

Sterben und Tod.

Ein interdisziplinäres Handbuch

H é c t o r W i t t w e r
D a n i e l S c h ä f e r
A n d r e a s F r e w e r
(H r s g .)

J.B.METZLER



J.B.METZLER

Herausgegeben von
Héctor Wittwer,
Daniel Schäfer
und Andreas Frewer

Unter Mitwirkung von
Klaus Feldmann,
Udo Tworuschka
und Joachim Wittkowski

Sterben und Tod

Geschichte – Theorie – Ethik

Ein interdisziplinäres
Handbuch

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Die Herausgeber

Héctor Wittwer ist Privatdozent für Philosophie
an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Daniel Schäfer ist Professor am Institut
für Geschichte und Ethik der Medizin
der Universität Köln.

Andreas Frewer ist Professor am Institut
für Geschichte und Ethik der Medizin
der Universität Erlangen-Nürnberg.

Bibliografische Information der Deutschen National-
bibliothek

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

ISBN 978-3-476-02230-1

ISBN 978-3-476-05328-2 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-476-05328-2

© 2010 Springer-Verlag GmbH Deutschland

Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2010

www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist
urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb
der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen
Systemen.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII	2. <i>Ars moriendi</i> (Ritual- und Textgeschichte – philosophisch – aktuelle Bedeutung)	159
I. Sicht der Wissenschaften und Religionen		3. Todesfurcht als Thema der Philosophie	175
1. Geschichtswissenschaft	1	4. Abwehr- und Bewältigungsstrategien gegenüber Sterben und Tod	179
2. Religionswissenschaft	15	5. Einstellungen zu Sterben und Tod	186
3. Philosophie	28	6. Trauer (kulturhistorisch – psychologisch)	192
4. Medizin	39	7. Glaube an eine Fortexistenz nach dem Tod	203
5. Psychologie	50	8. Tod und Sterben in der Bildenden Kunst	215
6. Soziologie	62		
II. Grundlagen und Konzepte		IV. Konkrete Ausdrucks- und Umgangsformen	
1. Sterbeprozess (medizingeschichtlich – psychologisch)	75	1. Patientenverfügung	221
2. Scheintod	88	2. Sterbebegleitung	225
3. Koma	92	3. Sterbehilfe (medizinethisch – rechtswissenschaftlich – philosophisch)	229
4. Hirntod (medizinisch – philosophisch)	98	4. Hospiz/Palliativmedizin	243
5. Todesursachen	109	5. Obduktion (medizingeschichtlich – rechtsmedizinisch)	247
6. Todesfeststellung	113	6. Leichenpredigten	257
7. Sterberate	118	7. Sarg	261
8. Leiche (medizinisch – ethnologisch)	126	8. Bestattungsformen – Wandel in der Moderne	266
9. Sozialer Tod	133	9. Grabinschriften	277
10. Herausbildung des Todeskonzepts bei Kindern	137	10. Todesanzeigen	282
11. Tod, Sterben und Geschlecht	141	11. Testament	287
III. Allgemeine Haltungen und Umgangsweisen			
1. Lebensverlängerung (medizinisch – philosophisch)	149		

V. Töten und den Tod erleiden

1. Abtreibung (medizingeschichtlich – rechtsmedizinisch – medizinethisch) . .	293
2. Euthanasie aus der Sicht der Medizingeschichte	306
3. Kindstötung	315
4. Selbsttötung (psychologisch – soziologisch – philosophisch)	318
5. Mord	332
6. Todesstrafe (historisch – philosophisch)	336
7. Hinrichtung	345

8. Massenmord/Genozid/Demozid	351
9. Menschenopfer	357
10. Kannibalismus	362
11. Freiwilliges Opfer des Lebens	366
12. Tötungen durch terroristische Akte . . .	370

VI. Anhang

Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirats . . .	375
Die Autorinnen und Autoren	375
Personenregister	378
Sachregister	383

Vorwort

Sterben und Tod – interdisziplinäre Perspektiven

Sterben und Tod sind in den letzten Jahrzehnten zunehmend zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden. Dieses verstärkte Interesse der Forschung ist nicht nur auf theoretische Neugierde zurückzuführen, sondern auch auf die hohe gesellschaftliche Relevanz der Auseinandersetzung mit diesen existenziell bedeutsamen Themen. Die Motivation für diesen Diskurs lässt sich ihrerseits vor allem auf drei miteinander zusammenhängende Faktoren zurückführen: den beschleunigten *Wandel* der Umgangsweisen mit Sterben und Tod, das rapide *Wachstum* der naturwissenschaftlich-technischen Erkenntnisse und Eingriffsmöglichkeiten am Ende des Lebens sowie die *Diskrepanz*, die zwischen dem Stand der technologischen Entwicklung und dem Status der allgemein akzeptierten Moral besteht. In ihrem Zusammenspiel zwingen diese Faktoren zu einer fortwährenden gesellschaftlichen Neubesinnung auf das Lebensende, die ohne fundierte wissenschaftliche Erkenntnisse nicht möglich ist.

Wahrscheinlich haben sich die allgemeinen und konkreten Umgangsweisen mit Sterben und Tod nie zuvor in der Geschichte in so kurzer Zeit derart grundlegend verändert wie in den Jahrzehnten seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Die bekanntesten Beispiele sind die internationale Einführung von Organtransplantation und Hirntodkriterium sowie in sozialer Hinsicht die Veränderung der Trauerformen, die hierzulande aus dem öffentlichen Raum weitgehend verschwunden sind. Weniger offensichtlich, aber ebenso grundlegend sind die Veränderungen, denen Bestattungsriten, Traueranzeigen oder künstlerische Darstellungen von Sterben und Tod unterworfen sind. In manchen Bereichen ist ein Ende dieser Entwicklungen noch nicht abzusehen. Dabei zeigt sich durchgängig die Tendenz, dass die Umgangsweisen mit Sterben und Tod sich immer stärker von traditionellen und konventionellen Mustern lösen. Dies führt zu einer Vervielfältigung dieser Umgangsweisen und diese wiederum zu einer

Unübersichtlichkeit, die eine orientierende Systematisierung erforderlich macht.

Nicht weniger wichtig als der Wandel des Umgangs mit Sterben und Tod ist das rasante Wachstum der technischen Eingriffsmöglichkeiten am und nach dem Ende des Lebens. Der deutlichste Beleg dafür, dass unser Verständnis des Todes von dieser Entwicklung nicht unberührt bleibt, ist sicherlich die bis heute nicht unumstrittene Ersetzung des Herztodkriteriums durch das Hirntodkriterium. Diese wurde erst durch die Erfindung von Herz-Lungen-Maschine und die Intensivmedizin ermöglicht. Ein weiteres Beispiel ist die Entwicklung der sogenannten Plastination, die es ermöglicht hat, Leichname auf neue Art und Weise zu konservieren und eventuell sogar als »Kunstwerke« zu gestalten. Strömungen wie der Trans- und Posthumanismus möchten darüber hinaus sogar die Sterblichkeit generell in Frage stellen und durch Kryokonservierung, Gen- und Nanotechnik gänzlich überwinden.

Wie weitreichend die Folgen des technologischen Fortschritts für unser Verständnis von Leben und Tod sein können, lässt sich anhand eines Falls aus der jüngsten Vergangenheit illustrieren. In der Universitätsklinik Erlangen ist es im Jahr 2007/2008 gelungen, eine Schwangere im Wachkoma medizinisch so zu versorgen, dass der Embryo in ihr über mehrere Monate aufwachsen und schließlich gesund entbunden werden konnte. Dieses Beispiel zeigt exemplarisch, dass die Grenze zwischen Leben und Tod immer unschärfer zu werden scheint; in diesem Zusammenhang werden anthropologische Fragen wie diejenige, was Leben und Tod ausmacht, und ethische Aspekte immer stärker miteinander verknüpft.

Wie das Beispiel des »Erlanger Jungen« verdeutlicht, wirft die technische Entwicklung häufig neuartige moralische Fragen auf, die – schon im Hinblick auf Rechtssicherheit – entschieden werden müssen, obwohl sie sich oftmals nicht einfach mit Hilfe der uns geläufigen Prinzipien beurteilen lassen. So führte beispielsweise die Etablierung der lebenserhaltenden apparativen Medizin dazu, dass das Problem »passiver Sterbehilfe« virulent wurde. Hierbei sind für die Fragen im praktischen Umgang mit Sterbegleitung und Sterbehilfe umfangreiche gesell-

schaftliche Verständigungsprozesse zu Grundlagen und Grenzen der Autonomie von Kranken notwendig. Das im Jahr 2009 in Kraft getretene Patientenverfügungsgesetz unterstreicht die große Bedeutung der individuellen, sozialen und rechtlichen Aspekte der Behandlung am Lebensende.

Das Problem der Sterbehilfe ist nur ein Beispiel für die ethischen Herausforderungen, die sich aus dem technischen Fortschritt ergeben. Ein weiteres sei hier genannt: Die Tatsache, dass einerseits die durchschnittliche Lebenserwartung dank der hygienischen, medizinischen und sozialen Fortschritte seit Jahrzehnten steigt und dass andererseits die letzte Lebensphase sehr alter Menschen häufig von unheilbaren Krankheiten und ungewollten Klinikaufenthalten überschattet wird, zwingt zu einer Neubestimmung der Aufgaben der Medizin am Lebensende, insbesondere zur Entwicklung und Entfaltung der Palliativmedizin und der Hospizbetreuung im Sinne einer neuen Sterbekultur.

Die Intensivierung fachlicher Beschäftigung mit Sterben und Tod verdankt sich nicht nur externen Faktoren; auch *wissenschaftsinterne* Entwicklungen trugen zu dieser Zunahme bei. In diesem Kontext ist beispielsweise die Herausbildung und Differenzierung von Kultur-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte zu nennen, also von Formen der Geschichtsschreibung, die sich nicht mehr in erster Linie mit politischen Ereignissen, sondern mit kulturell geprägten Haltungen oder Einstellungen beschäftigen. Von Bedeutung für den Aufschwung der Thanatologie war sicherlich auch die Institutionalisierung der Medizingeschichte und Medizinethik als fächerübergreifender Disziplinen, deren Institute in der Regel an den Medizinischen Fakultäten angesiedelt sind. Auch aus der Ethnologie und der Religionswissenschaft kamen wichtige Impulse für die Erforschung von Sterben und Tod. Nicht zu vergessen sind in diesem Zusammenhang Psychologie und Soziologie, die eine beachtliche Menge empirischer Daten und wichtiger Erkenntnisse zum Lebensende zusammengetragen haben.

Alle genannten Faktoren haben dazu geführt, dass Sterben und Tod heute weltweit intensiv von verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen erforscht werden. Dieser zweifellos zu begrüßende Fortschritt hat allerdings auch eine Kehrseite: Mit der zunehmenden Spezialisierung und Extensivierung thanatologischer Forschung wird es immer schwieriger, sich einen Überblick der bisher zusammengetragenen Erkenntnisse zu Sterben und Tod zu

verschaffen. Das vorliegende Handbuch will einen solchen Überblick bieten. Es handelt sich dabei um das erste disziplinenübergreifende Nachschlagewerk zu den Themengebieten Sterben und Tod in deutscher Sprache.

Das Handbuch erfüllt vor allem zwei Zwecke: Zum einen will es allen, die sich praktisch oder theoretisch mit Sterben und Tod beschäftigen, die Möglichkeit geben, sich rasch über den Stand der wissenschaftlichen Forschung zu einzelnen Themen zu informieren. Dabei verdeutlichen insbesondere die längeren Übersichtsbeiträge in Kapitel I sowie die zahlreichen Kompositartikel mit mehreren Beiträgen zu einem Teilthema, dass häufig einzelne Untersuchungsgegenstände von verschiedenen Disziplinen mit unterschiedlichen Erkenntnisinteressen und Methoden untersucht werden. Der kontrastierende Vergleich zwischen den Teilartikeln erleichtert es, die Vielfalt der möglichen Fragestellungen und die Perspektive der einzelnen Fächer in Bezug auf ein einzelnes Thema zu erkennen.

Zum anderen hoffen wir, dass dieses Handbuch denjenigen, die in verantwortlichen Positionen gesellschaftliche, politische und nicht zuletzt praktische Entscheidungen zum Umgang mit Sterben und Tod treffen müssen, eine solide Grundlage für ihre Wertungen und Urteile liefert. Dabei werden in manchen Fällen auch die Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis deutlich.

Es versteht sich von selbst, dass die *thematische Ausrichtung* der Kapitel sowie die *Auswahl* der in den einzelnen Abschnitten *behandelten Themen* nicht unabhängig davon sein konnte, was die Herausgeber unter wissenschaftlicher Thanatologie verstehen und welche Probleme innerhalb dieses Forschungsbereichs sie für die wesentlichen halten. Dieses Verständnis soll im Folgenden noch kurz skizziert werden: Unseres Erachtens umfasst die Thanatologie und die breite Forschung zum Lebensende vor allem *vier Arten von Fragen und diesen entsprechende Disziplinen*: Erstens lassen sich Sterben und Tod *naturwissenschaftlich* untersuchen. Hierher gehören z.B. die biologischen Fragen nach den evolutionären Ursachen der Sterblichkeit, nach dem Zusammenhang zwischen Altern und Tod oder die Frage nach den Arten von Todesursachen und ihrer Häufigkeit. Die Medizin als angewandte Wissenschaft und zugleich als Heilkunde stellt die naturwissenschaftliche Methode in den Dienst ihrer Ziele, Krankheiten zu heilen, Schmerzen zu lindern und den Tod aufzuschieben. Zweitens kann man sich Sterben und Tod

in der Gegenwart auch auf *empirischem* Wege nähern. Dies tun insbesondere Psychologie und Soziologie des Todes. Im Unterschied zu den bereits erwähnten naturwissenschaftlichen Disziplinen sind sie in der Regel nicht so sehr an Sterben und Tod selbst interessiert, vielmehr beschäftigen sie sich vornehmlich mit den Einstellungen zu Sterben und Tod und den Auswirkungen, die das Wissen um unsere Sterblichkeit sowie das Erleben des Todes anderer Menschen haben. In diesem Zusammenhang werden beispielsweise Todesvorstellungen, Abwehr- und Bewältigungsmechanismen und Trauerriten untersucht. Während sich Psychologie und Soziologie in erster Linie mit den gegenwärtigen Verhältnissen beschäftigen, zielen die *historisch-anthropologischen* Disziplinen darauf ab, die Ursprünge, Formen und geschichtlichen Veränderungen der Umgangsweisen mit Sterben und Tod zu erfassen. Diesem Typ thanatologischer Forschung lassen sich die Geschichtswissenschaft sowie zu weiten Teilen auch die Religionswissenschaft und die Ethnologie des Todes zurechnen. Schließlich ergeben sich aus unserer Sterblichkeit auch zahlreiche *evaluative und normative* Fragen. Diese sind in besonderer Weise Gegenstand der Philosophie, insbesondere der Ethik, und der Rechtswissenschaft. Im vorliegenden Handbuch sollen alle vier Gruppen von Disziplinen, also die naturwissenschaftlich und empirisch ausgerichteten ebenso wie die historisch-anthropologischen und die normativen Wissenschaften angemessen vertreten sein. Die Trias des Untertitels »Geschichte – Theorie – Ethik« möchte diesen Brückenschlag verdeutlichen und den Bogen von der Forschung in die Praxis schlagen.

Dem Charakter eines Handbuchs entsprechend, wurde es nicht mit dem Anspruch auf umfassende

Breite oder Vollständigkeit konzipiert. Selbstverständlich lassen sich bei einem so weiten Themenfeld einzelne Lücken nicht vermeiden. Nicht in allen Fällen war es möglich, für Themen, die hätten aufgenommen werden sollen, geeignete Autorinnen oder Autoren zu finden. Wir hoffen aber, dass zumindest alle *wesentlichen* Aspekte von Sterben und Tod behandelt werden. Das Sachregister am Ende sowie die zahlreichen Querverweise innerhalb des Bandes sollen die Orientierung erleichtern und den Leserinnen und Lesern die Möglichkeit geben, sich je nach Bedarf mehr oder weniger gründlich über einzelne Fragen zu informieren sowie Verbindungen zwischen den Beiträgen herzustellen.

