, ist an dem sogenannten Celler-Modell orientiert, das in einem kirchlichen Kontext ausgearbeitet wurde und entsprechend thematisch eine religiös-kirchliche Stoßrichtung aufweist.³

Im Rahmen des Celler-Modells wird Sterbebegleitung anhand von zwei Metaphern⁴ konturiert, die auf Bibelnarrationen beruhen. Der Grundkurs fußt auf dem Gleichnis *Emmausgeschichte*, der Vertiefungskurs auf der Erzählung *Die Heilung des Gelähmten*. Nachstehend sollen die religiösen Geschichten und ihre Übertragung auf hospizliche Praktiken analysiert werden, um dem Sterben als Anknüpfungspunkt von Bedeutungszuweisungen nachzugehen.

Am ersten Kursabend wird ein Dokument verteilt, auf dem *Emmausgeschichte* und damit verbundene Fragen abgedruckt sind.⁵ In der als Kursunterlage vorliegenden Narration begleitet der verstorbene und wiederauferstandene Jesus zwei Jünger auf ihrem Weg nach Emmaus. Die Jünger erkennen Jesu zunächst nicht

3 Die Informationen zum Curriculum stammen aus dem Feld selbst. Wissenschaftliche Literatur findet sich dazu nach meinen Recherchen kaum.

4 Der Begriff Metapher wird in der Literaturwissenschaft für einen uneigentlichen sprachlichen Ausdruck verwandt. Das eigentlich gemeinte Wort wird ersetzt durch ein differentes. Die Sprache springt dabei von einem Vorstellungsbereich in einen anderen. Es lässt sich zumeist ein tertium comparationes ausmachen (vgl. Schweikle und Schweikle 1990, S. 301f.). Die Bibelgleichnisse werden in diesem Kapitel als Metaphern bezeichnet, da eine bestimmte Haltung als das Dritte des Vergleichs aufscheint und als Grundlegung der Sterbebegleitung fungiert. Die Geschichte interessieren also nicht hinsichtlich ihres inhärenten religiösen symbolischen Gehalts.

5 Der erste Kursabend ist nicht Teil der teilnehmenden Beobachtung, deswegen steht nur das Kursdokument zur Verfügung, um *Emmausgeschichte* als Element des Kurses zu analysieren.

und erzählen dem vermeintlich Fremden von dem Tod und dem leeren Grab des Propheten. Der anonyme Jesus hält daraufhin eine religiöse Rede. Als sie Emmaus erreichen, bitten die Jünger Jesu zu bleiben. Er bleibt, begleitet sie und bricht am Tisch das Brot, woraufhin sie ihn schließlich erkennen. Im Moment des Begreifens verschwindet Jesus.

Auf einem weiteren, inhaltlich assoziierten Kursdokument findet sich unter dem Satz *Jesu Verhalten in der Emmausgeschichte bildet ein Grundmuster für das seelsorgerische Verhalten in der Sterbebegleitung* eine Tabelle, die drei Spalten mit den Überschriften *Die Geschichte*, *Der Transfer* und *Die Kursschritte* ausweist. Die Narration wird darin in Sequenzen unterteilt, paraphrasiert und in Form abstrahierter Inhalte auf den Kurs übertragen, der so als Ablauf thematischer Abschnitte erscheint. In der zweiten Zeile steht unter *Die Geschichte*: »Jesus nimmt die Jünger in ihrer Enttäuschung wahr.« Darauf folgt unter *Transfer*: »wahrnehmen – was ist – in der Gruppe, bei mir, bei anderen«. Daneben findet sich unter *Der Kursschritt*: »Schritt 1 – wahrnehmen«. Die solchermaßen abgeleiteten Schritte des Grundkurses lauten: *wahrnehmen, mitgehen, zuhören, verstehen, weitergehen, bleiben, loslassen* und *aufstehen*. Sie strukturieren den Kurs als Metaphern für den sequenzierten Ablauf einer Sterbebegleitung⁶, die mit spezifischen Handlungen des Begleitenden verbunden wird, welche hier Anleihen an seelsorgerische Praktiken und Normen nehmen. Die Verben bringen die Begleitung als Chronologie von Handlungen hervor, die mit einer Perzeption beginnt und einer Dissoziation endet. Die Rolle des Begleitenden wird dabei zunächst mit der religiösen Figur der Narration assoziiert, die zu Beginn über ein überlegenes Wissen verfügt. Die Sterbenden wiederum werden mit den religiösen Anhängern identifiziert, die sich in einer krisenhaften und von Unwissenheit geprägten Situation befinden. Auf der Handlungsebene nimmt sich der Begleitende bzw. Jesus der Sterbenden bzw. der Jünger an, indem er seine Handlungen an ihren Bedürfnissen orientiert – das legen die aus der Übersetzung hervorgegangenen Schritte nahe. Ab dem Schritt *loslassen* ist diese Zuordnung allerdings nicht mehr auf die Sterbebegleitung übertragbar, da die religiöse Figur verschwindet und die Anhänger zurückbleiben, um im Rahmen des letzten Schritts *aufzustehen*; hier muss eine Umpolung der Identifikationen geschehen – Jesus erscheint als der Sterbende und die Jünger übernehmen als Begleitende den letzten Schritt. Die Begleitung beginnt mit dem Aufbau einer Beziehung und endet mit dem Überwinden ihres Endes. Der Schritt *loslassen* rahmt in der Abfolge das Sterben als Beziehungsabbruch – symbolisiert durch das Verschwinden –, das als Teil der Chronologie der Sterbebegleitung ebenso in Form eines Tuns zutage tritt wie ihre anderen Bestandteile.

6 Gibt es im Rahmen der Ableitung des ersten Kursschritts noch einen Verweis auf die Kursgruppe, richten sich die Beschreibungen und Abstraktionen der weiteren Schritte exklusiv auf Sterbebegleitungen.

Emmausgeschichte als Metapher für Sterbebegleitungen bringt sie als religiöses Handeln hervor, das an höheren Werten orientiert ist. Das Verhalten der christlichen Symbolfigur ist an den anderen Situationsteilnehmenden ausgerichtet, die psycho-sozialer Unterstützung bedürfen. Das ethische Handeln kann als Rahmen einer Typologie von Tätigkeiten von differenten Situationen unterschieden werden, wodurch es abgrenzbar und identifizierbar wird. Sterbebegleitungen erscheinen dabei als soziale Situation, die mit zwei Akteurstypen einhergeht, wissenden Begleitenden und unsicheren Zu-Begleitenden, die ein zweifach asymmetrisches Verhältnis verbindet, das durch die Wissensdifferenz und die einseitige Bedürfnisorientierung gekennzeichnet ist. Das Sterben zeigt sich in dieser Formation als aktive Auflösung der zuvor hergestellten Beziehung, an der beide Parteien gleichsam teilhaben. In der Tabelle steht unter *Geschichte* zu dem Kursschritt 7 – *loslassen*: »Jesus entschwindet vor ihren Augen – er lässt sie los – sie müssen ihn loslassen«. Der Imperativ deutet an, dass hier die Grenze selbstermächtigenden Handelns überschritten wird, was allerdings nicht in einer pathischen Konstruktion mündet, da weiterhin ein aktives Verb als Orientierung dient. Das Ableben wird so als Beziehungsabbruch hervorgebracht, der das Tätigsein im Rahmen der Sterbebegleitung nicht beendet, sondern als vorletzte Stufe auf eine Finalisierung vorbereitet, die ohne ein Gegenüber auskommen muss, auf das sich das letzte Tun bezieht. Dabei suggeriert das Verb *aufstehen* einen Fall, der durch das vorausgegangene *loslassen* verursacht wurde, aber nicht durch einen eigenen Schritt symbolisiert wird.

Emmausgeschichte als auf der Ebene der Identifikation inkonsistente Metapher lässt Sterben als soziale Beziehungsaufgabe erscheinen und Sterbebegleitung als an Werten ausgerichtetes Handeln, das mit asymmetrisch assoziierten Rollentypen einhergeht. Als didaktisches Mittel perspektiviert, werden mit ihr Tätigkeiten und damit verbundene Kompetenzen einer Begleitungssituation vorgestellt. *Wahrnehmen, mitgehen, zuhören, verstehen* etc. werden durch die Assoziation mit der religiösen Leitfigur als Fähigkeiten hervorgebracht, die eine Orientierung an den Bedürfnissen eines sozialen Gegenübers ermöglichen. Entsprechend dienen sie im Verlauf des Grundkurses als Label für kurze Inputs und – vor allem – Übungen und Reflexionen in unterschiedlich strukturierten Kollektiven, von Kleingruppen bis zum Plenum.⁷ Sterbebegleitung erscheint hier als erlern- und vermittelbar. Die relativ abstrakte Metaphorik zeigt dabei allerdings an, dass es sich nicht um eine Methode handelt, die über explizite Wissensinhalte eindeutige Handlungsorientierungen gibt. So sagt *wahrnehmen* zunächst nichts darüber aus, was in einer Sterbesituation als relevant perzipiert werden muss, *mitgehen* lässt offen, woran sich das

7 Eine Übersicht findet sich in dem Kapitel *Das Wie der Wissensvermittlung: Gemeinschaftliche Assoziationsräume*. Im Rahmen des Kapitels *Der Kurs: Erntedank-Mitte, sprechender Stein und das Gemälde der sterbenden Geliebten* werden die Übungen zum Schritt *wahrnehmen* vorgestellt und im Zusammenhang mit dem Kursverlauf analysiert.

eigene Handeln konkret anpassen soll etc. Hier wird eine religiöse Haltung über eine metaphorische Form transportiert, die Sterbebegleitung mit der Sakralisierung des Begleitenden assoziiert und sie als empathiebasierte Anpassung und irgendwie zu bewerkstelligende Überwindung einer potenziellen Krise hervorbringt, die nur zwischen den Zeilen bzw. Schritten vorkommt.

Ist die Struktur des Grundkurses auf Sterbebegleitung als auf den Sterbenden bezogene Handlungen und die dafür notwendigen zu erlernenden Kompetenzen gerichtet, fokussiert die Leitmetapher des Vertiefungskurses sie als vor allem selbstreflexives Handeln. Auch hier liegt den Vermittlungspraktiken im Kurs ein Dokument mit einer Bibelnarration zugrunde. In der Geschichte *Die Heilung des Gelähmten* wird bekannt, dass Jesus an einem bestimmten Ort in einem spezifischen Haus weilt, was dazu führt, dass eine Menschenmenge das Gebäude und seinen Eingang belagert. Vier Männer versuchen im Rahmen dieser Ausgangssituation, einen Gelähmten zu dem Propheten zu bringen, scheitern aber an dem Gedränge. Schließlich decken sie das Dach auf und lassen den Gelähmten auf einem Bett herunter. Jesus erkennt den Akt als Glaubensbekenntnis und vergibt dem Versehrten seine Sünden. Einige ebenfalls anwesende Schriftgelehrte verurteilen dies gedanklich, weil sie Jesu nicht als Gott anerkennen. Daraufhin heilt Jesus den Gelähmten als Symbol für seine Vollmacht, Sünden zu vergeben.

Tabellenförmig wird auch dieser Text über Angaben zum Transfer in acht Kurschritte übersetzt: *gerufen, gefragt, bedacht, gelöst, gedeutet, begrenzt, entdeckt und bewegt*. Diesmal stehen nicht Verben am Ende der Übersetzung, sondern Partizipien, die als Mischform aus Verb und Adjektiv weniger auf Handlungen, als vielmehr auf Eigenschaften schließen lassen, was die angestrebte Selbstreflexion auf ein mit Attributen ausgestattetes Selbst verweist.

Die Texte in der Spalte *Transfer* assoziieren die Narration mit Selbstreflexionen. So steht in der entsprechenden Zeile zu Schritt eins (*gerufen*): »Was/wer ruft uns in eine bestimmte Situation, veranlasst uns etwas zu tun?« und zu Schritt drei (*bedacht*): »Wer sind wir? Was ›lähmt‹ uns? Wem geben wir uns zu erkennen bzw. können wir uns zu erkennen geben?« Da hier die Selbstbezüge der Begleitenden im Vordergrund stehen, spielen sie die zentrale Rolle bei dem Versuch, adäquate Identifikationen aufzudecken. Die Männer, die einen Weg finden, den Gelähmten zu Jesu bringen, verkörpern zunächst die Rolle der Begleitenden; im Verlauf der Geschichte werden aber auch die Zweifelnden, der Gelähmte, Jesus und schließlich alle situativ Involvierten zu Projektionsgrundlagen. Die in der Narration verankerten Überwindungs- und Erlösungsaspekte werden zu Anknüpfungspunkte für Selbstbespiegelungsprozesse. Sterbebegleitungen erscheinen als Abfolge von Selbstbefragungen und damit einhergehenden Erkenntnispotenzialen. Über die Assoziation mit den Männern, welche den Gelähmten zu Jesu bringen, wird zunächst die Ausgangslage fraglich. Eine Sterbebegleitung beginnt mit einem Gerufenwerden, das ergründet werden muss. Es erscheint so als karitative Betätigung,

die auf ein formuliertes Bedürfnis reagiert, das zum Anknüpfungspunkt der Handlungen wird.

Steht hier noch die Verbindung von Rufendem und Gerufenem im Vordergrund, werden in Schritt zwei (*gefragt*) die Fähigkeiten der Sterbebegleitenden (Transfer: »In der Sterbebegleitung sind wir nach unseren Möglichkeiten und Ressourcen gefragt«) zum Gegenstand der selbstbezüglichen Erörterungen. Damit wird die Begleitung als Herausforderung hervorgebracht, der mit im Selbst verankerten Überwindungspotenzialen begegnet wird. In einem weiteren Schritt werden die autobiographisch erworbenen Defizite und ihre Offenlegung Teil der vorzunehmenden Selbstzuschreibungen, wenn in Rahmen von *bedacht* nach dem Selbst und seinen Einschränkungen gefragt wird. Es erscheint so nicht nur als eine Ressource, sondern ebenso als eine Quelle potenziellen Scheiterns, die als solche ergründet und mitgeteilt werden kann. Auf die kritische Selbstausslegung folgt die Frage nach individualisierten Entlastungsmöglichkeiten (*gelöst*), die sowohl die Begleitenden als auch die Zu-Begleitenden adressiert. Den auf diese Weise indirekt repräsentierten Belastungen einer Sterbebegleitung wird mit Schutz- und Selbstschutzmaßnahmen begegnet. Die Rettung des Zu-Rettenden und des Rettenden obliegt so dem Rettenden. In dem darauffolgenden Schritt werden das Verstehen der Situation an den Nachvollzug des Selbst gekoppelt (*gedeutet*) und daran anschließend das Versagen in einer Begleitung (*begrenzt*), wie auch immer es sich ausdrückt, zum Reflexionsgegenstand erhoben, wenn ohne die dazugehörige Interpunktion gefragt wird: »Auf welche Grenzen stoßen wir und wie gehen wir damit um.«

Nach dieser Kaskade selbstreflexiver Erörterungen, die eine ausdifferenzierte Arbeit am Selbst anleiten, die mit einem ständigen Prüfen einhergeht, wird in Schritt sieben (*erlöst*) eine Offenbarung in Aussicht gestellt. Unter *Der Bibeltext* steht hier: »Jesus deckt Grenzen auf und überwindet sie. Er ent-deckt Perspektiven und Möglichkeiten über das Bisherige hinaus.« Unter Transfer findet sich: »Wir entdecken was verdeckt – bei uns und anderen« Die Selbstbespiegelung wird so als eine Art Belohnung des reflexiven Optimierungsprozesses auf die Spitze getrieben, wenn Transzendenz eintritt – in Form einer Zustandsbeschreibung, die nicht infrage steht. Die Begleitung als Selbstbefragung und Erkenntnisweg endet mit dem Schritt *bewegt*. Der dazugehörige Bibeltext in der ersten Spalte lautet: »Am Ende sind alle bewegt – der Gelähmte kann sich wieder bewegen, alle sind innerlich zutiefst aufgewühlt«. Darauf folgt in der zweiten Spalte der Transfer: »Was bewegt uns am Ende des Kurses – am Ende einer Begleitung?« Auf der Ebene der Geschichte kann sich der zuvor Gelähmte wieder bewegen und alle Assoziierten sind bewegt, im Sinne eines Affiziertseins. Das Bewegen des nun nicht mehr Gelähmten lässt sich als Beweisführung der Allmacht Gottes deuten. Aber auch die mit dem ehemals Versehrten verbundenen Figuren sind bewegt, in ihrem Inneren spiegelt sich die Aktivität als emotionale Reaktion. Am Schluss der Stufenlogik der Selbstre-

flexion steht so die metaphorische Sichtbarmachung eines emotionalen Zustands, der sich auf das idealtypische Ende einer Sterbebegleitung bezieht, das Sterben. Die Transformation des Gelähmten lässt sich auf den Sterbenden übertragen, der genau wie sein Vorbild nicht mehr auf Hilfe angewiesen ist, auch wenn die Begleitumstände (Heilung und Dahinscheiden) konträr erscheinen. Möchte man die Figur des geheilten Gelähmten des letzten Schrittes mit dem Sterbenden assoziieren, erkennt man hier eine positive Umdeutung des Sterbens als Erlösung von einer körperlichen Qual – allerdings im Diesseits. Als Anknüpfungspunkt für die sich finalisierende Selbstanalyse der Sterbebegleitenden findet sich ein unterbestimmt bleibendes emotionales Echo. So ist nicht Trauer der zu institutionalisierende Endpunkt der gefühlsbezogenen Ordnung, sondern ein Tangiertsein, das nicht als Verlustbewältigung festgeschrieben wird. Im Rahmen des Transfers des letzten Schrittes werden schließlich auch der Kurs und sein Ende als zu reflektierende Parallelisierung der Sterbebegleitung aufgerufen.

Sterbebegleitungen zeigen sich in *Die Geschichte des Gelähmten* als Auseinandersetzung mit dem eigenen Selbst; damit sind die Möglichkeit, Fremd- und Selbsterkenntnissen zu generieren und ein beständiges Gefühlsmonitoring verbunden. Das Sterben kommt in diesem Prozess als Anstoß der Selbstzuwendung vor. So erscheint es als Reflexionsauslöser und Notwendigkeit einer das soziale Umfeld betreffenden Selbstkorrektur. Die hier metaphorisch vorgestellte und übersetzte reflexive Ebene von Sterbebegleitungen übernimmt die Funktion einer Supervision bzw. Qualitätskontrolle, die auf Selbstbefragungen sowie Selbstanpassungen beruht und Autobiographie und Situativität verschränkt.

Sterbebegleitungen werden mit den Bibelnarrationen als Aneinanderreihung spezifischer Kompetenzen hervorgebracht, die sich auf das Gestalten einer durch die Bedürfnisse des Sterbenden strukturierten sozialen Beziehung und Selbstüberprüfungen des Begleitenden beziehen, dem so eine Verantwortung für das Gelingen der Situation zugesprochen wird, das sich zumindest an dem Durchlaufen der Schritte festmachen lässt. Dabei wird das Begleiten als zweifach individualisiert konstruiert. Sind in *Emmaugeschichte* die individualisierten Bedürfnisse von Sterbenden Grundlage für die Anpassungshandlungen der Begleitenden, ist es in *Die Geschichte des Gelähmten* das Selbst der Ehrenamtlichen, das die Rückbindung an mannigfaltige Selbstreflexionen erforderlich macht. Die Herstellung der Intersubjektivität im Rahmen einer Sterbebegleitung wird an das Aushandeln von Individualitäten gekoppelt, die dem Bindungs- und Selbstüberprüfungsmanagement des Begleitenden anheimgestellt werden. Damit geht eine Sakralisierung der Begleitenden und der Begleitung einher, insofern eine göttliche Symbolfigur oder eine transzendente Erkenntnis zum Teil der Identifikationskaskade wird. Das individualisierte moralische Tun erhält eine christliche Weihung, die dem drohenden Sinnverlust durch den Tod entgegenwirkt. Sterben wird dabei als Komplex von Be-

ziehungsstiftung und -überwindung relevant, die im Rahmen von Sterbebegleitungen kompetent hergestellt werden müssen.

8.2 Die Kurspraktiken: Sterben und die Arbeit am flüchtigen Wir

Das Curriculum des Kurses dient als Orientierungsrahmen, der die Themen der einzelnen Kurssequenzen in Form von Metaphern vorgibt, an die Vorträge, Übungen und Diskussionen anknüpfen. Durch die diversen Vermittlungsformen werden die Analogien in Inhalte übersetzt und zum Gegenstand von Erfahrungsmöglichkeiten und Diskussionen gemacht. Dabei wird die karitative Einstellung, welche die Bibelnarrationen transportieren, mit der Frage konfrontiert, wie man es konkret machen kann, Moribunden auf dem Weg in den Tod beizustehen.

Das religiös orientierte Vermittlungsfundament erzeugt die Erwartung, dass eine Form von Hilfestellung im Zentrum der Sterbebegleitung steht. Sterben als (post)moderne Bedrohung der Essenz und Existenz (vgl. Sartre 1994, S. 119ff.) verweist auf eine potenzielle Krise, an der sie ihren Ausgangspunkt nimmt. Ob die Bewältigung der Krise des Sterbens im Kurs als Versprechen oder Aufgabe der Hospizbegleitung hervorgebracht wird und wie die Erfüllung umgesetzt werden soll oder kann, wird nun anhand der Vermittlungspraktiken rekonstruiert. Dabei gibt die Analyse der Kurspraktiken in dem Kapitel *Das Wie der Wissensvermittlung: Gemeinschaftliche Assoziationsräume* Hinweise auf die Art des vermittelten Wissens, das nicht auf der Bestimmung standardisierter Problemlösungsstrategien basiert, sondern tendenziell auf der Skizzierung von Problemdefinitionen und hospizadäquaten Haltungen.

Der mit der Sterbebegleitung assoziierte Komplex von Wissen und Nicht-Wissen soll in Form eines Modells vorgestellt werden, das seine konstitutiven Elemente und ihrer Verbindungen nachzeichnet. Zunächst sollen die vermittelten Orientierungskontexte dargestellt werden, die Sterbende hospizadäquat identifizierbar machen. Dann soll die Konstruktion der Sterbebegleitung auf drei differenzierten Ebenen als Beziehungsarbeit, wertrationales Handeln und Arbeit am Selbst nachgezeichnet werden. Diese Vorgehensweise erzeugt Generalisierungen und Abstraktionen, die der Reduktion auf den Kern der Phänomene verpflichtet sind, dabei aber der Komplexität der »Vollzugswirklichkeit« (Bergmann 1981, S. 12) nicht gerecht werden können und sollen, um Erkenntnisse zu generieren. Methodisch wird die analytische Arbeit, die dem Modell zugrunde liegt, an die Grounded Theory angelehnt, womit ein kategorienbasiertes Vorgehen gewählt wird, das zunächst nicht an der Sequenzialität der Daten orientiert ist, sondern an das Phänomen betreffende Homologien, womit die Erkenntnisheuristik des Vergleichens einhergeht (vgl. Breuer et al. 2018, S. 272ff.). Um Datenmaterial, das eine für die Analyse ergiebige Verdichtung von Beschreibungen

gen enthält, adäquat interpretieren zu können, wird an diesen Stellen allerdings auf eine Sequenzanalyse zurückgegriffen, die auch als Verfahren im Rahmen der Grounded Theory⁸ genutzt werden kann.

8.2.1 Kontexte des Sterbens: Fünf Phasen und ein Diagramm

Was muss der Fall sein, um eine Situation als Sterbebegleitung definieren zu können? Welche Elemente und ihre Verbindungen machen sie zu einem Handlungszusammenhang, in dem ein Sterbender begleitet wird? Im Kurs wird die Sterbesituation über den Moribunden definiert, der als solcher kompetent identifiziert werden muss. Um den Dahinscheidenden als Typus zu erkennen, wird auf das Phasen-Modell des Sterbens von Kübler-Ross (2014) zurückgegriffen, das es als Verlauf innerpsychischer Reaktionen modelliert, welcher in einer Krisenbewältigung in Form von Akzeptanz mündet.

In einer Diskussion im Kontext des Schritts *mitgehen* wird die Sterbeerfahrung entsprechend durchdekliniert. Nach einer Einleitung und Aufzählung der Sterbephasen sagt Mareike, dass sich immer die Frage stelle, wenn wir auf einen Sterbenden zukämen, ob derjenige sterbend sei. An den Reaktionen und dem Verhalten des Sterbenden könne man erkennen: »Wo ist der jetzt?«. Das Ableben wird in diesen Sprechhandlungen eigentümlich verdoppelt, wenn der Sterbende bereits als Moribunder markiert wird, sein Sterben aber trotzdem zur Disposition steht. In den semantischen Inhalten scheint auf, dass nicht die Hospizbegleitenden die Sterbesituation primär definieren, sondern als zweite organisationale Instanz eine Identifikation nach eigenen Regeln bzw. Orientierungen vornehmen. Die Sterbephasen (im Kurs: Verleugnung, Protest, Verhandeln, Depression, Einwilligung) bringen Sterben dabei nicht als körperlichen Prozess hervor, sondern als Durchlaufen einer Krise, womit der Betroffene in unterstellten außeralltäglichen Selbst- und Weltbezügen einschätzbar wird. So trifft der potenzielle Sterbebegleitende auf ein soziales Gegenüber, das in seinen Externalisierungen antizipierbar und kategorisierbar wird. Im Verlauf der Diskussion werden die einzelnen Sterbestationen mit Anekdoten lebensweltlich kontextualisiert, konkretisiert, aber auch kritisiert.

8 Zwischen kategorienbasierten und sequenzanalytischen Vorgehen als zwei Auswertungsparadigmata zu differenzieren, ist heikel, da bspw. die Grounded Theory mit der Detailanalyse (vgl. Strauss 1998, S. 83ff.) ein feinanalytisch an der Datenabfolge orientiertes Vorgehen als zum Repertoire zugehörig vorschlägt und der Sequenzialität verpflichtete Methoden wie die Konversationsanalyse z.T. Kategorienbildung nutzen, um Reliabilitätsprüfungen durchzuführen – zumindest verwies Arnulf Deppermann auf diese Möglichkeit in einem Workshop des Berliner Methodentreffens 2019. Unabhängig davon, welchen Status diese Anleihen haben, erscheinen entsprechende Grenzziehungen der Komplexität qualitativer Methodenausübung nicht gerecht zu werden.

Ein weiterer Kontext des Sterbens wird im thematischen Rahmen des Schrittes *verstehen* ausgehandelt. Mareike bittet Stefan, einen Text von einem Kursdokument vorzulesen, derweil zeichnet sie für alle sichtbar in der Mitte des Stuhlkreises ein Genogramm. Der Text adressiert potenzielle Sterbebegleitende in Form einer direkten Anrede und spürt der Zunahme relevanter Informationen nach, die sich in einer beispielhaften Sterbebegleitung in einem Hospiz einstellt. Neben der terminalen Erkrankung werden Familien- und Freundschaftskonstellationen thematisiert, welche Mareike durch eine Zeichnung visualisiert. Der Sterbende wird so als Zentrum eines sozialen Systems hervorgebracht; seine mit der Gemeinschaft assoziierten Probleme werden in der anschließenden Diskussion erörtert.

Sowohl das Sterbephasenmodell als auch das Genogramm dienen dazu, Sterbende in einen ermittelbaren Bezugsrahmen zu stellen und in einem vorstrukturierten Kosmos zu verorten. Dabei werden innerpsychische Prozesse, welche die Erfahrung des Sterbens organisieren, und gemeinschaftliche Beziehungen, die den Sterbenden in einem sozialen Netzwerk positionieren, als relevante Kontexte der Moribunden hervorgebracht. Sowohl der psychische als auch der soziale Horizont rahmen Sterbebedürfnisse, die für die Begleitenden eine Orientierungsfunktion erfüllen. Im Gegensatz zu medizinisch-biologischen Sterbekontexten, die auf den Körper als für ein Scheitern anfällige Funktionseinheit rekurrieren (vgl. Becker und Xander 2012, S. 119), erscheint im Hospizkurs das Sterben zunächst als psychisches und soziales Phänomen, das einer Ablauflogik folgt und Beziehungsstrukturen verändert, woran Sterbende als erlebende und handelnde Akteure gekoppelt sind. Jenseits der Körpergebundenheit aller lebensweltlichen Phänomene kommt die determinierende Materialität des Sterbens hier nicht vor – außer in Krankheitszuschreibungen, die aber keinen primordialen Einfluss auf das Ableben nehmen, das letztlich in eine Krise und einen Sozialgenerator übersetzt wird.

Mit Goffmans (2016a, S. 55f.) Rahmenanalyse kann man diesen Prozess der Re-Definition der Sterbesituation als Modulation verstehen: Etwas, das in einem primären Rahmen bereits sinnvoll ist, wird umgedeutet. Die medizinische Interpretation des Sterbens, die beiden Beispielen als Kontext vorgängig ist, wird transformiert. Das Ableben ist so nicht mehr als körperlicher Verfallsprozess relevant und entsprechend identifizierbar, sondern als idiosynkratisches Erleben oder soziale Veränderungsdynamik. Der Rahmenwechsel wird über das Einführen neuer Wissensbestände vollzogen, welche die primären Zuschreibungen nicht außer Kraft setzen, sondern als Neu-Perspektivierung fungieren. Sterben kann nach wie vor als biologischer Systemzusammenbruch gelten, daneben existieren aber auf anderen Ebenen konstitutive Aspekte, wie die Psyche und das Soziale, an die Sterbebegleitungen jenseits von medizinischen oder pfliegerischen Interventionszielen anschlussfähig sind.

8.2.2 Beziehungsarbeit: Vielleicht ohne Worte, aber mit Schwingungen

Die Situation einer Sterbebegleitung erscheint im Kurs als sozialer Handlungszusammenhang, in dem eine Beziehung zwischen zwei Akteuren hergestellt, aufrechterhalten und beendet wird. Die Beziehungsdimension wird dabei als zentraler Handlungsaspekt, als reflexionsbedürftige Arbeit hervorgebracht und der Verantwortung der Begleitenden anheimgestellt. Vor allem der Beginn der Beziehungsarbeit, in dessen Rahmen die Schwelle der Fremdheit überwunden werden muss, wird in Übungen und Diskussionen zum Aushandlungs- und Lehrgegenstand.