Die Herausgabe eines disziplinenübergreifenden Nachschlagewerkes, das den aktuellen Forschungsstand repräsentieren soll, setzt ein hohes Maß an Sachkenntnis in mehreren Fächern voraus. Wir danken allen Autorinnen und Autoren, die ihre Expertise eingebracht haben, für die Beiträge. Darüber hinaus gilt unser besonderer Dank den Mitgliedern unseres Wissenschaftlichen Beirats Klaus Feldmann (Soziologie), Udo Tworuschka (Religionswissenschaft) und Joachim Wittkowski (Psychologie), die als Fachgutachter für einzelne Disziplinen fungiert haben; ohne ihre Unterstützung hätten wir dieses Projekt nicht realisieren können. Ein Verzeichnis der von ihnen begutachteten Artikel findet sich im Anhang.

Dem Verlag danken wir für die gute Zusammenarbeit und insbesondere Frau Ute Hechtfischer, unserer Lektorin, für die professionelle und geduldige Betreuung dieses umfangreichen Projekts.

Die Herausgeber

I. Sicht der Wissenschaften und Religionen

1. Geschichtswissenschaft

1.1 Vorneuzeit: Alter Orient, Klassische Antike und Mittelalter

Die folgende Übersicht verfolgt das Ziel, wichtige Methoden und Ergebnisse der modernen Historiographie im thematisch engeren Sinne, nämlich hinsichtlich der geschichtlichen Repräsentanz und Bedeutung von Sterben und Tod, zusammenzufassen. Darüber hinaus werden aber auch philosophische, religions-, kultur- und sozialwissenschaftliche sowie medizinische Aspekte des interdisziplinären Themas berührt, soweit dies für den historischen Abriss erforderlich ist. Anstelle einer diachronen Darstellung dienen einzelne dieser Sachbezüge als Gliederung, denn es zeigt sich, dass kulturell und kontextuell unterschiedliche Haltungen zum Tod (im Sinne kollektiver Mentalitäten) sich nur sehr langsam, in der *longue durée*, verändern. Abgesehen von den Kulturen des Alten Orients bleiben außereuropäische Traditionen weitgehend unberücksichtigt.

1.1.1 Forschungsübersicht

Ähnlich wie die wissenschaftliche Neuzeit-Historiographie (s. u. 1.2) hat sich die Alte und Mittelalterliche Geschichte mit dem Thema ›Tod‹ als Teil der Sozial- und Mentalitätsgeschichte lange Zeit nicht systematisch auseinandergesetzt, nicht zuletzt, weil sie früher vorwiegend am politischen und individuellen Ereignis ausgerichtet war. Auch die neueren Impulse aus der *Annales*-Schule, insbesondere von Philippe Ariès, wirkten zunächst nur indirekt auf die Untersuchung vorneuzeitlicher Epochen ein, da die Quellenlage für diese Art der Geschichtsforschung relativ ungünstig war. Erst seit den 1980er Jahren rücken die Themen Sterben und Tod (oft parallel zu einer Analyse der Lebensalter) verstärkt in den Blick der Altertumswissenschaftler (Assmann 1996, 2001; Binder/Effe 1991; Brandt 2010) und Mediävisten (Borst 1993; Breat/Verbecke 1983; Dinzelsbacher 1981, 1997; Ohler 1990; Schäfer 1995). Allerdings begründete das bekannte Buch Johan Huizingas

(*Herbst des Mittelalters*, n.d. 1919), das ein für das Thema einschlägiges Kapitel enthält (1975, 190–208), bereits deutlich früher eine eigene Rezeption hauptsächlich innerhalb der Sprachwissenschaft, Älteren Literatur- und Kunstgeschichte sowie Theologie und Philosophie, so dass für das Mittelalter etliche thanatologische Studien aus diesen Wissenschaftszweigen entstanden (Döring-Hirsch 1927; Rehm 1928; Rudolf 1957; Choron 1967; Haas 1989). Schwerpunkte der Forschung entwickelten sich für die Bereiche der altägyptischen Kultur und der griechisch-römischen Antike in den Themen Bestattung, Totenfürsorge und -kult (Assmann 1996, 2001; Kurtz/Boardman 1985; Bibliographie bei Herfort-Koch 1992) sowie Herrschertod (Davies), für das Mittelalter in den Themen Memorialkultur (Oexle 1993), Jenseitsvisionen (Dinzelsbacher 1981, 1997) sowie Seuchen- und Katastrophenforschung (Birken 175–76; Vasold 1991; Bergdolt 1994). Zusammengefasst werden also in erster Linie historisch fassbare Inszenierungen des Sterbens und Folgen des Todes bzw. Bewältigungsstrategien bei seinem Auftreten untersucht. Dabei ist die Abgrenzung zur Philologie, die neben der Archäologie die entscheidenden historiographischen Quellen bereitstellt, oft schwierig. Forschungsdesiderate finden sich beispielsweise immer noch im Bereich der quantitativen und qualitativen Erforschung der Mortalität (insbesondere jenseits der großen Seuchen) und deren sozialpolitischen Folgen, aber auch in der Unterscheidung zwischen normiertem und faktischem Sterben sowie in der sozialen Differenzierung der dokumentierten Todesauffassungen und -kulte.

1.1.2 Allgemeine Sterblichkeit und Mortalitätskrisen

Fundierte Aussagen zur vorneuzeitlichen Sterblichkeit als wichtigem demographischem Faktor waren aufgrund häufig nicht vorhandener oder nicht erhaltener öffentlicher Register (Steuer-, Einwohnerlisten) lange Zeit überhaupt nicht möglich. Todesmeldungen an öffentliche Einrichtungen sind zwar bekannt, aber nicht systematisch überliefert oder ausgewertet (Kießling 1937). Inzwischen sind für

einzelne Epochen und Regionen (z. B. römisches Ägypten) Abschätzungen möglich. Die häufig herangezogene Auswertung der Lebensdaten von mehreren 10.000 Grabinschriften aus römischer Zeit wird dagegen wegen ihrer Unausgewogenheit bezüglich sozialer Schicht, Lebensalters (kaum Säuglinge) und biologischen Geschlechts (weniger Frauen), wegen einer systematischen Tendenz zur Angabe ganzer Dezennien und wegen der Überschätzung des Alters greiser Verstorbener (bei häufig unbekanntem Geburtsjahr) inzwischen mit großen Vorbehalten beurteilt. Auch die zahlreichen Auswertungen von paläopathologischen Altersbestimmungen bei Knochenfunden von Gräberfeldern geben dementsprechend einen dürftigen Anhaltspunkt, noch dazu beschränkt auf lokale Situationen. Und schließlich bieten die an moderne Lebensstadien erinnernden Angaben für Überlebenswahrscheinlichkeiten zwischen dem 20. und dem 60. Lebensjahr in einem dem Juristen Ulpian (gest. 228 n. Chr.) zugeschriebenen Gesetzestext (*Corpus Iustiniani, Digesta XXXV, Tit. 2, § 68*) nur indirekt einen rechtspraktischen Hinweis auf damals angenommene Sterblichkeitsraten. Demnach erreichte etwa die Hälfte der Neugeborenen das 5. und 40 % das 20. Lebensjahr; nur 4 % eines Jahrgangs wurden älter als 70 Jahre; die Lebenserwartung bei Geburt betrug lediglich 20 Jahre (Langner 1998). Insgesamt wird in der Wissenschaft eine höhere Lebenserwartung von Männern gegenüber Frauen aufgrund einer Benachteiligung Letzterer bei der Ernährung vermutet, vielleicht auch wegen eines chronischen Eisenmangels aufgrund vegetarischer Nahrungsquellen (Bullough/Campbell 1980). Dagegen wurde der Einfluss der Müttersterblichkeit in der älteren Forschung möglicherweise überschätzt.

Dieser demographische ›Normalzustand‹ galt mit regionalen Besonderheiten und sozialen Unterschieden vermutlich über den gesamten Zeitraum von den Hochkulturen bis zum Spätmittelalter und übte einen bedeutenden Einfluss auf Familienstrukturen, Witwen- und Waisenrate, mögliche Wiederverheiratungen sowie das altersbedingte Krankheitsspektrum aus. Daneben sind ›Mortalitätskrisen‹ durch saisonale Einflüsse (Verdoppelung der Sterblichkeit im Sommer), regionale Hungerkatastrophen, Kriege und insbesondere Seuchen historiographisch zu analysieren und zu bewerten (Wiesehöfer 2001). Während die Forschung der spätmittelalterlichen (Bergdolt 1994; Biraben 1975–76; Bulst 1982; Meier 2005) und neuerdings auch der Justinianischen Pest

(Leven 1993; Meier 2003) besondere Aufmerksamkeit widmet, sind weniger bekannte Katastrophen wie etwa Pockenepidemien (möglicherweise im Römischen Reich seit 165 n. Chr.) nur unzureichend erforscht.

1.1.3 Plurale Sepulkralkulturen als historisch fassbare Spuren mythischer, philosophischer und religiöser Todesbewältigung

Ähnlich wie bei der Beurteilung des Greisenalters ist auch die vorneuzeitliche Inszenierung bzw. Beurteilung von Sterben und Tod durch eine Dichotomie gekennzeichnet: Einerseits erscheint das Lebensende als lebensfeindliches Prinzip schlechthin, das trotz eines in der Regel anzutreffenden Jenseitsglaubens niemals anstelle der jetzigen Existenz anzustreben ist; andererseits zeigen sich (vor allem in der Philosophie und Theologie) deutliche Tendenzen einer Idealisierung bzw. Bagatellisierung. Antike Konzepte des ›guten Todes‹ (*euthanasia*, literarisch auch eine ironische *contradictio in adjecto*) zielen auf einen rechtzeitigen, leichten, schnellen, gegebenenfalls auch ehrenvollen Tod (z. B. auf dem Schlachtfeld), insbesondere ohne schwere Krankheit, gegebenenfalls durch Selbsttötung mit Schwert oder Nahrungsverweigerung (Benzenhöfer 1999, 15–36). Ein Tod nach längerer Krankheit oder unter unwürdigen Umständen wird dagegen in der zeitgenössischen Literatur und Historiographie tendenziell verschwiegen oder als negatives Beispiel inszeniert. Unter christlichem Einfluss variiert die Vorstellung vom guten Tod; für viele mittelalterliche Theologen galt der unvorbereitete, plötzliche Tod (*mors improvida, repentina*) als Strafe Gottes, ein langsames Sterben dagegen als Gnade.

Die aktuelle Kulturgeschichte diskutiert neben dieser mehr philosophischen Dichotomie eine kulturelle ›Todesantinomie‹ (Franz Borkenau, zit. bei Assmann/Macho 2000, 114) angesichts der zweifachen Unmöglichkeit, sich ein endloses Leben nach dem Tod oder auch ein definitives Ende des Lebens vorzustellen; als Lösung wurden und werden entsprechende Mythen, Rituale und Dogmen entwickelt, die dazu beitragen, das Paradoxon zwischen ›Todeshinnahme‹ und ›Unsterblichkeitshoffnung‹ zu bewältigen.

Die verschiedenen Todeskonzepte fanden teilweise ihren Ausdruck in historisch fassbarer Sepulkralkultur. Bereits bei frühen Kulturtechniken lassen

sich Formen der Todesbewältigung im Sinne von Repräsentationen der Materialität des Gestorbenen erkennen. So werden etwa die Anfänge der Bildhauerei als Versuch interpretiert, den Toten, der als passives, materielles Abbild des Lebenden empfunden wird, seinerseits dauerhaft abzubilden, etwa in Form von Statuen, aber auch durch die plastische Ausgestaltung von Schädeln mit Kalk und Gips, die z. B. im neolithischen Jericho (etwa 6500 v. Chr.) gefunden wurden (Assmann/Macho 2000, 102–103).

Pyramiden der altägyptischen Kultur verweisen auf Himmelsaufstieg und postmortale »Verklärung« des Herrschers, seinen Einbezug in den Sonnenlauf (Assmann 1996, 73). Am erhaltenen Objekt nachvollziehbare aufwändige Mumifizierungen und die dokumentierten Totenriten bei der Oberschicht zeugen von einer »Kultur der Todessorge« (Assmann 2001, 16), die den Umwandlungsprozess des Leichnams und der Person des Toten zu einer unzerstörbaren »Ewigkeitsgestalt« (Assmann/Macho 2000, 23) für entscheidend hielt. Zudem musste die materielle Versorgung der Toten gesichert werden. Umfang und Lage der Hauptnekropole Oberägyptens, der Totenstadt im Westen jenseits des Nils bei Theben, weisen topographisch auf den Übergang von einer Welt der Lebenden in eine davon geschiedene geheimnisvolle Welt der Toten; sie wurde mit der untergehenden Sonne und der Rückkehr in das Dunkel des Mutterschoßes assoziiert. Dagegen waren Begräbnisse in mesopotamischen Kulturen in der Regel einfacher (ohne Konservierung der Toten) und fanden häufig unter dem Fußboden der Häuser statt, bei Herrschern auch im Tempelbereich (Bretschneider 2009); hier stand die Gemeinschaft der Lebenden und Toten im Vordergrund.

Von Anatolien ausgehend setzte im 2. Jahrtausend v. Chr. der Brauch der Leichenverbrennung ein (Heyworth 1997), der auch in der bronzezeitlichen Urnenfelderkultur Mittel- und Südwesteuropas (1300–800 v. Chr.), bei Homer und in der darauffolgenden frühgriechischen Antike bis 500 v. Chr. vorherrschte. Dagegen war etwa in der älteren Mykenischen Kultur (1600–1050 v. Chr.), im späteren Hellenismus und in den semitischen Kulturen, die wie Ägypten auf die Integrität des Leichnams großen Wert legten, Körperbestattung üblich. Nicht selten finden sich in derselben Kultur beide Formen nebeneinander. Neben dem Motiv einer sozial-ökonomischen Differenzierung (Feuerbestattung bei römischen Begüterten, Körperbestattung bei Armen) werden als Ursachen für die Kremierungspraxis er-

neut religiöse Hintergründe (Verbrennung als symbolische Reinigung; Befreiung der Seele vom Körper; Schutz vor den Toten?) diskutiert.

In der klassischen Antike ging der Bestattung regelmäßig eine Abfolge von Aufbahrung, Totenklage und Leichenzug voraus; auf das Begräbnis folgten Totenmahl(e) (einschließlich Opfergaben) und Reinigungsriten sowie rituelle Totenspeisungen (Libationen), die in der Spätantike zunehmend christlicher Kritik ausgesetzt waren (Volp 2002, 234–39). Der in der römischen Welt besonders bei den Funeralien zur Schau getragene Ahnenkult diente vor allem der Selbstdarstellung der Familie: Der Tod von Mitgliedern war ihre Angelegenheit, nicht eine des Staates. Gleichwohl sind Vorschriften gegen zu aufwändig gestaltete Bestattungen aus vielen Städten des alten Griechenland (Kierdorf 1997) und auch aus Rom überliefert, und die bei Hochverrat, in der Spätantike zudem bei »Glaubensdelikten« verhängte *damnatio memoriae* griff u. a. in das Grabrecht und den Erinnerungskult massiv ein (Ries 2001). Die Bestattung des Leichnams oder der Urne geschah in der Regel außerhalb der Stadt, seit Ende des 2. Jh.s n. Chr. primär aus Platz- und Kostengründen auch in zuletzt mehrgeschossigen Katakomben unter vorhandenen Friedhöfen (Volp 2002, 214–22). Bei dem Verbot von Kremierungen innerhalb der Mauern wurden als Begründung nicht nur kultische Gründe (Verunreinigung der *sacra*), sondern auch Brandgefahr angegeben (Cicero: *De legibus* 2, 23,58).

Die sukzessive Ablösung der Kremierung im Römischen Reich durch eine Sarkophag- oder Erdbestattung des Leichnams seit dem 2. Jh. erfolgte weniger unter dem Einfluss orientalischer Kulte oder des Christentums (etwa wegen dessen eng gefasster Vorstellung von einer leiblichen Auferstehung) (Schrumpf 2006, 71–72); vielmehr galt Zeitgenossen die Körperbestattung als neue griechische Sitte (*graeco more*; Petronius: *Satyricon* 111,2). Karl der Große erließ 782 im Rahmen der *Capitulatio de partibus Saxoniae* ein Verbot der Leichenverbrennung als Akt der Bekämpfung heidnischen Brauchtums. Trotz der christlich motivierten Abneigung, den toten Körper zu zerstören, die bis zum Hochmittelalter beispielsweise auch die anatomische Humansektion verhinderte, gab es insbesondere bei den Kreuzzügen Beispiele einer Teilbestattung leicht verweslicher Organe unter Skelettierung der Leiche, um deren Rücktransport in die Heimat zu ermöglichen.