In einer bereits in dem Kapitel Der Kurs: Erntedank-Mitte, sprechender Stein und das Bildnis der sterbenden Geliebten vorgestellten Übung, in der die Teilnehmenden und Kursleiterinnen durch einen Raum gehen und sich begrüßen, ohne miteinander zu reden, werden außeralltägliche Kontakt- und Beziehungsaufnahmen als Herausforderung inszeniert. In der anschließenden Diskussion wird der konkrete Bezug zum Kursinhalt hergestellt, wenn Mareike sagt, bei der Begleitung von einem Sterbenden sei es oft so, dass derjenige nicht mehr sprechen könne. Manchmal sei auch der Blickkontakt eingeschränkt. »Was kann man in so einer Situation tun?« Jutta antwortet, man könne den Sterbenden anfassen, seine Hand streicheln. Mareike nickt und sagt, dass es dann aber wichtig sei, mitzukriegen, was die Person möge. Daraufhin verlagert sich die Diskussion zu Schwierigkeiten und Verunsicherungen, die während der Übung entstanden sind. Mareike erklärt sie damit, dass die Teilnehmenden über etwas Normales hätten nachdenken müssen. Das sei aber wichtig für eine Begleitung. Wenn etwas schief laufe, könne man sich bewusst machen, woran es gelegen habe. »Was war beim ersten Kontakt nicht stimmig? Habe ich demjenigen nicht in die Augen geguckt? Habe ich ihm zu lange in die Augen geguckt?« Im Verlauf der weiteren Diskussion sagt sie außerdem, es sei wichtig, die Antennen auszufahren. Man müsse bereit sein aufzunehmen, wie mir der andere entgegenkomme – bis hin zum Geruch. Nicole sagt, sie spüre Abneigung sofort, wenn sie einen Raum betrete. Sie fühle, welche Schwingungen da seien. Darauf sagt Mareike, es gehe darum, die Atmosphäre zu spüren. Man nehme intuitiv etwas wahr. Es sei ganz, ganz wichtig, Schwingungen aufzunehmen.

In der Übung wird die Beziehungsanbahnung zwischen Begleitenden und Sterbenden inszeniert, wobei die Begrüßungsinteraktion ohne Hinzunahme der Sprache die Kontaktaufnahme im Rahmen reduzierten Ausdruckshandelns symbolisiert. Sterbende werden so nicht nur als bis dato fremde Interaktionsteilnehmende konstruiert, ihnen wird darüber hinaus ein alltägliches Ausdrucksrepertoire potenziell abgesprochen, was mit den späteren Verweisen auf mögliche Einschränkungen untermauert wird. Den situativ um ihre Funktionalität beraubten Interaktionsroutinen wird in der nachgelagerten Diskussion eine Kommunikationsalternative in Form körperlicher Berührungen gegenübergestellt. Kommunikation muss also stattfinden. Wenn alltägliche Methoden versagen, sollen außeralltägliche erprobt

werden, wobei das Wohlbefinden des Sterbenden als Richtschnur des an ihm ausgelegten Handelns dient.

Das Misslingen der Beziehungsgenerierung wird konsequenterweise den Begleitenden zugeschrieben, die dazu angehalten werden, ihre interaktionalen Mikrohandlungen reflexiv zu scannen, um ihr Versagen anhand eines auffindbaren Fehlers zu kategorisieren. Die brüchigen und potenziell inadäquaten Alltagsroutinen werden zur Disposition gestellt und durch ein reflexives, an der jeweiligen Situation ausgerichtetes Handeln im Vermittlungsgeschehen substituiert. Dabei bleiben die Hinweise, wie die Herstellung der Beziehung zu fremden und eingeschränkten Sterbenden gelingen oder woran das Unterfangen scheitern kann, zunächst vage. Das Exempel des zu kurzen oder zu langen Blickes dient letztlich einer Verantwortungszuschreibung und kann schwerlich als konkrete Handlungsorientierung decodiert werden. Schließlich wird eine empathische Wahrnehmung der Situation, welche das gesamte Spektrum der Sinne einschließt, zur Grundlage eines adäquaten Beziehungshandelns in der prekären Anfangssituation erhoben. Zudem sollen über die weltlichen Wahrnehmungsleistungen hinaus Schwingungen erspürt werden – darüber scheint sogar ein Konsens zwischen den Teilnehmenden und den Leiterinnen des Kurses zu bestehen. Die eingeforderte empathische und spirituelle Hermeneutik⁹ bringt Sterbende als schwer erreichbare Beziehungspartner hervor, die dechiffriert werden müssen.

Auch in einer Narration, die im Rahmen des Schritts *mitgehen* vorgelesen wird, erscheint das Herstellen einer Beziehung zu einem Sterbenden als schwierige und Raffinesse einfordernde Arbeit, die der Begleitende in seiner Kommunikationsfunktion erfüllen muss. Aus der Perspektive eines Seelsorgers wird in der Geschichte *Die Bilder des Bäckers* erzählt, wie sich ein Sterbender, der über seine terminale Erkrankung in Unkenntnis gelassen wird, zunächst weigert, mit dem Begleitenden zu sprechen. Der Seelsorger ermutigt den Sterbenden schließlich, Bilder zu malen, die als Anknüpfungspunkte für Konversationen dienen. In der darauffolgenden Diskussion der Geschichte sagt Mareike, wie beeindruckend sie es fände, dass der Seelsorger die Idee gehabt habe, den Mann malen zu lassen, als er nicht mit ihm reden wollte. Auch hier wird ein erschwerter Beziehungsaufbau zum Ausgangspunkt der Beziehungsarbeit, die Alltagsroutinen übersteigt. In diesem Fall sind die emotionale Verfassung des Sterbenden und die durch die infauste Diagnose belastete Kommunikationssituation Grundlage der Herausforderung der Beziehungsarbeit,

9 In dem Kapitel *Der Kurs: Erntedank-Mitte, sprechender Stein und das Gemälde der sterbenden Geliebten* wird das Spüren der Schwingungen als in Virtuosität gesteigerte Empathie konzeptualisiert, um einen ersten Hinweis auf den Anspruch des Eingeforderten zu geben. Hier wird allerdings der Begriff Hermeneutik verwandt – nicht in einem wissenschaftlichen Sinne, sondern als Terminus, der das virtuose Auslegen der Situation in den Vordergrund stellt.

denen mit pädagogischer Kreativität begegnet wird. So werden Handlungsalternativen im Schein eines sanften Kommunikationszwangs (vgl. Stadelbacher 2017, S. 67) identifiziert und umgesetzt. Widerstände müssen überwunden werden, um die Schwelle zur Beziehung zu meistern. Das Rätsel des Beziehungszugangs wird durch Improvisation mit einem alternativen Kommunikationsmedium gelöst.

Eine weitere Beziehungsebene, die im Kurs problematisiert wird, aber wesentlich weniger Raum einnimmt als die prekarierte Beziehungsanbahnung, ist das Beziehungsende. Im Fall einer Sterbebegleitung ist der idealtypische Schlusspunkt der Beziehung mit dem Eintritt des Todes des Sterbenden gegeben. Im Kontext der Übungen und Diskussionen der Schritte *loslassen* und *aufstehen* wird der Umgang mit dem Sterben auf Seiten der Begleitenden eher implizit verhandelt. Die Angehörigen stehen hier teilweise stärker im Fokus als die involvierten Ehrenamtlichen. In einer Diskussion im Rahmen des Schritts *weitergehen* wird gleichwohl der Exitus als relevantes Ereignis für die Begleitenden thematisiert. Nicole sagt in einer Reflektionsrunde, die an den Film *Marias letzte Reise* anschließt: »Ich frage mich schon. Man baut als Begleiter eine Bindung auf. Und wenn die dann sterben. Da muss man gut für sich sorgen.« Das sei eine Frage der Professionalität, schließt Stefan an. Aber da sei natürlich eine Beziehung. »Warum soll ich da nicht trauern?« Ludwig wirft ein, man dürfe aber nicht mitsterben. Es entspinnt sich eine Diskussion um den Umgang mit dem Tod des Zu-Begleitenden. Schließlich sagt Stefan, es sei schwierig mit der Distanz. Wenn man eine Beziehung aufbaue und jemand wie ein Freund sei, sei es doch angemessen zu trauern. Mareike fragt daraufhin: »Was heißt hier angemessen? Das ist schwierig.« Sarah sagt, irgendwann müsse man loslassen. Kathrin schließt an, wenn man eine Beziehung zu dem Sterbenden habe, dürfe man auch trauern. Das sei auch authentischer, als den Professionellen raushängen zu lassen, erwidert daraufhin Sarah.

In der Debatte wird die Frage verhandelt, welche Rolle die Begleitenden innehaben, wenn aus Sterbenden Verstorbene geworden sind. Die Sprünge und Widersprüche geben einen Hinweis darauf, dass hier um eine infrage stehende Legitimität gerungen wird. Trauer als adäquates Gefühl steht zur Disposition und wird z.T. verteidigt. Dabei stellt die Kursleiterin die Frage nach ihrer Angemessenheit und beantwortet sie ostentativ nicht. Der Konflikt, um den hier disputiert wird, zeigt sich in Stefans Aussage, in der die Beziehung zu dem Sterbenden in die Bedeutungsnähe der Freundschaft gerückt wird. Die Rolle der Freundin oder des Freundes ist im Sterbefall mit einer normativen Gefühlsordnung assoziiert, die dem Begleitenden nicht vollständig zusteht. Professionalität als Gegenkonzept zu Freundschaft wird mit emotionaler Distanz verbunden, die aber mit der Gefahr des Unauthentischseins einhergeht. Trauer als Gefühl wird hier nicht als Reaktion auf das Ableben konstruiert, sondern als Repräsentant einer Gefühlsordnung, deren Gültigkeit für die Begleitenden ambig bleibt.

Mit Arlie Hochschilds (1979) interaktionaler Rekonstruktion von Gefühlen als Ausdruck von Sozialität lässt sich die Kontroverse um die adäquate emotionale Reaktion auf das Versterben eines Zu-Begleitenden als Ringen um »feeling norms« (S. 563) und »emotional-management« (S. 551) interpretieren. Gefühle werden in dieser Perspektive nicht als intrapsychische Erscheinungen gedeutet, sondern in kritischer Auseinandersetzung mit Goffman und Freud als interaktionale Phänomene, die Regeln unterliegen, welche vorgeben, wie in welchen Situationen gefühlt werden soll und welche Expressionen damit einhergehen. Die Sprechakte in der Kurssequenz offenbaren entsprechend eine Schwierigkeit. Das Empfinden des situativ angemessenen Gefühls und seines Ausdrucks können nicht von einer gültigen Regel ableitet werden, da das ehrenamtliche Engagement zwischen Professionszugehörigkeit und einer privaten Interaktionsrolle angelegt ist, für die je andere Normen gelten. Die Auseinandersetzung zeigt, dass Gefühle einem Management unterliegen, das sich an Normen ausrichtet, die Legitimität erzeugen oder infrage stellen. Die soziale Verwaltung von Gefühlen wird hier deutlich, da keine Regel aufgrund der unklaren Rahmung zugeordnet werden kann und die Normativität auf diese Weise zum Aushandlungsgegenstand wird.

So wie der Beziehungsaufbau im Rahmen einer Sterbebegleitung mit einer empathiebasierten Hermeneutik verknüpft wird, wird der Beziehungsverlust mit Professionalitäts- und Freundschaftskonzepten assoziiert, die eine ambivalente Spannung erzeugen. Scheint bei Beziehungsbeginn die Gefahr auf, keinen vergemeinschaftenden Zugang zum Sterbenden zu finden, birgt das Beziehungsende, je nach konzeptioneller Verortung, die Risiken, emotional von der Trauer vereinnahmt zu werden und *mitzusterben* oder eine unauthentische Distanz zu inszenieren. Nähe scheint in den kritischen Beziehungsphasen als Phänomen auf, welches eine divergierende Legitimität impliziert. Da sie am Anfang das Ziel ist und am Ende ein Manko – zumindest, wenn zu viel Bindung von Seiten des Begleitenden ein unangemessenes Maß an Trauer erzeugt –, kann man ihr in der Sterbebegleitung eine Funktionalität zusprechen, die mit den Bedürfnissen der Sterbenden assoziiert ist. Im Gegensatz zu Freundschaften ist Nähe kein Selbstzweck und Trauer keine vollständig legitime und spontane Reaktion auf das Ableben. Mit dem Sterben verlischt die Funktion der Nähe in einer Sterbebegleitung. Der Umgang mit den Gefühlen obliegt dem Selbstmanagement der Begleitenden, ist aber nicht mehr genuiner Bestandteil der Situation Sterbebegleitung, da der vorletzte Beteiligte die Situation verlassen hat (vgl. Goffman 2009, S. 34).

Die Beziehungsebene in einer Sterbebegleitung wird vor allem über transitorische Phasen verhandelt, die reflektiert und gemeistert werden müssen und deswegen Gegenstand der Bildungspraktiken im Kurs werden. Der Beziehungsarbeit ist eine Funktionalität inhärent, die das Handeln idealtypisch anleitet und mit einer Hermeneutik der Sterbenden verbunden ist. Dabei oszilliert die Begleitungskon-

struktion zwischen kommunikativer Raffinesse und Spiritualität sowie Professionalität und Freundschaft.

8.2.3 Begleitungsarbeit: Natürliche Künstlichkeit und vermeintliches Nichts-Tun

Neben den Sterbenden als Anknüpfungspunkt für das Herstellen von Beziehungen wird auch das Sterben zum Ansatz von Handlungen in der Konstruktion der Hospizbegleitung. Die damit verbundene Arbeit am Ableben beruht ebenso auf Bedeutungszuweisungen, die hospizadäquate Tätigkeiten anschlussfähig machen. Die oben analysierten Kontexte des Sterbens, die als mehr oder minder funktionale Orientierungen dienen, werden in einigen Kurssequenzen irritiert, um Begleiten als eigenlogisches Tun hervorzubringen, das sich konstitutiv in einem Unbestimmtheitskontext verortet. Ein Beispiel dafür findet sich in dem Vermittlungszusammenhang, der auch bereits in dem Kapitel *Der Kurs: Erntedank-Mitte, sprechender Stein und das Gemälde der sterbenden Geliebten* vorgestellt wurde und unter diesem Aspekt hier noch einmal aufgegriffen wird.

Im Rahmen einer Übung sollen die Kursteilnehmenden Sterben anhand von Bildern von Gemälden identifizieren. Ute erklärt im Vorfeld, es gehe dabei darum, eine neue Perspektive auf den Begriff des Helfens zu bekommen. Außerdem solle diskutiert werden, wann ein Mensch ein Sterbender sei. Wann beginne der Sterbeprozess? Die Identifikation des Sterbens wird hier mit seinem Beginn verknüpft, als Marker einer Transformation, die einen neuen Zustand generiert. Dabei werden theoretische Hinweise ausgeklammert, um das Erkennen als Deutungs Aufgabe an die Teilnehmenden zu delegieren. Grundlage der Bedeutungszuweisung sind nicht etwa naturalistische Körperdarstellungen, sondern ästhetische Werke. So werden auch hier die Abgrenzung von naturwissenschaftlichen Sterbekonzepten und die Vorbereitung einer körpertranszendierenden Sinnzuweisung sichtbar. Die theorielose Bildexegese bringt die Sterbesituation als *Tabula rasa* hervor, die ohne orientierungsstiftenden Erwartungshintergrund gelesen werden soll. Diese Hermeneutik des Sterbens wird auch auf den Arbeitsblättern angeleitet, welche die Übung neben der Einführung der Kursleiterinnen didaktisch strukturieren: »Was sehe ich? Bewerte ich das Gesehene? Wie bewerte ich es? Wodurch ist meine Art der Betrachtung und Bewertung beeinflusst? Spüre ich den Wunsch auf das Betrachtete zu reagieren? Was löst es bei mir aus? Wie kann ich mich vergewissern, ob das von mir Gesehene das ›Richtige‹ ist?«. Es wird eine visuelle Bestimmung der Situation eingefordert und zugleich verunsichert, wenn der Reflexionsauftrag dem Sehen implizit Werturteile unterstellt. Wie oben der Sterbende wird in dieser Sequenz die Sterbesituation zum virtuos zu entschlüsselnden Identifikationsgegenstand, wobei die andere Seite der dyadischen Begleitungsbeziehung, der Begleitende, jetzt auch Anknüpfungspunkt des verstehenden Mikroskopierens wird.

In einer an die Übung anschließenden Diskussion im Plenum sagt Mareike, es sei eine schwer zu beantwortende Frage, wann der Sterbeprozess beginne. Im Fortgang der Debatte fragt Susanne, eine pensionierte Ärztin, Mareike schließlich, wann man davon ausgehen könne, dass jemand bald sterbe. Mareike verweist daraufhin zunächst auf körperliche Anzeichen, schränkt dann aber ein, dabei handle es sich nur um die medizinische Seite. Es gebe noch andere Anzeichen, dass jemand sterbe. Da seien Leute, die sich erst verabschieden könnten, wenn sie etwas, das sie für erledigenswert hielten, abgeschlossen hätten. Wenn letzte Dinge geregelt würden, sei das ein Zeichen dafür, dass jemand sterbe. Aber auch die Angehörigen müssten loslassen, sonst sei es schwierig, für den Sterbenden zu gehen. Es komme vor, dass jemand sterbe, wenn der geliebte Angehörige gerade mal auf die Toilette gegangen sei. Das seien nicht-klassische Anzeichen dafür, dass jemand sterbe. Und es sei auch eine Aufgabe der Begleitung, dem Sterbenden hier zu helfen. Wenn der noch unbedingt einen Angehörigen sehen wolle, müsse man alles daran setzen, dass der schnell käme. Oder wenn Angehörige nicht loslassen könnten, müsse man ihnen raten, dem Sterbenden auch Ruhe zu lassen. Das, was der Sterbende in der Situation brauche und möchte, sei wichtig.

Dem klassischen medizinischen Wissen, das durch einen Rahmenwechsel eingeklammert wird, wird hier ein alternatives Wissen zur Seite gestellt. Sterben übersetzt in *verabschieden* und *loslassen* wird zu einem an Bedingungen geknüpftes Tun des Sterbenden. Die Dissoziation geschieht nicht, sondern wird zu einem diagnostizierbaren Handeln, an dem sich die Begleitenden orientieren können, wenn sie dazu in der Lage sind, es zu lesen. Bei diesem Prozess braucht der potente Sterbende Unterstützung, um die Trennung zu vollziehen. Sterben wird entsprechend interaktional gewendet. War die oben vorgestellte Beziehungsarbeit an der Dyade zwischen Sterbenden und Begleitenden ausgerichtet, wird hier eine Triade konstruiert. So haben Moribunde letzte soziale Wünsche, die dem Exitus vorausgehen und sowohl Bindungsassoziationen als auch -dissoziationen betreffen können und die An- und Zugehörigen als signifikante Andere aufscheinen lassen. Der Begleitende tritt als dritte Position in die Beziehungskonstellation ein und schafft auf diese Weise eine Triade. Dabei wird ihm die Funktion des Helfens zugesprochen, die sich exklusiv auf den Sterbenden als spezifischen Bedürfnisträger bezieht. Dessen Sterben als Handeln muss ermöglicht werden. So erhält der Begleitende die Rolle eines parteiischen Vermittlers. Dagegen erscheinen die An- und Zugehörigen als Bestandteil der Beziehungstriade, der nicht über ein Wissen verfügt, welche Handlungen gegenüber dem Moribunden adäquat sind. Das Beispiel des Versterbens, wenn die Angehörigen den Raum verlassen, um die Toilette aufzusuchen, kann dahingehend gedeutet werden, dass das soziale Umfeld das Dahinscheiden als unterstützenswertes Handeln nicht anerkennt oder wenigstens falsch darauf reagiert. Entsprechend muss der Sterbende gerettet werden, um den Prozess vollenden zu können. Damit geht eine invasive Art der Sterbebegleitung

einher, die auf der Grundlage eines Deutungsprozesses, der sich weder an einer Methode noch an einem Expertenwissen orientieren kann, in die Sterbesituation eingreift, um ein moralisch aufgewertetes Ableben zu unterstützen.

In diesem Abschnitt wird eine Hermeneutik des Sterbens konstruiert, die auf einem virtuosen Dechiffrierungsprozess basiert, welcher der Identifizierung des adäquaten Handelns in Form einer totalen Orientierung am Sterbenden dient, der als legitimer Bedürfnisträger niemals infrage steht. Der Moribunde ist in dieser Hinsicht vor allem ein Zeichenträger, dessen Wünsche es zu decodieren gilt. So verliert er auf keiner Ebene körperlicher Erosion an Bedürfnispotenz und bleibt bis zum Eintritt des Exitus ein relevantes Begleitungsgegenüber, das hospizliches Handeln ermöglicht.

In einer weiteren Kurssequenz wird wiederum Kunst zum Lehrgegenstand, hier um die Sterbebegleitung direkt zu charakterisieren. Eine Feldvignette soll zunächst Einblicke in den Vermittlungsablauf geben.

Ute übernimmt das Wort und sagt, heute sei der Schritt »bleiben« dran. Das Thema »bleiben« bedeute für jeden etwas anderes. Jeder, der begleite, habe andere Vorstellungen. »Wir sagen immer, Hospizarbeit ist etwas völlig anderes.« Wir täten etwas anderes als Ärzte. Es sei nicht immer einfach zu fragen: »Was mache ich jetzt?« Wir begleiteten Fremde und da müsse man sich erst mal aneinander herantasten und für die Situation sensibilisieren. »Wir hören oft von Ehrenamtlichen: ›Ich habe gar nichts gemacht.« Da werde von einem vermeintlichen Aktivismus ausgegangen. Und dann komme die Frage: »Ist das eine Begleitung?« In der Emmausgeschichte sei Jesus so lange geblieben, bis er gemerkt habe, dass er weitergehen könne. »Wie lange bleibe ich? Wo sind meine Grenzen?« Es gehe um Selbstbeobachtung, darum, die eigenen Grenzen zu spüren. »Muss ich durchhalten?« Es gebe die provokante Aussage, nur am Bett zu sitzen, sei keine Begleitung. Diese Fragen sollten wir in Gruppen anhand eines Gedichts besprechen.

Sie liest das Gedicht vor: »Im Angesicht des Todes. Wenn es so weit sein wird mit mir. Brauch ich den Engel in Dir. Bleibe still neben mir in dem Raum. Jag den Spuk, der mich schreckt aus dem Traum. Sing ein Lied vor Dich hin, das ich mag. Und erzähl was war manchen Tag. Zünd ein Licht an, das Ängste verscheucht. Mach die trockenen Lippen mir feucht. Wisch mir Tränen und Schweiß vom Gesicht. Der Geruch des Verfalls, schreck Dich nicht. Halt ihn fest, meinen Leib, der sich bäumt. Halte fest, was der Geist sich erträumt. Spür das Klopfen, das schwer in mir dröhnt. Nimm den Lebenshauch wahr, der versöhnt. Wenn es so weit sein wird mit mir, brauch ich den Engel in Dir.«¹⁰

Darauf folgen eine kurze Diskussion im Plenum und weitere Debatten in Gruppen von drei bis vier Teilnehmenden. Im Anschluss werden die Ergebnisse der Kleingruppen wieder im das gesamte Kollektiv umfassenden Stuhlkreis geteilt. Es entspinnt sich eine Diskussion um die Frage, wie eine Person begleitet werden kann, die keinerlei Reaktionen mehr zeigt.

10 Siehe Verzeichnis der Kursmaterialien.

Wanda sagt, es wäre für sie schlimm, wenn sie am Krankenbett wäre und kein Feedback bekomme. Mareike sagt daraufhin, dass es immer Informationen vom Sterbenden gebe. Man müsse dann ausprobieren, z. B. mit dem Stuhl näher heranrücken und wieder wegrücken. Im Verlauf der Diskussion sagt Stefan, zu ihm habe ein Ausbilder mal gesagt, er solle einfach da sein. Mit offenem Herzen. Wie das gehe, sei eine Frage der Chemie und wie er drauf sei. Es schließen sich Anekdoten von Teilnehmenden an, die sich auf die Schwierigkeiten beziehen, in einer Situation mit einem nicht-reaktiven Gegenüber zu sein. Mareike wirft ein: »Wir kämpfen darum, was es bedeutet, nichts zu tun.« Nach weiteren Ausführungen der Teilnehmenden sagt Ute, dass die Erwartungen wichtig seien. Wenn man völlig ohne Erwartungen in eine Begleitung gehe, ohne Ideen und einen Katalog, was man machen wolle, könne man nicht enttäuscht werden. Wenn man aber hingehge und wolle singen und so weiter und der andere nicht, werde man enttäuscht. Aber keine Erwartungen zu haben, heiße, mutig zu sein und nicht mit einem fertigen Bild hinzugehen, sondern zu schauen, was komme.

In der Feldvignette wird ein weiterer Ansatzpunkt für die Konstruktion der Sterbebegleitung, neben dem Sterbenden und dem Sterben, deutlich: die Identifikation begleitungsadäquater Handlungen.

Ute führt das als Metapher fungierende Verbum als Rahmung der darauffolgenden Übung und Diskussion ein: *bleiben*. Sie beginnt nicht mit einer Erklärung der Metapher, sondern setzt ein sich assoziativ herstellendes Wissen voraus, das sie zugleich mit individualisierten Bedeutungszuschreibungen verbindet. Dann verknüpft sie *bleiben* mit Sterbebegleitung als Gesamtkonzept und grenzt es von anderen Handlungszusammenhängen, exemplarisch medizinischen, ab. Nach der Differenzierung präzisiert sie nicht, welche konkreten Handlungen eine Sterbebegleitung hervorbringen; vielmehr verweist sie mit der anschließenden Frage nach dem adäquaten situativen Tun auf Unbestimmtheit als einem konstitutiven Bestandteil. In dem darauffolgenden Satz entwirft sie ein Kollektiv der Begleitenden, zu dem sie sich selbst zählt, und spricht den Zu-Begleitenden einen Fremdheitsstatus zu, der vorgängige Handlungsfestlegungen ausschließt, weil Beziehungsarbeit und Situationsdefinition jeder anderen Tätigkeit vorausgehen müssen. Anschließend differenziert sie implizit zwischen einem Kollektiv der Hauptamtlichen, dem sie sich selbst zurechnet, und der Gruppe der Ehrenamtlichen, die ihr Begleitungshandeln falsch deuten, wenn sie behaupten, nichts getan zu haben. Die Unterstellung, nur etwas zu tun, wenn es als situationsdominierende Aktivität erkennbar ist, entlarvt sie als einen Irrtum, der zu der Unsicherheit führe, was eine Begleitung sei. Der zuvor eingeführte Horizont des Anderen (z. B. des ärztlichen professionellen Handelns) wirkt als Gegenfolie, die mit einer spezifischen Form des Tuns assoziiert ist. Das hospizliche Handeln unterliegt einem anderen Deutungsraaster, das eine Eigenlogik aufweist. Ex negativo konturiert sie Sterbebegleitung hier als pathisches Tun, das keiner invasiven oder die Situation dominierenden Handlungen bedarf, um der Adressierung Genüge zu tun. Dann zieht sie *Emmausgeschichte*

heran, um mit der Identifikation mit der religiösen Figur *bleiben* als ein Ausharren beim Begleitungsgegenüber zu interpretieren, dessen Wunsch nach reiner Anwesenheit maßgeblich wird. Das Weitergehen, also das Auflösen der konkreten Beziehungssituation, bringt sie als kompetentes moralisches Handeln hervor. Damit assoziiert sie Fragen, die zu einer berechtigten Einschätzung befähigen sollen (»Wie lange bleibe ich? Wo sind meine Grenzen?«), und führt so eine Form der Selbstbeobachtung ein, welche die Grenzen der individuell auszugestaltenden Handlungssituation Sterbebegleitung fokussiert. Hier scheint eine Anstrengung durch, die Ute im nächsten Satz betont, wenn sie die Frage nach einem möglichen Abbruch einer Sterbebegleitung stellt. Daraufhin rückt sie wiederum pathisches Handeln als diskursiv umkämpftes Begleitungshandeln in den Fokus ihrer Ausführungen.

Ute fordert die Kursteilnehmenden schließlich auf, die eingeführten Fragen nach einer Identifikation konkreter und legitimer Begleitungshandlungen sowie damit verbundene Belastungsgrenzen anhand eines Gedichts zu diskutieren, das narrativ als Appell eines Sterbenden gelesen werden kann, der über Imperative einen spezifischen Umgang mit sich und seiner besonderen Situation einfordert. Die Überschrift des vorgetragenen lyrischen Werks rahmt das darin verhandelte Thema als Sterbeerfahrung, die im ersten Vers als Antizipation in der ersten Person Singular aufgenommen wird. Die daran anschließende Anrufung des zukünftigen Moribunden richtet sich an eine außeralltägliche moralische Facette eines Gegenübers, die als innerer Engel gefasst wird und ein ganzes Spektrum an diversen Bedürfnissen befriedigen soll. Neben lautloser Anwesenheit werden u.a. Gesang, Empathie und körperliche Care-Handlungen eingefordert. Das Gedicht endet mit der Wiederholung der Notwendigkeit der übersteigerten moralischen Hilfe in Form einer direkten Anrede. Hier erscheint der Sterbende als Typus, der sich durch besondere idealtypische Bedürfnisse auszeichnet, die sakralisierte Handlungen evozieren, welche die Grenzen alltäglicher Fürsorge überschreiten.

Eine auf das Gedicht folgende Diskussion dreht sich darum, adäquat in einer Sterbebegleitung zu handeln, auch wenn der Moribunde nicht mehr in der Lage ist, Bedürfnisse zu äußern, was ihn zum idealtypisch verdichteten Gegenteil des Fordernden in dem lyrischen Werk macht. Mareike negiert die Möglichkeit eines vollständigen Mangels an Externalisierungen. Sie gibt mit dem Verücken des Stuhls ein Beispiel, das eine so geforderte Kreativität im Dechiffrierungsprozess hervorhebt. Stefan verweist in der Debatte erneut auf ein pathisch ausgerichtetes Handeln, das durch die Interaktionskonstellation und situativen Fähigkeiten bedingt wird. Mareike wertet das diskursiv weiter verhandelte Thema als Deutungskampf, der sich auf den Stellenwert von Handlungen bezieht, die sie als Nichts-Tun bezeichnet, womit auf die zuvor explizierte Figur der zurückhaltenden Anwesenheit in der Sterbesituation rekurriert wird. Die vermeintliche Nicht-Handlung wird so in den Horizont adäquater Begleitungstätigkeiten gerückt. Schließlich wendet Ute den Deutungskampf, indem sie adäquate Erwar-

tungen mit richtigen Handlungen verbindet. Falsches Handeln und falsche Gefühle wie Enttäuschung gingen mit vorgängigen spezifizierten Antizipationen einher. Ein Katalog der die jeweilige Spezifität einer konkreten Begleitungssituation negierenden Handlungen führe zu Enttäuschungen, welche hier als die Wünsche der Begleitenden aufscheinen, die singen usw. weiter wollten. Der Verzicht auf Erwartungen geht mit Unsicherheit einher, die zum Ausgangspunkt des adäquaten Begleitungshandelns wird, das sich nicht auf eine erlernbare Methode beziehen kann, auf die bspw. die Ärzte und Ärztinnen zurückgreifen, sondern sich an der jeweiligen nicht antizipierbaren Situation ausrichtet. Hier findet sich eine spezifische Konstruktion des Begleitungshandelns über eine Abgrenzung zu professionalem Handeln. Es wird eine Form von Semi-Professionalität¹¹ hervorgebracht, die von methodisch festgeschriebenen Handlungsorientierungen absieht, um ein situatives Tun zu ermöglichen, das mit einem Antizipationsdefizit und einem Spontaneitätsüberschuss idealtypischerweise einhergeht. Eine identifizierbare Funktionalität auf der Handlungsebene wird dabei abgelehnt. Auch Nicht-Handeln im Sinne reiner Anwesenheit ist begleitungsadäquates Handeln, wodurch die religiös-moralische Ebene hervortritt, die im Curriculum angelegt ist. Den Begleitungshandlungen im Rahmen einer Sterbebegleitung wird ein wertrationaler und kein zweckrationaler Charakter zugesprochen. Der bewusste Glaube an den Eigenwert eines Sachverhalts steht unabhängig vom Erfolg im Zentrum der Handlungsorientierung (vgl. Weber 2013, S. 175). Auch dann, wenn nichts mehr getan werden kann, wird etwas getan. Der Arzt oder die Ärztin mag sich in Einklang mit der Profession abwenden können, wenn das medizinische Handeln seine Funktionalität verliert. Der Sterbebegleitende muss die Sterbesituation, wie zurückhaltend auch immer, jenseits eines identifizierbaren Nutzens, mithervorbringen, an ihr partizipieren und das Ableben letztlich stellvertretend für die soziale Gemeinschaft bezeugen¹². Entsprechend muss einer zweckrationalen Handlungsausrichtung eine wertrationale gegenübergestellt werden, deren Legitimation nicht von den Konsequenzen des Tuns anhängt, sondern aufgrund der damit verbundenen Haltung außer Frage steht.

11 Semi-Professionalität wird im Kapitel *Das lange Sterben und die Privatisierung der Ambivalenz* in Anlehnung an den Professionalitätsbegriff Pfadenhauers (2005a) definiert. Die Abgrenzung zum professionellen Handeln, die im Feld vorgenommen wird, und die spezifische Definitivleistungen, die dort ebenso eingefordert werden, liegen der Zuschreibung zugrunde.

12 Hier wird Zeugenschaft als basaler Anerkennungsprozess verstanden (vgl. Peter 2018, S. 258), der in der Konstruktion der Sterbebegleitung selbstzweckhaft im Sinne eines wertrationalen Handelns ist.

8.2.4 Exkurs zur Kommunikation: Vier Ohren und ein Turm

Handeln im Rahmen einer Sterbebegleitung wird im Kurs sowohl als invasives als auch als pathisches Tun hervorgebracht und geht in beiden Fällen mit einer ständigen Deutungsarbeit einher, die konstitutiv ungewiss bleibt. Ein abgrenzbarer Typus hospizadäquaten Tuns findet sich in kommunikativen Handlungen, denen besondere Bedeutung beigemessen wird. Zunächst soll eine Feldvignette einen deskriptiven Einblick in diesen Kursaspekt vermitteln.

An einem Kurssamstag werden die Kursschritte »zuhören« und »verstehen« thematisiert. Mareike verteilt zu Beginn Blätter, auf denen Gesprächsregeln abgedruckt sind. Ich lese auf meinem Exemplar: »1. Bestimme selbst, wann Du reden oder schweigen willst und was Du sagst. 2. Sprich nicht per »man« oder »wir«, sondern per »ich«. 3. »Störungen haben Vorrang« – wenn Du nicht wirklich dabei sein kannst, wenn Du beispielsweise gelangweilt oder verärgert bist, unterbrich das Gespräch und äußere Dein Unbehagen. 4. Sei zurückhaltend mit der Interpretation der Aussagen Anderer. 5. Beobachte Signale Deines Körpers und beachte diese Signale auch bei den GesprächspartnerInnen.« Mareike erläutert einzelne Regeln und sagt schließlich, in der Hospizbegleitung gebe es eine bestimmte Vorstellung, wie Menschen miteinander umgehen sollten. Es solle partnerschaftlich sein. Es gehe darum, ein Angebot zu machen, und der andere entscheide dann, ob er es annehme oder nicht. Wir sollten keine Ratschläge geben. Man könne das bei Eltern und Kindern sehen. Kinder träfen ihre eigenen Entscheidungen. Mit Sanktionen versuchten Eltern, Einfluss auf diese Entscheidungen zu nehmen. Die Kinder träfen sie trotzdem. Es gehe darum, die Entscheidungen eines anderen Menschen zu verstehen. Alle, die wir behandelten, Ruth Cohn, Watzlawick, Schulz von Thun verträten dieses Menschenbild.

Dann leitet sie eine Übung an, in deren Rahmen die Kursteilnehmenden mit Holzklötzen gemeinsam einen Turm bauen. Währenddessen kommt es zu Abstimmungsschwierigkeiten, die in der darauffolgenden Diskussion im Plenum kontrovers thematisiert werden. Mareike sagt an ihrem Ende, dass sich bei so einer Übung die Frage stelle, wie wir miteinander umgingen. Wir müssten zuhören, um festzustellen, wie wir miteinander agieren könnten. Wir kämen jetzt zu dem Vier-Ohren-Modell, fährt sie nach einer kurzen Pause fort. Sie gehe davon aus, dass wir das alle kannten. Ich sage daraufhin, ich hätte noch nie davon gehört. Nach einer knappen Diskussion erläutert Mareike, Schulz von Thun sei Psychologe und habe sich mit der Frage auseinandergesetzt, warum Menschen manchmal nicht verstünden, was andere sagten. Er habe festgestellt, Zuhören gehe mit einer Wahrnehmungsrichtung einher. Frauen hörten zum Beispiel oft auf dem Apell-Ohr. Es entspinnt sich eine Diskussion über dieses Modell anhand von Anekdoten. Schließlich sagte Mareike: »Und jetzt stellt euch vor, man besucht jemanden. Eine zu betreuende Person. Und die sagt: ›Ich bin müde.« Wie würdet ihr das verstehen?« Wanda antwortet, es stelle sich die Frage, worauf sich das »müde« beziehe. Man könne es als sachliche Aussage verstehen. Ludwig sagt, es handele sich um eine Ich-Botschaft. Mareike: »Er ist müde und vertraut mir das an. Du würdest das also auf der Beziehungsbe-

ne verstehen. « Das Beispiel wird weiter besprochen, bis Mareike schließlich sagt: »Wenn ich merke, dass die Kommunikation schief läuft, kann ich mich fragen, ob ich auf dem richtigen Ohr gehört habe. Und ich kann nachfragen.« Nach einer weiteren Diskussion fragt Sarah, was »Ich bin müde« im Hospiz bedeute. Was meine ein Sterbender, wenn er sage, er sei müde? Darauf sagt Mareike: »Wenn Ihr euch die Situation vorstellt, was macht Ihr? Ihr könntet nach Rogers sagen, ja, Sie sind müde.« Deutungsmöglichkeiten werden besprochen.

Mareike führt *zuhören* und *verstehen* als zwei getrennte Handlungen ein, welche zum Gegenstand kursbezogener Reflexionen werden. Die Verben verweisen auf eine Kommunikationssituation, die auf einem Empfänger-Sender-Modell basiert. Dabei wird die Empfängerseite zum Ausgangspunkt der Vermittlung. Das Entschlüsseln einer kommunikativen Botschaft wird in den Vordergrund gerückt – zunächst im Sinne reiner Wahrnehmung, dann als kognitive Verarbeitung. *Reden* erscheint als das ausgesparte Dritte und wird nicht zum explizit ausgewiesenen Teil des Kursprogramms. Mareike thematisiert es aber indirekt durch das Verteilen von Gesprächsregeln, die es in eine normative Ordnung integrieren. Die ersten beiden Regeln der Kommunikationsgebote beziehen sich darauf, selbstverantwortlich und selbstbezogen zu sprechen. Bezüglich seiner Sprechhandlungen soll der Redende eine bewusste Entscheidung treffen. Außerdem soll er sich als Hervorbringender der semantischen Inhalte ausweisen. Auf Schwierigkeiten, die Emergenz negativer Gefühle, die eine Partizipation an dem Gespräch verhindern und öffentlich gemacht werden sollen, bezieht sich die dritte Regel. An vierter Stelle wird die ideale Reichweite der Interpretation des Gesagten eingegrenzt. Die letzte Regel schließt am Ende den eigenen Leib und die Körper anderer in die Austauschsituation mit ein. Dieses Regelwerk erläutert Mareike und kontextualisiert es dann über die Kommunikationssituation des Kurses hinausgehend als spezifische Ethik, die konstitutiv für das hospizliche Tun sei. Den damit verbundenen mitmenschlichen Umgang konturiert sie zunächst als nicht-autoritär. Dann erläutert sie den Sinn kommunikativer Handlungen in einer Begleitungssituation über die Funktion, Angebote zu machen, womit eine liberale Haltung verdeutlicht wird. Wille und Wunsch der Sterbenden erscheinen in der skizzierten Gesprächssituation so als kommunikationsleitend. Mareike betont das weiter, wenn sie Ratschläge als invasives verbales Muster ablehnt. Am Beispiel einer Eltern-Kind-Kommunikation entwirft sie ein autoritäres Interaktionsgeschehen, in dem die Erziehungsberechtigten sanktionierend agieren, aber ohne Einfluss bleiben. Schließlich ruft sie Verstehen als Gegenkonzept zum Ratschlag auf und votiert so für ein Einlassen auf den Standpunkt des Gesprächspartners. Den in Anschlag gebrachten Kommunikationswissenschaftlern und der Kommunikationswissenschaftlerin unterstellt sie ein Menschenbild, das mit deren Theorien einhergeht. Kommunikation fungiert hier nicht nur als Verständigungsmedium, sondern vor allem als Ethik. Die moralische Qualität des Handelns findet sich entsprechend im Sprechen, das Verstehen

signalisiert. Auf die Einführung, in der die Ethik des Redens erst für die Kommunikationen im Kurs und dann für das gesamte hospizliche Tun ratifiziert wird, folgt eine Übung, in der kooperatives Handeln – angelehnt an ein christliches Symbol – gefordert wird. In der darauffolgenden Diskussion erklärt Mareike den kollektiven Turmbau als pädagogische Erfahrung, die gemeinschaftliches Handeln an Abstimmungen bindet, die auf der Wahrnehmung der anderen basiert.

An den Turmbau schließt die Einführung in ein Kommunikationsmodell an, das nicht als geteiltes Wissen vorausgesetzt werden kann, wie sich zumindest an meiner Unkenntnis zeigt. Mareike kontextualisiert es mit seinem Begründer, den sie ostentativ der Psychologie zurechnet. Dann erläutert sie das sogenannte Vier-Ohren-Modell als Antwort auf die Frage, warum Verständigung misslingen kann. Zuhören erscheint in dem Erklärungskontext als Handeln unter Voraussetzungen, die das Ergebnis beeinflussen. Die eingeführte Wahrnehmungsrichtung erläutert sie anhand des *Appell-Ohrs*, welches sie Frauen zuschreibt. Schließlich kontextualisiert sie diese Rekonstruktion des Verstehens als typenbedingte Kontingenz mit einer fiktiven Begleitungssituation.

So fragt sie die Kursteilnehmenden, wie sie den Satz *Ich bin müde* von einer Person verstehen würden, die sie betreuten. Damit charakterisiert sie den semantischen Inhalt der Aussage als kontingent, wobei der situative Kontext ebenso als Verstehensgrundlage angeführt wird wie die aktiv Rezipierenden. Wanda schränkt das Problem in ihrer Antwort ein, indem sie auf das Signifikat des bedeutungstragenden Adjektivs verweist. Dann schlägt sie vor, die Aussage als Beschreibung eines konkreten Zustands zu verstehen. Daraufhin macht Ludwig einen alternativen Vorschlag, den Mareike als Verstehen auf der Beziehungsebene einordnet und dessen Aussage sie eine vergemeinschaftende Funktion zuspricht. Im weiteren Verlauf der Diskussion erklärt Mareike die Relevanz des Modells im Kurs, indem sie es als Reflexionsmethode rahmt, die eine Intervention erlaubt, wenn Kommunikation misslingt – wie auch immer sich das äußert. Aktives Verstehen bringt sie so als Gelingensbedingung von Kommunikation hervor. Sarah kommt am Ende des Austauschs auf das Hospizbeispiel zurück und fordert eine Erklärung für den Satz, dessen Verständnis sie nicht an den Rezipierenden koppelt, sondern an den Typus des Sendenden. Sterbende kommunizieren in dieser im Kurs hervorgebrachten Lesart anders als Nicht-Sterbende. Mareike antwortet nicht im Sinne der Frage, sondern eines anderen Kommunikationsmodells. Der Aussageinhalt bleibt so in der Erörterung kontingent, es gibt keine Auflösung. Dafür zeigt sie eine sprachliche Reaktionsoption auf: Das Wiederholen der Aussage, welche die verbale Kommunikationssituation aufrechterhält, ohne mit einem divergierenden semantischen Inhalt anzuschließen. Das Verstehen der Kommunikanten bleibt fraglich, die Gesprächssituation als solche nicht.

Kommunikatives Handeln als zentrales Tun im Rahmen einer Begleitung wird in diesen Feldausschnitten Professionalisierungsbemühungen unterzogen, die mit

wissenschaftlichen Theorien abgesichert werden. Entsprechend werden Sterbebegleitungen als Kommunikationssituation hervorgebracht, die einer bestimmten Art von Interaktion bedürfen, welche sich an den Sterbenden als Impulsgebern auf der verbalen Ebene ausrichten. Dafür wird die Kommunikationssituation Hospizkurs zur Bühne des Erprobens des hospizadäquaten sprachlichen Austauschs, in dem sich das Menschenbild der Bewegung als Umgangsgebot spiegelt. Im Gegensatz zu Professionen wie der Medizin, die standardisierte Methoden nutzt, um Organisationsziele zu erreichen, wird hier ein Verfahren kommunikativer Zurückhaltung eingeführt, welches sich am Standpunkt des Gesprächsgegenübers orientiert, dessen gemeinter Sinn aufgeschlüsselt werden soll. Dabei wird der sinnhafte Nachvollzug durch das Verstehensregister des Zuhörenden bedroht. Entsprechend zeigt sich die kommunikative Professionalität in einer Verunsicherung des alltäglichen Verstehens, das auf einer unterstellten »Austauschbarkeit der Standpunkte« (Schütz und Luckmann 1984, S. 151) basiert. Stattdessen wird Verstehen zum prekären Reflexionsgegenstand, der mit einer Selbstbespiegelung einhergeht. Wenn Kommunikation misslingt, zeichnet der Sterbebegleitende dafür verantwortlich und muss sich fragen, welchen typenbedingten Verzerrungen sein Verstehensprozess unterliegt. Die Orientierung am Sinnhorizont der Sterbenden macht Begleitende zu Kommunikationspartnern und Kommunikationspartnerinnen, die vor allem als Artikulationskatalysatoren fungieren. Dabei sind Handlungsanweisungen tabu, die ein Hierarchiegefälle zu Ungunsten der Moribunden erzeugen und sie so zu infantilisieren drohen.

Begleitungshandeln zeichnen sich typischerweise dadurch aus, Sterbende als Träger von Bedürfnissen zum Ausgangspunkt des Tuns zu machen. Die individualisierenden Zuschreibungen, die Moribunde als Zeichenträger z.T. versteckter Bedürfnisse hervorbringen, verlangen von den Begleitenden virtuose Dechiffrierungsleistungen, eine wertrationale Handlungsausrichtung und einen altruistischen, verstanden als am anderen orientierten Kommunikationsstil, welcher der Gesprächspartnerin oder dem Gesprächspartner die Deutungsmacht über die Situation performativ zugesteht. Dabei werden keine Handlungsorientierungen in Form einer anwendbaren Methode zu Verfügung gestellt. Die Hermeneutik des Sterbenden und die daran anknüpfenden Handlungen erscheinen vielmehr als virtuoseres Tun, das sich nicht in eine konkrete Verfahrensweise übersetzen lässt, sondern Ausdruck der *richtigen* Einstellung ist. Wie Sterbende zu verstehen sind, bleibt somit ungewiss, ebenso wie ihre Bedürfnisse ans Licht der Begleitungssituation gebracht werden können. So zeichnet vor allem der elaborierte Umgang mit der konstitutiven Verunsicherung das Begleitungshandeln als semiprofessionelles Tun aus.

8.2.5 Die Arbeit am Selbst: Ein Motto für ein Wappen und ein Hoch auf den Gelähmten

Neben der Arbeit an der adäquaten Definition der Begleitungssituation und den damit assoziierten Handlungen vermittelt der Kurs auch ein Tätigwerden am Selbst, das als weitere relevante Ebene pädagogischen Raum erhält. Eine Feldvignette soll zunächst einen deskriptiven Eindruck von den kursinternen Anleitungen zur Selbstreflexion vermitteln.

Ute sagt, es gehe jetzt um »bedacht«. Wir alle seien erwachsen und hätten viel erlebt. Die Menschen, die wir begleiteten, hätten auch einen Lebensweg hinter sich. In Zeiten der Krise und des Sterbens werde über das Leben nachgedacht. Die Menschen erinnerten sich dann. »Auch ihr erinnert euch.« Bei dem Schritt »bedacht« beschäftigten wir uns damit, was wir erlebt hätten. Jeder solle sein Wappen erstellen. So ein Wappen solle aufzeigen: »Das bin ich.« Es sei ein Ideal. »Was macht mich aus? Welche charakterlichen Eigenschaften habe ich?« Sie hält ein Blatt hoch, auf dem die Umrisse eines Wappens zu erkennen sind, das in mehrere Felder unterteilt ist, und sagt, es handele es sich hierbei um die Anleitung. Im oberen Feld, das horizontal den gesamten Raum ausfüllt, steht: »Mein Lebensmotto«. Darunter stehen in drei auf der linken Seite angeordneten Kästen die Begriffe: »ein helles Erlebnis«, »ein Symbol für Gelungenes«, »ein Bild vom Leben«. In drei Kästen auf der rechten Seite steht: »ein dunkles Erlebnis«, »ein Symbol für Mislungenes«, »ein Bild vom Tod«. Sie erklärt, in das obere Feld dürften wir etwas schreiben, die anderen Felder sollten wir mit Symbolen füllen. Wir sollten etwas malen oder zeichnen. »Jeder entscheidet selbst, ob und was er preisgibt. Ob er ins Gefühl will oder nicht.« Danach machten wir eine Vernissage und dann besprachen wir die Bilder in Dreiergruppen. Jeder entscheide selbst, ob er sich öffnen wolle.

Wir bilden die Dreiergruppen. Dann werden Bilder mit Wappenumrissen und leeren Feldern sowie Mal- und Zeichenutensilien herumgereicht. Auch ich bekomme ein Blatt und Stifte. Ute sagt, wir könnten malen, wo wir wollten. Ich gehe in den Nebenraum, um mein Wappen auszugestalten. Es fällt mir schwer, ein Motto zu finden, das etwas über mein Leben aussagt – aber nicht zu viel. Noch schwieriger gestaltet sich das Malen. Was für Zeichnungen sind passend? Und kann ich sie überhaupt auf das Papier bringen? Ich zeichne ein paar Symbole und gebe schnell den Versuch auf, etwas Komplexeres über mich und meine Biographie irgendwie künstlerisch zu interpretieren. Im Anschluss lege ich mein Bild in einem leeren Raum auf den Boden, wo bereits andere Wappen in einem Kreis arrangiert liegen.

Als alle mit ihren Bildern fertig sind, versammeln wir uns in dem Raum und stellen uns um die Bilder herum. Wir bilden einen Kreis um den Kreis. Langsam bewegen wir uns still im Uhrzeigersinn, sodass alle sämtliche Wappen sehen können. Danach sagt Ute, dass wir jetzt in die Kleingruppen gehen sollten, um unsere Bilder zu besprechen. Ich bin in einer Gruppe mit Ludwig und Sarah. Reihum stellen wir unser Wappen vor, nennen unser Lebensmotto und geben orientiert an den Bildern etwas über unsere Biographien preis.

Ute beginnt die Kurssequenz, indem sie zunächst *bedacht* als ihre Überschrift ausweist. Daraufhin adressiert sie die Gemeinschaft des Hospizkurses, sich selbst inkludierend, mit der Unterstellung, alle seien lebenserfahren. Diese Festschreibung stellt sie als Gemeinsamkeit mit Sterbenden heraus und verweist so auf Begleitungen als relevanten Kontext. In einem weiteren Schritt rückt sie das Ableben in semantische Nähe einer krisenhaften Situation, die mit einer Reflexion des Lebens einhergehe. Biographisches Erinnern assoziiert sie daraufhin explizit mit der Sterbesituation. Dieses innere Handeln überträgt sie zurück auf die Kursteilnehmenden, denen sie ebenso eine biographische Hinwendung zum eigenen Leben zuspricht – jenseits einer obligatorischen Not das Sterben betreffend.

Nach dieser Einführung, die vor allem eine Analogie zwischen den Begleitenden und Zu-Begleitenden über das Erinnern stiftet, leitet sie eine Arbeit an biographischen Memorierungen an, die sich ausdrücklich auf das Erleben bezieht. Ein idealisiertes Selbstbild in Form eines Wappens soll entstehen, das sie zunächst als Vorlage zeigt. Die Felder des Wappens sollen mit einem Motto, das sprachlich ausformuliert werden darf, und Symbolen, die sich auf positive und negative Erlebnisse, Erfolge und Misserfolge sowie Vorstellungen von Leben und Tod beziehen, gefüllt werden. So kombiniert die komprimierte Selbstrepräsentation über das Motto einen selbst gewählten Zugriff auf die eigene Biographie, Widerfahrnisse, die sich im Erleben spiegeln, und existenzielle Deutungen, die auf Leben und Tod rekurren. Die Hierarchie der Bilder lässt die sprachliche Verfügbarmachung über den symbolischen Erlebnisrepräsentationen und Interpretationen thronen, die wiederum binär als positive und negative Seite der Existenz arrangiert sind. Ute verbindet die eingeforderte Selbstthematization mit einer eigenverantwortlichen Entscheidung, was kursöffentlich gemacht wird und welche Gefühle hierbei ausgelöst werden. Die Repräsentation des Selbst darf also verschleiert werden und ein Geheimnis bleiben, das nur andeutungsweise gelüftet wird. Außerdem verbindet sich mit der Übung Gefühlsarbeit, die reguliert werden muss, was ebenso den Teilnehmenden obliegt.

Das Ausfüllen des Wappens erweist sich für mich als schwierig. Ich finde zunächst kein Motto, das mein Leben beschreibt, und tue mich schwer, Symbole zu zeichnen, die etwas – aber nicht zu viel – offenbaren. Das Eigentümliche der Übung scheint in der Balance von Exhibitionierung und Verschleierung zu liegen, die sich schon in der eingeforderten Symbolisierung zeigt. Hier wird eine spezifische Form der »Eindrucksmanipulation« (Goffman 2017, S. 189) eingefordert, die auf dem Zeigen einer gezähmten Vulnerabilität basiert, welche vor dem Hintergrund des Sterbens und der Krise verlangt wird.

In der Rahmung einer Vernissage werden die Selbstbilder daraufhin anonym veröffentlicht. Das Symbol des Kreises wird dabei in dreifacher Weise dargestellt – durch das Arrangement der Artefakte und der Körper sowie durch die Bewe-

gung. Die individualisierten und namenlosen biographischen Repräsentationen werden so der Gemeinschaft zugeführt. Die Selbstdeutungen der einzelnen bleiben symbolisch verschlüsselt, verschränken sich in der Aufführung aber mit der stillen und zeitlich ausgedehnten Anerkennung des Kollektivs. Durch die ostentative Stille bleibt die Individualität der Mitglieder unantastbar – und vor intellektueller Verfügungsbarmachung durch Erklärungen geschützt. Die Angehörigen der Kursgemeinschaft werden so in ihrer jeweiligen Eigensinnigkeit bedingungslos anerkannt.

In der geschützteren Intimität von Kleingruppen werden die Wappen zum Gegenstand von Erklärungen und Verfügungsbarmachung. Jenseits der totalen Öffentlichkeit werden Erläuterungen ausgetauscht, welche die Symbole z.T. entschlüsseln und die Selbstbilder diskursivieren.

Durch die Übungen wird ein spezifischer Umgang mit der Biographie und dem Selbst angeleitet. Die zukünftigen Sterbebegleitenden nehmen eine selbstreflexive Haltung ein, die sie externalisieren und veröffentlichen, was mit einer selbstbestimmten Kontrolle der zu verschlüsselnden Botschaften einhergehen soll. Selbstbewusstsein und Selbstveröffentlichung stehen in einem zu regulierenden Verhältnis. Ein authentisches Selbst sowohl zu zeigen als auch zu verdecken, scheint hier als idiosynkratische Anforderung an Sterbebegleitungen auf. Damit geht eine gezähmte Vulnerabilität einher, welche Sterbebegleitende und Sterbende auf einer Erfahrungsebene kontrolliert assoziiert. Zugleich wird die Gemeinschaft der Sterbebegleitenden aufgeführt und das regulierte Reden über die eigenen Erfahrungen ausprobiert.

Die biographischen Reflexionen bringen die Begleitenden in spe als individualisierte Funktionsträger hervor, die von einer Erfahrungsgeschichte geprägt werden, die sich auf die Begleitungssituation auswirkt. Wie der Einfluss der Idiosynkrasien im Kurs antizipiert wird, soll anhand einer weiteren Feldvignette zunächst beschrieben werden.

Zu Beginn des Vertiefungskurses liest Ute »Die Heilung des Gelähmten« vor. Mareike legt derweil Bilder um die dekorierte Stuhlkreis-Mitte, welche die Protagonisten und Handlungsstadien der Bibelnarration visualisieren. Dann fragt sie uns, welche Position auf den Bildern wir mit uns in Verbindung brächten. Sie deutet auf eines der Bilder, auf dem ein Mann auf dem Boden liegt, dessen Kopf von einem anderen Mann in den Händen gehalten wird. Daneben sind sitzende Männer und ein weiterer, der ein Loch gräbt, zu sehen. Sarah sagt, sie wäre diejenige, die den Kopf halte. Es entsteht eine Diskussion. Wanda sagt, sie würde das Loch graben. Ludwig schließt sich an. Weitere Kursteilnehmende ordnen sich den Figuren und ihren Handlungen zu.

Schließlich sagt Mareike, wir spielten das jetzt. Sie steht auf und breitet eine Decke im Stuhlkreis aus. Dann legt sie sich mit den Worten »Ich bin der Gelähmte« darauf. Nach einer kurzen Pause fragt sie, wer was machen wolle. Daraufhin kniet sich Sarah vor ihr nieder, nimmt ihren Kopf auf den Schoß und fängt an, ihn zu streicheln. Wanda und Ludwig stellen

sich neben Mareike und beginnen das Graben eines Lochs pantomimisch darzustellen. Weitere Rollen werden übernommen. Irgendwann sag Mareike, dass man sie nun runterlassen solle. Alle stellen sich in einem Kreis um Mareike und heben sie mit der Decke hoch. Die sagt daraufhin: »Lasst das auf euch wirken.«

Nach der Übung fragt Mareike die Teilnehmenden, ob sie wüssten, warum sie die jeweiligen Rollen gewählt hätten. Wanda sagt daraufhin, sie habe etwas Aktives machen wollen. Die Rollenübernahmen werden diskutiert. Am Ende sagt Mareike, man könne Rückschlüsse auf die Hospizarbeit ziehen. »Wir kommen in eine Situation, die wir nicht kennen, und werden aktiv. Was ist erforderlich an Kompetenz, um jemanden vom Dach runter zu helfen?« An manchen Stellen sei es gut, zu gucken: »Warum bin ich so? Warum habe ich bestimmte Kompetenzen?«

In der Sequenz wird die Heilung des Gelähmten als metaphorische Rahmung des Vertiefungskurses eingeführt. Das Vortragen der Geschichte wird mit Visualisierungen unterstützt, welche die Konstellationen der Figuren abbilden. Mareike fordert die Teilnehmenden auf, eine identifikatorische Wahl zu treffen, welche die Position, die Stellung im Personengefüge betrifft. Die Geschichte wird hier entsprechend als Erzählung einer Beziehungskonstellation genutzt. Dabei steht eine spezifische Situation im Fokus, in der die Männer auf unterschiedliche Weise mit dem Zu-Rettenden assoziiert sind. Die Kursteilnehmenden nehmen daraufhin die eingeforderten Identifikationen vor, indem sie sich auf die Handlungen beziehen, auf die auf dem Bild verwiesen wird.

Dann fordert Mareike dazu auf, die Geschichte in Form eines Schauspiels aufzuführen. Sie bereitet die Kulisse vor, indem sie eine Decke auf den Boden legt, und erklärt sich selbst zu der Figur, mit der die Handlungen der anderen verknüpft sind. Die Teilnehmenden übernehmen nach einer Aufforderung, die zeigt, dass hier eine Handlungsschwelle überwunden werden muss, die anderen Rollen, welche die Narration vorgibt. Mareike führt im Part des Versehrten Regie und gibt die Anweisung, dass die Stelle in der Geschichte nachgespielt wird, in welcher der Gelähmte durch das Dach gelassen wird. Der Aufforderung folgend, nehmen die Rolleninhaber die Decke und heben Mareike als Gelähmten hoch. Das kleine kooperative Kunststück erscheint als Höhepunkt der Vorführung, den die Kursleiterin mit dem Appell verbindet, die Situation auf sich wirken zu lassen. Die Rollenübernahme im Rahmen des Schauspiels wird so als eine leibliche Erfahrung hervorgebracht, die sich auf unterschiedliche Formen des Helfens und der Fürsorge richtet. Das Anheben erscheint als gemeinschaftlicher Kraftakt, in dem eine Ermächtigung buchstäblich verkörpert wird. Das Lösen des Körpers vom Boden symbolisiert die Wirksamkeit der dargestellten Care-Handlungen.

In der anschließenden Diskussion wird die Rollenwahl thematisiert. Mareikes Formulierung stellt ein Bewusstsein für die Entscheidung infrage und lenkt so die Reflexion auf etwaige dem Selbst verborgene Motive. Daraufhin nennt Wanda den

Wunsch nach Aktivität als Hintergrund ihrer Wahl. Zuletzt kontextualisiert Maerke das Schauspiel und die Selbstreflexionen mit Sterbebegleitungen, in denen etwas konstitutiv Unspezifisches situativ verlangt wird, worauf die Begleitenden in irgendeiner Form reagieren. Die Antwort auf die mit der Sterbebegleitung mitschwingenden Frage wird zum Anknüpfungspunkt des Analysierens.