Neben dem Umgang mit der Leiche änderte sich im abendländischen Mittelalter auch der Ort der Be-

stattung. Begräbnisse bei den Reliquien der Heiligen (*ad sanctos*) auf dem Kirchhof oder gar in der Kirche selbst sind seit dem 5. Jh. archäologisch belegt; die Verbannung der Toten aus den Wohnbereichen der Lebenden wurde unüblich (Ariès 1980, 47–56). Korrespondierend zu dieser Entwicklung gedachte man z. B. in der frühmittelalterlichen gallikanischen Messe regelmäßig der Toten; durch Lesung ihrer Namen im Rahmen der Eucharistiefeyer wurden sie in die Gemeinschaft der Lebenden und der Heiligen aufgenommen (ebd., 193–95; Wilhelm-Schaffer 1999, 284–88).

Seit dem Hohen Mittelalter setzte in Europa ein Mentalitätswandel ein in Richtung einer persönlichen Verantwortung für Sterben, Tod und jenseitiges Schicksal – Popularisierung der Vorstellung vom Fegefeuer (nach Jacques Le Goff 1981), der Postulierung eines persönlichen Gerichts (*iudicium particulare*) unmittelbar nach dem Tod – sowie in Richtung einer sukzessiven Trennung der überall etablierten Gemeinschaft von Lebenden und Toten. Dieser vielschichtige Prozess wurde vermutlich durch das mit einer Schwächung des Klerus einhergehende Große abendländische Schisma (1378–1417), durch Hungerkrisen als Folge der einsetzenden Kleinen Eiszeit sowie durch Seuchen und Krieg verstärkt. Die darauf folgende Reduktion der Bevölkerung Europas um etwa ein Drittel hatte vielfältige sozioökonomische Folgen (Vasold 1991, 61–67) und strahlte auch auf Kunst, Religion und Wissenschaft aus: Die Sepulkralkultur wurde erneut durch eine plastische und bildliche Darstellung des auf dem Hochgrab (*tumba*) liegenden Toten (etwa seit 1400 auch als verwesender Körper [*transi*] gestaltet; s. Kap. III.8) geprägt; die literarische *Ars moriendi* (s. Kap. III.2.1) nahm das zukünftige Gericht im eigenen Sterben teilweise vorweg und wertete es dadurch auf; und in der medizinischen Fachprosa lässt sich eine Tendenz zur persönlichen, volkssprachlichen Todesprognostik feststellen (Schäfer 1995, 297–334). Der spätmittelalterliche Trend zur Vorbereitung der letzten Dinge spiegelt sich in zahlreichen Stiftungen, die zu dieser Zeit nicht nur das Gedächtnis (s. u.), sondern obligatorisch auch die immer stärker eingeforderte Fürbitte für den verstorbenen Stifter einschlossen.

1.1.4 Herrschertod und Memorialkultur

Während Sterben und Tod der Armen (abgesehen vom ›inszenierten Töten‹ bei Hinrichtungen; s. Kap. V.7) in der Vormoderne kaum dokumentiert wurden,

kam dem Ende der Privilegierten seit den Anfängen der Geschichtsschreibung eine besondere Bedeutung zu, was sich bis in die gegenwärtige Forschung hinein fortsetzt. Bei weltlichen Herrschern bedeutete ihr Tod eine politische Zäsur, die historiographisch und zeremoniell hervorgehoben wurde. Besondere Aufmerksamkeit erfuhr ein nicht-natürliches, plötzliches Lebensende, sei es in der Schlacht (Hektor), durch Suizid (Antonius und Kleopatra) oder als Tyrannenmord inszeniert (Polykrates, Julius Caesar). Seit dem Tod Alexanders des Großen ist eine Verbindung zwischen Herrschertod und posthumem Herrscherkult bzw. Vergöttlichung (Apotheose), wie sie im Hellenismus und im Römischen Kaiserreich praktiziert wurde, nachzuweisen. Für eine geordnete Nachfolge war z. B. im byzantinischen Bereich die Anwesenheit des Nachfolgers am Sterbebett und bei den Bestattungsfeierlichkeiten wichtig (Englhofer/Binder 2002). Herrschergräber und -totenkult besaßen auch im Sinne einer Legitimation des Nachfolgers besondere repräsentative Funktion. Zum Vorbild und Eponym für spätere Bauten wurde das *Maussolleion* des persischen Satrapen Maussollos von Karien (gest. 353) in Halikarnassos, eines der Sieben Weltwunder. Im Mittelalter spielten Herrschergrablegen (oft in eigens gegründeten Klöstern) eine besondere Rolle als identifikationsstiftende Bezugspunkte für die jeweilige Dynastie im Sinne transpersonaler Herrschaft, aus denen auch Staatsbewusstsein und Zentrenbildung (Hauptstadt eines Territoriums) sich entwickeln konnte (z. B. Königsgrablegen in St. Denis bei Paris, Westminster Abbey bei London; später auch Kapuzinergruft in Wien; vgl. Ohler 1990, 115); analog dazu konnten auch Gräber oder Reliquien von Märtyrern und Heiligen zu Kristallisationspunkten städtischer Entwicklung werden. Neben der eigentlichen Grabstätte hat das v. a. in den Hausklöstern praktizierte Totengedächtnis (*memoria*) einen besonderen Platz in der mittelalterlichen Sterbekultur; dessen schriftliche Zeugnisse sind Anniversarienbücher (Jahrtagsverzeichnisse), Gedächtnisbücher (*Libri memoriales*) und Nekrologien (Totenbücher), die bei geistlichen Institutionen (z. B. Gebetsbruderschaften) geführt wurden und ein regelmäßiges Gedächtnis verstorbener Stifter weit über die weltlich-epische Totenklage hinaus sicherten.

Eine besondere Form des ›Herrschertods‹ findet sich bei geistlichen Fürsten, die im Mittelalter keine dynastische Nachfolge im engeren Sinne errichten konnten, weshalb ihr Nachlass bis zum Hochmittelalter häufig von weltlichen Herrschern beansprucht

wurde (Spolienrecht). Weil Erben fehlten und der Nachfolger erst nach dem Begräbnis des Vorgängers gewählt werden durfte, wurde insbesondere der Leichnam des Papstes bis zum 13. Jh. regelmäßig und geradezu rituell ausgeplündert (Paravicini Bagliani 1997, 105–115).

Neben den vielfältigen Formen des realen Todes und den historisch relevanten Umgangsweisen mit ihm war insbesondere im Mittelalter der Ausdruck symbolischen Todes geläufig: Der Eintritt in ein Kloster, aber auch die gesellschaftliche Ächtung bei ›Aussatz‹ (Lepra) oder die Hinrichtung Abwesender *in effigie* (am Bild oder an der Puppe) wurde rituell als ein Absterben gegenüber der Welt der Lebenden inszeniert (sozialer Tod, s. Kap. II.9). Auch auf diese Weise war die Präsenz des Todes, das *Media vita in morte sumus*, und zugleich der fließende Übergang zwischen Leben, Sterben und Tod in dieser Epoche geschichtlich wirksam.

Literatur

- Alexandre-Bidon, D.: *La mort au Moyen Age. XIII^e-XVI^e siècle*. Paris 1998.
- Ariès, P.: *Geschichte des Todes*. München/Wien 1980.
- Assmann, J.: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*. München/Wien 1996.
- : *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. München 2001.
- /Macho, T.: *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im alten Ägypten. Mit einem Beitrag von Thomas Macho: Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich*. Frankfurt a. M. 2000.
- Benzenhöfer, U.: *Der gute Tod? Euthanasie und Sterbehilfe in Geschichte und Gegenwart*. München 1999.
- Bergdolt, K.: *Der schwarze Tod in Europa. Die große Pest und das Ende des Mittelalters*. München 1994.
- Binder, G./Effe B.: *Tod und Jenseits im Altertum*. Trier 1991.
- Binski, P.: *Medieval Death. Ritual and Representation*. London 1996.
- Biraben, J.-N.: *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*. 2 Bde. Paris 1975–76.
- Borst, A. (Hg.): *Tod im Mittelalter*. Konstanz 1993.
- Braet H./Verbeke W. (Hg.): *Death in Middle Ages. International Colloquium Leuven 1979*. Leuven 1983.
- Brandt, H.: *Am Ende des Lebens. Alter, Tod und Suizid in der Antike*. München 2010.
- Bretschneider, J.: Königsgrab und Herrscherlegitimation in Alt-Syrien im 3. Jahrtausend v. Chr. In: A. Berlejung/B. Janowski (Hg.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte*. Tübingen 2009, 631–654.
- Bullough, V./Campbell, C.: Female Longevity and Diet in the Middle Ages. In: *Speculum* 55 (1980), 317–325.
- Bulst, Neithard: Der schwarze Tod. Demographische, wirtschafts- und kulturgeschichtliche Aspekte der Pestkatastrophe von 1347 bis 1352. Bilanz der neueren Forschung. In: *Saeculum* 30 (1982), 45–67.
- Choron, J.: *Der Tod im abendländischen Denken*. Stuttgart 1967 (engl. 1963).
- Davies, P. J. E.: *Death and the Emperor. Roman Imperial Funerary Monuments from Augustus to Marcus Aurelius*. Austin, Texas 2000.
- Dinzelbacher, P.: *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart 1981.
- : Tod, Sterben. IV. Sozial- und Mentalitätsgeschichte. In: N. Angermann et al. (Hg.): *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 8. München/Zürich 1997, 829–831.
- Döring-Hirsch, E.: *Tod und Jenseits im Spätmittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Deutschen Bürgertums*. Berlin 1927.
- Effros, B.: *Caring for Body and Soul. Burial and the Afterlife in the Merovingian World*. University Park, PA 2002.
- Englhofer, C./Binder, G.: Herrschertod. In: H. Cancik/H. Schneider (Hg.): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Altertum*. Bd. 12/1. Stuttgart/Weimar 2002, 646–648.
- Geary, P. J.: *Living with the Dead in the Middle Ages*. Ithaca, NY 1994.
- Gnoli, G./Vernant, J.-P.: *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge 1982.
- Haas, A. M.: *Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur*. Darmstadt 1989.
- Herfort-Koch, M.: *Tod, Totenfürsorge und Jenseitsvorstellungen in der griechischen Antike. Eine Bibliographie*. München 1992.
- Heyworth, S.: Bestattung. A. Allgemein B. Ägypten und Vorderasien. In: H. Cancik/H. Schneider (Hg.): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Altertum*. Bd. 2. Stuttgart/Weimar 1997, 587–589.
- Huizinga, Johan: *Herbst des Mittelalters*. Stuttgart 1975 (ndl. 1919).
- Kierdorf, W.: Bestattung. C. Griechenland D. Italien und Rom. In: H. Cancik/H. Schneider (Hg.): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Altertum*. Bd. 2. Stuttgart/Weimar 1997, 589–592.
- Kießling, E.: Todesanzeigen. In: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Bd. II/6. Stuttgart 1937, 1641–1643.
- Kurtz D. C./Boardman, J.: *Thanatos. Tod und Sterben bei den Griechen*. Mainz 1985.
- Langner, G.: Schätzung von Säuglingssterblichkeit und Lebenserwartung im Zeitalter des Imperium Romanum. In: *Historische Sozialforschung/Historical Social Research* 23 (1998), 299–326.

- Le Goff, J.: *La naissance du purgatoire*. Paris 1981.
- Leven, K.-H.: *Pest in der byzantinischen Literatur (6. bis 15. Jahrhundert)*. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs. Freiburg i. Br. 1993.
- Lundström S./Christiansen B.: Tod. I. Alter Orient und Ägypten. In: H. Cancik/H. Schneider (Hg.): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Altertum*. Bd. 12/1. Stuttgart/Weimar 2002, 640–642.
- Meier, M.: *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert nach Christus*. Göttingen 2003.
- (Hg.): *Pest. Die Geschichte eines Menschheitstraumas*. Stuttgart 2005.
- Morris, I.: *Death-ritual and Social Structure in Classical Antiquity*. Cambridge 1996.
- Oexle, O.G.: Memoria, Memorialüberlieferung. In: N. Angermann et al. (Hg.): *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 6. München/Zürich 1993, 510–513.
- Ohler, N.: *Sterben und Tod im Mittelalter*. München/Zürich 1990.
- Paravicini Bagliani, A.: *Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit*. München 1997.
- Rehm, W.: *Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik*. Halle 1928.
- Ries, G.: *Damnatio memoriae*. Die Vernichtung des Andenkens an Verstorbenen in Politik und Strafrecht. In: M. Herzog (Hg.): *Totengedenken und Trauerkultur. Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen*. Stuttgart 2001, 237–248.
- Rudolf, R.: *Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens*. Köln 1957.
- Schäfer, D.: *Texte vom Tod. Zur Darstellung des Todes im Spätmittelalter*. Göttingen 1995.
- Schrumpf, S.: *Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich. Ablauf, soziale Dimension und ökonomische Bedeutung der Totenfürsorge im lateinischen Westen*. Göttingen 2006.
- Tod, Bestattung und Jenseits in der griechisch-römischen Antike*. St. Katherinen 1994.
- Vasold M.: *Pest, Not und schwere Plagen. Seuchen und Epidemien vom Mittelalter bis heute*. München 1991.
- Volp, U.: *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*. Leiden/Boston 2002.
- Walde, C.: Tod. II. Klassische Antike. In: H. Cancik/H. Schneider (Hg.): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Altertum*. Bd. 12/1. Stuttgart/Weimar 2002, 642–646.
- Wiesehöfer, J.: Sterblichkeit. In: H. Cancik/H. Schneider (Hg.): *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Altertum*. Bd. 11. Stuttgart/Weimar 2001, 963.
- Wilhelm-Schaffer, I.: *Gottes Beamter und Spielmann des Teufels. Der Tod in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Köln 1999.

Daniel Schäfer

1.2 Sterben und Tod in der Neuzeit

1.2.1 Forschungsübersicht

Bis ins späte 20. Jh. hinein hat die deutsche Geschichtswissenschaft – im Gegensatz etwa zur französischen – mentalitätshistorische Perspektiven kaum berücksichtigt. Es bedurfte der zunehmenden Hinwendung zu sozial-, kultur-, alltags- und strukturgeschichtlichen Perspektiven sowie der Rezeption der *Annales*-Schule, um sich Aspekten wie Kindheit, Ehe und Familie, symbolischer Ehre und Strafe sowie eben auch der Geschichte von Sterben und Tod zu öffnen. In der Folge hat letzterer Themenkomplex seit 1980 eine zunehmende Aufmerksamkeit erfahren – nicht zuletzt dank der wachsenden interdisziplinären Orientierung historischer Forschung.

Bereits die Pionierstudie aus der französischen Mentalitätshistorie, Philippe Ariès' epochales Werk zur *Geschichte des Todes im Abendland* (dt. 1980, frz. 1977), zeugt von der konstatierten Interdisziplinarität, basieren seine Erkenntnisse doch ganz wesentlich auf Zeugnissen der Literatur- und Kunstgeschichte. Mit Ariès und anderen Vertretern der französischen Mentalitätsgeschichte wurde die Untersuchung historischer »Einstellungen zum Tod« (Vovelle 1978) salonfähig. Das Quellspektrum beruhte – neben Literatur und Kunst – auf weiteren Formen der Schriftquellen wie Testamenten, Predigten, Archivalien oder autobiographischen Zeugnissen. Auch Grabsteine mit ihrer Symbolik und ihren Inschriften sowie Friedhofslandschaft und -architektur wurden auf ihren Aussagewert für einen epochenspezifischen und gesellschaftstypischen Umgang mit Sterben und Tod hin analysiert.

Bei den in der Folge entstandenen epochenübergreifenden Darstellungen zeigte sich insbesondere die Tendenz, den Umgang mit Sterben und Tod mit den sich wandelnden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu verknüpfen – etwa mit sozialgeschichtlichen Prozessen der Industrialisierung, Technisierung, Urbanisierung und Säkularisierung (Whaley 1981; Fischer 2001) bzw. mit demographischen Entwicklungen (Imhof 1991) – oder den »Warencharakter« des Todes zu betonen (Mischke 1996). Andere epochenübergreifende Studien greifen explizit den Umgang mit toten Körpern auf (Stefenelli 1998). Neben Sozial- und Kulturgeschichte (Hugger 2002) fand auch die *Gender*-Perspektive Eingang in die Forschungen (Ecker 1999).

Exemplarisch seien folgende Teilbereiche erwähnt: Der politische Totenkult (Papenheim 1992; Koselleck/Jeismann 1994; Rader 2003), nationale Totenfeiern und -mythen, nicht zuletzt deren Ideologisierung (Ackermann 1990; Behrenbeck 1996) waren ebenso Thema der Forschung wie höfische Zeremonie im Umgang mit dem Tod (Hawlik-van de Water 1989). Der »gewaltsame« Tod wurde im Kontext des Krieges (Spilker/Ulrich 1998; Mosse 1993; Latzel 1988), der Todesstrafe (Martschukat 2000; Evans 2001) oder auch im Zusammenhang von Massensterben bei Epidemien (Hieronimus 2006) untersucht. Bedeutsam für die Forschung waren regionalgeschichtlich angelegte Studien (u.a. Düsseldorf 1999) sowie auch epochenspezifische Untersuchungen (u.a. Denk/Ziesemer 2007; Fischer 2004; Hauser 1994). Die Historie des Freitodes wurde ebenso untersucht (Minois 1996; Baumann 2001) wie ideengeschichtliche Aspekte – Letztere u.a. am Beispiel frühneuzeitlicher Jenseitsvorstellungen (Kobelt-Groch/Niekus Moore 2008).

Eine paradigmatische Rolle spielen die Teilbereiche »Friedhof« und »Grabmal«, zu denen auch die weitaus meisten Einzelstudien vorliegen (s. Kap. IV.8 u. IV.9). Der heute geläufige Begriff »Friedhof« meint einen umfriedeten Raum und ist zum allgemeinen Sammelbegriff für Begräbnisplätze geworden (deren Bezeichnungen im Übrigen historisch und regional differieren können). Zur Geschichte der Friedhöfe liegen mehrere Überblicksdarstellungen vor (Happe 1991; Fischer 1996; Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal 2003; Fischer/Herzog 2005), die weitaus meisten Studien haben jedoch regionalen (beispielhaft Heuer 1995; Stöcker 2006) oder lokalen Bezug (Leisner/Thormann/Schulze 1990).

Teils veroben mit der Geschichte der Friedhöfe ist jene der Grabmäler (s. Kap. IV.9). Waren frühere Studien häufig kunsthistorisch orientiert, so zeigen sich neuerdings – paradigmatisch im Kontext frühneuzeitlicher *Memoria*-Forschung – Arbeiten, die die Formensprache von Grabmälern als Ausdruck gesellschaftlicher Repräsentation aufschlüsseln (Karsten/Zitzelsperger 2004; Behrmann/Karsten/Zitzelsperger 2007). Gelten diese Studien in der Regel den Vertretern sozialer Führungsoligarchien oder besonderer gesellschaftlicher Gruppen (Knöll 2003), so werden neuerdings auch allgemeine Entwicklungen der Grabmalkultur in der Neuzeit zum Thema (Creating Identities 2007; Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal 2009).

Eine Sonderrolle in der europäischen Friedhofs-

geschichte spielen die jüdischen Friedhöfe und die jüdische Bestattungskultur. Als bedeutendster jüdischer Begräbnisplatz Europas gilt der Alte Friedhof Prag (angelegt in der ersten Hälfte des 15. Jh.s); in Deutschland bildet der jüdische Friedhof in Worms das älteste Zeugnis jüdischer Begräbnisplätze. Während die aschkenasischen Juden aufrecht stehende Steine bevorzugten, weisen sephardische Friedhöfe sog. »Zeltgräber« auf. Waren Einzelgrab, »ewige Ruhe« und das Fehlen von Grabpflege ursprünglich charakteristisch, so glichen sich jüdische Begräbnisplätze im Zuge der Assimilierung des Judentums seit dem 19. Jh. den christlichen bzw. kommunalen Friedhöfen an. In der Forschung wurden zumeist einzelne Anlagen untersucht (beispielhaft Stedmund-Halévy 2002).

Neben der Friedhofs- und Grabmalkultur spielte die »Architektur des Todes« eine wichtige Rolle (Etlin 1987; Heathcote 1999; Curl 2002). Mittelalterliche Kirchhöfe beherbergten besondere »Beinhäuser« (*Karner*) zur Aufnahme nicht verwester Skeletteile (Sörries 1996). Gänzlich neue Varianten sepulkraler Architektur zeigten sich in der Moderne mit den Leichenhallen (Stein 1993) und – seit Einführung der modernen Feuerbestattung im späten 19. Jh. – nicht zuletzt mit den Krematorien (Fischer 1996; Winter 2001).

Forschungsd desiderata zeigen sich v.a. als ein Problem der sozialen Schichtenspezifität. Sterben und Tod sind für die Oberschichten, wie Adel, Geistlichkeit und Bürgertum, auf Grund der gegebenen Quellenlage ungleich besser dokumentiert als für die unteren sozialen Schichten. Sterben und Tod unterer Schichten sind also für vergangene Epochen bisher weitgehend noch unbekannt. Die Geschichte von Sterben und Tod muss für die Moderne auch im Kontext der zunehmenden Bedeutung des medikalierten und institutionalisierten Todes, beispielsweise in Krankenhäusern, gesehen werden. Künftige Forschungen werden – auch angesichts der gegenwärtig umfassenden Bedeutung des Internet – den Zusammenhang von Tod und Medien thematisieren.

1.2.2 Wandel und Entwicklungen vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit

Die Geschichte von Sterben und Tod in der Neuzeit lässt sich allgemein mit Begriffen wie »Individualisierung«, »Säkularisierung«, »Technisierung« und »Professionalisierung« charakterisieren. Die Entwicklung vollzog sich v.a. in den Städten; der ländli-

che Raum dagegen blieb häufig und lange Zeit von besonderen regionalen und konfessionellen Traditionen geprägt – wenngleich früher oder später in der Regel eine Orientierung am städtischen Leitbild erfolgte.

Der Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit wird in der Geschichtswissenschaft im Allgemeinen mit dem Reformationszeitalter, also der Zeit um und nach 1500, datiert – auch wenn es sich in den einzelnen Bereichen jeweils um differenziert zu datierende Entwicklungsstränge handelte. Die reformatorischen Bewegungen und der aufkommende Protestantismus veränderten die Beziehungen zwischen Lebenden und Toten und läuteten jene folgenreichen Umbrüche ein, die die Fundamente für den modernen Umgang mit dem Tod bilden. Dementsprechend wurde das Reformationszeitalter zu einem Schwerpunkt der Forschung (Leutert 2007; Koslofsky 2000; Wilhelm-Schaffer 1999).

Die altgläubig-mittelalterliche Vorstellungswelt hatte es noch erlaubt, das Seelenheil der Verstorbenen durch entsprechende Dienste seitens der Lebenden zu befördern (Borst u. a. 1993; Ohler 1993). Der Tod galt in dieser Hinsicht nicht als eindeutige Grenze, sondern als allmählicher Übergang zwischen Diesseits und Jenseits mit dem der ›Reinigung‹ und ›Läuterung‹ dienenden Fegefeuer. Dies ermöglichte die posthume Erlösung der Verstorbenen durch die Lebenden: durch tätige Fürbitte, Ablasskauf und anderes. Die Vorstellung von einer Gegenwart der Toten zeigte sich hier als symbolischer Ausdruck sozialer Verbundenheit über den Tod hinaus. Die Begleitung auf dem Weg ins Jenseits und das Totengedenken wurden zu einer gemeinschaftserhaltenden Aktion.

Auch unabhängig von konkreten Sterbefällen war das Leben in der altgläubigen Vorstellungswelt vielfältig mit dem Tod verknüpft. Im *Memento mori* (›Gedenke des Todes‹) wurde der Mensch ermahnt, das diesseitige, vergängliche Leben nicht zu hoch zu schätzen und das Streben auf die Erfüllung im Jenseits zu richten. Es war Bestandteil der mittelalterlichen *Ars moriendi*, die als eigene literarische Gattung der Bewusstwerdung der eigenen Sterblichkeit und der Vorbereitung auf den Tod diente sowie Hilfestellungen für ein seliges Sterben bot (s. Kap. III.2). Auch in Holzschnitten und Kupferstichen fand das *Memento mori* seinen Ausdruck (s. Kap. III.8). Bekanntestes Beispiel ist die Gattung der Totentänze. Diese zeigen, wie der Tod unwiderruflich kommt und den Sterbenden abholt; Grundmotiv ist die Vergänglichkeit alles irdischen Seins (Palmer 1993).

Der Ort der Bestattung war ebenfalls von der altgläubigen Vorstellungswelt geprägt. Diese hatte die Toten zu den Kirchen und damit in das Zentrum der Städte geholt. Der Glaube ließ es erstrebenswert erscheinen, möglichst nahe beim kirchlichen Altar – dem Ort der Reliquien – bestattet zu werden. So entwickelten sich Gotteshaus und Kirchhof zum zentralen Schauplatz der christlichen Bestattung: Beigesetzt wurde entweder in einer privilegierten Grabstätte im Kirchengebäude selbst oder auf dem zu diesem Zweck geweihten Kirchhof. Gleichwohl wurde der Raum um die Kirche nur teilweise als Bestattungsort genutzt, andere Teilflächen bildeten Schauplätze des öffentlichen Lebens. Das Grab im Gotteshaus selbst – ursprünglich nur Geistlichen zugebilligt – entwickelte sich trotz mehrfacher Verbote zum käuflichen Statussymbol für die weltlichen Oberschichten. Religiöse Elemente vermischten sich mit dem gesellschaftlichen Bedürfnis nach öffentlicher Repräsentation (Illi 1992; Sörries 2005; Brademann/Freitag 2007).

Allerdings fanden längst nicht alle Toten auf dem Kirchhof oder in der Kirche ihre letzte Ruhe. In Seuchenzeiten dienten besondere Pestfriedhöfe, die zumeist außerhalb der Siedlungen angelegt wurden, der Bestattung. Später wurden aus ihnen nicht selten reguläre Friedhöfe. Bestimmte Gruppen blieben bis weit in die Neuzeit hinein von einem christlich-›ehrlichen‹ Begräbnis ausgeschlossen: u. a. Angehörige sog. ›unehrlicher‹ Berufe, Selbstmörder, ungetauft verstorbene Kinder, Fremde (auch unbekannte Strand- und Flussschwimmer). Sie wurden zumeist auf sog. ›Elendenfriedhöfen‹ bzw. ›Elendenecken‹ der regulären Friedhöfe oder anderweitig ohne Zeremonien beigesetzt (Zander 2005).

Die Geschlossenheit der altgläubigen Vorstellungswelt wurde durch Reformation und Protestantismus seit dem frühen 16. Jh. aufgelöst (s. Kap. I.2). Die Beziehungen zwischen Lebenden und Toten veränderten sich. Im Protestantismus wurde das Heil der Verstorbenen allein Gott überantwortet. Da das Fegefeuer verworfen wurde, verlor die tätige Fürbitte der Lebenden für die Verstorbenen ihre Bedeutung. Waren noch in der altgläubig-katholischen Welt des Mittelalters die Bereiche der Lebenden und Toten nicht scharf voneinander geschieden, so zog der Protestantismus hier eine deutlichere Grenze und widmete dem diesseitigen, weltlichen Leben stärkere Aufmerksamkeit. Dies veränderte auch Erinnerung und Gedächtnis, die sich nun viel stärker auf das einzelne Individuum bezogen. Die Auflösung der alten

Glaubensmuster ebnete den Weg zu einer ›privaten‹ Trauerkultur und zu einer Individualisierung des Todes (Kammeier-Nebel/Fischer 1995). Innerhalb des Protestantismus wurde die gedruckte Leichenpredigt zu einem zentralen Element frühneuzeitlicher Trauerkultur (Lenz 1981; s. Kap. IV.6).

Eine bis in die Gegenwart nachwirkende Zäsur erfolgte beim Ort der Bestattung. Die Reformatoren verneinten einen Zusammenhang zwischen der Bestattung im oder am Gotteshaus und dem Seelenheil der Verstorbenen. Der traditionelle Bestattungsort Kirche bzw. Kirchhof wurde ersetzt durch Begräbnisplätze, die man weitab der Gotteshäuser vor den Toren der Städte anlegte. Der religiös-soziale Aufbruch der Reformation einerseits und hygienisch motivierte Kritik an den meist überbelegten Kirchhöfen andererseits läuteten in den Städten in einem – allerdings teils jahrhundertlang währenden – Prozess das Ende der Kirchhofsbestattung ein. So kam es im 16. Jh. zur Anlage regulärer Friedhöfe außerhalb der Städte, die sich jedoch – nach heutigen Maßstäben – vorläufig noch als ungepflegt zeigten und unregelmäßig belegt wurden. Für ärmere Bevölkerungsteile war die Bestattung in Gemeinschaftsgruben üblich. In Einzelfällen kam es zu einer besonderen architektonischen Gestaltung, z. B. im Stil des *Camposanto* mit umlaufenden Arkaden wie beim Stadtgottesacker in Halle/Saale (Tietz 2004).

Sterben und Tod blieben in der frühneuzeitlichen Gesellschaft ein vertrautes Element alltäglichen Lebens. Pest, Hunger und Kriege sowie die hohe Sterblichkeitsrate, insbesondere bei Säuglingen und Kindern, machten den Tod zu einem alltäglichen Begleiter. Die Totenfürsorge unterlag weiterhin speziellen Traditionen. Innerhalb der katholischen Kirche kümmerten sich die Bruderschaften in besonderer Weise um Sterben, Tod und Trauer (Hölzle 1999). Sie halfen bei der Vorbereitung auf einen ›guten Tod‹, begleiteten beim Sterben und standen den Verstorbenen durch Gedenken und Sorge um das Seelenheil bei. Daneben gab es weitere Formen einer mehr oder weniger gesellschaftlich organisierten Totenfürsorge, u. a. durch Zünfte, Nachbarschaften und Sterbekassen (Herzog/Fischer 2003).

Im Verlauf der frühen Neuzeit (16. bis 18. Jh.) versuchte der Staat, immer stärkeren Einfluss zu nehmen. Seit der Zeit um 1700 griff er zunehmend als Kontroll- und Aufsichtsinstanz in das Bestattungswesen ein. Die wachsende Zahl obrigkeitlicher Verordnungen – häufig hygienisch motiviert, nicht selten auch gegen einen als überzogen betrachteten

Pomp und Prunk gerichtet – zeugt auch vom schwindenden Einfluss der Kirche.

1.2.3 Aufklärung und Bürgerliche Gesellschaft

Im Zeitalter der Aufklärung, vor allem seit dem 18. Jh., bestimmten Medizin und Hygiene im Wesentlichen den Diskurs über Sterben und Tod. Es wurde der Versuch unternommen, im Umgang mit dem Tod ein spezifisch bürgerliches, an Hygiene, Ordnung und Effizienz orientiertes Vernunftdenken durchzusetzen. Diese Rationalität stieß dabei immer wieder auf bestehende Traditionen. Daraus entstand ein gesellschaftliches Spannungsfeld mit heterogen-widersprüchlichen Mustern.

Dabei wurde der tote Körper immer mehr zum Objekt wissenschaftlich-medizinischen Interesses. Die Zahl der Obduktionen wuchs vor allem im 18. Jh., weil Aufklärung und pragmatisches Denken der medizinischen Neugierde zur Legitimation verhalfen (s. Kap. IV.5). Die Anatomie wurde mit dem Hinweis auf ihren allgemeinen Nutzen als eigene Forschungsdisziplin ausgebaut (Stukenbrock 2001).

Eine ›moderne‹ Rationalität im Umgang mit dem Tod drückte sich auch in der Erfindung der Guillotine aus, die die bis in die frühe Neuzeit hinein üblichen öffentlichen Schauspiele des Erhängens, Viertelens, Räderns, Ertränkens oder Verbrennens auf dem Scheiterhaufen ablöste (s. Kap. V.7). Während der Französischen Revolution 1792 erstmals eingesetzt, galt sie als Symbol der aufgeklärten Moderne. In den Augen ihrer Anhänger ›demokratisierte‹ sie die Hinrichtung, da nun alle Opfer gleich behandelt wurden (Martschukat 2000; Evans 2001).

Auch der Suizid (s. Kap. V.4) wurde seit dem späten 18. Jh. zu einem Thema aufgeklärter Diskurse – nicht zuletzt veranlasst durch die Veröffentlichung von Goethes *Die Leiden des jungen Werther*. Der Freitod – bereits in der Antike von den Stoikern verfochten – wurde vom Christentum scharf bekämpft. Selbstmörder konnten kein ›ehrliches Begräbnis‹ auf christlichen Bestattungsplätzen beanspruchen, sie kamen auf abseitige Plätze neben der Friedhofsmauer oder auf den Schindanger (Baumann 2001; Zander 2005).

Auf gänzlich andere Weise zeugte das Phänomen der Furcht vor dem Scheintod (s. Kap. II.2) von einer gewandelten Einstellung zum Tod im 18. Jh. Der Zeitpunkt des Sterbens wurde nun nicht mehr Gott überantwortet, sondern wissenschaftlich überprüft.