Der Zweck der Sterbebegleitung findet sich in der Metapher des Runterlassens. Der Übergang des Sterbenden soll unterstützt werden, wobei der Begleitende als Individuum und idiosynkratische Ressource relevant ist. Das Schauspiel zeichnet Sterbebegleitungen als situativen Rahmen, an den unterschiedliche Handlungstypen anschlussfähig sind, die mit der Individualität der Ehrenamtlichen assoziiert sind. Nicht nur das Sterben und der Sterbende, sondern auch die Begleitenden sind (sich selbst ein) Rätsel, die es in einer Begleitung zu lösen gilt.

In dem Hospizkurs werden Sterbebegleitungen auf verschiedenen Vermittlungsebenen thematisch, die Kursdokumente, Diskussionen und Übungen umfassen. Das Curriculum und die als Metaphern fungierenden Bibelnarrationen bringen sie als Abfolge von Handlungen und in Tätigkeiten zu übersetzende Eigenschaften hervor, die sich an den Idiosynkrasien der Sterbenden und am eigentümlichen Selbst der Begleitenden ausrichten und in diesem Sinne als doppelt individualisiert erscheinen. Die Identifikation mit christlichen Werten und Symbolfiguren verweist auf eine religiöse Deutung des Tuns und seine implizite Sakralisierung. So werden Sterbebegleitungen als eine spezifische religiöse Haltung konturiert. Eine weitere Orientierungsfunktion erfüllen die eingeführten Modelle, die Sterben als psycho-sozialen Prozess (Sterbephasen-Modell von Kübler-Ross) sowie beziehungsveränderndes Phänomen konstruieren und in Form vorgängigen Wissens die Begleitungssituation mitgestalten können. Neben diesem theoretischen Wissen, das den Körper mehr oder minder vernachlässigt, werden Sterbebegleitungen auf drei Ebenen als Beziehungsarbeit, wertrationales Handeln und Arbeit am Selbst verhandelt. Die für eine Begleitung konstitutive Beziehungsebene muss von den Begleitenden als Überwindung von Fremdheit erarbeitet werden, was mit einer anspruchsvollen Deutungsarbeit einhergeht.

Die erfolgreich geknüpfte Beziehung pendelt idealtypisch zwischen Professionalität und Freundschaft und unterliegt dabei der Care-Funktion, ist also nicht selbstzweckhaft und muss bei Verlust überwunden werden können. Die Arbeit an der Beziehung stellt sich als virtuoses Tun dar, das kommunikativer Raffinesse und Spiritualität bedarf. Das Begleitungshandeln jenseits der Beziehungsarbeit wird wertrational konstruiert. Es erscheint als ein Wert und Zweck in sich selbst und darf sich so nicht an einem identifizierbaren Nutzen orientieren, sondern verfolgt ein mitschwingendes Motiv der Zeugenschaft. Es ist dabei semiprofessionell strukturiert und nicht an einer Methode ausgerichtet, die Handlungen vorgibt, sondern situativ angelegt, was zu einem Antizipationsdefizit und einem Spontaneitätsüberschuss führt, der die Sterbenden zum Dreh- und Angelpunkt alles Tuns oder Nicht-

Tuns erhebt. In dem abgegrenzten Typ kommunikativer Handlungen spiegelt sich die Ethik des Hospizkurses, Moribunde bis zum Eintritt des Exitus als Zeichenträger zu perspektivieren, die es zu verstehen und nicht in einer asymmetrischen Konstellation zu bevormunden gilt.

Die Begleitenden zeichnen für das Herstellen der Beziehung und das adäquate situative Handeln verantwortlich und sind darüber hinaus ihre eigene Kontrollinstanz, was sich an dem Gebot der Selbstreflexivität zeigt. Als Träger individueller Eigenschaften gestalten sie die Begleitungssituation relevant mit, die nicht durch klare Handlungserwartungen vorstrukturiert ist, sondern immer auf das Neue hin als Basis der hospizadäquaten Haltung improvisiert werden muss. Die Reflexion dient der Situations- und Motivkontrolle und bezieht das gesamte Selbst in die Begleitungsarbeit mit hinein. Es wird das Offenbaren einer gezähmten Vulnerabilität gefordert, die Empathie stiftet und mit einer Ambivalenz von Zeigen und Verbergen einhergeht.

Die Begleitungsbeziehung, das Begleitungshandeln und das Begleitungsselbst erscheinen als ineinander verschlungene Dimensionen einer Begleitung, die den zukünftigen Sterbebegleitenden ein hohes Maß an Einfühlungsvermögen, Spontaneität und Selbstbewusstsein [sic!] abverlangen. Ob und wie diese Erwartungen an der Praxis scheitern, kann im Rahmen des vorliegenden Datenmaterials nicht beantwortet werden. Allerdings geben die Diskussionen, die sich auf das Praktikum beziehen, welches zwischen Grund- und Vertiefungskurs angesiedelt ist, erste und vorsichtige Hinweise auf eine Übersetzbarkeit der Bedeutungshervorbringungen in aktuales Begleitungshandeln.

8.3 Exkurs: Der Praxisschock und das echte Sterben

Die Praktikumsphase umfasst mehrere Wochen, in denen die Kursteilnehmenden aufgerufen sind, in einem Alten- oder Pflegeheim ihrer Wahl einen schwerkranken, nicht zwangsläufig sterbenden, Menschen zu begleiten. Anhand eines Reflexionsbogens, welcher Fragen über die Begleitungssituation und innere Verfasstheit des Begleitenden vorgibt, sollen die Praktikumsbesuche dokumentiert werden. In drei Kurseinheiten werden die Praktikums Erfahrungen orientiert an folgenden Leitfragen im Stuhlkreis diskutiert: »Wo mache ich mein Praktikum? Vorstellungsgespräch – mit wem? Wie habe ich mich gefühlt? Wie verlief das Erstgespräch mit dem Patienten? Wie hilfreich war der Bogen für die Reflexion?« Die Praktikums erzählungen geben unterschiedliche Einblicke in anfängliche Begleitungsversuche und ihr Bedingungsgefüge. In der folgenden Feldvignette wird ein erster Besuch in einem Heim thematisch.

Jutta beginnt von ihrem Praktikum zu berichten. Mir fällt auf, dass sie laut spricht und auf-

fällig mit den Händen gestikuliert. Sie sagt, dass sie sowas zuvor noch nie erlebt habe. Sie sei in einem Heim, das hauptsächlich Demenzkranke betreue. Wenn man da reinkomme, sei das ein Lärm, der sei infernalisch. In allen Zimmern liefen die Fernseher auf voller Lautstärke. Die Situation sei einfach schrecklich. In dem Heim seien alle Wände blank. Und überall seien Demente, die nur murmelten: »Bring mich auf mein Zimmer.« Nach dem ersten Besuch sei sie total geschockt gewesen. Das zweite Mal sei besser gewesen. Sie berichtet von weiteren Erlebnissen in dem Heim. Dann schließt sie die Erzählung mit einem erneuten Verweis, dass der erste Besuch hart gewesen sei.

Ute sagt daraufhin: »Das glaube ich Dir. Das spürt man auch.« Sie sei in so einer Situation auch schon gewesen. Das sei traurig. Jutta erwidert: »Ich war geschockt.« Frau Müller [Mitarbeiterin der Einrichtung] habe ihr angeboten, mit ihr Saft auszuschenken. Das habe sie auch gemacht. Ute sagt anschließend, dass Ehrenamtliche im Hospiz erst mal Küchendienst machten. Dann würde man mit denen zusammen essen, die im Gemeinschaftsraum essen könnten. Die Ehrenamtlichen bekämen einen Zugang darüber, etwas zu tun. Sie seien dann beschäftigt und umsorgten einen Menschen. Da werde dann gedient, das erfordere die Haltung. Sie habe ihre Zeit auf der Palli-Station auch schwer gefunden. Es sei einfacher, wenn man was tue. Sie habe Kaffee ausgeteilt.

Ute schaut Jutta an und sagt: »Aber zu dir. Es muss aufregend und aufwühlend für dich gewesen sein.« Jutta antwortet, sie habe sich hilflos und inkompetent gefühlt. Nach einer kurzen Pause sagt sie: »Ich fand mich inkompetent. Ich wusste nicht, wie ich mich verhalten soll. Ich würde das in dem Haus nicht weitermachen. Ich bin da keine Hilfe.« Ute reagiert mit einem Monolog über Heime, in denen Demenzerkrankte betreut werden, den sie an den gesamten Stuhlkreis richtet. Im Anschluss wendet sie sich wieder direkt an Jutta und sagt, dass sie das Gefühl, nicht kompetent zu sein, nicht aufholen könne. »Versuch, das Gefühl, nicht gut genug zu sein, loszulassen.« Sie solle versuchen, mitzugehen. Wenn sie einen Bewohner treffe, der irgendwo hinwolle, könne sie ihn fragen: »Wo wollen Sie hin? Wo gehen wir hin?« Dann könne vielleicht ein Gespräch entstehen.

Am Beginn der Praktikumserzählung erscheint Jutta aufgrund der Sprechlautstärke und Gestik emotional aufgewühlt. Das bestätigt sich durch die verbale Einleitung, welche die berichtete Erfahrung als biographisches Novum ausweist. Nach der affektgeladenen Einführung wird das Erlebnis mit einer auf Demenzerkrankte spezialisierten Einrichtung kontextualisiert. Die folgenden Schilderungen erscheinen vor diesem Hintergrund als Einblick in eine spezifische Lebenswelt mit eigentümlichen Relevanzen.

Zunächst beschreibt Jutta durch Fernseher erzeugten Lärm als aufdringliches Merkmal dieses Mikrokosmos. Im krassen Gegensatz zu dieser auditiven Fülle erscheinen die Räume visuell kahl, ohne jedwede Dekoration. Erst nach den szenischen Darstellungen treten die Bewohner auf der Bühne – als ubiquitär Anwesende, die beständig einen einzigen Satz, einen Befehl, murmeln. Die Kommunikationsofferte erscheint so bar konkreter Adressaten. Die Beschreibungen des Pflege-

heims siedeln sich metaphorisch zwischen einem christlichen Höllenszenario und einem popkulturellen Zombiespielfilmen an. Sie bringen den Ort der Begleitung als *andere* Welt hervor, die von Dementen als den *Anderen* bevölkert werden. Juttas Reaktion darauf findet sich im ausbuchstabierten Schock, der Erschütterung des Weltbildes, dem Einbruch des *Anderen*. Erst ein Gewöhnungsprozess generiert eine gnädigere Beurteilung der Besuche.

Ute reagiert auf die krassen Darstellungen mit einer Verständnisbekundung und einem Vergleich, der auf Traurigkeit als adäquates situatives Gefühl verweist. Diese Deutung lehnt Jutta ab, indem sie wieder das Bild des Schocks bemüht, das eine existenzielle Bestürzung beschreibt, die – im Gegensatz zu Traurigkeit – Hilflosigkeit hervorruft. Im Anschluss erzählt sie allerdings von einer Hilfestellung im Heim, die in einer Rollenzuweisung mündet. Ute antwortet darauf mit einer auf die Hospizarbeit angewandten Generalisierung. Zunächst deutet sie das von Jutta beschriebene Problem als Handlungsunsicherheit, der mit der Übernahme pragmatischer Care-Tätigkeiten entgegengewirkt werden kann. Dann rahmt sie hospizadäquate Handlungen als Dienen, das mit der Assoziation der Haltung auf ein ethisch-religiöses Motiv verweist. Die Antwort auf den Schock ist die aufopferungsvolle Zuwendung. Utes Beschreibung eigener Erfahrungen, die in einem Care-Handeln münden, erscheint hierbei als Therapeutikum, welches dem Gefühl der Nutzlosigkeit eine Pragmatik entgegenstellt.

Auf die Generalisierung, mit der Ute den gesamten Kreis adressiert, um Meta-Wissen zu vermitteln, folgt der Rekurs auf Juttas individuelle emotionale Herausforderungen. Jutta rahmt ihre emotionalen Schwierigkeiten schließlich als Hilflosigkeit und Handlungsunsicherheit, die darauf beruht, dass sie über keinerlei Kompetenzen verfügt, die zu einer in ihren Augen zu leistenden Hilfe befähigen. Darauf reagiert Ute erneut mit einem generalisierenden Monolog. Zum Schluss wendet sie sich wieder an Jutta und regt zunächst eine Arbeit an ihren Gefühlen an. Inkompetenz wertet sie nicht als Zustand, sondern als Gefühl, das es zu überwinden gilt, wofür Jutta verantwortlich zeichnet. Außerdem schlägt sie vor, sich auf die Dementen einzulassen, weist also zurück, dass eine Kommunikation nicht möglich ist. Die kognitiv Eingeschränkten werden hier durch die Zuschreibungen wieder in kommunikationsfähige Menschen zurückverwandelt, die so zu Adressaten sozialer Zuwendung werden.

Juttas Erzählung offenbart einen buchstäblichen Praxisschock, der mit dem Eintritt in eine Lebenswelt verbunden ist, die ihre alltäglichen Erwartungen und Kommunikationsroutinen fundamental unterläuft und ein Defizit an professionalem Wissen aufzeigt, das Handlungsunsicherheit erzeugt. Utes Reaktion festigt die Hospizarbeit als semi-professionelles Tun, das keinem methodischen Zwang unterliegt, sondern situative Lösungsstrategien für Handlungsprobleme sucht und sich total an den Bedürfnisträgern und Bedürfnisträgerinnen orientiert, welche als solche erst hervorgebracht werden. Die Antwort auf die Schwierigkeiten auf

der Beziehungsebene, die durch die Dementen als außeralltägliche Kommunikationspartner und Kommunikationspartnerinnen aufscheinen, wird auf der selbst-reflexiven Ebene gegeben: Ein hemmendes Gefühl soll losgelassen werden, um so eine herausfordernde Beziehungsstiftung zu ermöglichen.

Die im Kurs geschilderten ersten Begleitungserfahrungen sind divers. Neben dem Praxisschock finden sich auch Beispiele für Situationen, die differierende komplexe Wertungen, Reflexionen und Aushandlungen über das Wesen der Begleitung nach sich ziehen. Eine weitere Feldvignette soll hierfür als Exempel dienen.

Stefan erzählt, dass er seinen Praktikumsplatz über eine Bekannte erhalten habe, die ein Altenheim leite. Er und die Leiterin hätten sich an seinem ersten Praktikumstag in ihr Büro gesetzt und geredet. Sie habe ihm gesagt, dass sie zwei Damen hätte, die im Sterben lägen. Nach dem Gespräch habe sie ihn durchs Haus geführt. Eine der Damen sei gar nicht mehr ansprechbar gewesen. Ihr Mann sei dann unmittelbar ins Heim gekommen. Die andere Dame sei ansprechbar gewesen. Die Leiterin habe ihn vorgestellt und gesagt: »Der kommt jetzt öfter.«

Die Frau sei 88, bettlägerig und gerade aus dem Krankenhaus gekommen. Die Leiterin habe später zu ihm gesagt: »Die ist auf dem Weg.« In dem Heim werde ein Engel an die Tür geklebt, wenn jemand im Sterben liege. Das sei das Zeichen dort. Bei seinem ersten Besuch sei die Dame am Röcheln gewesen. Er habe ihre Hand gehalten. Es sei nie so klar gewesen: »Wo ist sie gerade geistig?« Er habe ihr auch eine Adventsgeschichte vorgelesen. Sie sei dabei vermutlich eingeschlafen. Dann habe er seine Sachen gepackt und gesagt, er käme übermorgen wieder. Da habe die Frau gelacht. »Das war berührend.« Inzwischen sei er elf Mal dort gewesen. Über das Pflgeteam habe er ein paar Hintergrundinformationen bekommen. Man habe ihm gesagt, sie sei eine Dame von Welt gewesen. Sie sei viel herumgereist und sei Sängerin gewesen. Außerdem habe sie gerne geflirtet. Bei seinen Besuchen sei er präsent gewesen. Und dann sei es ihr besser gegangen. Mittlerweile sei der Engel von der Tür weg. Einmal habe sie ihn gefragt: »Wer sind Sie eigentlich?« Er habe das Wort Hospizdienst nicht über die Lippen gebracht. Sie erkenne ihn inzwischen. Und flirte mit ihm. Einmal habe sie gefragt, wie alt er sei, und auf seine Antwort gesagt: »So jung.« Im Stuhlkreis wird laut gelacht. Mareike sagt: »Das tut Dir gut.« Stefan antwortet, dass es ein schöner Kontrapunkt zur Arbeit sei. Er endet mit: »Worum geht es eigentlich im Leben?«

Stefan erklärt zunächst seinen Eintritt in das Altenheim über seine Beziehung zu der Leiterin, die ihm auf der Grundlage einer Sterbediagnose auch zwei Frauen zuteilt, die er begleiten kann. In der Erzählung werden die Frauen durchgängig als Damen bezeichnet, was ihren gesellschaftlichen Status hervorhebt, der so erst durch das drohende Ableben als gefährdet erscheint. Die erste als moribund deklarierte Frau scheidet allerdings als Zu-Begleitende aufgrund ihres fortgeschrittenen Sterbeprozesses und dem anwesenden Angehörigen aus. Bei der zweiten scheint die Kontaktaufnahme möglich. Als dann wird die Begleitung durch einen

performativen Sprechakt (vgl. Austin 2002) der Leiterin ausgerufen. Wenn Stefan exklusiv erfährt, dass sich die Frau in einer Statuspassage befindet, wird ihr Sterben noch einmal euphemistisch deklariert. Neben den sprachlichen Sterbezuschreibungen verweist Stefan auf eine materiell-symbolische Markierung des Ablebens anhand eines Engelbilds an der Tür des Zimmers der Frau.

Die Sterberahmung scheint auch in der Erzählung des ersten Begleitungsakts auf. Die röchelnde Sterbende ist geistig schon nicht mehr in dieser Welt. Über das Halten der Hand stellt Stefan einen körperlichen Kontakt her. Außerdem liest er etwas vor, ohne dass sich zunächst eine Reaktion der Frau zeigt. Erst bei der Verabschiedung reagiert sie schließlich mit einem Lachen, das Stefan als positive Evaluation seines Besuchs deutet. Die Begleitungshandlungen erzeugen in der Erzählung eine wahrnehmbare Resonanz, die wiederum ein emotionales Echo hervorruft. Im Verlauf der Narration wandelt sich der Sterbeprozess in eine Erholungsentwicklung. Die inzwischen nicht mehr auf ein potenzielles Dahinscheiden beschränkte Frau, deren neuer Status über biographische Informationen erzeugt wird, erscheint dem Leben physisch und geistig zugewandt, wenn die erfolgreiche Beziehungsherstellung über die Zuschreibung des Flirts abgesichert wird. Das Sterben wird sogar zum Anstoß für Scham, wie es sich im Verschweigen der Hospiz-Zugehörigkeit zeigt. Auch der Engel ist – im Gegensatz zu Stefan – auf keiner kommunikativen Ebene mehr präsent. Am Ende der Sequenz stellt Ute fest, dass es Stefan ist, der von der Begleitung emotional profitiert. Er bestätigt dies, indem er sie als Gegensatz zu seiner Berufsarbeit deutet und ihr so eine eigentümliche Authentizität zuspricht.

Hier wird narrativ eine gelungene Sterbebegleitung über eine soziale Situation bezeugt, in der das Sterben gar nicht stattfindet, sondern Reaktivität als Beweis für das Herstellen einer Beziehung fungiert. Die Evaluation richtet sich an Stefans emotionaler Lage aus, die auf einer Anerkennung der Begleitung als dem außeralltäglichen Anderem beruht. Auch in dieser Erzählung wird von einer eigentümlichen Lebenswelt Bericht erstattet, die aber als Sphäre herstellbarer Zuneigung und Wertschätzung entworfen wird. Im Gegensatz zu den Dementen, die nur über ihre Erkrankung definiert werden und als unzugänglich erscheinen, wird die Sterbende hier als Dame gerahmt, die nicht nur nicht stirbt, sondern Dankbarkeit zeigt und flirtet. In dieser Erzählung wird von einem gelungenen Beziehungsaufbau in einer unwahrscheinlichen Situation berichtet. Die Situationsbewertung gelingt dabei nur über das Nicht-Sterben der Sterbenden, die so für die Funktionalität und den Wert der Begleitung Pate stehen kann.

In den Praktikums Erzählungen scheinen die im Kurs hervorgebrachten relevanten Dimensionen der Sterbebegleitungen auf. Die Beziehungsebene, das Handeln und das in die Situation konstitutiv verwickelte Selbst der Begleitenden werden zu Anknüpfungspunkten für Herausforderungen und Heldenerzählungen sowie kursinternen Evaluationen und Interventionen. Die vorgängigen Erwartungen

der zukünftigen Sterbebegleitenden an die Situation werden in den Erzählungen enttäuscht oder erfüllt und von den Kursleiterinnen hospizädaquat gerahmt. Hospizarbeit erscheint als mehr oder minder harte Arbeit an der Beziehung zu den Zu-Begleitenden, die auf der adäquaten moralischen Einstellung beruht, welche Handeln in jeder noch so aussichtslos erscheinenden Konstellation ermöglicht. Auf diese Weise zeigt es sich hier als eigenlogisches Tun, da das Absehen von einem a priori methodisch orientierten, wissensbasierten Handeln Tätigkeitsspielräume eröffnet, die sich jenseits eines Zweckkalküls verorten. Damit gehen Deutungs- und Handlungsunsicherheiten einher, die in eine virtuos zu meisternde Flexibilität übersetzt werden müssen, welche sich an der Fremdheit der Situation produktiv auszurichten hat. Die Arbeit an der Beziehung zu anderen ist so immer auch die Arbeit am Selbst – Erfolg ungewiss.

9. Spiel des Sterbens: Soziales Handeln und die Frage nach Anfang oder Ende

Sterbebegleitungen und Sterben sind unabdingbar ineinander verwoben – könnte man zumindest intuitiv unterstellen.¹ Kann man Menschen beim Dahinscheiden begleiten, ohne über ein Wissen zu verfügen, was das eigentlich ist? Das vorherige Kapitel sollte zeigen, dass im Hospizkurs die Fähigkeit vermittelt wird, Situationen so zu definieren, dass Sterbebegleitungen anschlussfähig sind, ohne dass sich daraus ein konkretes Handeln ableiten ließe. So gehen zunächst nur Sterbebegleitungen und die Identifikation von Sterbesituationen Hand in Hand – wobei dieser Definitionsprozess das Ableben implizit mit Bedeutung auflädt. In diesem Kapitel soll aber jenseits des Sterbens als Anhängsel der Sterbebegleitung nach expliziten Sterbekonstruktionen gefahndet werden.

Sterben als Übergang von dem Zustand Leben in den Zustand Tod wird im Hospizkurs auf unterschiedliche Weise repräsentiert, ihm wird aber als explizites Thema kein hoher Stellenwert eingeräumt. Zwar kommt es als allgegenwärtige Attribuierung der Zu-Begleitenden vor, die im Mittelpunkt der meisten Übungen und Debatten stehen, darüber hinaus wird es als eigenständiges Phänomen aber nur punktuell in Vermittlungspraktiken mit Bedeutungen aufgeladen. Bereits in den dem Curriculum zugrunde liegenden Bibelnarrationen findet es sich eher zwischen den Zeilen bzw. Kursschritten. Im Folgenden soll anhand von zwei Feldvignetten, die mit interpretativen Kommentaren verwoben werden, den Thematisierungen des Sterbens im Hospizkurs nachgegangen werden.

Nach einem mir langwierig vorkommenden Vortrag eines externen Referenten über Hygiene und entsprechende Maßnahmen in Krankenhäusern und Pflege- und Altenheimen sagt Mareike, es gehe jetzt um »loslassen«. In der Emmausgeschichte habe sich Jesus vergewissert, ob er die Jünger loslassen könne. Irgendwann habe er gehen können. Loslassen betreffe

1 Meiner Erfahrung nach sind Hospizdienste wesentlich toleranter bzgl. der Festschreibung des Ablebens als Organisationen, die einem medizinisch-pflegerischen Auftrag nachkommen. Da sie sich den psycho-sozialen Momenten der Sterbekonfrontation widmen, ist eine körperlich diagnostizierbare Terminalität kein Kriterium.

Sterbende, aber auch Angehörige. Als Sterbender müsse man alles aufgeben. Loslassen sei aber ein lebenslanger Prozess. Schon Säuglinge müssten ihre Mutter loslassen. Ein Umzug bedeute loslassen. Man lasse Gegenstände und Freunde los. Und Vorstellungen. Sie gibt ein persönliches Beispiel dafür, was »loslassen« bedeutet. Dann sagt sie, wir könnten mit Begriffen spielen. »Los-lösen.« Sie fragt, ob uns andere Begriffe einfielen. Nicole: »Weglegen.« Anna-Christin: »Freilegen.« Stefan: »Sich lösen.« Kathrin: »Sich befreien.« Weitere Begriffe werden genannt. Schließlich sagt Beate, »loslassen« bedeute in unserem Sprachgebrauch, belastet zu sein. Es bedeute für sie aber zum Beispiel auch, die Kinder loszulassen. Mareike sagt daraufhin, das können man erweitern: »Du kannst loslassen! Du darfst loslassen! Du musst loslassen!« Wenn man mit dem Begriff spiele, spüre man, was er in sich trage. »Kann ich das loslassen? Kann ich das ersetzen? Muss ich das ersetzen?« Es sei eine existenzielle Sache, wenn mein Partner sterbe. »Wie ersetze ich das? Jetzt spüren wir, was damit gemeint ist.«

Die Übung beginnt damit, dass Mareike das rahmende Verbum anhand eines Rekurses auf die für den Grundkurs Pate stehende Bibelgeschichte einführt. Sie deutet *loslassen* so zunächst als moralischen und mit Verantwortung aufgeladenen Weggang, ohne zu erläutern, was die Metapher konkret symbolisiert. Dann stellt sie einen Bezug zu Moribunden und ihren Angehörigen her und offenbart so, dass der Trennungsaspekt des Ablebens verhandelt wird. Diese Zuschreibung verschärft sie, indem sie den totalen Verlust des Sterbenden als mit Zwang einhergehendes Aufgeben assoziiert. In den darauffolgenden Beispielen entgrenzt sie *loslassen* als übergreifende Lebenserfahrung und verbindet damit Alltäglichkeit. Das in dieser Kurssequenz im Mittelpunkt stehende Verbum bezieht sich auf eine Trennung, die als Erfahrung auch das Sterben charakterisiert. Der semantische Inhalt bringt es als aktives Tun hervor. Im Gegensatz zu *entgleiten* oder *verlieren* bezeichnet *loslassen* ein Handeln – ohne damit zwangsläufig eine Wahl zu verbinden.

Daran schließt ein Assoziationsspiel an, in dem die Kursteilnehmenden Vokabeln nennen, die eine semantische Ähnlichkeit zu der verbalen Metapher aufweisen. Beate unterstellt *loslassen* dabei eine negative Bedeutungskonnotation und setzt dem Inhalt ein positives Beispiel entgegen. Mareike greift das auf und differenziert den Begriff in Form eines Trikolons als Potenzial, Befreiung und Zwang aus. Dem Variieren des Ausdrucks schreibt sie ein Erfahrungspotenzial zu, das dem Aussagesinn auf die Spur kommt. Daran schließt sie Fragen an, die *loslassen* zunächst als Fähigkeit und schließlich als Ereignis, das eine infrage stehende Kompensation nach sich zieht, konturieren. Dann wendet sie den Begriff auf ein außeralltägliches Geschehen, das Sterben des Partners, und fragt, wie dieser Verlust ersetzt werden kann. Schließlich spricht sie mit dem erneuten Verweis auf das Spüren eines eigentlichen Sinns eine Regieanweisung aus, die von den Anwesenden eine emotionale Auseinandersetzung mit dem Thema einfordert. *Loslassen* wird hier als aktive Dissoziation eingeführt, die auf das Sterben gewendet wird,

indem sowohl den Moribunden als auch den An- und Zugehörigen ein zu gestaltender Umgang damit zugesprochen wird.

Mareike fährt fort, wir sollten heute etwas mitbringen, das wir loslassen wollten. Ich schaue in die im Stuhlkreis versammelte Runde. Mein Blick bleibt an Nicole hängen, die einen großen Plüschhund in den Armen hält. Der Gegenstand komme jetzt zum Tragen, fährt sie fort. Sie habe einen Korb mitgebracht, in den der Gegenstand rein solle. Wir sollten unsere Gegenstände reinlegen – einzeln. Sie steht auf und stellt einen großen Strohkorb vor die Tür des Raums. Dann kommt sie zurück in den Stuhlkreis und setzt sich auf ihren Platz. Nach einer Pause sagt sie, sie habe ein Symbol für etwas dabei, das sie loslassen wolle. Sie hält einen Briefumschlag in die Höhe und erklärt, darin befinde sich etwas, das sie an ihre große Liebe erinnere. Sie habe das bearbeitet, aber nicht losgelassen. Sie wolle die Verbindung zu ihrer großen Liebe jetzt kappen. Während sie das sagt, kippt ihre Stimme. Sie schnieft und beginnt zu weinen. Dann steht sie auf und geht zur Tür. Sie öffnet sie, geht aus dem Raum hinaus und schließt sie wieder. Im Stuhlkreis herrscht Schweigen. Die Blicke der Teilnehmenden sind auf den Boden gerichtet. Nach ungefähr einer Minute öffnet Mareike wieder die Tür und geht zurück zu ihrem Platz im Kreis. Sie fordert uns auf, unsere Gegenstände vorzustellen. Alle Anwesenden zeigen nacheinander die mitgebrachten Gegenstände, kontextualisieren sie mit mehr oder minder emotional vorgetragenen Anekdoten und Erklärungen und bringen sie vor die Tür. Immer wieder wird geweint. Ich höre auf, meine obligatorischen Notizen anzufertigen, weil ich ebenso von der Emotionalität der Situation ergriffen werde. Außerdem habe ich Angst, die Intimsphäre der Beteiligten zu verletzen, wenn ich die persönlichen und z.T. dramatischen Erzählungen dokumentiere. Irgendwann spüre ich Mareikes Blick auf mir. Auch ich habe einen Gegenstand dabei, der mich an eine emotionale Belastung erinnert. Ich möchte ihn nicht zeigen. Mir drängt sich der Gedanke auf, ich hätte im Vorfeld etwas weniger Persönliches wählen sollen. Aber Mareikes Blick kommt einer Aufforderung gleich. Also erzähle ich mit brüchiger Stimme meine Anekdote und bringe mit zittrigen Knien meinen Gegenstand vor die Tür. Vor dem Raum atme ich tief durch, versuche, mich zu beruhigen. Und frage mich, wie lange ich hierbleiben soll. Ich will es nur hinter mir haben. Schließlich öffne ich die Tür und gehe zurück zu meinem Platz im Stuhlkreis.