Die sichtbarste Folge des Scheintod-Phänomens war die Einrichtung spezieller ›Leichenhäuser‹ mit komplizierten Weck- und Signalapparaten für Verstorbene sowie eigenen Aufsehern. Die ersten dieser Leichenhäuser – mit denen zugleich eine neue Form der Sepulkralarchitektur entstand – sind aus den 1790er Jahren bekannt und dienten im Übrigen auch hygienischen Zwecken. Insgesamt waren die Leichenhäuser architektonischer Ausdruck einer zunehmenden behördlichen Kontrolle und Bürokratisierung im Umgang mit den Toten. Im Verlauf des 19. Jh.s entstanden etliche weitere Leichenhäuser, nunmehr in der Regel als hygienische Alternative zur Hausaufbahrung (Rüve 2008).

Ohnehin resultierte aus den aufklärerischen Bemühungen um Hygiene- und andere Reformen um 1800 u. a. eine allmählich wachsende Lebenserwartung. Im 18. Jh. ließen die starken jährlichen Schwankungen der Mortalität – Folge der Seuchen- und Hungerkrisen – nach, und das Bevölkerungswachstum beschleunigte sich. Durch diese Entwicklungen rückte der Tod in eine größere Distanz zu den Lebenden; die langfristige Lebensplanung konnte auf stabilerem Fundament geschehen.

Im Zuge von Aufklärung, Reform und Bevölkerungswachstum kam es im späten 18. Jh. und frühen 19. Jh. zu einer neuerlichen, diesmal umfassenderen Welle von Friedhofsverlegungen. Sie war meist verbunden mit einer zunehmend an hygienischen Kriterien orientierten und durch Bestattungsreglements geordneten Belegungspraxis. Europaweite Vorbilder waren Frankreich und Österreich. In Deutschland allerdings fiel die Umsetzung medizinisch-hygienischer Forderungen im Bestattungswesen auf Grund der politischen Zersplitterung in zahlreiche, teilweise kleine Einzelterritorien und selbstständige Städte uneinheitlich aus und zog sich über mehrere Jahrzehnte hin (Happe 1991).

Zugleich vollzog sich eine schrittweise Ästhetisierung der Friedhofsanlagen – eine Entwicklung, die allerdings in Deutschland langsamer vonstatten ging als in benachbarten westlichen Ländern. Zwar frühe Ausnahme, jedoch im 18. Jh. vielbeachtetes Vorbild war der 1730 eingerichtete Friedhof der pietistischen Herrnhuter Brüdergemeine mit seinen gepflegten Rasenflächen und den für alle gleichen, in der Reihenfolge des Todes angelegten Grabstätten. Ähnliches gilt für den Dessauer »Neuen Begräbnisplatz« von 1787. Im Verlauf des 19. Jh.s orientierte sich das Leitbild der Friedhofsgestaltung zunehmend am Stil des englischen Landschaftsparks. Neben dem weit-

hin als internationales Vorbild wirkenden Pariser Friedhof »Père Lachaise« (1804) sorgte die aus den USA kommende *Rural-cemetery*-Bewegung (zuerst Mount Auburn, Cambridge/Mass., 1831) für einen weiteren, in Deutschland mit Verzögerung rezipierten Ästhetisierungsschub (Südfriedhof, Kiel, 1869; Friedhof Bremen-Riensberg, 1875; Ohlsdorfer Friedhof in Hamburg, 1877; vgl. Leisner 2005). Die Trägerschaft der Friedhöfe ging nach und nach aus kirchlich-konfessionellen in kommunale Hände über. In der Zeit um den Ersten Weltkrieg wurde mit der sog. Friedhofs- und Grabmalreform eine neuerliche Zäsur eingeläutet. Statt romantisch-melancholischer Naturkulissen favorisierten die Reformer die sachlich-funktionale Reißbrettästhetik des rechten Winkels – analog zu Entwicklungen im modernen Städtebau (Fischer 1996).

Das Grabmal bildete dabei ein wichtiges Element, das die sich wandelnden Einstellungen zu Tod und Trauer ausdrückt. Christliche Symbolelemente blieben zwar wirksam, büßten aber ihre Ausschließlichkeit ein und verloren an Verbindlichkeit. Dagegen gewann die Formsprache der klassischen Antike an Bedeutung, wie sie leitbildhaft von Gottfried Ephraim Lessing in seiner 1769 veröffentlichten Schrift *Wie die Alten den Tod gebildet* vermittelt wurde. Mit ihren Obelisksen, Urnen und Stelen setzte sie den naturalistischen Darstellungen des Barock ein anderes, sanfteres Bild vom Tod entgegen. Das neue Bild des Todes zeigte sich in Symbolen wie Fackeln, Mohnkapseln oder Blumen, die den Tod als verlöschendes Leben oder sanftes Entschlummern darstellten. Abschiedsszenen und die Trauer der Hinterbliebenen wurden im bürgerlichen Zeitalter zu einem typischen Topos, Trauerfiguren wurden stark aufgewertet. Der Übergang ins Jenseits wurde nunmehr durch harmonisch geformte Figuren in melancholischer Gestik und Mimik – paradigmatisch in der Grabfigur der ›Trauernden‹ – verkörpert (Zander/Fischer 2003).

Vor diesem Hintergrund entwickelte sich allmählich jene dann im 19. Jh. voll ausgeprägte Grabmal-kultur, die – zusammen mit der naturgetönten Friedhofskulisse und der Zeremonie der Grabrede (Kazmaier 1977) – der Biographie des bürgerlichen Individuums gewidmet war. Das nun häufig auch porträtartige Grabmal diente der Präsentation eines neuen, über die individuelle Lebensleistung gewonnenen bürgerlichen Selbstbewusstseins. Im späten 19. Jh. wurden die Grabmäler zunehmend monumentaler. Höhepunkt waren die Mausoleen – ur-

sprünglich eine aristokratische Grabmalform, galten sie nun auch im städtischen Bürgertum als Ausweis von sozialem Prestige nach dem Tod (Pinnau 1992).

In der bürgerlichen Kunst und Literatur wurde der Tod vielfach thematisiert (vgl. Müller 2001) – bei Caspar David Friedrich sowie später bei Arnold Böcklin symbolisch überhöht und metaphorisch aufgeladen, eingebettet in romantische oder mythologische Landschaften (s. Kap. III.8). Populär wurde im späten 19. Jh. vor allem Arnold Böcklins *Toteninsel*-Zyklus mit seiner imposanten Naturlandschaft (Zelger 1991). Die Metaphern vom Tod wurden im bürgerlichen Zeitalter individualisiert: als subjektiv empfundene Grenzsituation, Reflexion über den eigenen körperlichen Verfall und Gefährdung der Identität durch den Tod. So hatten sich Sterben und Tod im bürgerlichen Zeitalter zu einem pathosgeladenen Element bürgerlicher Lebenswelten entwickelt. Vernunft und Gefühl gingen eine spannungsreiche Symbiose ein.

Ein besonderes Element bürgerlicher Trauerkultur bildeten die Todesanzeigen in der Presse (s. Kap. IV.10). Ursprünglich auch ein Mittel von Geschäftsleuten, gewerbliche Veränderungen nach einem Todesfall mitzuteilen, entwickelte sich die Todesanzeige seit dem späten 18. Jh. zum Ausdrucksmittel öffentlich dokumentierter Trauer (s. Kap. III.6).

In der zweiten Hälfte des 19. Jh.s entstanden die ersten privatgewerblichen Bestattungsunternehmen, hervorgehend häufig aus Schreiner- und Fuhrbetrieben. Industrialisierte Sargproduktion und aufwändige Leichentransporte zu den neuen Großfriedhöfen außerhalb der Städte spielten bei der weiteren Entwicklung des neuen Gewerbebezweiges eine wichtige Rolle. Die privatwirtschaftlichen Bestattungsunternehmen übernahmen teilweise auch Funktionen, wie sie zuvor von Familie, Nachbarschaft oder genossenschaftlichen Einrichtungen ausgeübt worden waren. In einigen Städten, etwa München, dominierten jedoch kommunale Bestattungseinrichtungen (Rädlinger 1996).

Im Übrigen gewannen explizit nicht-christliche Strömungen größere Bedeutung. Seit Mitte des 19. Jh.s bemühten sich freigeistige Bewegungen um eine jenseits christlicher Religion begründete, naturwissenschaftlich bestimmte Lebensphilosophie. Dabei setzte man sich auch gezielt mit Sterben und Tod auseinander und plädierte für eine materialistische Deutung (Isemeyer 1998). Teils damit verbunden, trieb die im späten 19. Jh.s immer stärker werdende Arbeiterbewegung den Säkularisierungsprozess vo-

ran. Trauerfeiern wurden häufig zu politischen Demonstrationen umfunktioniert und mit politischen Symbolen versehen. So nutzte etwa die Sozialdemokratie Bestattungen, um Bismarcks Sozialistengesetz zu unterlaufen, das ihre Arbeit zwischen 1878 und 1890 massiv einschränkte.

1.2.4 Technisierung, Industrialisierung und Medialisierung im 20. Jahrhundert

Gegen Ende des 19. Jh.s schritt die Technisierung des Todes rasch voran. Krematoriumsbauten und die Einführung der modernen Feuerbestattung ab 1878 bahnten ihr im Zeitalter der Hochindustrialisierung und Urbanisierung den Weg. Eine zunächst kleine Minderheit innerhalb des Bürgertums – säkularisiert, fortschrittsgläubig, gesellschaftlich engagiert – setzte sich gegen den Widerstand der Kirchen für den Bau von Krematorien ein. Diese Technisierung markierte eine neuerliche, bedeutsame Zäsur im Umgang mit dem Tod. Zudem schuf sie die Voraussetzungen für die heute geläufigen Formen der Aschenbeisetzungen (Fischer 2003; Winter 2001).

Die Technisierung von Sterben und Tod fand im 20. Jh. ihre Höhepunkte – nicht zuletzt im negativen Sinn. Die industrialisierte Technik offenbarte in den beiden Weltkriegen ihr zerstörerisches Potenzial: Das 20. Jh. wurde zum Synonym hochtechnisierten Tötens. Allein der Erste Weltkrieg kostete insgesamt 13 Millionen Menschen das Leben, mehr als doppelt so viele wie in allen Kriegen zwischen 1790 und 1914 zusammen. Statt des Todes in der einzelnen, zeitlich begrenzten Schlacht wurde das Sterben in den Schützengräben etwas Alltägliches. Zugleich wurde das Massensterben immer wieder mythisch verklärt – v. a. in den nach dem Ersten Weltkrieg entstehenden, zumeist pathetischen Kriegerdenkmälern. Umgekehrt spiegeln die uniformen Gräberreihen der Soldatenfriedhöfe des 20. Jh.s die Serialität technischen Tötens wider (Lurz 1985; Spilker/Ulrich 1998; Mosse 1993; Jeggle 1986; Willmann 1980).

Technisierung und Industrialisierung ermöglichten nicht nur den millionenfachen Kriegstod, sondern dienten unter den Bedingungen der nationalsozialistischen Diktatur auch der fabrikmäßig organisierten, systematischen Massenvernichtung. Die Technisierung des Todes erreichte in den Krematorien der nationalsozialistischen Konzentrations- und Vernichtungslager ihren zynisch-brutalen, inhumanen Höhepunkt. Die Weiterentwicklung der Verbrennungstechnologie bot der Diktatur die Möglich-

keit, die riesige Zahl ihrer Opfer in der verlangten ›Spurlosigkeit‹ zu beseitigen (Pressac 1995).

Abseits der Zeiten von Krieg und Diktatur erreichten immer mehr Menschen im 20. Jh. lebenszeitlich annähernd ihr biologisches Potenzial. Die höhere Lebenserwartung ließ das Sterben nicht selten zu einem sich jahrelang hinziehenden, leidvollen Prozess werden. Die aus den medizinischen und hygienischen Fortschritten resultierende verlängerte Lebenszeit hat auch dazu geführt, dass die primäre Todeserfahrung nicht mehr alltäglich ist und sich das Sterben zum größeren Teil innerhalb von Institutionen wie Krankenhäusern vollzieht. Sterben und Tod sind zu einer an Mediziner, Bestatter, Techniker und Friedhofsverwalter delegierten Angelegenheit geworden. Damit sind Sterben und Tod den Menschen aus der Hand genommen worden: Der ›ent-eignete Tod‹ (Fischer 2001) wurde zum Signum des 20. Jh.s. Dem Rückgang des primären Todeserlebnisses steht eine fast allgegenwärtige sekundäre, über die Medien vermittelte Erfahrung gegenüber. Dieses mediale Bild vom Tod überformt die auf direkten sozialen Kontakten beruhenden herkömmlichen Verhaltensmuster und Rituale (Karpf 1993).

Die jüngere Gegenwart verweist auf polyvalente Tendenzen. Einerseits zeigt sich – zeichenhaft verkörpert im anonymen, das heißt ohne Grabzeichen eingerichteten Rasengrab – ein stark pragmatisierter Umgang mit dem Tod. Auf der anderen Seite fördern gegenläufige, von gesellschaftlichen Bewegungen getragene Tendenzen einen selbstbestimmten, individuell-›alternativen‹ Umgang mit Sterben, Tod und Trauer (Schäfer 2003) – verkörpert beispielhaft durch die Hospizbewegung (s. Kap. IV.4), die sich in besonderem Maße darum bemüht, den Menschen in ihrer letzten Lebensphase ein humanes Sterben zu ermöglichen (Rest 1995).

Zitierte Literatur

- Ackermann, V.: *Nationale Totenfeiern in Deutschland. Von Wilhelm I. bis Franz Josef Strauß. Eine Studie zur politischen Semiotik*. Stuttgart 1990.
- Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal/Museum für Sepulkralkultur (Hg.): *Raum für Tote – Die Geschichte der Friedhöfe von den Gräberstraßen der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung*. Braunschweig 2003.
- *Creating Identities. Die Funktion von Grabmalen und öffentlichen Denkmälern in Gruppenbildungsprozessen*. Kassel 2007.
- (Hg.): *Grabkultur in Deutschland. Geschichte der Grabmäler*. Berlin 2009.
- Ariès, Ph.: *Geschichte des Todes*. München 1980 (frz. 1977).
- Baumann, U.: *Vom Recht auf den eigenen Tod. Die Geschichte des Suizids vom 18. bis zum 20. Jahrhundert*. Weimar 2001.
- Behrenbeck, S.: *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945*. Vierow/Greifswald 1996.
- Behrmann, C./Karsten, A./Zitzlsperger, Ph. (Hg.): *Grab – Kult – Memoria. Studien zur gesellschaftlichen Funktion von Erinnerung*. Köln u. a. 2007.
- Borst, A. u. a. (Hg.): *Tod im Mittelalter*. Konstanz 1993.
- Brademann, J./Freitag, W. (Hg.): *Leben bei den Toten. Kirchhöfe in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne*. Münster 2007.
- Curl, J. St.: *Death and Architecture. An Introduction to Funerary and Commemorative Buildings in the Western European Tradition, with some Consideration of their Settings*. Stroud 2002.
- Denk, C./Ziesemer, J. (Hg.): *Der bürgerliche Tod. Städtische Bestattungskultur von der Aufklärung bis zum frühen 20. Jahrhundert*. Regensburg 2007.
- Düselde, H.: *Der Tod in Oldenburg. Sozial- und kulturgeschichtliche Untersuchungen zu Lebenswelten im 17. und 18. Jahrhundert*. Hannover 1999.
- Ecker, G. (Hg.): *Trauer tragen – Trauer zeigen. Inszenierungen der Geschlechter*. München 1999.
- Etlin, R. A.: *The Architecture of Death. The Transformation of the Cemetery in Eighteenth-Century Paris*. Cambridge, Mass. 1987.
- Evans, R. J.: *Rituale der Vergeltung. Die Todesstrafe in der deutschen Geschichte 1532–1987*. Berlin 2001.
- Fischer, M.: *Ein Sarg nur und ein Leichenkleid. Sterben und Tod im 19. Jahrhundert. Zur Kultur- und Frömmigkeitsgeschichte des Katholizismus in Südwestdeutschland*. Paderborn u. a. 2004.
- Fischer, N.: *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland seit dem 18. Jahrhundert*. Köln/Weimar/Wien 1996 (s. a. <http://www.sub-uni-hamburg.de/disse/37/inhalt.html>).
- : *Geschichte des Todes in der Neuzeit*. Erfurt 2001.
- : Die Technisierung des Todes. Feuerbestattung – Krematorium – Aschenbeisetzung. In: AG Friedhof und Denkmal 2003, 145–162.
- /Herzog, M. (Hg.): *Nekropolis. Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden*. Stuttgart 2005.
- Happe, B.: *Die Entwicklung der deutschen Friedhöfe von der Reformation bis 1870*. Tübingen 1991.
- Hauser, A.: *Von den letzten Dingen. Tod, Begräbnis und Friedhöfe in der Schweiz 1700–1990*. Zürich 1994.
- Hawlik-van de Water, M.: *Der schöne Tod. Zeremonialstrukturen des Wiener Hofes bei Tod und Begräbnis zwischen 1640 und 1740*. Wien/Freiburg/Basel 1989.