Auf das pädagogische Warm-up des Assoziationsspiels folgt eine Übung, in der loslassen als Handeln aufgeführt wird. Mareike vergegenwärtigt zunächst die zu leistende Vorbereitung der Kursteilnehmenden, einen Gegenstand mitzubringen, den sie loslassen wollten. Die Partizipierenden sind der Anweisung gefolgt, wie sich an dem Plüschhund zeigt, den Nicole präsentiert. Dann erläutert Mareike die Regeln der Übung und bereitet die Kulisse des Schauspiels vor, indem sie einen Korb vor die Tür des Raumes platziert und so zwei Räume schafft, einen kursöffentlichen und einen, der den Blicken der im Stuhlkreis Sitzenden entzogen ist. Im Anschluss macht sie die geforderte Übung vor und entschlüsselt dabei den Gegenstand als Symbol für einen emotionalen Konflikt. Diesen stellt sie in Form einer

Offenbarung kursorisch vor und verbindet damit den Wunsch nach gefühlsbezogener Distanz. Ihre Tränen unterstreichen körperlich die Emotionalität der Übung und können als Hinweis auf die Darstellung einer Gefühlsarbeit gelesen werden (vgl. Hochschild 2006), die auf einer Manipulation mittels performativer Memorierungen basiert. Den im Stuhlkreis Sitzenden kommt dabei die Funktion zu, das innere Handeln zu bezeugen, das hier exhibitioniert wird. In einem inszenatorischen Akt bringt Mareike das Symbol dann vor die Tür und entzieht es so den Blicken der Teilnehmenden. Durch die räumliche Separierung des Gegenstands stellt sie eine Überwindung der Belastung dar, die sich in der Suspendierung von Nähe zeigt. Mit der Rückkehr in den Stuhlkreis symbolisiert sie die Heimkehr in eine Gemeinschaft. Das Ausgrenzen des Gegenstands führt so nicht zu ihrer eigenen Exklusion. Nacheinander führen die Anwesenden so Offenbarung, Überwindung und Rückkehr auf. Dass hier eine explizit eingeforderte performative Arbeit an Gefühlen stattfindet, zeigt sich an mir. Ich muss mich dazu überwinden, an der Übung aktiv zu partizipieren, und vollziehe sie schließlich unter hoher emotionaler Anspannung.

Im Rahmen der Übung *loslassen* wird die Bewältigung einer Trennung inszeniert, die zuvor in den Kontext des Sterbens gestellt wurde. Das Dahinscheiden erscheint so als soziale Situation, die mit einer Beziehungsauflösung einhergeht, welche gestaltet werden kann, muss und darf. In Form eines *deep actings* (vgl. ebd., S. 56ff.), welches nicht das Ableben selbst fokussiert, sondern einen innerpsychischen Konflikt, der Gefühle assoziativ auslöst, wird die emotionale Dimension der Trennung als Verlust aufgeführt. Die performative Überwindung bringt das Scheiden als Tätigkeit hervor. So wird die Sterbesituation als Gestaltung der Trennung inszeniert und das Ableben als soziales Handeln (vgl. Weber 2013, S. 174), das den Moribunden in der Bedeutungszuschreibung ebenso in Aktivität versetzt wie sein soziales Umfeld. Die Stadien des aufgeführten Übergangs pendeln zwischen Vergemeinschaftung und Vereinzelung, münden aber in Kollektivität, welche die implizite Gefahr der Exklusion bannt. Die Berührung mit dem Sterben als ultimative Trennung führt nicht zur unwiderruflichen Isolation.

Nachdem Ute als Letzte einen Gegenstand vor die Tür gebracht hat, liest Mareike das Gedicht »Stufen« von Hermann Hesse vor. Im Anschluss sagt sie, Hermann Hesse sei positiv gewesen, was das Leben nach dem Tod angehe. Und auch »loslassen« habe er positiv bewertet. Dann spricht sie eine Teilnehmerin auf ihre Erzählung an, woraufhin die anekdotenhaften Offenbarungen im Stuhlkreis noch einmal besprochen werden. Am Ende einer Ausführung sagt Mareike schließlich, das könnten wir so stehen lassen. Nach einer kurzen Pause sagt sie: »Was brauche ich, um loszulassen?« Sie liest einen Auszug aus Hesses Gedicht ein weiteres Mal vor.

Auf die individuellen Inszenierungen des *Loslassens* folgt das Deklamieren eines Gedichts, welches Mareike im Anschluss als Hinweis auf einen Glauben an ein Leben nach dem Tod deutet. Darüber hinaus unterstellt sie, in dem ästhetischen Werk werde ebenso die Thematik *loslassen* verhandelt und außerdem mit einer positiven Bewertung assoziiert. Auf die an einer Metapher orientierte Gefühlsarbeit folgt die Rezeption eines literarischen Textes. So schließt die Emotionalisierung mit einer Evaluation ab, für die eine höhere künstlerische Instanz ins Feld geführt wird. Sterben und der konkrete Umgang mit dem Ableben werden über Analogien verhandelt, die nicht erklärt werden und eine Haltung transportieren, die sich nicht in Handlungen übersetzen lässt. Vielmehr wird die Transformation von Einstellungen über das Generieren von Erfahrungen und emotionalen Evidenzen erzeugt.

Sterben wird in dieser Kurssequenz als *loslassen* gedeutet, als aktiv zu gestaltende Trennungserfahrung, die nicht in Isolation mündet und mit einem Befreiungspotenzial verbunden ist. So wird eine karitative Hinwendung zum Ableben ermöglicht, das mit Handlungs- und Bewältigungspotenzialen einhergeht.

Eine weitere Repräsentation des Sterbens findet sich in einer anschließenden Kurssequenz, in der auch der Tod thematisiert wird. Wie Sterben und Tod aufeinander bezogen werden und welche Bedeutungszuweisungen damit einhergehen, soll zunächst anhand eines Einblicks in das Geschehen vorgestellt werden.

Ute sagt, wir kämen jetzt zum letzten Schritt des Grundkurses, der mit loslassen eng verbunden sei: »aufstehen«. In der Emmausgeschichte sei Jesus irgendwann weg, und die Jünger könnten alleine weiterlaufen. Ähnlich sei es mit dem Zurückbleiben der Angehörigen von Sterbenden. Die müssten ihr Leben weiterführen. Es entstehe eine Lücke. Jeder sei dann in einer anderen Situation, fühle sich überfordert oder überlastet. Da käme die Frage, was nach dem Tod geschehe. »Was habt ihr für Bilder, wo es hingeht danach?« In der Sterbebegleitung könne man sowas besprechen. Da könne man darüber reden, was danach komme. Je nach Glauben könne man dann was anbieten. Sie lese zunächst die Geschichte der Zwillinge vor der Geburt dazu vor.

»Die Schwester sagte zu ihrem Bruder: »Ich glaube an ein Leben nach der Geburt!« Ihr Bruder erhob lebhaft Einspruch: »Nein, nein, das hier ist alles. Hier ist es schön und warm und wir brauchen uns lediglich an die Nabelschnur zu halten, die uns ernährt.« Aber das Mädchen gab nicht nach: »Es muss doch mehr als diesen dunklen Ort geben; es muss anderswo etwas geben, wo Licht ist und wo man sich frei bewegen kann.« Aber sie konnte ihren Zwilling Bruder nicht überzeugen. Dann, nach längerem Schweigen, sagt sie zögernd: »Ich muss noch etwas sagen, aber ich fürchte, du wirst auch das nicht glauben: Ich glaube nämlich, dass wir eine Mutter haben!« Jetzt wurde ihr kleiner Bruder wütend: »Eine Mutter, eine Mutter!«, schrie er. »Was für Zeug redest du denn daher? Ich habe noch nie eine Mutter gesehen und du auch nicht. Wer hat dir diese Idee in den Kopf gesetzt? Ich habe es dir doch schon gesagt: Dieser Ort ist alles, was es gibt. Hier ist es doch alles in allem gar nicht so übel. Wir

haben alles, was wir brauchen. < Die kleine Schwester war von dieser Antwort ihres Bruders ziemlich erschlagen und wagte eine Zeit lang nichts mehr zu sagen. Aber weil sonst niemand da war, mit dem sie hätte darüber sprechen können, sagte sie schließlich doch wieder: ›Spürst du nicht ab und zu diesen Druck? Das ist doch immer wieder ganz unangenehm. Manchmal tut es richtig weh.< ›Ja,< gab er zur Antwort, ›aber was soll das schon heißen?< Seine Schwester darauf: ›Weißt du, ich glaube, dass dieses Wehtun dazu da ist, um uns auf einen anderen Ort vorzubereiten, wo es viel schöner ist als hier und wo wir unsere Mutter von Angesicht zu Angesicht sehen werden. Wird das nicht ganz aufregend sein?< Ihr kleiner Bruder gab ihr keine Antwort mehr. Er hatte endgültig genug vom dummen Geschwätz seiner Schwester.<»²

Ute führt in den Schritt *aufstehen* ein, indem sie sich auf das Weiterlaufen der Jünger ohne Jesus in der Emmausgeschichte bezieht und Sterbebegleitungen auf eine Zeit nach dem Exitus des Zu-Begleitenden ausweitet. Die Angehörigen konturiert sie als zurückgelassene und belastete Adressaten einer zu leistenden Hilfestellung. Ihnen ordnet sie die Frage zu, was nach dem Eintritt des Todes geschieht. Daraufhin erkundigt sie sich bei den Kursteilnehmenden rhetorisch nach ihren diesbezüglichen visuellen Vorstellungen, deren Inhalten sie implizit eine Entwicklungslogik zuspricht. Die Frage nach dem Wesen des Totseins bringt sie dann als typisches Thema in dieser Phase einer Sterbebegleitung hervor. Die damit assoziierte typische Antwort konturiert sie als Angebot, das sich aus dem jeweiligen Glauben des Begleitenden generiert. Dass Antworten gegeben werden, wenn auch keine endgültigen, und sie mit einem Glauben verbunden sind, wenn auch mit keinem konkreten, schreibt sie so fest.

Nach dieser Einführung liest Ute ein Gedicht vor, in dem ein fetales Zwillingpaar im Mutterbauch seine Vorstellungen von einem Leben nach der Geburt diskutiert, in denen sich die Frage nach den Implikationen des Todes spiegelt. Es ist das weibliche Ungeborene, das seinen Glauben an ein *Danach* in den Uterus wirft. Der Bruder als stereotyper männlicher Rationalitätsvertreter widerspricht, indem er sich auf das unmittelbar Erfahrbare jenseits aller Transzendenz als Wirklichkeit beruft. Daraufhin legt die Schwester in der Rolle der optimistischen Religionsvertreterin noch einen drauf, wenn sie das Dasein einer Mutter behauptet, was auf die Existenz eines monotheistischen Gottes projizierbar ist. Zuletzt erklärt sie den Ungemach im Mutterbauch als Vorbereitung auf einen schöneren Ort; so wird auf die Geburt als Analogie für das Sterben verwiesen und als Übergang in eine bessere Existenzform hervorgebracht.

Bereits aufgrund der Einleitung als relevanten Verstehenskontext drängt sich eine Rezeption des Gedichts auf, in der es als Allegorie³ erscheint, die sich neben

2 Siehe Verzeichnis der Kursmaterialien.

3 Ein allegorischer Text zeichnet sich dadurch aus, zwei Bedeutungsebenen aufzuweisen, eine wörtliche und eine allegorische, die als Interpretation des Nicht-Interpretierten wahrgenom-

der wörtlichen Lesart auf einen Glauben an ein Leben nach dem Tod bezieht. Die strukturelle Ähnlichkeit der Bekenntnis-Aussage »Ich glaube an ein Leben nach der Geburt« mit einer Offenbarung, von einer Existenz nach dem Tod überzeugt zu sein, stärkt diese Interpretation. In der Parabel stehen Transzendenz und Immanenz in einem symbolisch verhandelten Widerspruch, wobei der transzendentalen Position durch den Kontext Gültigkeit zukommt. Das Bild des Todes bleibt den Assoziationen der Rezipierenden überlassen, die den nicht erzählten Ausgang (auf den fetalen Status folgen die Geburt und der Eintritt in das eigenständige biologische Leben) kennen und so weder glauben noch zweifeln müssen. Hier wird keine Geschichte über das Leben nach dem Tod erzählt. Es handelt sich vielmehr um eine literarische Auseinandersetzung mit dem Glauben an ein Jenseits, die ihm auf der Grundlage von Analogien unmittelbare Evidenz gegenüber dem Wahrheitsgehalt des Nicht-Glaubens zuspricht. Alle Beweise spielen dem frühreifen Rationalisten in die Karten, aber die Zuhörenden wissen es besser, weil sie über das entscheidende Kontextwissen verfügen. Sämtliches weltliche Wissen erscheint so als situativ begrenzt, nur der Glaube ermöglicht transzendierende Weitsicht.

Durch die Geburtsanalogie wird Sterben als schmerzhaft Transformation konstruiert, die einen überlegenen Zustand vorbereitet. Es geht so nicht mit einem Ende, sondern vielmehr mit einem Anfang einher. Auf diese Weise wirkt das Festhalten am Leben als irreführender Wunsch, der auf einer falschen Einschätzung der auf die Zukunft gerichteten Situation beruht.

Nach dem Vorlesen des Gedichts sagt Ute: »Der Tod als Eintritt in das Leben.« Das Bild, dass da noch was komme, sei für manche tröstlich. Andere sagten, da komme nichts mehr. Wir könnten nicht genau sagen, wann die Zeit des Sterbens anfangen. Wir hätten die Anzeichen besprochen, die terminale Phase, die Tage bis Stunden vor dem Tod beginnen könne. Das könne man am Antlitz erkennen. Irgendwie sei dann der Gesichtsausdruck verändert. Nach einem kurzen Rekurs auf ihre Erfahrungen als Krankenschwester fährt sie fort, es gebe ganz unterschiedliche Kennzeichen. Es gebe Vorstellungen wie den Gang durch den Tunnel. Sterbende hielten manchmal Rückschau. Manche sähen ein Licht. Manche sagten, sie sähen Gott. Dazu sagten andere wiederum, das seien nur Reflexe im Gehirn. Das könne man Sterbenden und Angehörigen anbieten, indem man ihnen sagt, dass es sein könne, dass sie so etwas erlebten. Nah-Tode laut Kübler-Ross legten nahe, dass da was dran sei. Es gebe aber keine wissenschaftlichen Beweise. Physiker seien am Forschen. Die Vorstellung von der Wiedergeburt könne etwas Schönes sein. Da könne man im nächsten Leben etwas nachholen. Andere, wie die Buddhisten, bereiteten sich intensiv vor. Das Leben jetzt sei da ein Entwicklungsprozess für die nächste Inkarnation.

men wird, obwohl beiden Zuschreibungen Deutungsakte zugrunde liegen (vgl. Kurz 1993, S. 31).

Ute rahmt die Vorstellung von einem Leben nach dem Tod als Glaubensmotiv, welchem sie die potenzielle Funktion zuspricht, Trost zu spenden. Dem stellt sie die Auffassung eines endgültigen Endes durch den Tod gegenüber, die sie ebenso als Betrachtungsweise rahmt. Im Anschluss verweist sie auf ein unsicheres Wissen darüber, wann das Sterben beginnt, wobei sie dem Prozess Visibilität zuspricht. Dann zählt sie unterschiedliche Vorstellungen von Sterbeerfahrungen auf und unterstellt den Zuschreibungen ein Orientierungspotenzial, das Moribunden und Angehörigen in Form einer Offerte dargelegt werden kann. Der Angebotscharakter bringt das repräsentierte Wissen als kontingent hervor und zeigt zudem, dass die Bedeutungszuschreibungen nicht als Dogma propagiert werden sollen. Das Wissen bezüglich Sterben und Tod bleibt unsicher, glaubensgebunden und dient letztlich der Bewältigung von Unsicherheit, die bereits in der Geschichte der pränatalen Zwillinge aufscheint.

Wie oben erwähnt, kommt Sterben im Hospizkurs tendenziell als Situationsrahmung und Personenattribuierung vor. Die Situation des Sterbens und die Lage der Sterbenden werden so zuvörderst zugänglich und können als Anknüpfungspunkte für Sterbebegleitungen gedeutet werden, die idealtypisch vor allem auf der Dechiffrierung versteckter individueller Bedürfnisse der Moribunden basieren. Thematisierungen des Sterbens selbst dienen dazu, es konkret anschlussfähig für soziale Handlungen zu machen, indem es als sinnhaftes Tun interpretiert wird, auf das sich anderes sinnhaftes Tun beziehen kann. Der Handlungsaspekt fungiert als pragmatisch ausgerichtete Sinnzuweisung. So bedroht der bevorstehende Tod nicht das sinnhafte Handeln in der ihm vorgelagerten Situation. In den Bedeutungszuweisungen bleiben Moribunde als sozialer Typus handlungsmächtig und bis zum Eintritt des Todes als Zustand, der keinerlei Kommunikation mit dem Verstorbenen als leiblichen Widerpart mehr erlaubt (vgl. Kahl und Knoblauch 2007, S. 105), kommunikationsfähig. Ihnen wird ein Personenstatus mitsamt reflexivem Selbstbezug zugeschrieben. Verstanden als soziales Handeln ist Sterben anschlussfähig für eine potenzielle karitative Austauschbeziehung.

In der Kurssequenz, in der *aufstehen* verhandelt wird, findet sich darüber hinaus nicht einmal im Exitus »der Schwund einer Interaktionsmöglichkeit« (ebd., S. 118); zwar steht der Verstorbene nicht mehr zur kommunikativen Verfügung, dafür nehmen die Angehörigen seinen Platz als Interaktionspartner in der Begleitungssituation ein. Das Sterben generiert hier Interaktionen, anstatt sie einzuschränken. So gerät Intersubjektivität nicht an ihre ultimative Hemmnis – auch wenn die Interaktionspartner wechseln mögen.⁴ Im Gegensatz zu einer egologi-

4 Selbstverständlich verliert auch der Sterbebegleitende durch den Eintritt des Todes unumkehrbar einen Interaktionspartner oder eine Interaktionspartnerin. Im Gegensatz zu vielen Fällen in privaten Lebenswelten ist der signifikante Andere als Rolleninhaber aber ersetzbar – und zwar als Sterbender. Die spezifische Kommunikation mit Moribunden ist als Rol-

schen Perspektive erscheint das Dahinscheiden im organisationalen Hospizkontext nicht als Grenze der Lebenswelt, sondern als Bedingung für Sterbewelten (vgl. Schneider 2014), die auf Typisierungen basieren und Veralltäglichungsprozessen unterliegen. Aus dem Blickwinkel der Sterbebegleitenden bringt das Ableben zunächst Interaktionen hervor und bedroht sie nicht einmal im Fall des Verstorbenenseins, wenn die Angehörigen den Sterbenden als Kommunikanten ablösen.⁵ Auf der Organisationsebene generiert sich die Hospizgemeinschaft über die Repetitivität des Dahinscheidens, welche überhaupt Sterbebegleitungen ermöglicht. Sterben ist in diesem Feld so nicht der Einbruch der Welt in die Wirklichkeit, der alle Selbstverständlichkeiten fraglich werden lässt, sondern es ist alltägliche Wirklichkeit und Voraussetzung für rollenspezifische Interaktionen.

Die Bewältigung des Sterbens, das mit Unbestimmtheit und einer privatisierten Ambivalenz einhergeht, geschieht kommunikativ. In der bis zum letzten Atemzug bestehenden Interaktionssituation kann Ungewissheit bearbeitet werden, womit Mitmenschlichkeit bezeugt wird. Die Zuhilfenahme kirchlicher oder spiritueller Orientierungen obliegt den Begleitenden, erscheint aber nicht als Dogma, sondern vielmehr als Situationspragmatik. Freilich wird das Wissen über das Sterben und den Tod im Kurs in den Kommunikationen hergestellt (vgl. Kahl und Knoblauch 2007, S. 104). Es werden weder mittelbare oder unmittelbare Sterbeerfahrungen gemacht (ebd.) – diese mögen vorbereitet werden, entziehen sich aber der Situation Hospizkurs. Entsprechend steht infrage, wie sich im Rahmen mittelbarer Sterbeerfahrungen die Herstellung sozialer Wirklichkeit am Lebensende vollzieht. Im Kurs werden die zu bezeugenden Sterbeerfahrungen als Wissensinhalte vorbereitet, die ein hospizadäquates Handeln ermöglichen.

Aufgrund ihrer Ausrichtung, Sterben als soziale Situation hervorzubringen, kann die Hospizbewegung, die sich in dem Hospizkurs spiegelt, als pragmatische Vertreterin einer Soziologie des Sterbens gedeutet werden. Ihre hohen Anforderungen an Deutungen der Sterbesituation und des Moribunden verzahnen sie mit einer Hermeneutik des Sterbens, die nicht wissenschaftlich, sondern lebensweltlich orientiert ist. Das zeitgenössische lange und komplizierte Dahinscheiden und sein Sinndefizit rufen neue Formen sozialer Bewältigung hervor, die individuellen Lebens- und Sterbelagen Rechnung tragen. Das Ableben geht entsprechend mit einer Erhöhung von Komplexität einher, da nicht mehr vorgegebene Skripte als

lenhandeln wiederholbar. Dagegen kann bspw. eine Tochter, deren Mutter verstorben ist, die Kommunikation mit ihrem weiblichen Elternteil nicht substituieren. Die Grundlagen der Beziehungsstiftung und damit verbundene Interaktionen sind grundverschieden. Daraus ergeben sich disparate lebensweltliche Konsequenzen.

- 5 Wobei in der Übung *loslassen* der Trennungsvollzug verstanden als Handlung, die mit dem Sterben verbunden ist, in Form eines emotionalisierenden Phänomens hervorgebracht wird. Das wird allerdings über inszenierte Gefühlsmanagement-Strategien und der Darstellung einer überdauernden Gemeinschaft als Ort der Rückkehr eingeeht.

Handlungsorientierung dienen, sondern das Herstellen einer konstitutiv unsicheren Situation, die Empathie bis ins Spirituelle steigert, wobei Immanenz Grundlage der geforderten Transzendenz ist, wenn der Rückgriff auf den Moribunden das allumfassende Konzept ist.

9.1 Hospizarbeit: Individualisierte Moribunde und die Last des guten Sterbens?

Setzt man sich mit der Hospizforschung auseinander, scheinen zwei Konzepte auf, mit denen das Forschungsfeld vor allem assoziiert wird: Individualisierung wird als übergreifende Handlungsorientierung konstatiert und das *gute Sterben* als zweischneidiges Ideal ausgewiesen. Wie bereits in dem Kapitel *Sterben, Hospiz und Forschung: Das sozialwissenschaftliche Vorlaufen in den Tod* dargestellt wurde, existiert eine im thanatologischen Feld sichtbare Hospizforschung, die eng mit ethnographischen Forschungsstrategien verbunden ist. Wenn Sterben in den akademischen Fokus rückt, scheint vielleicht das Bedürfnis auf, die mangelnde unmittelbare Erfahrbarkeit des Forschungsgegenstandes oder -kontextes – jenseits der unvermeidlichen Autoethnographie – mit Beobachtungsverfahren und Introspektion auszugleichen. Dafür werden Feldforschungen in organisationalen Settings betrieben, die Versorgungshandlungen in actu der Erfahrung zugänglich machen: stationäre Hospize (vgl. Pfeffer 2005; Dreßke 2005), Palliativstationen (vgl. Saake et al. 2019) und ambulante Versionen, die Care und Cure verbinden (vgl. Stadelbacher 2017). Übergreifend werden Individualisierung und das angeblich *gute Sterben*, das doch eigentlich ein schlechtes Sterben ist und aufgrund seiner Idealfunktion der vermeintlichen Subjektorientierung entgegensteht, postuliert. Der ethnographische Blick scheint die Moral des Feldes zu wiederholen und ihr eine kritische akademische Variante gegenüberzustellen.

Nutzt man die vorliegenden empirischen Ergebnisse als Vergleichshorizont, der sich auf ein assoziiertes Feld, einen Ausbildungskurs, bezieht, findet sich nur eines der Konzepte, dafür in ausdifferenzierter Form. Individualisierung als Orientierung ist eines der Hauptmotive des Kurses. Sie wird ins Absurde gesteigert, wenn Sterbende als Dechiffrierungsaufgaben erscheinen, die unter Zuhilfenahme aller Sinne und einer sich zum Teil ins Spirituelle verlagernden Empathie gelöst werden müssen. Die Zuschreibungen des individuellen Sterbens und der idiosynkratischen Moribunden führen hier zu einer Hermeneutik der Sterbesituation, des Sterbenden und des Sterbebegleitenden. Unabhängig davon, ob solche Anforderungen an die Ehrenamtlichen in spe einlösbar sind, wird deutlich, wie sich Individualisierung als Idealisierung in verdichteter Form zeigt. In dem Kurs als Vermittlungskontext können solche Ideale, die nicht von einer aktuellen Begleitungspraxis bedroht werden, aufgespürt werden. Dabei erscheinen die ehrenamtlichen Sterbe-

begleitenden, die idealtypisch allein für psycho-soziale Dienste zuständig sind, als Akteure, die Sterbende jenseits ihrer körperlichen Determiniertheit als Subjekte anrufen können – zumindest in der Konstruktion und den inszenierten Imaginationen des Kurses. Bereits die Praktikumerzählungen zeigen, dass der kranke und sterbende Körper, der immer auch als pflege- und behandlungsbedürftig decodiert wird, die Sterbebegleitung trotz ihrer psycho-sozialen Ausrichtung mitbestimmt.

Das Ideal des *guten Sterbens* findet sich dagegen im Hospizkurs nicht. Zunächst, weil hier nicht gestorben wird und so nachträgliche Wertzuschreibungen konsequenterweise ausbleiben. Darüber hinaus aber auch, weil die hermeneutische Ausrichtung, die sowohl die Situation als auch die Protagonistinnen und Protagonisten betrifft, einer Festlegung eines idealen Übergangs in den Tod gegenübersteht. Die übersteigerte Individualisierung unterläuft das Potenzial von Werturteilen. Schließlich könnte nur der Verstorbene selbst sein ganz eigenes Sterben als solches beurteilen – das übersteigt aber alle noch so ambitionierten hermeneutischen Zielsetzungen.

Literarischer Teil

Die Arbeit schließt mit einem autoethnographischen Kapitel, das aufgrund seiner literarisch-künstlerischen Dimension von den rein wissenschaftlichen Teilen der Schrift getrennt wird und als Textgattung für sich stehen soll.

10. Ein autofiktionaler Schreibversuch¹

Als ich Ute zum ersten Mal persönlich traf und wir darüber sprachen, ob ich über einen Hospizkurs, den sie leiten würde, eine Dissertation schreiben dürfte, sicherte sie mir ihre Unterstützung unter der Bedingung zu, dass ich neben meinem wissenschaftlichen Interesse normal daran teilnehme. Ich müsste alle Übungen mitmachen, die Kursgebühr zahlen und nach Erhalt der Befähigungsurkunde auch begleiten. Ich stimmte allen Punkten zu.

Nach dem Kurs machte ich Sterbebegleitungen. Diese Tätigkeit sollte nie Gegenstand meiner Dissertation werden. Dazu stehe ich – dem Verein und mir selbst gegenüber. Während der Begleitungen fühlte ich mich niemals als Sozialwissenschaftlerin; ich machte keine Feldnotizen und schrieb keine Protokolle. Trotzdem möchte ich hier von diesen Begleitungen berichten – allerdings nicht im Sinne einer Dokumentation tatsächlicher Ereignisse. Die folgenden Beschreibungen sind autoethnographisch inspiriert, d.h., sie sind zum Teil fiktiv. Sie dienen dazu, meine Erfahrungen zu transportieren, ohne die tatsächliche Intimität der Situationen, so wie ich sie erinnere, zum Vorbild zu nehmen und damit zu veröffentlichen.

Als Ethnographin dieser Arbeit bin ich die einzige Person, die nicht anonymisiert wird. Das ist auch in diesem Kapitel der Fall. Ich werde die Personen, die ich in einem hospizlichen Sinne versuchte zu unterstützen, nicht namentlich nennen; sie bekommen nicht einmal Pseudonyme. Ich werde nichts über sie preisgeben, was eine Zurechenbarkeit erlaubt. Ich werde nichts Intimes ausplaudern, was ihre Privatsphäre verletzt – auch wenn sie nicht mehr leben mögen. Vielmehr werde ich versuchen, Erfahrungen, die ich mit ihnen zusammen gemacht habe, eine Form zu geben. Dazu werde ich weglassen und hinzudichten. Und ich werde erinnern. Meinen memorierten Erfahrungen einen Raum geben.

1 Die Überschrift spielt auf Bourdieus (2002) soziologischen Selbstversuch an, in dem das Potenzial autobiographischer Reflexionen ausgelotet wird.

10.1 Das Feld Hospizausbildung und die Wirklichkeiten der Begleitung

Ich dachte über jedes einzelne Wort dieser Arbeit nach – immer und immer wieder. Es mag überraschen, aber jeder Satz ist das Produkt zwanghaften Sinnierens. Wiederholt fragte ich mich, ob die Inhalte und Argumentationen stimmen. Ob der Stil angemessen ist. Ob die Grammatik korrekt ist. Jeder einzelne Satz ein Abgrund. Jeder Absatz Ausgangspunkt unfruchtbarer Korrekturschleifen.

Dieses Kapitel soll anders werden. Keine Zwänge, keine Gefallsucht gegenüber fiktiven Lesern. Deswegen höre ich als Erstes auf zu gendern. Das macht es einfacher. Ein Problem weniger, das in den Abgrund der Selbstkorrektur führt. Stattdessen möchte ich einfach schreiben. Seite um Seite. Meine Perspektive darstellen, ohne etwas richtig oder falsch zu machen. Das hier Geschriebene soll sich den üblichen wissenschaftlichen Kategorien entziehen, die ich nicht einmal aufzähle – weil ich mir die Unterlassung an dieser Stelle erlaube. Ich deute die Autoethnographie für mich als Freiheit, jenseits von Selbstzensuren etwas zu erzählen, das ich für erzählenswert halte: meinen persönlichen Bezug zu meinem Forschungsfeld, der sich in Situationen findet, die nicht Teil meines Forschungsfeldes sind.

Ich arbeite als Sterbebegleiterin. Stimmt das überhaupt? Ist dieses Ehrenamt im engeren Sinn eine Arbeit? So wie ich zur Uni gehe, um ein Seminar zu leiten? Eher nicht. Aber es ist auch kein privater Besuch. Schließlich gehe ich im Auftrag des Vereins dorthin. Also mache ich wohl Sterbebegleitungen. Ich bin Sterbebegleiterin. Das klingt irgendwie extrem. Bin ich eine Sterbebegleiterin, so wie ich eine Soziologin bin? Eigentlich bin ich doch ein Schwindel. Schließlich bin ich nur hier, weil ich mich am Ende eines langen Findungsprozesses entschieden habe, über den Ausbildungskontext von Sterbebegleitungen zu forschen. Immerhin hat mir der Verein das ehrenamtliche Engagement abgerungen. Und mich damit in die Position gebracht, etwas zu machen – nicht bloß Wissenschaft.

Ich gehe zu einer Begleitung. Der Ort ist ein Altenheim, etwas versteckt hinter einem öffentlichen Gebäude. Ich scheitere zunächst am Eintreten in die Räumlichkeit. Man muss einen Schalter drücken, damit sich die elektrische Tür öffnet. Einmal eingetreten kommt mir das Haus wie ein Labyrinth vor. Verschachtelte Gänge, alles weiß. Es wirkt seltsam leer. Nie kam mir ein Heim derart verlassen vor. Wann immer ich einen Pfleger benötige, um etwas zu fragen oder mitzuteilen, muss ich mich auf die Suche machen. Ich fühle mich wie ein Fremdkörper. Ständig habe ich die Angst, gefragt zu werden, was ich hier eigentlich machte. Was mache ich hier?

Ich besuche eine Frau, über die mir der Verein im Vorfeld mitteilte, dass sie schwer krank sei – und religiös. Ich kenne ihren Namen und die Nummer ihres Zimmers. Nach längerem Suchen klopfе ich an ihre Tür. Den Namen am Türschild habe ich geprüft. Auf keinen Fall möchte ich das falsche Zimmer betreten. Der erste Besuch führt bei mir jedes Mal zu einer hohen Anspannung. Wer bzw. was kommt da auf mich zu? Ich lausche und höre nichts. Schließlich trete ich ein. Ich muss

ein paar Schritte einen Flur mit einem Bad auf der linken Seite entlang gehen, um zu dem Bett zu kommen, in dem die Frau liegt. Das Zimmer ist weiß. Bilder und Fotos hängen an den Wänden. Auf einem kleinen Tisch an der rechten Wand sehe ich Medikamente, einen Kalender, Bücher und einen kleinen Blumenstrauß in einer altmodischen Vase. Auf der linken Seite des Raumes steht das große, verstellbare Krankenhausbett. Die Frau, die ich bis dahin nur aus Beschreibungen kenne, liegt darin. Sie ist so gelagert, dass ihr Kopf dem gegenüberliegenden Fenster zugewandt ist. Das bedeutet, dass man erst an das Bett herantreten muss, um von ihr gesehen werden zu können.

Ich platziere mich in ihren Blickwinkel und stelle mich vor. Sage meinen Namen und dass ich sie gerne besuchen würde, wenn das für sie okay sei. Sie schaut mich an und sagt etwas, was ich nicht verstehe. Dann dreht sie den Kopf weg. Ich gehe von einer Zustimmung aus. Aber war das eine Zustimmung? Mein Blick ist weiterhin auf die Frau gerichtet. Sie ist alt. Liegt unbewegt da. Hat lange graue Haare, kleine blaue Augen. Ihr Mund ist eingefallen, zahnlos. Sie wirkt klein und zierlich, hat nur noch ein wenig Ähnlichkeit mit der Frau auf den Bildern an den Wänden. Jedes einzelne zeigt sie mit anderen Menschen. In dieser vergangenen Zeit scheint sie immer in Bewegung zu sein. Jetzt liegt sie. Dreht höchstens den Kopf oder bewegt die Lippen. Sie kann nicht aufstehen, sich nicht selbstständig drehen, nicht ohne Hilfe essen oder trinken oder Medikamente schlucken. In der Mail, die ich vom Koordinator des Vereins ein paar Tage zuvor bekam, sind die Diagnosen der Frau aufgeführt. Medizinische Fachbegriffe, die mir nicht viel sagen. Aber der Ausgang steht wohl außer Frage. Außerdem erfuhr ich, dass sie religiös ist und es nicht mag, wenn ihr vorgesungen wird. Als ich das las, musste ich lachen. Vielleicht bin ich tatsächlich die Richtige für die Begleitung. Singen ist das Letzte, was ich in einer Begleitung tun würde. Schon die Idee kommt mir absurd vor. Dafür fehlt mir der religionspragmatische Background. Das macht mich zu einem Exoten im Verein. Trotzdem soll ich eine religiöse Frau begleiten.

Ich nehme mir einen Stuhl, der an dem Tisch steht, stelle ihn neben das Bett der Frau und überlege, was ich jetzt machen soll. Nach einer Weile sage ich, dass man mir verraten habe, dass sie es möge, wenn man ihr vorlese. Das stand auch noch in der Mail. Vorlesen kann ich. Ich frage, ob ich ihr etwas vorlesen darf. Sie macht ein Geräusch, das ich als Zustimmung interpretiere. An ihrem Bett ist eine kleine Ablagefläche angebracht, auf der Bücher liegen. Ich nehme mir ein Buch mit Kurzgeschichten und beginne, daraus laut vorzulesen. Ich versuche, es mit ruhiger Stimme zu tun, verhaspele mich aber immer wieder. Das verunsichert mich. Trotzdem spüre ich Erleichterung. Ich kann etwas tun, werde von der Geschichte abgelenkt. Die Frau schaut an mir vorbei in Richtung des Fensters. Ich weiß nicht, ob es ihr gefällt, dass ich ihr vorlese. Die Geschichte ist zu Ende. Ich höre ihr Atmen. Im Laufe der Zeit werde ich alle Varianten ihres Atmens kennenlernen. Ruhig und kaum hörbar, tief mit einem leichten Schnarchen, lang und pfeifend – und ganz

am Schluss das Röcheln. Ich frage, ob ich weiterlesen soll. Sie antwortet mit einem Geräusch, das ich als Ablehnung deute. Ich bleibe sitzen. Warte. Tue nichts. Blicke manchmal zu dem Wecker, der auch auf dem Tisch mit den Medikamenten steht. Rechne. Ich erinnere mich an den Kurs. Mareike sagt: »Eine Begleitung dauert eine Stunde, maximal.« Eine Stunde ist also mein Rahmen. Nach einer Stunde kann ich gehen. Und habe *begleitet*. Ich denke daran zurück, wie die anderen Kursteilnehmer sagen, eine Stunde sei kurz, wenn jemand im Sterben liege. Ob man nicht länger bleiben könne. Mir kommt eine Stunde lang vor.

Ich habe das Gefühl, mir den Platz im Zimmer erobern zu müssen. Irgendwie markieren zu müssen, dass ich hierher gehöre. Das tue ich ja irgendwie – und irgendwie ja auch nicht. Ich weiß, dass eine Verwandte der Frau den Hospizverein eingeschaltet hat. Nicht die Frau selbst. Wie sollte sie auch? Ich habe Angst, etwas zu berühren. Nach einer Weile der Stille sage ich, dass es Herbst geworden sei. Dann beuge ich mich über die Frau und frage, wie es ihr gehe. Sie antwortet nicht. Stille. Irgendwann schaut sie mich an. Im Laufe der Begleitung glaube ich, erkennen zu können, wann sie mich anblickt und wann nicht. Wenn sie mich mit aufgerissenen Augen ansieht, sieht sie mich. Wenn sie mit halbgeschlossenen Augen zu mir sieht, sieht sie mich nicht. Dann bin ich ein Teil der Einrichtung. Nach exakt einer Stunde stehe ich auf. Eine Begleitung dauert eine Stunde. Ich berühre die Frau am Arm, sage, dass ich jetzt ginge. Dass ich sie wieder besuchte, wenn sie das wollte. Die Frau reagiert nicht. Ich stelle den Stuhl zurück. Ich will leise sein, bin aber laut. Die Stuhlbeine kratzen über das Linoleum. Ich erschrecke selbst. Meine Gedanken kreisen. Während der Begleitung und nach der Begleitung. Ich versuche, mich selbst zu beruhigen. Das war schon okay.

Ich besuche die Frau ein- bis zweimal die Woche. Ich glaube, sie mag es nicht, wenn ich ihre Hand berühre. Also lasse ich es. Ich erinnere mich an eine Übung im Kurs, in der wir uns gegenseitig die Hände massieren sollten. Das ist allen am Anfang peinlich. Wir weigern uns, anzufangen. Schließlich nimmt Mareike Ludwigs Hand und beginnt, sie ostentativ zu massieren. Sie sage, die Öle, die sich mitgebracht habe, seien neu und nicht geöffnet worden. Wir müssten uns keine Sorgen um die Hygiene machen. Dabei weiß sie genau, dass es darum nicht geht. Schließlich fragt mich Kathrin, ob wir uns gegenseitig die Hände massieren wollten. Kathrin mit den schwarzen Haaren, den jugendlichen Klamotten und der beinahe erwachsenen Tochter. Eine Frau, die ich habe bitterlich weinen sehen. Eine Frau, die von Leid und Tod irgendwie fasziniert zu sein scheint. Sie möchte auch eine Ausbildung zur Trauerbegleiterin machen. Ich antworte, dass ich gerne ihre Hände massieren könne. Ich quetsche Öl aus einem Fläschchen, das in der Mitte des Stuhlkreises steht. Kathrin reicht mir beide Hände, ich nehme ihre linke und sage, dass ich mit einer anfinde. Ich versuche, sie vorsichtig zu massieren. Lauter Glieder, ich weiß nicht, wo der Druck angenehm ist. Aber Kathrin macht Geräusche, die darauf schließen lassen, dass ihr die Massage gefällt. Stefan sagt in die

Runde, dass er sich schon überwinden müsse, das zu tun. Daraufhin sagt Mareike, dass wir so oft gesagt hätten, wir nähmen die Hand von jemandem in einer Begleitung. Jetzt könnten wir mal sehen, was das heiÙe.

Manchmal macht die Frau Geräusche, die mich erschrecken und die ich als Ablehnung dessen deute, was ich gerade tue. Lesen. Reden. Deswegen sitze ich manchmal nur neben ihrem Bett. Höre ihr Atmen. Ruhig und pfeifend, dann schläft sie wohl. Höre den Wecker ticken. Manchmal lese ich ihr etwas vor, obwohl ich weiß, dass sie schläft. Einmal wird die Tür aufgerissen und ein Pfleger kommt herein. Als der junge Mann das Zimmer betritt, stelle ich mich vor und frage, ob ich gehen solle. Er sagt, ich könne bleiben und geht zu der Frau. Er spricht sie mit ihrem Namen an, bevor er sie berührt. Die Frau sieht ihn mit aufgerissenen Augen an und lächelt. Der Mann lächelt zurück. Er fragt, ob ich sie gut behandle. Sie sei seine Lieblingspatientin, und er lasse nicht zu, dass jemand nicht nett zu ihr sei. Die Frau lächelt immer weiter. Der Pfleger ändert ihre Position im Bett, lagert sie anders. Dabei redet er freundlich mit ihr. Er lächelt. Sie lächelt. Der Wecker ist nicht zu hören, kein Ticken und auch kein Pfeifen. Irgendwann ist er fertig. Erst verabschiedet er sich von der Frau. Dann verabschiedet er sich von mir und geht. Jetzt wirkt das Zimmer leer. Ich werde noch oft an ihn denken – voller Bewunderung. Ich lese der Frau eine Kurzgeschichte vor. Aus Hilflosigkeit. Danach schaue ich auf das Ziffernblatt des Weckers. Eine Begleitung dauert eine Stunde. Ich verabschiede mich und gehe. Ich komme wieder. Eine Begleitung dauert eine Stunde. Ich gehe wieder. Ich komme wieder. Eine Begleitung dauert eine Stunde. Ich gehe wieder.

Ich sitze neben dem Bett der Frau. Meine Gedanken kreisen. Ich denke an den Kurs. »Nichts tun ist auch eine Begleitung.« »Es ist wichtig, die Schwingungen im Raum zu erspüren«. Ich höre das Ticken des Weckers. Ich lese aus einem anderen Buch vor. Tue es mehr für mich als für die Frau. Sie schaut an die Decke. Jemand hat dort Schmetterlinge aus buntem Papier hingehängt. Es rührt mich jedes Mal, wenn mein Blick darauf fällt. Da sein. Ich bin da. Das hier ist ein Selbstzweck, okay. Ich versuche, präsent zu sein. Tatsächlich da zu sein – was auch immer das bedeutet. Ich sage etwas zu der Frau. Meine Stimme ist laut in diesem Zimmer. Sie reagiert nicht. Manchmal sehe ich sie an und mache mir Sorgen. Ich frage mich, ob sie traurig ist, sich einsam fühlt. Ich frage mich, ob sie sich langweilt – den ganzen Tag in diesem Bett. Mehr oder minder bewegungslos.

Ganz am Anfang der Begleitung macht die Frau ein Geräusch, das ich als Stöhnen interpretiere. Ich stehe auf, beuge mich ein wenig über sie und frage, ob sie Schmerzen habe. Sie macht ein Geräusch, das ich als Zustimmung deute. Also frage ich, ob ich eine Pflegerin holen soll. Wieder ein Geräusch, das ich als Zustimmung interpretiere. Als Hospizbegleiter sind wir die Anwälte der Sterbenden, erinnere ich. Sie hat Schmerzen, denke ich. Zu wenig Medikamente, denke ich weiter. Ich muss eine Pflegerin suchen.

Ich trete aus dem Zimmer und gehe den langen Flur entlang. Keiner da. Alle Türen sind zu. Kaum Geräusche. Weiße Wände, ein paar Bilder. Ein kleiner Tisch mit einem Blumenstrauß. Ich gehe ins Foyer. Niemand da. Eine Art Informationskabine. Niemand da. Ich gehe eine Treppe hoch. Weitere Gänge. Schließlich treffe ich auf eine Pflegerin. Ich sage ihr, dass ich vom Hospizverein sei, die Frau besuchte und das Gefühl hätte, sie könnte Schmerzen haben. Die Pflegerin sagt, sie würde nach ihr sehen, sobald sie Zeit habe. Zurück im Zimmer der Frau warte ich auf die Pflegerin. Die Frau sagt nichts, liegt stumm da, den Blick in Richtung Decke gerichtet. Ihr Atem: ruhig und pfeifend. Irgendwann geht die Tür auf, und die Pflegerin kommt herein. Sie geht um das Bett herum, berührt den Arm der Frau und fragt, wie es ihr gehe, ob sie Schmerzen habe. Die Frau schüttelt den Kopf. Die Pflegerin sagt: »Sie haben keine Schmerzen, oder?« Die Frau gibt ein Geräusch von sich, das verneinend klingt. Die Pflegerin lächelt sie an und nickt. Dann verabschiedet sie sich und geht. Beim Rausgehen lächelt sie auch mir zu und sagt, es sei alles in Ordnung. Ich bin wieder allein mit der Frau.

Ich denke an eine Begebenheit im Kurs. Es ist noch relativ am Anfang. Alle sind emotional und bemüht. Ich bin zu der Zeit immer angespannt. Schreibe Notizen und versuche, mich trotzdem an allen Übungen zu beteiligen. Manchmal bin ich an andere Gruppensitzungen erinnert, die ich kenne, und merke dann, dass doch alles anders ist. Hier bleibt eine Distanz erhalten, die ich nicht richtig verstehe. An einem Samstag sollen wir Rollenspiele machen, in denen Situationen inszeniert werden, die Mareike selbst erlebt hat. Dabei sollen wir Entscheidungen treffen, die wir anschließend im Plenum vorstellen. Ich bin mit Ludwig und Sarah in einer Gruppe. Ludwig, der pensionierte Arzt, zu dem ich eine ambivalente Beziehung habe. Sollte ich die interessanteste Person des Kurses wählen, vielleicht wäre er es. Seine Kommentare sind schwer einzuordnen. Er kann Schwingungen erspüren. Seine Religiosität färbt viele Kommentare. Assistierter Suizid ist unmoralisch. Sterbende tun ihm leid, wenn sie keine religiöse Hoffnung empfinden können. Und: Sterben ist etwas Gutes, immer. Manchmal sagt er Dinge, die ich nicht verstehe. Wenn ich heute an ihn denke, lächle ich. Außerdem ist Sarah in der Gruppe. Sie ist Altenpflegerin, sehr religiös, singt immer laut, wenn etwas gesungen wird, und nimmt an allen Diskussionen teil. Sie ist engagiert. Ich glaube ihr, dass sie Sterbebegleitungen als ihre gottgegebene Aufgabe ansieht. Wenn ich mir vorstelle, dass ich sterbe... würde ich von den beiden begleitet werden wollen? Ich hätte eine andere Favoritin im Kurs. Trotzdem wäre ich wohl froh, wenn die beiden vorbeischnellen würden. »Hey Melanie, was ist denn mit Dir los?« Sie wären laut und würden viel reden. Aber das wäre okay. Für das Rollenspiel gehen wir in einen anderen Raum. Unsere Szene: Wir werden von einem Mann angerufen, der bei seiner schwerkranken Mutter ist, die merkwürdig röchelt. Weil er nicht weiß, was er tun soll, ruft er beim Hospizverein an. Die Beschreibung der Situation löst Unbehagen in mir aus. Das Röcheln und die Frage, was jetzt zu tun ist. Andererseits finde ich die

Entscheidungsfindung nicht schwer. Ich nehme an, dass es hier um einen Konflikt gehen soll, hätte in der Situation aber keine Entscheidungsprobleme. Ludwig sagt, er wolle den Sohn spielen, der anrufe. Als Arzt kenne er solche Telefonate, er müsse die Reaktion nicht üben. Sarah bestimmt, dass ich zuerst die Angerufene des Vereins spiele. Also tut Ludwig so, als würde er anrufen, sieht mich an und beschreibt dann das Röcheln seiner fiktiven Mutter. Ich versuche, verständnisvoll zu reagieren, frage irgendetwas und platze dann heraus, dass ich dem Sohn raten würde, sofort einen Krankenwagen zu rufen. Wäre alles andere nicht unterlassene Hilfeleistung? Daraufhin ist das Spiel vorbei, und wir diskutieren. Ludwig erzählt Anekdoten aus seinem früheren Berufsleben. Später führen Sarah und Ludwig die Szene auf. Sarah bleibt in der Rolle, stellt Fragen. Ludwig antwortet. Sie legen einvernehmlich auf. Zurück im Stuhlkreis werden die Szenen besprochen. Ludwig berichtet über unsere Gruppe. Ich frage Mareike schließlich, ob es nicht unterlassene Hilfeleistung sei, nicht sofort dazu zu raten, einen Arzt zu rufen. Mareike sieht mich stirnrunzelnd an. »Ich glaube, dass Du Sterben immer noch für was ganz Schlimmes hältst, Melanie. Das ist es aber nicht.« Das ist es aber nicht.

Ich sitze am Bett der Frau. Ich sehe sie an. Sie sieht an mir vorbei. Ich höre ihr Atmen. Ich frage mich, ob sie stirbt. Was bedeutet das? Und welche Rolle spielt es?

Irgendwann stirbt die Frau tatsächlich. Ich sitze neben ihr. Sie röchelt. Das Röcheln hört auf. Dann setzt es wieder ein. Ich bin da. Zwei Pflegerinnen betreten den Raum. Die Frau röchelt. Das Röcheln hört auf. Eine der Pflegerinnen sagt, dass sie es jetzt geschafft habe. Das Röcheln setzt wieder ein. Wir erschrecken. Und dann endet es ganz. Die Pflegerinnen müssen weiter. Ich bleibe mit der Frau zurück. Neben dem Bett liegt eine Bibel. Ich lese ihr daraus vor.

10.2 Gesellschaft und Begleitung

Den Bedingungen der Möglichkeit dafür, dass ich mich in einem Raum eines Pflegeheims neben einer Frau wiederfinde, die ich niemals zuvor traf und mit der mich zunächst nichts verbindet, außer dass ich ihr eine Stütze sein soll, ohne genau zu wissen, wie das gelingen kann, kann man auf zwei Ebenen nachgehen: als geschichtliche Entwicklung und als biographische Entscheidung.

Bei Sterbebegleitungen handelt es sich um spezifische soziale Situationen, deren historische Genese mit einer ganzen Palette an Voraussetzungen einhergeht. Es muss eine Institutionalisierung des Sterbens stattgefunden haben (vgl. Knoblauch und Zingerle 2005a), um eine soziale Wirklichkeit hervorzubringen, in der mein Tun adäquat und anschlussfähig ist. Weil Menschen heute im Regelfall alt werden, dieser Prozess mit medizinischen Diagnosen einhergeht, die eine Sterbewahrscheinlichkeit implizieren, werden sie überhaupt als Sterbende – über einen relativ langen Zeitraum – typisierbar. Da sich Sterben als beobachtbarer Pro-

zess hinzieht und dabei zu einem Problem der Lebenden wird (vgl. Elias 2002, S. 11), wird es zum Anknüpfungspunkt von Bedeutungszuschreibungen, Aushandlungen und sozialen Kämpfen. Die sich historisch herauskristallisierende Zuständigkeit der Medizin für das Sterben als Agent seiner Verhinderung machte es zu einem Phänomen, das professionelles Handeln auf sich zieht. Wir sterben inzwischen lange und irgendwann im Laufe dieses sich oftmals störrisch entwickelnden Prozesses (vgl. Glaser und Strauss 2009) landen wir in Organisationen, die von Experten bevölkert werden, deren Berufswissen ausschlaggebend für ihr Tun ist (vgl. Streckeisen 2001). Die sich daraus ergebenden Konsequenzen sind Gegenstand einer zivilgesellschaftlich hervorgebrachten Kritik, die eine Zweckrationalität anprangert, die in modernen Organisationen vielleicht idealtypische Bedingungen findet. Die Hospizbewegung als Label für diese Kritik und das Einrichten von Gegenorganisationen mit auf Sterbende ausgerichteten Organisationszielen (vgl. Heller et al. 2013) entdeckt und konstruiert jene als diskriminierte Gruppe und stellt Orientierungs- und Handlungsalternativen den Experten- und Alltagsintuitionen gegenüber. Sterben wird so zu einer moralischen Herausforderung, der sich neu gestellt werden muss. Ein Grundpfeiler dieser neuen Ausrichtung sind Hospize, die den affirmativen Umgang mit dem Sterben als Leitlinie etablieren. Ein anderer ist das Ehrenamt, das Menschen jenseits von Zeitzwängen und monetären Aspirationen als Unterstützungsinstanz ins Feld des Sterbens führt. Hier wird die moralische Ausrichtung fast idealtypisch sichtbar.

Das ehrenamtliche Engagement erzeugt idiosynkratische Begleitungssituationen, deren besonderes Merkmal Unbestimmtheit ist. Im Gegensatz zu professionalem Handeln gibt es hier keine wissens- und methodengeleitete Handlungssicherheit. Vielmehr wird eine selbstzweckhafte soziale Beziehung etabliert, die eine bedingungslose Anerkennung symbolisiert. Diese Konstellation ist einerseits entlastet von situationsexternen Zwängen und andererseits belastet von situationsinternen Herausforderungen, die in einer Bewältigung von Uneindeutigkeiten über eine totale Orientierung am Anderen als Kommunikationspartner basieren. Das ist eine Perspektive auf Sterbebegleitungen.

Die Rekonstruktion gesellschaftlicher Entwicklungen ist eine Möglichkeit des Verstehens. Eine andere setzt bei den Sterbebegleitern an, die irgendwann anfangen, Sterbebegleitungen zu machen – ohne sie gäbe es das Phänomen nicht. Jeder Sterbebegleiter hat eine Geschichte. Eine Verkettung von Erlebnissen, Entscheidungen, Zufällen, biographischen Situationen, Bedürfnissen etc. hat ihn zur Hospizbegleitung gebracht. Der Verlust von Angehörigen, der Wunsch nach einem sinnerfüllten Ruhestand, das schlechte Gewissen, einem anspruchsvollen Care-Beruf nachzugehen und trotzdem nicht genug Care zu leisten, das Bedürfnis nach Anerkennung, die Hoffnung auf Transzendenz- und Resonanz Erfahrungen, eine moralische Grundorientierung usw. (vgl. dazu Fink et al. 2018).

Die Frage, wie jemand zu der Hospizbegleitung gekommen ist, ist ein hervorragender Ausgangspunkt für ein biographisches Interview. Wenn ich sie mir selbst stelle, erinnere ich augenblicklich relevante Situationen. Das erste Gespräch über so ein Ehrenamt und die mitschwingende Angst, mich emotional zu überfordern. Die Antwort meines Gegenübers, dass es aber doch Sinn im Leben erzeugen könne. Eine Freundin mache das auch, die bekomme ganz viel zurück. Ein Dialog, wie ihn vielleicht nur Frauen führen. Sterbebegleitung als Sinngenerator? Nicht mehr am Leben zweifeln, weil man versucht, anderen zu helfen, wenn es existenziell wird?

Der erste Versuch, einen Verein zu finden, scheitert. Die Ausschreibung für ein Promotionskolleg: Gender und Bildung. Gender meinestwegen. Aber Bildung? Was soll das sein – etwa Schulforschung? Ich habe mir nach dem Abitur geschworen, nie wieder freiwillig eine Schule zu betreten. Stattdessen könnte ich einen Hospizkurs erforschen, das ist schließlich auch Bildung. Sterbebegleitung also als Flucht vor der Schule? Oder vielmehr als wissenschaftlicher Sinngenerator? Der zweite Versuch gelingt, diesmal unter dem ethnographischen Stern des Feldzugangs. Das erste Telefonat mit Ute. Ich wohne noch in der Stadt, in der ich studierte. Ich bin ein anderer Mensch als heute. Ich erkläre Ute mein Anliegen. Und höre mich dabei selbst reden. Ich rede zu schnell, bin zu forsch, will es zu sehr. Es entsteht eine Gesprächspause. Innerlich sage ich mir, dass ich mein Anliegen das nächste Mal vorsichtiger verkaufen muss. Plötzlich sagt Ute, sie finde die Idee klasse. Jetzt muss meine Idee den Weg durch die Organisation Hospizverein gehen. Den Weg durch die Organisation Universität hat sie schon erfolgreich angetreten. Es scheint zu funktionieren. Eine Idee, irgendwann, irgendwo, aus irgendwelchen Gründen entstanden wird immer größer. Sie wird zu meiner Lebensgrundlage, auch in finanzieller Hinsicht. Im Gegensatz zu den echten Ehrenamtlichen schreibe ich mich in die Hospizbewegung als wissenschaftlicher Parasit ein. Da, wo Instrumentalität nicht der Leitstern des Tuns sein soll, ist sie meine lebensnotwendige Orientierung. Vielleicht sind die anderen auch nicht besser. Wir wollen schließlich alle etwas. Und wir alle sind enttäuscht.

Meine Erfahrung: Sterbebegleitungen beenden keine Sinnsuche. Sie machen einem zu einem ständigen Sinnsucher, der nicht nur mit der eigenen Unsicherheit hadert, sondern ebenso mit der Unbestimmtheit existenzieller Situationen und den Ängsten der existenziell Betroffenen. Die Professionalität dieses Handelns liegt darin, keine Antworten zu haben, nicht schlauer zu sein als der, um den es geht, und trotzdem zu bleiben. Vielleicht gibt es Menschen, die sich am Ende einer Begleitung erhaben fühlen, demütig und weise. Mir geht es nicht so. Ich fühle mich bei jeder Begleitung in jeder Beziehung unangemessen.

Ich erinnere mich an eine Frau, die mir die Fragen stellte, wie sie mit dem Tod ihres Mannes umgehen solle. Wie sie darüber hinwegkommen könne. Das waren keine rhetorischen Fragen. Sie wollte Antworten. Ich hatte keine Antworten. Sie war Jahrzehnte älter und klüger als ich. Aber sie war verzweifelt. Ich war da, aber

keine Hilfe. Reicht es, da gewesen zu sein? Ich glaube, der Kurs hat die Funktion, mit dieser Frage nicht zu hadern. Die Antwort ist demnach schlicht: ja. Das ist der Job.

Für mich sind Sterbebegleitungen immer Arbeit. Harte Arbeit. Arbeit an mir selbst. Ängste überwinden. Ich kenne die Person nicht, aber beginne sie zu besuchen. Manchmal werde ich nicht vorgestellt. Also führe ich mich selbst ein, erkläre meine Anwesenheit, versuche, irgendwie relevant rüberzukommen. Manchmal werde ich vorgestellt. Meistens werde ich freundlich aufgenommen. Ich erinnere mich an den einzigen Mann, den ich begleitete. Er flirtet ein bisschen. Es kommt mir fast so vor, als wolle er mir eine schöne Zeit bereiten. Dann ein Anruf vom Verein. Er ist tot. Das ist doch absurd.

Manchmal denke ich an meine Begleitungen zurück. Ich sehe dann die jeweiligen Personen vor mir, wie sie mich in einer bestimmten Situation auf eine bestimmte Art anschauen. Jedes Mal kommt ein Gefühl hoch. Ich denke an ihn, sehe seinen Blick und bin sicher, dass er mich mochte. Ich denke an sie, sehe ihren Blick und bin sicher, dass sie mich nicht mochte. Es ist hart für mich, das einzugestehen. Es ist schon schlimm genug, im Alltag auf Antipathien zu stoßen. Für mich jedenfalls. Na ja, nicht immer. Manchmal denke ich, dass es mich auszeichnet, nicht reinzupassen. Aber nicht bei einer Sterbebegleitung. Da tue ich alles dafür, dem anderen ein angenehmer Gesprächspartner zu sein, am besten hilfreich, eine Stütze. Dabei zu versagen, ist schwer für mich. Auch da ist der Kurs eine Hilfe. In dieser Arbeit habe ich das Modell von Kübler-Ross als irgendwie naiv mehr oder minder offensiv diskreditiert. Trotzdem denke ich an die Diskussionen darüber. Und die Distanzierungsstrategie: Sterbende machen Phasen durch. Wenn jemand wütend ist, dann nimm es nicht persönlich. Es hat nichts mit dir zu tun. Deswegen darfst du dich nicht abwenden, aber du musst auch nicht an dir zweifeln.

Sterbebegleitungen sind herausfordernd. Einerseits tue ich alles, um eine vertrauensvolle und vertraute Beziehung zu jemandem aufzubauen, und andererseits objektiviere ich die Situation, um nicht jede Äußerung als Ausdruck einer Beziehung zu mir aufzufassen. Zu unterscheiden, wann Beziehungsarbeit notwendig ist und wann Distanzierung die Situation aufrechtzuerhalten hilft, ist schwierig. Mir fällt es nicht immer leicht, von einem Register ins nächste zu wechseln. Manchmal denke ich an Mareike und Ute. Höre ihnen noch einmal zu, wie sie Probleme beurteilen. Höre sie lachen, einen Ratschlag geben, alles nicht so ernst. Am Ende gibt es organisationale Antworten auf jedes Problem. Wenn ich möchte, bleibe ich mit meinen Fragen nicht allein. Und dann ist es doch banaler, als es mir oft scheint. Eine Begleitung einer Frau, die dement ist. Der Sohn erwartet, dass ich sie oft besuche. Ich bin am Rand meiner zeitlichen Kapazitäten. Ein moralisches Dilemma. Ute redet mit mir. Der Sohn hat ein schlechtes Gewissen, weil er seine Mutter in ein Altenpflegeheim untergebracht hat. Das hat nichts mit Dir zu tun. Lass Dich nicht unter Druck setzen. Die Perspektive hilft, und ich habe die Absolution der

Organisation, die hier ein Korrektiv ist. Manchmal will sie zu viel von mir, aber oft hilft sie auch.