- Heathcote, E.: *Monument Builders. Modern Architecture and Death*. Chichester 1999.
- Herzog, M./Fischer, N. (Hg.): *Totenfürsorge. Berufsgruppen zwischen Tabu und Faszination*. Stuttgart 2003.
- Heuer, L.: *Ländliche Friedhöfe in Unterfranken*. Dettelbach 1995.
- Hieronimus, M.: *Krankheit und Tod 1918. Zum Umgang mit der Spanischen Grippe in Frankreich, England und in dem Deutschen Reich*. Berlin 2006.
- Hölzle, G.: *Der guete Tod – Vom Sterben und Tod in Bruderschaften der Diözese Augsburgs und Altbaierns*. Augsburg 1999.
- Hugger, P.: *Meister Tod. Zur Kulturgeschichte des Sterbens in der Schweiz und in Liechtenstein*. Zürich 2002.
- Illl, M.: *Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt*. Zürich 1992.
- Imhof, A. E.: *Ars Moriendi. Die Kunst des Sterbens einst und heute*. Wien/Köln 1991.
- Isemeyer, M.: Freireligiöse und Feuerbestattung. In: Prenzlauer-Berg-Museum für Heimatgeschichte und Stadtkultur (Hg.): »Kein Jenseits ist, kein Auferstehn«. *Freireligiöse in der Berliner Kulturgeschichte*. Berlin 1998, 72–90.
- Jeggle, U.: In stolzer Trauer. Umgangsformen mit dem Kriegstod während des 2. Weltkriegs. In: Ders. u. a. (Hg.): *Tübinger Beiträge zur Volkskultur*. Tübingen 1986, 242–259.
- Kammeier-Nebel, A./Fischer, N.: Familie, Tod und Trauerkultur – Sozialgeschichtliche Überlegungen zum Wandel von Gefühlsstrukturen im nachreformatorischen Deutschland. In: E. Kleinau/K. Schmersahl/D. Weickmann (Hg.): »Denken heißt Grenzen überschreiten« – *Beiträge aus der sozialhistorischen Frauen- und Geschlechterforschung*. Eine Festschrift zum 60. Geburtstag von Marie-Elisabeth Hilger. Hamburg 1995, 65–83.
- Karpf, E. (Hg.): *Kino und Tod. Zur filmischen Inszenierung von Vergänglichkeit*. Marburg 1993.
- Karsten, A./Zitzlsperger, Ph. (Hg.): *Tod und Verklärung. Grabmalkultur in der Frühen Neuzeit*. Köln u. a. 2004.
- Kazmaier, M.: *Die deutsche Grabrede im 19. Jahrhundert. Aspekte ihrer Funktion innerhalb der bürgerlichen Bestattungsfeierlichkeiten*. Diss. phil. Tübingen 1977.
- Knöll, St. A.: *Creating Academic Communities. Funeral Monuments to Professors at Oxford, Leiden and Tübingen 1580–1700*. Oss 2003.
- Kobelt-Groch, M./Niekus Moore, C. (Hg.): *Tod und Jenseits in der Schriftkultur der Frühen Neuzeit*. Wiesbaden 2008.
- Koselleck, R./Jeismann, M. (Hg.): *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*. München 1994.
- Koslofsky, C. M.: *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450–1700*. Basingstoke u. a. 2000.
- Latzel, K.: *Vom Sterben im Krieg. Wandlungen in der Einstellung zum Soldatentod vom Siebenjährigen Krieg bis zum II. Weltkrieg*. Warendorf 1988.
- Leisner, B.: Ästhetisierung der Friedhöfe. Die amerikanische Parkfriedhofsbewegung und ihre Übernahme in Deutschland. In: Fischer/Herzog 2005, 59–78.
- /Thormann, E./Schulze, H. K. L.: *Der Hamburger Hauptfriedhof Ohlsdorf. Geschichte und Grabmäler*. Bearbeitet von A. von Rauch. Zwei Bde. Hamburg 1990.
- Lenz, R. (Hg.): *Studien zur deutschsprachigen Leichenpredigt der frühen Neuzeit*. Marburg 1981.
- Lessing, G. E.: *Wie die Alten den Tod gebildet. Eine Untersuchung [1769]*. Stuttgart 1984.
- Leutert, S.: *Geschichten vom Tod. Tod und Sterben in Deutschschweizer und oberdeutschen Selbstzeugnissen des 16. und 17. Jahrhunderts*. Basel 2007.
- Lurz, M.: *Kriegerdenkmäler in Deutschland. Band 4: Weimarer Republik*. Heidelberg 1985.
- Martschukat, J.: *Inszeniertes Töten. Eine Geschichte der Todesstrafe vom 17. bis zum 19. Jahrhundert*. Köln/Weimar/Wien 2000.
- Minois, G.: *Geschichte des Selbstmords*. Düsseldorf/Zürich 1996 (frz. 1995).
- Mischke, M.: *Der Umgang mit dem Tod – Vom Wandel in der abendländischen Geschichte*. Berlin 1996.
- Mosse, G. L.: *Gefallen fürs Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben*. Stuttgart 1993.
- Müller, L.: Gelbe Immortellen. Gräber, Tod und Totengedenken bei Theodor Fontane. In: M. Herzog (Hg.): *Totengedenken und Trauerkultur. Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen*. Stuttgart 2001, 157–180.
- Ohler, N.: *Sterben und Tod im Mittelalter*. München 1993.
- Palmer, N. F.: *Ars moriendi und Totentanz. Zur Verbildlichung des Todes im Spätmittelalter*. In: Borst 1993, 313–334.
- Papenheim, M.: *Erinnerung und Unsterblichkeit. Semantische Studien zum Totenkult in Frankreich 1715–1794*. Stuttgart 1992.
- Pinnau, P.: *Gruft – Mausoleum – Grabkapelle. Studien zur Sepulkralarchitektur des 19. und 20. Jahrhunderts mit besonderer Hinsicht auf Adolf von Hildebrand*. München 1992.
- Pressac, J.-C.: *Die Krematorien von Auschwitz. Die Technik des Massenmordes*. München ²1995.
- Rader, O. B.: *Grab und Herrschaft. Politischer Totenkult von Alexander dem Großen bis Lenin*. München 2003.
- Rädlinger, Ch.: *Der verwaltete Tod. Eine Entwicklungsgeschichte des Münchener Bestattungswesens*. München 1996.

- Rest, F.H.: *Leben und Sterben in Begleitung. Vier Hospize in Nordrhein-Westfalen. Konzepte und Praxis.* Münster 1995.
- Rüve, G.: *Scheintod. Zur kulturellen Bedeutung der Grenze zwischen Leben und Tod um 1800.* Bielefeld 2008.
- Schäfer, J.: *Tod und Trauerrituale in der modernen Gesellschaft. Perspektiven einer alternativen Trauerkultur.* Stuttgart 2003.
- Sörries, R.: *Die Karner in Kärnten. Ein Beitrag zur Architektur und Bedeutung des mittelalterlichen Kirchhofes.* Kassel 1996.
- : »Kirchhof« oder Coemeterium? Anmerkungen zum mittelalterlichen Friedhof, zu den Sonderfriedhöfen und zur Auslagerung vor die Stadt. In: Fischer/Herzog 2005, 23–34.
- Spilker, R./Ulrich, B. (Hg.): *Der Tod als Maschinist. Der industrialisierte Krieg 1914–18.* Bramsche 1998.
- Stefenelli, N. (Hg.): *Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit Toten.* Wien/Köln/Weimar 1998.
- Stein, M.U.: *Das Leichenhaus. Zur Entwicklung einer Sepulkralarchitektur in Deutschland im 18. und 19. Jahrhundert.* Univ. Diss. Marburg 1993.
- Stöcker, W.: *Die letzten Räume. Sterbe- und Bestattungskultur im Rheinland seit dem späten 18. Jahrhundert.* Köln/Weimar/Wien 2006.
- Studemund-Halévy, M./Zürn, G.: *Zerstört die Erinnerung nicht. Der jüdische Friedhof Königstrasse in Hamburg.* Hamburg 2002.
- Stukenbrock, K.: *»Der zerstückte Körper«. Zur Sozialgeschichte der anatomischen Sektionen in der frühen Neuzeit (1650–1800).* Stuttgart 2001.
- Tietz, A.A.: *Der Stadtgottesacker in Halle (Saale).* Halle (Saale) 2004.
- Vovelle, M.: Die Einstellungen zum Tode. Methodenprobleme, Ansätze, unterschiedliche Interpretationen. In: A.E. Imhof (Hg.): *Biologie des Menschen in der Geschichte – Beiträge zur Sozialgeschichte der Neuzeit aus Frankreich und Skandinavien.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, 174–197.
- Whaley, J. (Hg.): *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death.* London 1981.
- Wilhelm-Schaffer, I.: *Gottes Beamter und Spielmann des Teufels. Der Tod in Spätmittelalter und Früher Neuzeit.* Köln/Weimar/Wien 1999.
- Willmann, G.: *Kriegsgräber in Europa.* München 1980.
- Winter, H.: *Die Architektur der Krematorien im Deutschen Reich 1878–1918.* Dettelbach 2001.
- Zander, S.: Von »Schinderkühlen« und »Elendenecken«. Das unehrliche Begräbnis vom 16. bis ins 19. Jahrhundert. In: Fischer/Herzog 2005, 109–124.
- /Fischer, N.: Gesten der Trauer. Imaginierte Weiblichkeit in der Grabmalkultur vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert. In: *Friedhof und Denkmal* 48 (2003), H. 1, 6–14 u. H. 3, 18–30.
- Zelger, F.: *Arnold Böcklin. Die Toteninsel. Selbstheroisierung und Abgesang der abendländischen Kultur.* Frankfurt a.M. 1991.

Weiterführende Literatur

- Aka, Ch.: *Unfallkreuze. Trauerorte am Straßenrand.* Münster u. a. 2007.
- Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal (Hg.): *Wie die Alten den Tod gebildet. Wandlungen der Sepulkralkultur 1750–1850.* Mainz 1979.
- (Hg.): *Vom Kirchhof zum Friedhof. Wandlungsprozesse zwischen 1750 und 1850.* Kassel 1984.
- /Museum für Sepulkralkultur (Hg.): *Kiste, Kutsche, Karavan – Auf dem Weg zur letzten Ruhe.* Kassel 1999.
- Barloewen, C. von (Hg.): *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen.* München 1996.
- Becker, H./Einig, B./Ulrich, P.-O. (Hg.): *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kolloquium.* St. Ottilien 1987.
- Condrau, G.: *Der Mensch und sein Tod. Certa moriendi condicio.* Zürich 1991.
- Dollimore, J.: *Death, Desire and Loss in Western Culture.* London u. a. 1998.
- Ebeling, H. (Hg.): *Der Tod in der Moderne.* Frankfurt a.M. 1984.
- Elias, N.: *Über die Einsamkeit der Sterbenden.* Frankfurt a.M. 1982.
- Fischer, N.: *Wie wir unter die Erde kommen. Sterben und Tod zwischen Trauer und Technik.* Frankfurt a.M. 1997.
- Fuchs, W.: *Todesbilder in der modernen Gesellschaft.* Frankfurt a.M. 1969.
- Helmers, S.: *Tabu und Faszination. Über die Ambivalenz der Einstellung zu Toten.* Berlin 1989.
- Herzog, M. (Hg.): *Totengedenken und Trauerkultur. Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen.* Stuttgart 2001.
- Jupp, P.C./Gittings, C. (Hg.): *Death in England. An Illustrated History.* Manchester 1999.
- Kaiser, G.: *Der Tod und die schönen Frauen. Ein elementares Motiv der europäischen Kultur.* Frankfurt a.M. 1995.
- Klie, Th. (Hg.): *Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung.* Stuttgart 2008.
- Liebsch, B./Rüsen, J. (Hg.): *Trauer und Geschichte.* Köln/Weimar/Wien 2001.
- Litten, J.: *The English Way of Death. The Common Funeral since 1450.* London 2002 (rev. Neuauflage).
- Löffler, P.: *Studien zum Totenbrauchtum in den Gilden, Bruderschaften und Nachbarschaften Westfalens vom Ende des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts.* Münster 1975.
- Metken, S. (Hg.): *Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern.* München 1984.

- Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen (Hg.): *Neue Kultur im Umgang mit Tod und Trauer*. Düsseldorf 1999.
- Richardson, R.: *Death, Dissection and the Destitute*. London 1987.
- Robertson-von Trotha, C. Y. (Hg.): *Tod und Sterben in der Gegenwartsgesellschaft. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung*. Baden-Baden 2008.
- Sloane, D. Ch.: *The Last Great Necessity. Cemeteries in American History*. Baltimore 1991.
- Stubbe, H.: *Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung*. Berlin 1985.
- Urbain, J.-D.: *L'archipel des morts. Le sentiment de la mort et les dérivés de la mémoire dans les cimetières d'Occident*. Paris 1989.
- Vovelle, M.: *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*. Paris 1973.
- : *La mort et l'Occident. De 1300 à nos jours; précédé de La mort, état des lieux*. Paris 2000.

Norbert Fischer

2. Religionswissenschaft

2.1 Sterben und Tod als Thema der Religionen und der Religionswissenschaft

Sterben und Tod sind zwar wichtige Themen im Denken, im Imaginarium (Vorstellungswelt) und in der Praxis aller Religionen, werden jedoch mit deutlich divergierenden Inhalten gefüllt. Im Gegensatz zu modern-bürgerlichen (häufig eigentlich christentumskritischen) Vorstellungen eines grundsätzlichen Jenseitsbezugs von ›Religion‹ unterscheidet sich ihr Stellenwert in den verschiedenen Religionen erheblich und hat auch in der Geschichte des Christentums mehrfach Akzentverschiebungen erlebt. Sterben und Tod sind dabei als Themen religiöser Symbolsysteme durchaus zu unterscheiden. Zum Gegenstand von Religion wird der Sterbevorgang selbst in Form prototypischer und idealer narrativer Sterbeszenen, in einer Sterbekunst, die das Sterben als letzte Bewährung des Menschseins bewusst gestalten will, und in Ritualen einer Sterbebegleitung. Diese umfassen jeweils den Sterbenden selbst und sein Umfeld. Auf einer mehr theoretischen Ebene wird der Tod in einem umfangreichen Repertoire an symbolischen, mythologischen und theologischen Deutungen bewältigt bzw. bearbeitet. Für die Angehörigen der Verstorbenen treten Rituale des Abschiednehmens und der Ahnenverehrung bzw. des Totenkultes hinzu (die in manchen religiösen Systemen aber auch gerade strikt abgelehnt werden), außerdem visuelle Repräsentationen sowohl der Toten als auch des Todes. Untrennbar verbunden ist die Vorstellungswelt um ein Fortleben nach dem Tod (s. Kap. III.7). Während die Theologien als kritische Selbstreflexionen einzelner Religionen und Konfessionen selbst Modelle ›guten Sterbens‹ formulieren, kann die Religionswissenschaft als empirische Kulturwissenschaft nur beschreiben und kontextualisieren, wie die verschiedenen Religionen mit Tod und Sterben umgehen. Indem sie dies in vergleichender Weise tut, leistet sie jedoch auch einen Beitrag zur Reflexionsleistung der Religionen selbst, wenn auch aus einer Außenperspektive. Die folgenden Ausführungen sind in diesem Sinn an religions- und kulturgeschichtlichen Leitfragen orientiert und bieten keine Theologie des Sterbens. Es versteht sich von selbst, dass sie nur exemplarisch sein können.

2.2 Mythen vom Ursprung des Todes

In vielen archaischen Religionen schriftloser Völker ist das Thema v. a. durch mythische Erzählungen vom Ursprung des Todes besetzt und steht keineswegs in der Mitte religiöser Praxis. Dabei kommt der Tod durch ein Versehen, ein Unglück, zuweilen durch einen böartigen Akt in die Welt, wird aber immer als in besonderer Weise erklärungsbedürftig empfunden. Er ist nie der ›ursprüngliche Zustand der Dinge‹. Oft ist es eine tierische Figur, zuweilen ein *Trickster* oder ein Widersacher der Schöpfungsgotttheit, der eine Botschaft von dieser absichtlich oder versehentlich falsch übermittelt und damit zur Ursache der Todverfallenheit des Menschen wird.