Ich fühle mich oft allein in den Begleitungen, die ein absurdes Wechselspiel aus Einlassen und Distanzieren erfordern und niemals meinen Bedürfnissen einen legitimen Raum geben. Ich fühle mich einsam, weil ich als Persönlichkeit immer nur so weit vorkomme, wie es mir in Hinblick auf die Bedürfnisse des anderen sinnvoll erscheint. Meine längste Begleitung. Die Frau fragt mich, wie es mir geht. Ein alltäglicher Gabentausch. Ich antworte ihr etwas, das sie nicht beunruhigt und dazu verleitet, von sich selbst zu erzählen. Das ist nicht schwer, sie tut es sofort. Das Manöver hat etwas Masochistisches, denn ich kenne alle ihre Geschichten, habe sie immer und immer wieder gehört. Ich bin von den Erzählungen erschöpft und habe gleichzeitig ein schlechtes Gewissen. Es ist schließlich mein Job. Nur eine Stunde. Ich mag diese Frau. Und oft mag sie auch mich. Manchmal komme ich herein, und sie lächelt mich an und sagt, wie schön es sei, dass ich mal wieder käme. Das tut so gut. Dafür bin ich dankbar. Und gleichzeitig habe ich ein schlechtes Gewissen, weil ich auf dem Weg in das Heim dachte, die Zeit nicht zu haben, die Frau zu besuchen. Ich habe sie tatsächlich nicht. Irgendwann rede ich mit dem Koordinator des Vereins darüber. Er hört zu, hat Verständnis. Redet mit mir auch über private Probleme. Ich gebe die Begleitung ab. Am Anfang fühle ich mich schlecht. Ein Telefonat mit der neuen Begleiterin. Sie ist nett, hat viele Ideen, möchte viel über die Frau wissen. Sie wird den Job gut machen, besser als ich, davon bin ich überzeugt. Die Frauen werden sich gut verstehen. Ich bin ersetzbar. Das schlechte Gewissen hört auf. Das, was ich tue, kann schließlich jeder tun. Es macht nur nicht jeder.

Das eigene Handeln, unabhängig davon, ob es sich innerlich oder äußerlich vollzieht, zu reflektieren, kann eine Art Selbsttherapie sein. Aber auch eine Selbsttraumatisierung. Es kann Klarheit verschaffen – oder sich zumindest so anfühlen. Es kann aber auch einen Wust an Gefühlen, Situationen und Widersprüchlichkeiten hervorholen. Man kann sich danach erleichtert fühlen oder verwirrt sein als jemals zuvor. Manchmal mag es auch gar keinen Effekt haben – ist so banal wie manche Sterbebegleitung auch. Trotzdem habe ich das Gefühl, einer Begebenheit eine Bedeutung zu verleihen, wenn ich sie aufschreibe. Denn Schreiben ist anders als Reden. Es ist mühsamer, bedarf Konzentration und ist weniger flüchtig als das Verklingen der Stimme. Wenn ich von meinen Erfahrungen mit Sterbebegleitungen schreibe, verleihe ich ihnen eine eigentümliche Bedeutsamkeit. Dabei erscheint nicht das ehrenamtliche Tun selbst bedeutungsvoll, sondern meine Reflexionen, die Erfahrungen spiegeln sollen und vielleicht etwas über die soziale Welt der Begleitung aussagen. Ist das redlich?

Ich denke an all die Gruppensitzungen, die ich nach dem Kurs besuchte. Die Gruppentreffen und Supervisionen. Ich denke an all die Menschen, die ich dort traf und treffe. Meine ehemaligen Kurskollegen. Und dann ganz andere Personen aus dem Verein. Es sind hauptsächlich Frauen, meistens über 60 Jahre alt.

Ich bewundere sie alle, ausnahmslos. Wir teilen nicht immer dieselbe Weltsicht. Sie haben oft einen Hang zu einer spirituellen oder kirchlichen Sicht auf das Leben, die ich nicht teile. Aber sie sind in allen Konfliktsituationen, die besprochen werden, klüger als ich. Von manchen weiß ich, dass sie schwer krank sind oder schwere Erkrankungen hinter sich haben und trotzdem pragmatisch Sterbebegleitungen meistern, ohne an der Antizipation der eigenen Endlichkeit zu verzweifeln. Zumindest wirken sie so auf mich, wenn sie von ihren Begleitungen erzählen, Unsicherheiten diskutieren, Handlungssicherheit wiederzugewinnen scheinen. Was bewundere ich so an diesen Frauen? Ihren Mut? Ihre Gemeinschaft? Ihren Pragmatismus? Ihre Fähigkeit, nicht zynisch zu sein? Manchmal sprechen sie davon, von wem sie selbst begleitet werden wollen, wenn sie mal sterben. Zwei Freundinnen. Sie sitzen im Stuhlkreis nebeneinander. Eine war schwer krank. Sie redet darüber in der Vergangenheitsform. Sie kann wieder begleiten, und das scheint so zu sein, als stünde sie erneut auf der Seite, die sie schon fast verloren glaubte. Sie erzählt es mit einem Achselzucken. Dann haut sie der Freundin, die neben ihr sitzt, mit der Hand auf den Oberschenkel. »Wenn ich mal sterbe, möchte ich, dass Du mich begleitest.« Die Freundin lacht, klopft ihr auch auf den Schenkel – und sagt, dass sie da sein werde.

11. Fazit

Wie soll man eine ethnographische Arbeit, die vor allem auf (dichten) Beschreibungen basiert, in einem Fazit kondensieren? Das ist schwierig, weil Deskriptionen bestenfalls Einblicke gewähren, die sich nicht einfach bilanzieren lassen. Allerdings liegt dieser Arbeit nicht der Wunsch zugrunde, ein anekdotenreiches Buch zu schreiben, sondern eine ausgewiesene Fragestellung. Und die muss am Ende beantwortet werden können, ansonsten war der Forschungsprozess mit all seinen Versprachlichungsebenen vergebliche analytische Liebesmüh. Also nehme ich die Herausforderung des Zusammenfassens an, indem ich im Folgenden zunächst die Kernaussagen der Kapitel rekapituliere, um das Mosaik dann hinsichtlich des Erkenntnisinteresses kompakt darzustellen. Um Redundanz zu vermindern und den Deskriptionen, die mehr als nur Daten sind, nicht die Show zu stehlen, fasse ich mich kurz.

Diese Arbeit hat es sich zum Ziel gesetzt, auf der Basis einer Feldforschung zu beleuchten, wie in einem Hospizkurs Sterben und Sterbebegleitungen konstruiert und vermittelt werden. Dies geschieht vor der Annahme, dass so nicht *nur* etwas über einen Ausschnitt sozialer Wirklichkeit in Erfahrung gebracht werden kann, über den kein übergreifendes kollektiv geteiltes Wissen existiert, sondern dass darüber hinaus eine Antwort auf kontemporäre gesellschaftliche Herausforderungen beobachtbar wird, die sich auf die Bewältigung des (post)modernen Ablebens beziehen.

Um diesem Unterfangen in wissenschaftlicher Manier Rechnung zu tragen, wird in dem Kapitel *Sterben, Hospiz und Forschung: Das sozialwissenschaftliche Vorlaufen in den Tod* die Dissertationsschrift der thanatosoziologischen Forschung zugeschrieben. Nach einer Reflexion und Differenzierung der Begriffe Sterben und Tod wird der Forschungsgegenstand der Arbeit konturiert, der sich in die Hospizforschung einordnen lässt, aber nicht dem Ableben als beobachtbares Phänomen nachgeht. Vielmehr wird die Konstruktion des Sterbens und der Sterbebegleitung in einem Vermittlungskontext analysiert. In Abgrenzung zu themenverwandten Arbeiten wird keine organisationssoziologische Ausrichtung gewählt, welche Expertenwissen an die in der Forschungsliteratur prominente Figur des *guten Sterbens* bindet, mit der die Hospizbewegung oftmals assoziiert wird. Stattdessen wird ein

neuer Blick auf die Hospizbewegung versprochen, der durch die Konzentration auf den idiosynkratischen Ausbildungskontext möglich wird, der in der Literatur als tendenziell vernachlässigtes Thema erscheint.

In dem Kapitel *Das lange Sterben und die Privatisierung der Ambivalenz* werden zunächst kontemporäre Sterbeverläufe anhand ihrer zeitlichen Ausdehnung charakterisiert. Weitergehend wird postuliert, dass das aufgrund der modernen Alterserkrankungen lange Sterben in den westlichen Industrienationen mit einer extensiven Konfrontation einhergeht. In Anlehnung an Überlegungen Kellehears (2017) wird die Auseinandersetzung mit dem Sterben, in Form einer konkreten Antizipation, zur Basis einer Sterbedefinition gemacht, die mit der ethnologischen Bestimmung Menzfelds verbunden wird. Sterben ist demnach als »Transformationsprozess« (Menzfeld 2019, S. 96) zu verstehen, der mit einer »Auflösung der Verbindung zwischen einer Person mitsamt ihren psychologischen und sozialen Kompetenzen« (ebd.) und des »an sie gebundenen Leibes« (ebd.) einhergeht. Damit ist das Wissen um das individuelle Sterben verknüpft, welches Teil der Erfahrung ist. Das Wissen selbst birgt eine spezifische Herausforderung, die mit dem Konzept der Privatisierung der Ambivalenz des Postmodernetheoretikers Zygmunt Baumanns (2016 [1991]) verbunden wird. Demnach ist das zeitgenössische Problem des Sterbens mit einem Sinnzuschreibungsproblem assoziiert, das individuell bewältigt werden muss. Als Reaktion auf diese Herausforderungen wird die Hospizbewegung konturiert, die in den 1960er-Jahren entstand und sich durch eine Kritik an (post)modernen Sterbebedingungen auszeichnet und darüber hinaus die Lebenswelten des Ablebens mit stationären Hospizen und ambulanten Hospizdiensten veränderte (vgl. Heller et al. 2013). Sie brachte ein spezielles ehrenamtliches Engagement hervor: Sterbebegleitungen. Die damit befassten ehrenamtlich Engagierten werden hier als Semi-Professionelle gefasst, die einerseits in Vorbereitungskursen lernen, Situationen so zu definieren, dass ihre Handlungen anschlussfähig werden (vgl. Pfadenhauer 2005a, S. 14), dabei aber gezielt Alltagskompetenzen anwenden und keine ungebrochene Lösungsorientierung verfolgen.

An diese gesellschaftstheoretischen Erörterungen schließt das Kapitel *Ethnographische Zugänge zur Vermittlung des Sterbens und seiner Begleitung* an, in dem die der Arbeit zugrunde liegenden verfahrensbezogenen Aspekte erörtert werden. Ethnographie wird als Forschungsstrategie konzeptualisiert, die methodologische und methodische Kennzeichen vereint und keiner Seite vollständig zurechenbar ist. Eine flexible Haltung und das Ausführen von vorgegebenen Verfahrensschritten gehen m.E. Hand in Hand, wenn man sich dem aufwendigen Prozess einer Feldforschung unterwirft, welche vor allem auf »Ko-Präsenz« (Breidenstein et al. 2013, S. 71) und deren sprachlicher Repräsentation basiert. Außerdem wird das methodische Vorgehen dieser Arbeit anhand von projektspezifischen Statuspassagen dargestellt, die sich auf den Feldzugang und die Integration in das Forschungsfeld beziehen. Darüber hinaus werden das Forschungsdesign und der Umgang mit

Theorien und Versprachlichungsformen rekapituliert und legitimiert – denn auch wenn ein ethnographisches Verfahren mit verhältnismäßig vielen Freiheitsgraden einhergeht, sollte jeder Schritt reflektiert werden, um das Potenzial der Offenheit weder zu verschwenden noch auszunutzen.

Auf die methodologischen und methodischen Bestimmungs- und Legitimationsbemühungen folgt das Kapitel *Der Kurs: Erntedank-Mitte, sprechender Stein und das Gemälde der sterbenden Geliebten*, in dem ein Einblick in die Kurswirklichkeit anhand einer Fallanalyse des ersten Abends gegeben wird. Hier hebt sich der Vorhang für die Protagonisten und Protagonistinnen, die Kurspraktiken und das Setting. Zum ersten Mal wird Mareike, Ludwig, der Mitte, der Talking-Stone-Runde und Vermittlungsspielen deskriptiver Raum gegeben. Dem Lesenden sollen dabei die Erfahrungen zugänglich werden, die ich als Ethnologin in der anfänglichen Kurssequenz machte – u. a. die Verwunderung über einen eigentümlichen Bildungsort, der zunächst Rätsel aufwarf. Die mit den Deskriptionen verbundene Analyse bezieht sich auf die Ablauflogik der Kurseinheit und gibt einen ersten Hinweis auf die Konturierung der Sterbebegleitung als einer in Virtuosität gipfelnden sozialen Kompetenz. Außerdem wird die Integration in den Kurs in Auseinandersetzung mit Goffman (2016b) als Übergang von einer virtualen in eine aktuelle Identität plausibilisiert. Dieser Integrationsmodus ist mit zwei kurstypischen Erfahrungsmodi verschränkt: Berührbarkeit und dem Aushalten von Uneindeutigkeit.

In dem daran anschließenden, ebenfalls stark empirisch ausgerichteten Kapitel *Das Wie der Wissensvermittlung: Gemeinschaftliche Assoziationsräume* wird eine Taxonomie der Kurspraktiken vorgestellt, die als Grundlage dient, anhand kleinschrittiger mikrosoziologischer Interpretationen der Frage nachzugehen, wie im Kurs welches Wissen vermittelt wird. Dabei wird auch die Herstellung von Gemeinschaft nachgezeichnet, die sich bereits auf einer materiell-räumlichen Ebene zeigt und ein Ziel des Bildungskontextes ist, welches die zukünftige einsame Praxis der Sterbebegleitungen so mit einem Kollektiv assoziiert. Außerdem werden die Vermittlungspraktiken analysiert, die tendenziell auf Assoziationen gerichtet sind, welche kein rationalistisches, feststehendes Wissen transportieren, sondern ein Feld unabschließbaren Diskutierens eröffnen, das durch einen lebensweltlichen Bezug gekennzeichnet ist. Trotzdem werden dabei hospizadäquate Einstellungen und Haltungen vermittelt, die sich in einer moralischen Ausrichtung und einer positiven Evaluierung des Sterbens zeigen und konfrontative Aspekte von Sterbebegleitungen erfahrbar machen. So wird neben einer ersten Analyse der kursspezifischen Inhalte auch ein Überblick über den Kurs als empirischen Handlungszusammenhang gegeben.

In dem Kapitel *Buddha-Figuren und künstliche Rosen – die Banalität der großen Transzendenz* werden Gesichtspunkte, die bereits in den Beschreibungen und Interpretationen aufscheinen, theoretisch informiert vertieft. Dafür wird zunächst die gesellschaftliche Funktion von Symbolen und Ritualen sozialphänomenologisch plau-

sibilisiert – hier findet sich also eine starke theoretische Rahmung, welche den praxeologischen Boden verlässt. Auf dieser Grundlage werden die Mitte und der Stuhlkreis als symbolisches Arrangement und die Kursstruktur als rituelles Arrangement interpretiert, die auf spezifische Weise Sinn und Gemeinschaft stiften und eine Bewältigungsfunktion hinsichtlich der Bedrohung des Sterbens als omnipräsentes Kursthema innehaben. Außerdem wird der Einführungsgottesdienst mit Turner (2005) als Übergangsritual beschrieben, welches Neophyten produziert, die schließlich in den Stand der Sterbebegleitenden erhoben werden.

In dem darauffolgenden Kapitel *Die Hermeneutik der Sterbebegleitung: Herausforderungen des existenziellen Auslegens* werden Sterbebegleitungen als Produkt von Sinnzuschreibungen rekonstruiert. Dafür wird zunächst das Curriculum des Kurses analysiert, das anhand von Bibelnarrationen die ehrenamtlichen Praktiken als Aneinanderreihung spezifischer Kompetenzen hervorbringt, die auf das Gestalten der Beziehung zum Sterbenden und Selbstreflexionen der Begleitenden gerichtet sind. In der anschließenden Analyse von Vermittlungspraktiken werden Sterbebegleitungen auf drei Ebenen als Beziehungsarbeit, wertrationales Handeln und Arbeit am Selbst interpretiert. Der Beziehungsaufbau erscheint dabei als eine empathiebasierte Hermeneutik, die im Kurs eingefordert wird, und das Beziehungsende als ambivalentes Phänomen, dem in einem Spannungsfeld von Professionalität und Freundschaft begegnet wird. Das Sterbebegleitungshandeln, wenn die Beziehungsstiftung gelungen ist, wird als wertrationales Handeln hervorgebracht, das mit einem z.T. symbolischen Anerkennungshandeln einhergeht, welches jede Zweckrationalität negiert. Außerdem werden die Begleitenden dazu angehalten, über hohe Selbstreflexionsansprüche zu ihrer eigenen Kontrollinstanz zu werden und sich außerdem als Kommunikationspartner mit einer gezähmten Vulnerabilität zu zeigen. Dreh- und Angelpunkt der Sterbebegleitungen sind die Sterbenden, die als zu dechiffrierende Träger bzw. Trägerinnen von Bedürfnissen zur Richtschnur jeden Handelns werden.

Das Kapitel *Spiel des Sterbens: Soziales Handeln und die Frage nach Anfang oder Ende* widmet sich dezidiert den im Kurs hervorgebrachten Sterbekonstruktionen. Das Dahinscheiden erscheint hier als soziales Handeln, als eine zu gestaltende Trennungserfahrung. Des Weiteren wird herausgearbeitet, dass das Sterben im Hospizkontext Interaktionsmöglichkeiten nicht gefährdet – durch das Ableben des Interaktionspartners bzw. der Interaktionspartnerin –, sondern vielmehr kommunikationsstiftend wirkt.

In dem letzten Kapitel *Ein autofiktionaler Schreibversuch* wird dem nachgegangen, was man vielleicht als die Zukunft fassen kann, auf die der Hospizkurs gerichtet ist. Den Sterbebegleitungen selbst wird, auf der Grundlage von literarisch-künstlerischen Bemühungen, Raum gegeben. Diese Form des Schreibens verschließt sich einfachen Antworten, entsprechend wird hier kein Versuch unternommen, eine Art Botschaft aus den Zeilen abzuleiten – sie stehen für sich.

Wie werden also Sterbebegleitungen und Sterben im Hospizkurs konstruiert? Sterbebegleitungen werden als eine anspruchsvolle, auf hermeneutischer Finesse beruhende Beziehungsarbeit hervorgebracht, in der die Sterbenden als zu dechiffrierende Zeichenträger erscheinen. Das Begleitungshandeln ist ein moralisches Handeln, das sich Zweck-Mittel-Relationen ostentativ widersetzt. Damit geht eine Arbeit am Selbst der Begleitenden einher, die ebenso individualisiert erscheinen wie die Empfänger der karitativen Dienstleistung, die keine ist, weil hier kein expliziter Gabentausch im Vordergrund steht, sondern ein Geben, das eine Anerkennungssymbolik generiert.

Sterben zeigt sich so als soziales Handeln, das Begleitungshandeln anschlussfähig macht, indem der Trennungsaspekt bearbeitbar wird. Darüber hinaus wird es nicht festgeschrieben, sondern darf als Unsicherheit erzeugendes Phänomen Anknüpfungspunkt von kommunikativen Aushandlungsprozessen sein, welche die Sterbebegleitungen als potenziell niemals endenden Prozess hervorbringen, da das Ableben die interaktionalen Anschlüsse nicht bedroht. Ist ein Moribunder gegangen, werden die Angehörigen zu Kommunikationspartnern und Kommunikationspartnerinnen; darüber hinaus wartet schon der nächste Sterbefall, der wiederum erst die kommunikativen Anknüpfungspunkte der Sterbebegleitung schafft. Die Antwort, die sich im Kurs auf (post)moderne Sterbeherausforderungen findet, ist ein wertrationales Handeln, das Moribunde als absolute Kommunikationspartner fasst, denen nicht die Last der Situationshervorbringung übertragen wird. So sind es die Sterbebegleitenden, welche die Sterbesituation in totaler Orientierung an Sterbenden zu konstruieren und das Ableben zu bezeugen haben.

Dies wird anhand von Praktiken vermittelt, die theoretisches Wissen und feste Zuschreibungen tendenziell verunsichern, damit gerade kein professionalisiertes Handeln institutionalisiert wird, welches die vollständige situative Ausrichtung verletzt. Dabei wird ein Kollektiv aufgeführt, das als Gegeninszenierung zur Uneindeutigkeit fungiert und der Bedrohung des individuellen Ablebens eine Gemeinschaft entgegenstellt, die den Einzelnen oder die Einzelne bedingungslos anerkennt. Damit geht Sinnstiftung durch niemals abgeschlossene Sinnsuche einher, welche die Privatisierung der Ambivalenz nicht auflöst, sondern mit Anerkennungspotenzialen verbindet. So werden im Hospizkurs keine Antworten auf Fragen gegeben, sondern der Umgang mit den Fragen wird (idealerweise) vermittelt.

Ein ethnographischer Forschungsprozess ist m.E. eine zugleich tiefgründige und oberflächliche akademische Angelegenheit. Einerseits ist man dabei obsessiv mit den interessierenden empirischen Phänomenen befasst, die erst im methodisch viel beschworenen Feld selbst Gestalt annehmen, andererseits ist man theoretisch zurückhaltend. Man nutzt zwar Theorien, um die Daten zu verfremden, einzuordnen und ihnen eine Art wissenschaftlichen Mehrwert abzurufen, bleibt dabei aber pragmatisch an der Oberfläche. Zumindest zeichnet sich das vorliegende Vorgehen durch diese Form von Gegenstandsorientierung aus. Damit soll ein

Ausschnitt sozialer Wirklichkeit wissenschaftlich zugänglich werden, ohne dabei einem vorgängigen Theorieinteresse zu dienen. Wenn die Empirie derart im Vordergrund steht, tun sich theoretische Potenziale auf, die eigenständige Arbeiten rechtfertigen. Z. B. könnte man der Frage nachgehen, inwiefern im Kurs und vielleicht auch in den Sterbebegleitungen selbst eine Form von Religion aufscheint. Ebenso könnte man danach fragen, welche wertetheoretischen Anschlüsse weiter zu verfolgen sind. Das wären theoretische Vertiefungen, die einer anderen Datengrundlage bedürften, die von Beginn an fokussierter ist als die Ethnographie, die sich erst einmal für die Eigenlogik des Feldes interessiert, die nicht auf einen Aspekt beschränkt werden kann.

Diese Arbeit soll in die Eigentümlichkeit des Feldes Hospizkurs einführen. Entsprechend wird Raum für Darstellungen der Empirie genommen. Außerdem soll damit eine Antwort auf eine gesellschaftliche Herausforderung skizziert werden. Mehr kann das Datenmaterial nicht leisten. Es zeigt aber damit einhergehend, dass sich das Feld dazu eignet, verschiedene soziologische Fragestellungen zu bearbeiten – sowohl thanatosoziologische als auch von Sterben und Tod abweichende.

Einen Hospizkurs als Ausgangspunkt für Überlegungen zur Sozialität des Sterbens zu wählen, erschien zu Beginn ein Wagnis zu sein, da in diesem Kontext keine Sterbenden und Professionellen im Vordergrund stehen, die das Bild des modernen Ablebens gleichermaßen prägen. Es erwies sich im Forschungsprozess aber als Glücksfall, weil hier eine Gruppe von Menschen mit einem Problem befasst ist, ohne sich auf ein Lösungsmuster zu berufen. Komplexität wird eigentümlich reduziert und gleichzeitig ausgehalten. Ich bin dankbar für die Einblicke in die Konstruktionen einer virtuosen sozialen Praxis, die Antworten findet, ohne Fragen zu beantworten.

12. Literaturverzeichnis

- Amann, Klaus; Hirschauer, Stefan (1997): Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm. In: Stefan Hirschauer und Klaus Amann (Hg.): Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-51.
- Arìès, Philippe (1987): Geschichte des Todes. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Atkinson, Paul; Coffey, Amanda; Delamont, Sara; Lofland, John; Lofland, Lyn (Hg.) (2014): Handbook of Ethnography. Los Angeles: SAGE.
- Austin, John L. (2002): Zur Theorie der Sprechakte. Stuttgart: Reclam.
- Barden, Ingeburg; Hiemenz, Thomas (1999): Empfehlungen für Vorbereitungskurse von ehrenamtlichen Helferinnen und Helfern zur Begleitung Schwerstkranker und Sterbender. In: Johann-Christoph Student (Hg.): Das Hospiz-Buch. Freiburg: Lambertus-Verlag, S. 244-254.
- Barnes, Benjamin; Robert Koch-Institut (Hg.) (2016): Bericht zum Krebsgeschehen in Deutschland 2016. Berlin. Online verfügbar unter: <https://edoc.rki.de/bitstream/handle/176904/3264/280aKvmifowDk.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, zuletzt geprüft am 16.10.2020.
- Bauman, Zygmunt (2003): Flüchtige Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bauman, Zygmunt (2016 [1991]): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Hamburg: Hamburger Edition.
- Baur, Nina; Blasius, Jörg (2014): Methoden der empirischen Sozialforschung. Ein Überblick. In: Nina Baur und Jörg Blasius (Hg.): Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung. Wiesbaden: Springer VS, S. 41-62.
- Baur, Nina; Knoblauch, Hubert; Akremi, Leila; Traue, Boris (2018): Qualitativ – quantitativ – interpretativ: Zum Verhältnis methodologischer Paradigmen in der empirischen Sozialforschung. In: Leila Akremi, Nina Baur, Hubert Knoblauch und Boris Traue (Hg.): Handbuch interpretativ forschen. Weinheim: Beltz Juventa, S. 246-284.
- Becker, Gerhild; Xander, Carola (2012): Zur Erkennbarkeit des Beginns des Sterbeprozesses. In: Franz-Josef Bormann und Gian Domenico Borasio (Hg.): Ster-

- ben: Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens. Berlin: De Gruyter, S. 116-136.
- Beier, Lars-Olav (2019, 9. November): Alter, weiser Mann. In: *DER SPIEGEL* 46, S. 128-129.
- Benkel, Thorsten (2008): Der subjektive und der objektive Tod: ein Beitrag zur Thanatosoziologie. In: *Psychologie und Gesellschaftskritik* 32 (2/3), S. 131-153.
- Benkel, Thorsten (Hg.) (2016): Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes. Bielefeld: transcript.
- Benkel, Thorsten; Klie, Thomas; Meitzler, Matthias (2019): Der Glanz des Lebens. Aschediamant und Erinnerungskörper. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Benkel, Thorsten; Meitzler, Matthias (2013): Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur. Hamburg: Kovač.
- Benkel, Thorsten; Meitzler, Matthias (Hg.) (2019): Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge. Wiesbaden: Springer VS.
- Berger, Peter; Lieban, Richard (1960): Kulturelle Wertstruktur und Bestattungspraktiken in den Vereinigten Staaten. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 12 (2), S. 224-236.
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (2007): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Bergmann, Jörg R. (1981): Ethnomethodologische Konversationsanalyse. In: Peter Schröder und Hugo Steger (Hg.): Dialogforschung. Jahrbuch 1980 des Instituts für deutsche Sprache. Düsseldorf: Schwann. S. 9-52.
- Bergmann, Jörg R. (2010): Konversationsanalyse. In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek: Rowohlt, S. 524-537.
- Bickel, Horst (2018): Die Häufigkeit von Demenzerkrankungen. Informationsblatt 1. Hg. v. Deutsche Alzheimer Gesellschaft e.V. Online verfügbar unter https://www.deutsche-alzheimer.de/fileadmin/alz/pdf/factsheets/infoblatt_1_haeufigkeit_demenzerkrankungen_dalzg.pdf, zuletzt geprüft am 15.10.2020.
- Bihler, Elsbeth (1999): Symbole des Lebens – Symbole des Glaubens. Werkbuch für Religionsunterricht und Katechese. Limburg: Lahn-Verlag.
- Bock, Katharina (2019): Ethnografisches Protokollieren – Erkenntnisabsichten und sprachlich-stilistische Gestaltungsprinzipien. In: *Forum: Qualitative Sozialforschung* 20 (1), Art. 6.
- Bonacker, Thorsten (2002): Ambivalenzen der Post-Modernisierung: Zygmunt Bauman. In: Christian Lahusen und Carsten Stark (Hg.): Theorien der Gesellschaft. Einführung in zentrale Paradigmen der soziologischen Gegenwartsanalyse. Berlin: De Gruyter, S. 289-318.
- Bourdieu, Pierre (1993): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Bourdieu, Pierre (2002): Ein soziologischer Selbstversuch. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2015): Was heißt sprechen? Zur Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien: New Academic Press.
- Breidenstein, Georg; Hirschauer, Stefan; Kalthoff, Herbert; Nieswand, Boris (2013): Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung. Konstanz: UVK.
- Breuer, Franz; Muckel, Petra; Dieris, Barbara (2018): Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis. Wiesbaden: Springer.
- Brüggen, Susanne (2005): Religiöses aus der Ratgeberecke. In: Hubert Knoblauch und Arnold Zingerle (Hg.): Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens. Berlin: Duncker & Humblot, S. 81-99.
- Chalmers, Alan F. (2001): Wege der Wissenschaft. Einführung in die Wissenschaftstheorie. Berlin: Springer.
- Dasch, Burkhard; Blum, Klaus; Gude, Philipp; Bausewein, Claudia (2015): Place of Death: Trends Over the Course of a Decade: A Population-Based Study of Death Certificates From the Years 2001 and 2011. In: *Deutsches Ärzteblatt international* 112 (29-30), S. 496-504.
- Dellwing, Michael; Prus, Robert (2012): Einführung in die interaktionistische Ethnografie. Soziologie im Außendienst. Wiesbaden: Springer VS.
- Der Spiegel (1976, 8. November): Entfesselter Tod (46). Online verfügbar unter <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-41069411.html>, zuletzt geprüft am 15.10.2020.
- Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin e. V. (2019): Aktuell im Gespräch. Online verfügbar unter <https://www.dgpalliativmedizin.de/allgemein/allgemeine-ambulante-palliativversorgung-aapv.html>, zuletzt geprüft am 03.12.2019.
- Deutscher Hospiz- und PalliativVerband e. V. (2019a): Hospiz: ambulant vor stationär. Online verfügbar unter https://www.dhpv.de/themen_hospize.html, zuletzt geprüft am 22.09.2020.
- Deutscher Hospiz- und PalliativVerband e. V. (2019b): Zahlen und Fakten. Online verfügbar unter https://www.dhpv.de/service_zahlen-fakten.html, zuletzt geprüft am 22.09.2020.
- Diekmann, Andreas (2007): Empirische Sozialforschung. Grundlagen, Methoden, Anwendungen. Reinbek: Rowohlt.
- Dreßke, Stefan (2005): Sterben im Hospiz. Der Alltag in einer alternativen Pflegeeinrichtung. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Elias, Norbert (2002): Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen. *Humana conditio*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ellis, Carolyn; Adams, Tony E.; Bochner, Arthur P. (2010): Autoethnografie. In: Günter Mey und Katja Mruck (Hg.): Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie. Wiesbaden: VS Verlag, S. 345-357.

- Emerson, Robert M.; Fretz, Rachel I.; Shaw, Linda L. (2011): *Writing ethnographic fieldnotes*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Emerson, Robert M.; Fretz, Rachel I.; Shaw, Linda L. (2014): *Participant Observation and Fieldnotes*. In: Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland und Lyn Lofland (Hg.): *Handbook of Ethnography*. Los Angeles: SAGE, S. 352-368.
- Eschenbruch, Nicholas (2007): *Nursing stories. Life and Death in a German Hospice*. New York: Berghahn Books.
- Feldmann, Klaus (1990): *Tod und Gesellschaft. Eine soziologische Betrachtung von Sterben und Tod*. Frankfurt a.M.: Lang.
- Feldmann, Klaus (2010): *Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Fink, Michaela; Gronemeyer, Reimer; Heller, Andreas; Schuchter, Patrick (2018): *Die Kunst der Begleitung. Was die Gesellschaft von der ehrenamtlichen Hospizarbeit wissen sollte*. Esslingen: der hospiz verlag.
- Fischer-Lichte, Erika (2001): *Ästhetische Erfahrung. Das Semiotische und das Performative*. Tübingen: Francke.
- Flick, Uwe (2018): *Gütekriterien*. In: Leila Akremi, Nina Baur, Hubert Knoblauch und Boris Traue (Hg.): *Handbuch interpretativ forschen*. Weinheim: Beltz Juventa, S. 183-202.
- Flick, Uwe; Kardorff von, Ernst; Steinke, Ines (2010): *Was ist qualitative Sozialforschung? Einleitung und Überblick*. In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek: Rowohlt, S. 13-29.
- Förstl, Hans; Bickel, Horst; Kurz, Alexander; Borasio, Gian Domenico (2012): *Demenz und Sterben: Aktuelle Entwicklungen und Ausblick*. In: Franz-Josef Bormann und Gian Domenico Borasio (Hg.): *Sterben: Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens*. Berlin: De Gruyter, S. 223-246.
- Friedrichs, Jürgen (2014): *Forschungsethik*. In: Nina Baur und Jörg Blasius (Hg.): *Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung*. Wiesbaden: Springer VS, S. 81-91.
- Fuchs-Heinritz, Werner (1973): *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gamm, Gerhard (1994): *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gamm, Gerhard (2004): *Der unbestimmte Mensch. Zur medialen Konstruktion von Subjektivität*. Berlin: Philo.
- Genep, Arnold van (1986 [1909]): *Übergangsriten*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Geertz, Clifford (2015): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Gessmann, Martin (2009): Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Girtler, Roland (2009): 10 Gebote der Feldforschung. Wien: LIT Verlag.
- Glaser, Barney G.; Strauss, Anselm L. (1965): Temporal Aspects of Dying as a Non-Scheduled Status Passage. In: *American Journal of Sociology* 75 (1), S. 48-59.
- Glaser, Barney G.; Strauss, Anselm L. (1974): Interaktion mit Sterbenden. Beobachtungen für Ärzte, Schwestern, Seelsorger und Angehörige. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Glaser, Barney G.; Strauss, Anselm L. (1977): A Case History of a Dying Trajectory. London: Martin Robertson & Company.
- Glaser, Barney G.; Strauss, Anselm L. (2009): Awareness of dying. New Brunswick: Aldine.
- Gobo, Giampietro (2010): Doing Ethnography. Los Angeles: SAGE.
- Goffman, Erving (2009): Interaktion im öffentlichen Raum. Frankfurt a.M.: Campus.
- Goffman, Erving (2016a): Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (2016b): Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goffman, Erving (2017): Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. München: Piper.
- Gronemeyer, Reimer (2005): Hospiz, Hospizbeewegung und Palliative Care in Europa. In: Hubert Knoblauch und Arnold Zingerle (Hg.): Thanatosozologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens. Berlin: Duncker & Humblot, S. 207-217.
- Hammersley, Martyn; Atkinson, Paul (2009): Ethnography. Principles in Practice. London: Routledge.
- Hayek, Julia von (2006): Hybride Sterberäume in der reflexiven Moderne. Eine ethnographische Studie im ambulanten Hospizdienst. Münster: LIT Verlag.
- Heidegger, Martin (1967 [1927]): Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Helfferich, Cornelia (2009): Die Qualität qualitativer Daten. Manual für die Durchführung qualitativer Interviews. Wiesbaden: VS Verlag.
- Heller, Andreas; Pleschberger, Sabine; Fink, Michaela; Gronemeyer, Reimer; Müller, Klaus (2013): Die Geschichte der Hospizbewegung in Deutschland. Ludwigsburg: der hospiz verlag.
- Hitzler, Ronald (2001): Künstliche Dummheit: Zur Differenz von alltäglichem und soziologischem Wissen. In: Heike Franz, Werner Kogge, Torger Möller und Torsten Willholt (Hg.): Wissensgesellschaft: Transformationen im Verhältnis von Wissenschaft und Alltag. Bielefeld: IWT-Paper 25, S. 157-169.
- Hochschild, Arlie (1979): Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. In: *American Journal of Sociology* 85 (3), S. 551-575.

- Hochschild, Arlie Russell (2006): *Das gekaufte Herz. Die Kommerzialisierung der Gefühle*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Hoffmann, Matthias (2011): *Sterben? Am liebsten plötzlich und unerwartet. Die Angst vor dem »sozialen Sterben«*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Hollstein, Bettina (2015): *Ehrenamt verstehen. Eine handlungstheoretische Analyse*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Honer, Anne (1993): *Lebensweltliche Ethnographie. Ein explorativ-interpretativer Forschungsansatz am Beispiel von Heimwerker-Wissen*. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.
- Imhof, Arthur Erwin (1981): *Die gewonnenen Jahre. Von der Zunahme unserer Lebensspanne seit dreihundert Jahren oder von der Notwendigkeit einer neuen Einstellung zu Leben und Sterben. Ein historisches Essay*. München: Beck.
- Imhof, Arthur Erwin (1988): *Reife des Lebens. Gedanken eines Historikers zum längeren Dasein*. München: Beck.
- Imhof, Arthur Erwin (2018): *Die neuen Überlebenden: gestern – heute – morgen, in Deutschland, Europa, weltweit*. In: Arthur E. Imhof, Hans-Ulrich Kamke, Eva Wedel-Schaper, Jens-Kristian Borgan, Anders Brändström, Inez Egerbladh, Oivind Larsen, Rembrandt D. Scholz, Carin Sjöström und Lars-Göran Tedebrand (Hg.): *Lebenserwartungen in Deutschland, Norwegen und Schweden im 19. und 20. Jahrhundert*. Berlin: Akademie Verlag, S. 25-113.
- Junge, Matthias (2014): *Ambivalenz: eine Schlüsselkategorie der Soziologie von Zygmunt Bauman*. In: Matthias Junge und Thomas Kron (Hg.): *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*. Wiesbaden: Springer VS, S. 69-86.
- Kahl, Antje; Knoblauch, Hubert (2007): *Die Grenze des Todes. Transzendenz, Erfahrung und drei Typen des Umgangs mit dem Tod*. In: Ludwig Nieder und Werner Schneider (Hg.): *Die Grenzen des menschlichen Lebens. Lebensbeginn und Lebensende aus sozial- und kulturwissenschaftlicher Sicht*. Hamburg: LIT Verlag, S. 103-122.
- Kellehear, Allan (2007): *A Social History of Dying*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kellehear, Allan (2014): *The Inner Life of the Dying Person*. New York: Columbia University Press.
- Kellehear, Allan (2017): *Current social trends and challenges for the dying person*. In: Nina Jakoby und Michaela Thönnies (Hg.): *Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Beiträge*. Wiesbaden: Springer VS, S. 11-27.
- Klie, Thomas; Schneider, Werner; Moeller-Bruker, Christine; Greißl, Kristina (2019): *Ehrenamtliche Hospizarbeit in der Mitte der Gesellschaft? Empirische Befunde zum zivilgesellschaftlichen Engagement in der Begleitung Sterbender*. Esslingen: der hospiz verlag.

- Knoblauch, Hubert (2001): Fokussierte Ethnographie: Soziologie, Ethnologie und die neue Welle der Ethnographie. In: *Sozialer Sinn* 2 (1), S. 123-141.
- Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Campus.
- Knoblauch, Hubert; Kurt, Ronald; Soeffner, Hans-Georg (2003): Einleitung der Herausgeber: Zur kommunikativen Ordnung der Lebenswelt. Alfred Schütz' Theorie der Zeichen, Sprache und Kommunikation. In: Hubert Knoblauch, Ronald Kurt und Hans-Georg Soeffner (Hg.): *Theorie der Lebenswelt 2. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt*. Konstanz: UVK, S. 7-34.
- Knoblauch, Hubert; Zingerle, Arnold (Hg.) (2005a): *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Knoblauch, Hubert; Zingerle, Arnold (2005b): *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*. In: Hubert Knoblauch und Arnold Zingerle (Hg.): *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 11-27.
- Kozinets, Robert V. (2010): *Netnography. Doing Ethnographic Research Online*. Los Angeles: SAGE.
- Kübler-Ross, Elisabeth (2003): *On Death and Dying. What the Dying have to teach Doctors, Nurses, Clergy, and their own Families*. New York: Macmillan.
- Kübler-Ross, Elisabeth (2014): *Interviews mit Sterbenden*. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Kuckartz, Udo (2018): *Qualitative Inhaltsanalyse: Methoden, Praxis, Computerunterstützung*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Kurz, Gerhard (1993): *Metapher, Allegorie, Symbol*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Lahusen, Christian; Stark, Carsten (Hg.) (2018): *Theorien der Gesellschaft. Einführung in zentrale Paradigmen der soziologischen Gegenwartsanalyse*. Berlin: De Gruyter.
- Latour, Bruno (2010): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Leuenberger, Martin (2015): *Segen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lofland, John (2006): *Analyzing Social Settings: A Guide to Qualitative Observation and Analysis*. Belmont: Thomson Wadsworth.
- Löw, Martina (2001): *Raumsoziologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Löw, Martina; Ruhne, Renate (2011): *Prostitution. Herstellungsweisen einer anderen Welt*. Berlin: Suhrkamp.
- Luckmann, Thomas (2014): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft. Erster Teilband*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Maeder, Christoph (2007): *Ethnographische Semantik*. In: Renate Buber und Hartmut H. Holzmüller (Hg.): *Qualitative Marktforschung. Konzepte – Methoden – Analysen*. Wiesbaden: VS Verlag, S. 681-696.

- Mayring, Philipp (2015): *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*. Weinheim: Beltz Verlag.
- Meitzler, Matthias (2012): Tot sind immer nur die anderen. Das eigene Lebensende zwischen Sterblichkeitswissen und Nichterfahrbarkeit. In: *Studentisches Soziologie Magazin* 5 (1), S. 22-38.
- Meitzler, Matthias (2013): Bestattungskultur im sozialen Wandel. In: Thorsten Benkel und Matthias Meitzler: *Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur*. Hamburg: Kovač, S. 214-333.
- Menzfeld, Mira (2019): Und manche sterben nie. Kulturspezifische Möglichkeiten, Verortungen und Begründungen von Sterbeprozessen. In: Thorsten Benkel und Matthias Meitzler (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*. Wiesbaden: Springer VS, S. 95-110.
- Müller, Falko (2019): *Lebensqualität als Konflikt: eine Ethnographie häuslicher Sterbebetreuung*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Murphy, Elizabeth; Dingwall, Robert (2014): The Ethics of Ethnography. In: Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland und Lyn Lofland (Hg.): *Handbook of Ethnography*. Los Angeles: SAGE, S. 339-351.
- Nassehi, Armin (1992): Sterben und Tod in der Moderne zwischen gesellschaftlicher Verdrängung und professioneller Bewältigung. In: Armin Nassehi und Reinhard Pohlmann (Hg.): *Sterben und Tod. Probleme und Perspektiven der Organisation von Sterbebegleitung*. Münster: LIT Verlag, S. 11-26.
- Nassehi, Armin; Saake, Irmhild (2005): Kontexturen des Todes. Eine Neubestimmung soziologischer Thanatosoziologie. In: Hubert Knoblauch und Arnold Zingerle (Hg.): *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 31-54.
- Nassehi, Armin; Saake, Irmhild; Mayr, Katharina (2019): Mit Sterbenden sprechen. Die Rolle des Seelsorgers und die Potenz religiöser Rede auf multidisziplinären Palliativstationen. In: Traugott Roser (Hg.): *Handbuch der Krankenhauseseelsorge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 78-91.
- Nassehi, Armin; Weber, Georg (1989): *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Oevermann, Ulrich (2000): Die Methode der Fallrekonstruktion in der Grundlagenforschung sowie der klinischen und pädagogischen Praxis. In: Klaus Kraimer (Hg.): *Die Fallrekonstruktion. Sinnverstehen in der sozialwissenschaftlichen Forschung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 58-153.
- Otto, Rudolf (1963): *Das Heilige*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck).
- Paal, Piret (2014): Was ist Ethnographie? In: Martin W. Schnell, Werner Schneider und Harald Kolbe (Hg.): *Sterbewelten. Eine Ethnographie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 33-50.

- Peter, Claudia (2018): Ethnografie im Modus der Zeugenschaft. In: Ronald Hitzler, Matthias Peter Klemm, Simone Kreher, Angelika Pofertl und Norbert Schröer (Hg.): Herumschnüffeln – aufspüren – einfühlen. Ethnographie als ›hemdsärmelige‹ und reflexive Praxis. Essen: Oldib Verlag, S. 251-264.
- Pfadenhauer, Michaela (2005a): Die Definition des Problems aus der Verwaltung der Lösung. Professionelles Handeln revisited. In: Michaela Pfadenhauer (Hg.): Professionelles Handeln. Wiesbaden: VS Verlag, S. 9-22.
- Pfadenhauer, Michaela (Hg.) (2005b): Professionelles Handeln. Wiesbaden: VS Verlag.
- Pfadenhauer, Michaela (2018): Lebensweltliche Ethnographie. In: Leila Akremi, Nina Baur, Hubert Knoblauch und Boris Traue (Hg.): Handbuch interpretativ forschen. Weinheim: Beltz Juventa. S. 562-579.
- Pfeffer, Christine (2005): »Hier wird immer noch besser gestorben als woanders«. Bern: Verlag Hans Huber.
- Plessner, Helmuth (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin: De Gruyter.
- Ploder, Andrea (2018): Geschichte der qualitativen und interpretativen Forschung. In: Leila Akremi, Nina Baur, Hubert Knoblauch und Boris Traue (Hg.): Handbuch interpretativ forschen. Weinheim: Beltz Juventa, S. 38-71.
- Ploder, Andrea; Stadlbauer, Johanna (2013): Autoethnographie und Volkskunde? Zur Relevanz wissenschaftlicher Selbsterzählungen für die volkskundlich-kultur-anthropologische Forschungspraxis. In: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 116 (3-4), S. 373-404.
- Pongs (Hg.) (2007): In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Auf dem Weg zu einem neuen Gesellschaftsvertrag. Band 1. München: Dilemma Verlag.
- Preglau, Max (2001): Kapitel 4: Phänomenologische Soziologie: Alfred Schütz. In: Julius Morel, Eva Bauer, Tamás Meleghy, Heinz-Jürgen Niedenzu, Max Preglau und Helmut Staubmann (Hg.): Soziologische Theorie. Abriß der Ansätze ihrer Hauptvertreter. München: Oldenbourg, S. 67-89.
- Przyborski, Aglaja; Wohlrab-Sahr, Monika (2009): Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch. München: Oldenbourg.
- Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive. In: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), S. 282-301.
- Reichertz, Jo (2014): Empirische Sozialforschung und die soziologische Theorie. In: Nina Baur und Jörg Blasius (Hg.): Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung. Wiesbaden: Springer VS. S. 65-80.
- Ritsert, Jürgen (2009): Schlüsselprobleme der Gesellschaftstheorie. Individuum und Gesellschaft – Soziale Ungleichheit – Modernisierung. Wiesbaden: VS Verlag.
- Roth, Ursula (2011): Die Theatralität des Gottesdienstes. Stuttgart: Kreuz-Verlag.

- Roth, Viktoria (2019): Szeneprofil: Beauty-Gurus. In: Jugendszenen.com, Hg. v. Ronald Hitzler. Online verfügbar unter www.jugendszenen.com/?portfolio=youtube-beauty-gurus, zuletzt geprüft am 20.10.2020.
- Saake, Irmhild; Nassehi, Armin; Mayr, Katharina (2019): Gegenwarten von Sterbenden. Eine Kritik des Paradigmas vom »bewussten« Sterben. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (71), S. 27-52.
- Salis Gross, Corina (2001): Der ansteckende Tod. Frankfurt a.M.: Campus.
- Sartre, Jean-Paul (1994): Gesammelte Werke. Philosophische Schriften. Reinbek: Rowohlt.
- Schmidt, Robert (2012): Soziologie der Praktiken. Konzeptionelle Studien und empirische Analysen. Berlin: Suhrkamp.
- Schmied, Gerhard (1988): Sterben und Trauern in der modernen Gesellschaft. München: Piper.
- Schmitz, Hermann (2014): Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Schneider, Werner (2014): Sterbewelten: Ethnographische (und dispositivanalytische) Forschung zum Lebensende. In: Martin W. Schnell, Werner Schneider und Harald Kolbe (Hg.): Sterbewelten. Eine Ethnographie. Wiesbaden: Springer VS, S. 51-138.
- Schneider, Werner; Hayek, Julia von (2005): »Sterben dort, wo man zuhause ist...« – Zur institutionellen Ordnung des Lebensendes in der ambulanten Hospizarbeit. In: Michael Ewers (Hg.): Am Ende des Lebens. Versorgung und Pflege von Menschen in der letzten Lebensphase. Bern: Huber, S. 117-138.
- Schnell, Martin W.; Schneider, Werner; Kolbe, Harald (Hg.) (2014): Sterbewelten. Eine Ethnographie. Wiesbaden: Springer VS.
- Schroer, Markus (2009): Theorie reflexiver Modernisierung. In: Georg Kneer und Markus Schroer (Hg.): Handbuch Soziologische Theorien. Wiesbaden: VS Verlag, S. 491-516.
- Schulz, Marc (2010): Performances: Jugendliche Bildungsbewegungen im pädagogischen Kontext. Eine ethnografische Studie. Wiesbaden: VS Verlag.
- Schütz, Alfred (1979): Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft. In: Hubert Knoblauch, Ronald Kurt und Hans-Georg Soeffner (Hg.): Theorie der Lebenswelt 2: Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt. Konstanz: UVK, S. 117-220.
- Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas (1979): Strukturen der Lebenswelt. Band 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schütz, Alfred; Luckmann, Thomas (1984): Strukturen der Lebenswelt. Band 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schweikle, Günther; Schweikle, Irmgard (Hg.) (1990): Metzler-Literatur-Lexikon. Begriffe und Definitionen. Stuttgart: Metzler.

- Seitz, Martin (2010): Gottesdienst und Predigt. In: Klaus Raschzok und Konrad Müller (Hg.): Grundfragen des evangelischen Gottesdienstes. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 35-44.
- Seitz, Oliver; Seitz, Dieter (2004): Die moderne Hospizbewegung in Deutschland auf dem Weg ins öffentliche Bewusstsein. Ursprünge, kontroverse Diskussionen, Perspektiven. Herbolzheim: Centaurus-Verlag.
- Soeffner, Hans-Georg (2004): Überlegungen zur Soziologie des Symbols und des Rituals. In: Christoph Wulf und Jörg Zirfas (Hg.): Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole. München: Fink, S. 149-176.
- Soeffner, Hans-Georg (2007): Ein Diesseits ohne Jenseits? Vom »Sinn« des Todes und dem Weg zu einer Gesellschaft ohne Jenseitsvorstellungen. In: Dominik Groß; Andrea Esser, Hubert Knoblauch und Brigitte Tag (Hg.): Tod und toter Körper. Der Umgang mit dem Tod und der menschlichen Leiche am Beispiel der klinischen Obduktion. Kassel: Kassel Univ. Press, S. 201-220.
- Soeffner, Hans-Georg (2008): Symbolische Präsenz: unmittelbare Vermittlung – zur Wirkung von Symbolen. In: Jürgen Raab, Michaela Pfadenhauer, Peter Stegmaier; Jochen Dreher und Bernt Schnettler (Hg.): Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen. Wiesbaden: VS Verlag, S. 53-64.
- Soeffner, Hans-Georg (2010): Symbolische Formung. Eine Soziologie des Symbols und des Rituals. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Spencer, Jonathan (2014): Ethnography After Postmodernism. In: Paul Atkinson, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland und Lyn Lofland (Hg.): Handbook of Ethnography. Los Angeles: SAGE, S. 443-452.
- Spradley, James P. (1980): Participant Observation. Belmont: Wadsworth Cengage Learning.
- Spradley, James P.; Mann, Brenda J. (2008): The Cocktail Waitress. Woman's Work in a Man's World. Long Grove: Waveland Press.
- Spree, Reinhard (1998): Der Rückzug des Todes. Der epidemiologische Übergang in Deutschland während des 19. und 20. Jahrhunderts. In: *Historical Social Research* 23 (1/2), S. 4-43.
- Stadelbacher, Stephanie (2017): Das Lebensende als Randgebiet des Sozialen? Zur Praxis des »guten« Sterbens zu Hause am Beispiel der ambulanten Hospiz- und Palliativarbeit. In: Nina Jakoby und Michaela Thönnies (Hg.): Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Beiträge. Wiesbaden: Springer VS, S. 49-70.
- Stadelbacher, Stephanie; Schneider, Werner (2016): Zuhause sterben in der reflexiven Moderne. Private Sterbewelten als Heterotopien. In: Thorsten Benkel (Hg.): Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes. Bielefeld: transcript, S. 61-84.

- Statistisches Bundesamt (2020a): Bevölkerung. Sterbefälle und Lebenserwartung. Online verfügbar unter https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Bevoelkerung/Sterbefaelle-Lebenserwartung/_inhalt.html, zuletzt geprüft am 23.09.2020.
- Statistisches Bundesamt (2020b): Gesundheit. Todesursachen. Online verfügbar unter https://www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Gesundheit/Todesursachen/_inhalt.html, zuletzt geprüft am 23.09.2020.
- Stein, Petra (2014): Forschungsdesigns für die quantitative Forschung. In: Nina Baur und Jörg Blasius (Hg.): Handbuch Methoden der empirischen Sozialforschung. Wiesbaden: Springer VS, S. 135-151.
- Steinke, Ines (2010): Gütekriterien qualitativer Forschung. In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek: Rowohlt, S. 319-331.
- Strauss, Anselm L. (1998): Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung. München: Fink.
- Strauss, Anselm L.; Glaser, Barney G. (1977): *Anguish. A Case History of a Dying Trajectory*. London: Robertson.
- Streckeisen, Ursula (2001): Die Medizin und der Tod. Über berufliche Strategien zwischen Klinik und Pathologie. Opladen: Leske + Budrich.
- Streckeisen, Ursula (2005): Das Lebensende in der Universitätsklinik. Sterbendenbetreuung in der Inneren Medizin zwischen Tradition und Aufbruch. In: Hubert Knoblauch und Arnold Zingerle (Hg.): *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*. Berlin: Duncker & Humblot, S. 125-146.
- Streckeisen, Ursula (2018): Sterben und Tod. In: Klaus R. Schroeter, Claudia Vogel und Harald Künemund (Hg.): *Handbuch Soziologie des Alter(n)s*. Wiesbaden: Springer VS, S. 1-21.
- Strübing, Jörg; Hirschauer, Stefan; Ayaß, Ruth; Krähnke, Uwe; Scheffer, Thomas (2018): Gütekriterien qualitativer Sozialforschung. Ein Diskussionsanstoß. Criteria for Qualitative Research. A Stimulus for Discussion. In: *Zeitschrift für Soziologie* 47 (2), S. 83-100.
- Student, Johann-Christoph; Mühlum, Albert; Student, Ute (2007): *Soziale Arbeit in Hospiz und Palliative Care*. München, Basel: Ernst Reinhardt Verlag.
- Thieme, Frank (2019): *Sterben und Tod in Deutschland. Eine Einführung in die Thanatosoziologie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Thomas, Stefan (2019): *Ethnografie. Eine Einführung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Turner, Viktor (2005): *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Wacquant, Loïc (2003): *Leben für den Ring. Boxen im amerikanischen Ghetto*. Konstanz: UVK.

- Walter, Tony (2017): How the dead survive: Ancestors, immortality, memory 1. In: Michael Hviid Jacobsen (Hg.): *Postmortal Society: Towards a Sociology of Immortality*. London: Routledge, S. 19-39.
- Weber, Max (2002): *Schriften 1894 – 1922. Wissenschaft als Beruf*. 1919 (hg. von Dirk Kaesler). Stuttgart: Kröner.
- Weber, Max (2013): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. In: Knut Borchardt, Edith Hanke und Wolfgang Schluchter (Hg.): *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919 – 1920*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 147-592.
- Welsch, Wolfgang (2018): *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: De Gruyter.
- Wernet, Andreas (2006): *Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik*. Wiesbaden: VS Verlag.
- World Health Organization (2020a): *Dementia. Key facts*. Online verfügbar unter <https://www.who.int/en/news-room/fact-sheets/detail/dementia>, zuletzt geprüft am 23.09.2020.
- World Health Organization (2020b): *Tuberculosis. Key facts*. Online verfügbar unter <https://www.who.int/en/news-room/fact-sheets/detail/tuberculosis>, zuletzt geprüft am 23.09.2020.
- Wulf, Christoph (2004): *Ritual, Macht und Performanz. Die Inauguration des amerikanischen Präsidenten*. In: Christoph Wulf und Jörg Zirfas (Hg.): *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*. München: Fink, S. 49-61.
- Wulf, Christoph (2005): *Zur Genese des Sozialen. Mimesis, Performativität, Ritual*. Bielefeld: transcript.
- Wulf, Christoph; Zirfas, Jörg (Hg.) (2004a): *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*. München: Fink.
- Wulf, Christoph; Zirfas, Jörg (2004b): *Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals*. In: Christoph Wulf und Jörg Zirfas (Hg.): *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*. München: Fink, S. 7-45.

Film

The Irishman, USA 2019, Regie: Martin Scorsese

Kursunterlagen

Schöper, Elke (Hg.) (2004): *Sterbende begleiten lernen. Das Celler Modell zur Vorbereitung Ehrenamtlicher in der Sterbebegleitung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Kursmaterialien¹

Barth, Friedrich Karl; Horst, Peter: Wenn es soweit sein wird. Aus: Uns allen blüht der Tod. Telgte-Westfalen: Peter Janssens Musik Verlag.

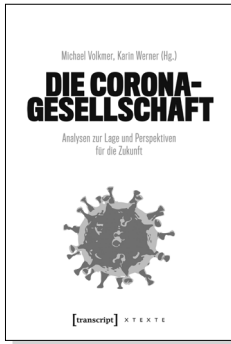
Nouwen, Henri J. M.: Ein Gespräch von Zwillingen vor der Geburt. Aus: Die Gabe der Vollendung. Freiburg: Verlag Herder.

Schweitzer, Albert: Schafft euch ein Nebenamt, Text aus der Augustina, keine weiteren Angaben.

Verfasser unbekannt: Gebet eine Seniores, keine weiteren Angaben.

1 Die Quellenverweise wurden aus den Kursunterlagen übernommen.

Soziologie



Michael Volkmer, Karin Werner (Hg.)

Die Corona-Gesellschaft

Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft

Juli 2020, 432 S., kart., 2 SW-Abbildungen

24,50 € (DE), 978-3-8376-5432-5

E-Book:

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5432-9

EPUB: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5432-5



Naika Foroutan

Die postmigrantische Gesellschaft

Ein Versprechen der pluralen Demokratie

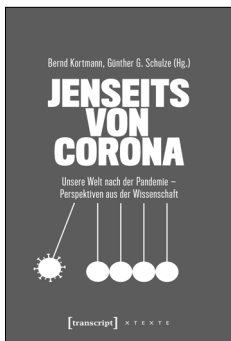
2019, 280 S., kart., 18 SW-Abbildungen

19,99 € (DE), 978-3-8376-4263-6

E-Book:

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4263-0

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4263-6



Bernd Kortmann, Günther G. Schulze (Hg.)

Jenseits von Corona

Unsere Welt nach der Pandemie –
Perspektiven aus der Wissenschaft

September 2020, 320 S., 1 SW-Abbildung

22,50 € (DE), 978-3-8376-5517-9

E-Book:

PDF: 19,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5517-3

EPUB: 19,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5517-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Soziologie



Detlef Pollack

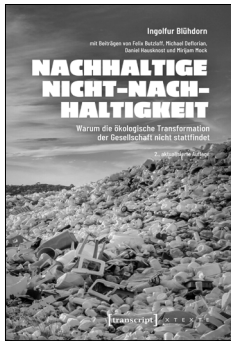
Das unzufriedene Volk
Protest und Ressentiment in Ostdeutschland
von der friedlichen Revolution bis heute

September 2020, 232 S., 6 SW-Abbildungen
20,00 € (DE), 978-3-8376-5238-3

E-Book:

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5238-7

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5238-3



Ingolfur Blühdorn
mit Beiträgen von Felix Butzlaff, Michael Deflorian,
Daniel Hausknost und Mirjam Mock

Nachhaltige Nicht-Nachhaltigkeit
Warum die ökologische Transformation der Gesellschaft
nicht stattfindet

Juni 2020, 350 S., kart.

20,00 € (DE), 978-3-8376-5442-4

E-Book:

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5442-8



Juliane Karakayali, Bernd Kasperek (Hg.)

movements.
**Journal for Critical Migration
and Border Regime Studies**
Jg. 4, Heft 2/2018

2019, 246 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-4474-6

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**