In Afrika ist das Motiv von den zwei Botschaften häufig: Gott sandte ein Chamäleon an die Vorfahren mit der Botschaft, dass sie ewig leben sollten, daneben aber auch eine Eidechse mit der Botschaft, dass die Menschen sterblich sein würden. Das Chamäleon ruhte sich auf dem Weg zu den Menschen aus, und so kam die Eidechse mit ihrer Botschaft zuerst an. Immer schafft die überbrachte Botschaft die Wirklichkeit, die sie zusagt (viele Parallelen bei Abrahamsson 1951). Der Tod hat hier den Charakter eines Unfalls, eines leise absurden Unglücks. Ein indonesischer Mythos führt den Tod dagegen auf eine falsche Wahl zurück: Zu Beginn der Zeiten waren Erde und Himmel nahe beieinander, und der Schöpfer ließ den Menschen Gaben an einem Seil herab. Eines Tages hing am Seil ein Stein. Irritiert wiesen die Menschen diesen ab. Danach hing eine Banane am Seil. Diese aßen die Menschen gierig. Darauf vernahmen die Ahnen die Stimme des Schöpfers: »Weil ihr die Banane gewählt habt, wird euer Leben weich und vergänglich sein wie eine Frucht. Hättet ihr den Stein gewählt, wäre es hart und unvergänglich gewesen wie der Stein« (Eliade, 1978–1991, Bd. I, 114). Dieser Mythos (der nebenbei auch eine mögliche Erklärung für steinerne Sepulkralmonumente als ›Leib für die Ewigkeit‹ liefert) steht exemplarisch für eine sehr große Zahl an weltweit verbreiteten ätiologischen Erzählungen, die den Ursprung des Todes in der Sprache des Mythos gestalten. In diese Reihe gehört auch die alttestamentliche Geschichte von der Schlange im Paradies (Gen. 3).

In der jüdisch-christlichen Tradition (die seit der Schrift *Weisheit Salomos* im 1. Jh. v. Chr. die Schlange mit dem Teufel identifiziert) wird der Einbruch des Todes in die Welt als Resultat einer ethisch falschen Entscheidung des Menschen verstanden. Die Entste-

hung des Todes und der Verlust eines uranfänglichen ›Paradieses‹ werden hier miteinander verbunden und als Resultate einer Auflehnung gegen Gottes Willen behauptet. Die Paradies-Erzählung (die wohl irgendwann zwischen 1000 v. Chr. und 600 v. Chr. zuerst verschriftlicht wurde) enthält zahlreiche archaische Züge, die in vorisraelitische Zeit zurückweisen. Die mythischen Deutungen des Todes konkurrieren miteinander: Sie entsprechen durchaus unterschiedlichen anthropologischen Gesamtentwürfen menschlichen Lebens.

2.3 Szenen ›guten‹ und ›bösen‹ Sterbens

Prototypische ›Sterbeszenen‹ inszenieren in vielen Religionen den ›idealen‹ (deswegen aber nicht immer nachzuahmenden) Modus des Todes. Sokrates trinkt den Giftbecher, um die Gültigkeit der Gesetze aufrechtzuerhalten, auch wenn er sich durch Flucht entziehen könnte. Die Frommen des alten Israel (Jakob, Mose etc.) werden »zu ihren Vätern versammelt«, halten aber üblicherweise eine Abschiedsrede mit Ermahnungen und prophetischen Worten für die nächsten Generationen (Gen. 27 u. 49; Dtn. 33). Vor allem segnen sie ihre Kinder mit konkreten Ansagen, die deren Zukunft antizipieren. Dieses Sterben im Kreis der Familie mit für die nächste Generation wegweisenden ›letzten Worten‹ wurde im Abendland zu einem der wichtigsten unter verschiedenen Idealbildern eines ›guten Sterbens‹ (Gegenbild ist wieder Sokrates, der im Kreis seiner Freunde stirbt und mit Frau und Kindern zwar spricht, sie aber dann vor seinem eigentlichen Sterben wieder fortgehen lässt; vgl. Platon: *Phaidon* 116a–b).

Segen, aber eventuell auch Fluch eines Sterbenden gelten dabei in traditionellen Gesellschaften als Worte von besonderer Macht: Sie schaffen, was sie zusagen (vgl. Frenschkowski 2007b). Jesus dagegen stirbt nach christlichem Verständnis stellvertretend als leidender Gerechter und Gottessohn, verlassen von seinen Jüngern (nur einige Frauen trauen sich in die Nähe des Kreuzes); zugleich wird sein Tod Vorbild für den Märtyrer, der sein Leben als Zeuge für die Wahrheit aufzuopfern bereit ist. Er verkörpert daher einen anderen Typ ›guten Sterbens‹. Im Neuen Testament wird dieser Typ eines ›Sterbens als Zeuge‹ außer an Jesus auch am Prozess des Stephanus und dem des Paulus ausgeführt (Apg. 7 bzw. 20–28), und in der Alten Kirche führt dieses Ideal des ›Märtyrers‹

(griech. *martys*: ›Zeuge‹) zu eigenen Textgattungen mit Berichten und Akten über das Sterben der ›Zeugen‹ (das Martyrium des wohl 155 n. Chr. hingerichteten Polykarp von Smyrna ist ein frühes Beispiel). Dabei erhalten die Sterbenden vielfach tröstliche Zeichen aus der himmlischen Welt, werden in ihrer Zuversicht und mit ihrem Mut aber auch vorbildhaft für die christlichen Gemeinden, die deren Gebeine bald in besonderer Weise verehren (Anfänge des Reliquienkultes).

Das älteste nachweislich von einer christlichen Frau geschriebene Buch ist ein Traumjournal, das die reiche Nordafrikanerin Perpetua im Gefängnis führt und in dem sie sich in Form ihrer Träume mit ihrem bevorstehenden Märtyrertod auseinandersetzt (*Acta Perpetuae et Felicitatis*, um 202 n. Chr.). Die realistische Darstellung von Leiden und Sterben Jesu in den Evangelien, dann aber auch in der Kunst hat nach Erich Auerbach (1946) im späten Mittelalter wesentlich zur Entstehung ›realistischer‹ Kunst und Literatur in Europa beigetragen. In der Gethsemaneszene (Mk. 14, 32–42) ergibt sich Jesus trotz Todesangst in den Willen Gottes. Die Szene mit ihrer Betonung der menschlichen Angst Jesu wurde immer wieder als Gegenbild zum ›heroischen‹ Sterben des Sokrates gedeutet. In der christlichen Frömmigkeit verbinden sich angesichts des Sterbens in wechselnder Akzentsetzung durch die Jahrhunderte u. a. Motive des *Memento mori* (›Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf das wir klug werden‹, Ps. 90) und der *Ars moriendi* (zu beiden s. u.; s. auch Kap. III.2). Ziel ist die *Commendatio animae* (dieser Begriff wird auch als Name eines bestimmten katholischen Gebetes gebraucht): Der Sterbende stellt seine Seele Gott vertrauensvoll anheim (vgl. Lk. 23, 46; auch 2, 29 f.: *Nunc dimittis*).

Szenen eines Sterbens als Märtyrer kennen auch andere Religionen. Das Martyrium des Rabbi Akiba mit seinem Bekenntnis zur Einheit Gottes gegenüber der Macht des Römischen Imperiums (um 135 n. Chr.) war für viele Juden vorbildhaft. Im schiitischen Islam ist das Sterben des dritten Imam al-Husain ibn Ali ibn Abi Talib in der Schlacht von Kerbela 680 n. Chr. eine solche zentrale Szene. Am zehnten Tag des islamischen Monats Muharram wird in Kerbela zu seinem Andenken die Aschura-Zeremonie durchgeführt, eine Passionsfeier, die mit Trauerprozessionen, Erzählungen der Ereignisse, rituellen Nachgestaltungen und Lazerationsriten (Selbstgeißelungen) verbunden ist und die zum zentralen Ritualinventar des schiitischen Islam gehört. Die pro-

totypische Sterbeszene prägt hier die Spiritualität einer Religion nicht weniger entscheidend, als es in der christlichen Passionsfrömmigkeit der Fall ist.

Daneben stehen völlig andere Modelle idealen Sterbens. Seneca und eine Reihe anderer Persönlichkeiten der Antike sterben durch Suizid (s. Kap. V.4), um sich entehrender Gefangenschaft oder sonstiger Demütigung zu entziehen: Der Suizid bewahrt hier den Subjektcharakter menschlicher Existenz. Die jüdische und christliche Tradition hat den Suizid dagegen fast immer kritisch gesehen (etwa als ›Fahnenflucht‹). Typische Sterbeszenen veranschaulichen daher vielfach gerade divergierende Aspekte des Menschenbildes und der Ethik. Letzte Worte werden religiös und außerreligiös als exemplarischer Ausdruck eines Lebens tradiert, von Jesu letzten Worten am Kreuz bis zu Goethes »Mehr Licht!«. Die hagiographische Literatur seit der Spätantike legt fast immer einen Schwerpunkt (oft auch quantitativ den Hauptschwerpunkt) ihrer Darstellung auf die Gestaltung des ›guten Sterbens‹, in dem sich die Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit der Protagonisten zeigt (vgl. z. B. Gregor von Nyssa: *Vita Sanctae Marcrinae*, nach 379 n. Chr.).

Dem ›guten Sterben‹ stehen nicht minder ›typische‹ Szenen eines ›heillosen Sterbens‹ in der abendländischen Tradition gegenüber (Judas Ischarioth, König Saul, Absalom, Kaiser Nero etc.). In der Antike ist Inbegriff ›unheilvollen‹ Sterbens der Tod ohne Bestattung (z. B. des Palinurus in Vergils *Äneis*). In Sophokles' *Antigone* ermöglicht erst die symbolische Bestattung mit etwas Erde den Einzug des Toten in den Hades, die Unterwelt. Die alte Kirche hat eine eigene Textsorte, *De mortibus persecutorum* (›Vom Tod der Verfolger‹, auch Titel einer Schrift von Lactantius, gest. 325 n. Chr.), hervorgebracht, die das Leiden und unselige Sterben von Christenverfolgern und damit eine innerweltliche ausgleichende Gerechtigkeit narrativ gestaltet. Eine ähnliche Funktion haben in der Gegenwart Inszenierungen des Todes von Diktatoren, insbesondere Adolf Hitlers (so in Oliver Hirschbiegels Film *Der Untergang*, BRD u. a. 2004, in dem die letzten Tage Hitlers im Führerbunker dargestellt werden).

2.4 Die Kunst des Sterbens: Der Tod als Bewährungsprobe

Spätmittelalterliche Frömmigkeit entfaltet im Rahmen der Laienkatechese eine eigene *Ars moriendi*

(»Kunst des Sterbens«; s. Kap. III.2), die auch von Martin Luther aufgenommen und reformatorisch weitergeführt wurde (»Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben«, 1519/1884; »Ob man vor dem Sterben fliehen möge«, 1527/1901) und die noch im 17. Jh. als erbauliche Literaturform existiert (vgl. z. B. Heermann 1628). Motive dieser Sterbekunst sind die Buße wegen begangener Sünden, Wiedergutmachungen, der spirituelle Kampf im Angesicht des Todes, d. h. der Widerstand gegen die Anfechtungen des Unglaubens und der Verzweiflung, und die Bereitschaft, Trost zu empfangen, nicht zuletzt in Form der sakramentalen Mittel der Kirche. Sie alle verbinden sich zur Vorbereitung auf ein »seliges Ende«.

Im spätmittelalterlich-tibetischen Totenbuch *Bardo Thödol* (»Befreiung durch Hören im Zwischenzustand«) und der mit ihm verbundenen Praxis wird der Sterbende und gerade Verstorbene dagegen an den illusionären Charakter aller Bewusstseinszustände erinnert. Das Einüben einer eigenen Meditationspraxis (*phowa*) soll den noch Lebenden dazu befähigen, sich im Prozess des Sterbens an die Instruktion über die letztliche »Leerheit« der Bewusstseinszustände zu erinnern, um auf diese Weise dem Kreis der Wiedergeburten zu entkommen. Das Totenbuch – das in unterschiedlichen Fassungen existiert – wird dem Sterbenden und Verstorbenen vorgelesen, um dieses Sich-Erinnern zu unterstützen. Im Westen wurde es in den 1960er Jahren zum meistgelesenen Text des tibetischen Buddhismus. Sterbekunst ist hier ein Akt des »Nicht-Vergessens«.

In der islamischen Frömmigkeit ist das Leben insgesamt eine Bewährungsprobe, die bis zum Sterben anhält. Allah hat dem Menschen als seinem Statthalter auf Erden (*khalifah*, Koran, Sure 2, 30; vgl. 6, 185; 35, 30 etc.) die Fähigkeit gegeben, seinen Geboten gegenüber Gehorsam zu leisten, also zwischen Gut und Böse zu wählen (Sure 90, 10). Doch ist Allah barmherzig gegenüber denen, die Reue zeigen (Sure 39, 53 u.ö.). Auf diese Barmherzigkeit im Gericht hofft der Muslim. Bilder eines Weltgerichtes (»Tag des Gerichts«), eines massiv dinglich ausgemalten Paradieses sowie einer Hölle spielen im Koran eine zentrale Rolle. Muslime verstehen diese Dinglichkeit als Akkomodation an die begrenzten Verständnismöglichkeiten einfacher Menschen. Dem Weltgericht voran geht die Totenauferstehung, die Mohammed ebenso wie das Weltgericht aus jüdischer und christlicher Tradition kennt. Die Verantwortung für sein Leben trägt jeder Mensch ganz individuell (Sure

19, 95). Das gute Sterben besteht hier darin, die Allah schuldige Treue bis zum Tod selbst durchzuhalten. Grundsätzlich gilt: Allah hat sich »zur Barmherzigkeit verpflichtet« (Sure 6, 12 u. 54). Dann ist angstfreies Sterben möglich. Die Beerdigung soll ohne großen Aufwand (keine Einbalsamierung) baldmöglichst nach dem Tod geschehen. Anders im Christentum: Hier vertraut der Sterbende in erster Linie auf das Heilswerk Jesu Christi, dessen Sühnetod ihm durch den Glauben, vermittelt u. a. durch die Sakramente, zugeeignet wird.

2.5 Die religiöse und rituelle Begleitung der Sterbenden und Verstorbenen

Die Religionen besitzen zahlreiche Rituale der Sterbebegleitung. Die Krankensalbung mit Öl, eines der sieben Sakramente der römisch-katholischen Tradition, wurde vom Hochmittelalter bis ins 20. Jh. weitgehend als Sterbesakrament verstanden (»letzte Ölung«), aber im Zweiten Vatikanischen Konzil gemäß ihrer ursprünglichen Bedeutung im Neuen Testament (Jak. 5, 14–18; vgl. Mk. 6, 13 u.ö.) neu definiert als Sakrament einer spirituellen Stärkung in Zeiten körperlicher und seelischer Krisen (Konstitution *Sacrosanctum concilium* 73 vom 4.12.1963). In manchen orthodoxen Kirchen wird die Krankensalbung in der Karwoche auch an Gesunden vollzogen, doch hat sie immer auch den Aspekt einer Zubereitung angesichts der Bedrohung des Lebens durch den Tod. Auch im Protestantismus wird traditionell der Pfarrer oder Pastor zu Sterbenden gerufen; Hausabendmahl, gemeinsames Gebet und Segen sind dabei feste Bestandteile.

Auch im Bereich der das Sterben begleitenden Handlungen koexistieren sehr altertümliche und durchaus moderne Motive und Formen. In der Moderne nur noch in abgesunkener Form existieren etwa die zahlreichen Riten, die den Toten an einer Wiederkehr oder an einem Haften an seinem diesseitigen Leben hindern sollen. Das Schließen der Augen, das Verhängen von Spiegeln, die Verhüllung der Leiche und ihre Entfernung aus dem Haus, die Totenwache etc. bilden ein komplexes System von Verhaltensweisen, mit deren Hilfe sich die Lebenden von den Toten trennen. Die im Abendland übliche schwarze Kleidung und andere Trauerbräuche (im antiken Judentum etwa das Bestreuen des Hauptes mit Asche, das Sich-an-die-Brust-Schlagen) wurden

als Nachahmung von Totengeistern gedeutet: Die Lebenden machen sich für kurze Zeit den Toten gleich, damit diesen der Abschied aus dem Leben leichter fällt. Die umgekehrt weiße Trauerkleidung in fernöstlichen Ländern kann religionspsychologisch den gleichen Hintergrund haben: Weiß und schwarz sind beide als ›Nicht-Farben‹ Symbole des Todes bzw. einer ›gespenstischen Existenzweise‹. Die Riten existieren freilich auch ohne diese spezifischen Deutungen, bzw. sie nehmen im Laufe der Zeit unterschiedliche Deutungen an: Rituale haben in neueren Ritualtheorien keine ›eigentliche‹ Bedeutung, sondern ihre ›Bedeutung‹ ist sehr viel variabler als die Riten selbst und von gesellschaftlichen und religiösen Kontexten abhängig.

Aggressive Rituale verdeutlichen die notwendige Trennung des Toten von den Lebenden (auf den Toten im Grab wird symbolisch Erde aufgehäuft). ›Ruhe in Frieden‹ bedeutet zumindest auch: »Plage die Lebenden nicht!« Indem die Toten von den Lebenden strikt getrennt werden, gelingt den Lebenden eine Neuorientierung im Leben, die die Toten daran hindert, zu übermächtigen Komplexen im Seelenleben der Lebenden zu werden. ›Unruhige Tote‹ (etwa Selbstmörder oder zu früh Verstorbene) werden oft in besonderer Weise im Grab oder am Bestattungsort ›gebannt‹, ›festgenagelt‹. In diesen Riten der Distanzierung von den Lebenden geschieht religionspsychologisch daher ein Ablösevorgang der Lebenden von den Toten, obwohl die Riten systemimmanent meist umgekehrt gedeutet werden. Erstaunlich weit ist in älteren Sozietäten (z. B. auf dem Balkan) der Brauch verbreitet, unverheiratet Verstorbene einen ›Scheinbräutigam‹ oder eine ›Scheinbraut‹ mit ins Grab zu geben, etwa in Form eines Baumstammes, damit er oder sie niemanden ›nachzieht‹ (vgl. Gottfried August Bürgers Ballade *Lenore* von 1774). Verschiedene Formen des Wiedergängertums wurden gerade in der frühen Neuzeit, bis weit in das 18. und 19. Jh. hinein, massiv gefürchtet (der Höhepunkt des slawischen bzw. österreichisch-ungarischen Vampirglaubens etwa liegt um 1730, als das Thema in ganz Europa diskutiert wurde).

In diesen Formen einer Definition des Abstandes zwischen Lebenden und Toten sind freilich in besonderer Weise kulturelle Unterschiede zu bedenken: Im Abendland befinden sich Friedhöfe meist außerhalb der Wohngebiete oder jedenfalls deutlich von diesen getrennt; Gräber werden im Normalfall nicht in Wohnhäuser integriert (doch wurden viele

Großfriedhöfe erst im 19. Jh. an die Peripherie der Städte verlegt). Andere Kulturen kennen ein stärkeres ›Leben mit den Toten‹, bis zur Bewahrung der Knochen im Haus oder der Bestattung unter dem Ehebett (die Toten sollen dann die Fruchtbarkeit der Lebenden garantieren). Sehr plakativ gesagt, scheint der ›Abstand‹ zwischen Lebenden und Toten mit der Differenziertheit und technologischen Entwicklung von Kulturen zu wachsen, doch lassen sich für solche sehr pauschalen Thesen auch Gegenbeispiele finden.

Die Totenklage und die Zeit der Trauer sind in traditionellen Gesellschaften in hohem Maße öffentliche Ereignisse. Entsprechend sind sie reglementiert. Wer z. B. wie lange schwarze Trauerkleidung zu tragen hat, war in traditionell katholischen, aber auch orthodoxen Gesellschaften explizit festgelegt. Auf Kreta z. B. trugen bis in die jüngere Vergangenheit Witwen Trauerkleidung für den Rest ihres Lebens, Töchter und Schwestern zwei bis fünf Jahre, Schwiegertöchter ein Jahr, entfernter verwandte Frauen 40 Tage; Männer trugen einheitlich für 40 Tage eine schwarze Binde am Arm. Diese Regeln begrenzen die Trauer bzw. kanalisieren sie. Der Genderaspekt ist auffällig; so wird die Grabpflege weithin von den Frauen erwartet. Der antike Brauch der ›Trauerweiber‹ (bezahlter Frauen, die laut klagend dem Toten voranschreiten) irritiert heute, dokumentiert aber diesen ›geregelten‹ und öffentlichen Charakter der Trauer und des Totengedenkens, die den einzelnen Trauernden von einer Verantwortung für ›geglückte‹ oder ›angemessene‹ Trauer weitgehend entlastet. Erst die allerjüngste Vergangenheit hat eine weitgehende Privatisierung des Todes und der Trauer mit sich gebracht, an der außer der Familie allenfalls sehr enge Freunde Anteil nehmen. Sie hat aber gleichzeitig zu einer Sprach- und Hilflosigkeit dem Tod gegenüber geführt, weil der Einzelne selbst für seine ›Trauerarbeit‹ verantwortlich ist (s. Kap. III.6).

In traditionellen Gesellschaften betonen viele Rituale, die Alter, Sterben und Tod umgeben, die Kontinuität mit den Ahnen und die Reihe der Geschlechter. So bewahrten die Römer Wachsmasken ihrer Vorfahren auf und trugen sie bei Beerdigungen in der Trauerprozession, doch wurden die Toten selbst außerhalb der Mauern, oft entlang befahrener Straßen bestattet (Feuerbestattung war die Regel). Im Hinduismus dienen die elaborierten Totenrituale dazu, den Totengeist in den Status eines ›Vorvaters‹ (*pitara*) zu verwandeln; nach ihrer Durchführung

wird er nur noch im Kollektiv der Ahnen, nicht mehr als Individuum verehrt.

2.6 Tenazität der Riten und archaisches Erbe in Trauerritualen

Gerade im Bereich des Umganges mit Verstorbenen ist die bereits angesprochene Tenazität (‘Zähigkeit’) religiöser Riten sehr auffällig. Im alten Griechenland wurde dem Toten eine Münze (*obolus*) auf die Zunge gelegt, damit er den Fährmann Charon bezahlen kann. Dieser bringt die Toten über den Unterweltfluss an die Pforten des Hades, der eigentlichen Unterwelt. Im neugriechischen Volksglauben ist dieser Brauch noch im 19. Jh. gut bezeugt, obwohl sich die Gestalt des Charon (neugriech. *charos*) in die eines dämonischen Reiters verwandelt hat, der die Toten mit sich fortschleppt (vgl. Lawson 1964, 98–117). Die Kontinuität der Bräuche darf jedoch nicht mit einer Kontinuität ihrer Bedeutungen verwechselt werden.

Daneben ist freilich auch ein Weiterleben von Vorstellungen und Motiven zu bedenken, die als Überbleibsel früherer religiöser Symbolsysteme in neuen Kontexten oft neue Funktionen annehmen. Verbreitet ist in traditionellen Agrargesellschaften z. B. die Idee, die Seele halte sich noch einige Zeit (oft drei Tage) in der Nähe des Leichnams auf. Daraus resultieren zahlreiche Bräuche, die ebenfalls meist als Hilfe für den Toten erklärt werden, die Welt der Lebenden zu verlassen. Dieses gesamte – schon im 19. Jh. allenfalls noch in der bäuerlichen Welt lebendige – Brauchtum hat für die entstehende Volkskunde (heute: europäische Ethnologie) und speziell die britische Kulturanthropologie eine entscheidende Rolle gespielt. Autoren wie E. B. Tylor, E. S. Hartland und J. G. Frazer, die für die neuen Wissenschaften wegweisend wurden, diskutierten Tod und Trauerriten in Hinsicht auf diese Sachverhalte ausführlich und sensibilisierten die viktorianische und wilhelminische Gesellschaft für diese Zeugen älterer Vorstellungswelten. Das kulturell Fremde in der europäischen Tradition und das kulturell Fremde in der kolonialen Situation interpretierten sich dabei gegenseitig: Dieser Schlüsselansatz in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s entwickelte sich nicht zuletzt anhand der Beschreibung von Seelen- und Todesvorstellungen und wurde für die genannten neuen Wissenschaften weiterführend. Eine evolutionsbiologische Wurzel ist schon für die Totenfurcht anzu-

nehmen; Schimpansen erschrecken panisch vor toten Artgenossen.

Erstaunlicherweise erleben archaische Angstbilder, die mit dem Tod verbunden sind, immer wieder eine Renaissance und stellen daher bis in die Postmoderne einen wichtigen Aspekt des Todesimaginariums dar. Das Gespenst, das sich als Wiedergänger vom Ort seines irdischen Lebens nicht lösen kann (klassisch: Plinius d. J.: *Epistulae* 7, 27), der (erst neuzeitlich bezeugte) Vampir oder der Zombie existieren zwar nur noch in abgesunkener Form und im Allgemeinen ohne Wirklichkeitsansprüche, sind aber als kulturelle Angstbilder dessen, was der Tod auch sein könnte, vielfach gegenwärtig. Sie symbolisieren potenzielle Aspekte des Todes wie denjenigen einer Reduktion zu schattenhaftem Vergessen, unlösbarer Lebensgier (die im Tod nie Befriedigung finden kann), völliger Passivität (in welcher der Mensch aus einem Subjekt zu einem reinen Objekt wird) und Ähnliches. In ihrer Gesamtheit bilden sie ein archaisches, selbst vom Christentum nur wenig berührtes *Imaginarium*, das den Tod auch im 21. Jh. unverändert umgibt. Das Gleiche gilt *mutatis mutandis* für andere Kulturen; so spielt der Geister- und Gespensterglauben in asiatischen Gesellschaften nach wie vor eine zentrale Rolle. Nach dem südostasiatischen Tsunami 2004 fanden in den buddhistischen Gebieten in großem Umfang Rituale zur Befriedung der aus dem Leben gerissenen Geister statt, da buddhistische Touristen (v. a. aus China) sonst nicht mehr bereit gewesen wären, diese von bösen Geistern zu früh Verstorbener erfüllten Küstenregionen wieder zu betreten. Im Gegensatz zum Theodizeeproblem, das westliche Menschen angesichts solcher Naturkatastrophen zur Sprache bringen, war diese notwendige Befriedigung der Totengeister das Hauptproblem für Menschen aus diesen religiösen Gebieten wieder bewohnbar gemacht werden. Auch hierin zeigt sich die Divergenz kultureller Konstrukte des Todes.

2.7 Todesverfallenheit und *Memento mori*

Die Todesverfallenheit und Vergänglichkeit des Menschen ist bereits Thema zahlreicher antiker Mythen. Ein kanaänischer Mythos des 2. Jahrtausends v. Chr. lässt den Hauptgott Baal gegen Mot (‘Tod’) kämpfen, wobei er diesem zuerst unterliegt und es nur mit

Hilfe der Jagd- und Kriegsgöttin Anat gelingt, zu einer Übereinkunft zu kommen, welche die Macht des Todes begrenzt. Imaginiert wird Mot mit einem gewaltigen Maul, das von der Erde bis zum Himmel reicht (vgl. den ›Höllendrachen‹ in der mittelalterlichen Kunst und z. B. noch bei Hieronymus Bosch). Das altbabylonische *Gilgamesch*-Epos erzählt von der existenziellen Betroffenheit des Helden Gilgamesch über den Tod seines Freundes Enkidu und von seinem Versuch, ein Heilmittel gegen den Tod zu finden. Obwohl er dieses nach langer Reise tatsächlich am Ende der Welt findet, verliert er das Kraut des Lebens wieder an eine Schlange, die sich häutet und ihm entkommt. Er tröstet sich mit seinem Nachruhm bei kommenden Generationen: Den Menschen ist das ewige Leben versagt.

Die bewusste Wahrnehmung der Sterblichkeit des Menschen ist – unabhängig von Todesdeutungen und Jenseitsvorstellungen – ein Thema von religiösen Traditionen eigener Dignität. »Lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf dass wir klug werden« (Ps. 90, 12) ist ein Gedanke von breiter interreligiöser Streuung. Nur in der Reflexion seiner Sterblichkeit bewahrt der Mensch die Würde seiner Existenz. Dennoch ist auch dieses Motivfeld in den Religionen und Kulturen in unterschiedlichem Maße präsent. Zu bestimmten Zeiten, wie im europäischen Barock (nicht zuletzt als Spätfolge des Dreißigjährigen Krieges), wird es für Kunst und Literatur v. a. Mitteleuropas zentral und dabei dezidiert als religiöses Motiv verstanden. Diesseits und Jenseits, Spiel und Ernst, Schein und Sein, Lebensgier (*Carpe diem*) und *Vanitas*-Gedanke (in Anlehnung an das biblische »Es ist alles eitel« des Koheletbuches) werden gern zusammengestellt und konfrontiert. *Media vita in morte sumus* (»Mitten im Leben sind wir vom Tod umfassen«) ist der Beginn einer Antiphon, die Notker I. (gest. 912) zugeschrieben wird, aber wahrscheinlich schon im Frankreich des 8. Jh.s entstanden ist. Martin Luther hat das Lied 1524 ins Deutsche übertragen (EG 518). Bereits auf antiken Trinkbechern findet sich – mit dem Bild eines Skeletts – das Motiv des *Memento mori* (»Denke daran, daß du sterben mußt«; Persius: *Saturae* 5, 153).

In anderen Religionen wird dieser Gedanke in je eigener Akzentuierung und religiöser Kontextualisierung zum Ausdruck gebracht. So kennt der frühe Buddhismus sog. »Friedhofsmeditationen«, in denen der Mönch auf einem Friedhof in konzentrierter Meditation die verschiedenen Phasen der Verwesung des Körpers betrachtet, um sich nicht mit sei-

nem Körper zu identifizieren: »Auch diesem Körper steht nicht anderes bevor«, also: »Auch dies bin nicht ich«. Im Gegensatz zur christlich-abendländischen Tradition wird diese Einsicht aber nicht mit dem Gedanken an eine unsterbliche Seele konfrontiert, sondern im Gegenteil der illusionäre, leidhafte, vergängliche Charakter der Existenz insgesamt zum Ausdruck gebracht, in der es nichts Vorfindliches gibt, das als ›Ich‹ bezeichnet werden könnte (Lehre vom *anātman* bzw. *anatta*, ›Nicht-Ich‹). Ganz säkular drückt den Gedanken Rainer Maria Rilke aus: »Der Tod ist groß. / Wir sind die Seinen / Lachenden Munds. / Wenn wir uns mitten im Leben meinen / Wagt er zu weinen / Mitten in uns« (»Schlußstück«, Erstdruck 1901).

2.8 Der Tod als Obsession

Die Religionen begleiten den Tod; sie deuten und bewältigen ihn. Er kann aber auch in die Lebensmitte religiöser Praxis treten und dabei obsessive Züge annehmen. Bereits antiken Beobachtern fiel die besondere Leidenschaft der altägyptischen Religion für die Konservierung des Körpers auf, die als Voraussetzung für ein postmortales Weiterleben von ›Seele‹ galt. Zwar sind Mumifizierungen von Leichen in der Religionsgeschichte häufig (Peru, Chile, Mexiko, Guanchen auf den Kanarischen Inseln, Birmanen, Skythen und viele andere). In Ägypten erreicht der Umgang mit dem Tod und den Toten aber über viele Jahrhunderte hinweg eine Intensität, die kaum Parallelen hat. Das Grab wird zu einem Ort der Transformation, in dem sich der Tote in die *Akh*, eine Art Lichtseele verwandelt, wobei jedoch bestimmte Seelenteile immer im Grab verbleiben. Der Unterweltgott Osiris wird zum Prototyp primär des Königs, im Laufe der ägyptischen Religionsgeschichte aber zunehmend jedes Verstorbenen. Als lebender Verstorbener, entmachtet und doch König der Unterwelt, verkörpert er in besonderer Weise die Paradoxie des altägyptischen Totenbildes.

Manche Kulturen beziehen Tod und Leben dialektisch aufeinander, indem sie Totenfeste bzw. Gedenktage für die Toten rauschhaft-üppig feiern. Ein berühmtes Beispiel ist der mexikanische »Día de los Muertos« (Allerseelen, 2. Nov.), bei dem Totenschädel aus Zucker, Plastikskelette sowie ähnliche Symbole des Todes allgegenwärtig sind, den Toten am Grab Gaben dargebracht werden (nicht selten z. B. Zigaretten) und Familie und Freunde am bzw. auf