

**Bezahlbare Riten -
Über die Wieder-Aneignung von Sterben, Tod und Trauer in der Gegenwart**

**Wissenschaftliche Hausarbeit
zur Erlangung des akademischen Grades
einer Magistra Artium
der Universität Hamburg**

von Susanne Möllers

aus Berlin

Hamburg, 2009

Danke

Adrian Anton
Alexandra Bossen
Andreas Blechschmidt
Anja Dose
Anja Wiese
Annette Foshag
Annette Link
Annika Mildner
Arndt Neumann
Barbara Leisner
Brian Müschenborn
Carmen Tillmann
Caroline Bessen
Chris Paul
Christa Möllers
Christel Freyenhagen
Claus Sasse
Ellen Stubbe
Evelyn Schmidt
Gerold Eppler
Holger Getzmann
Joseph Reppenhorst
Leonore Matouschek
Norbert Fischer
Petra Fischbach
Petra Fritsche
Pjotr Krohn
Stefan Dabringhaus
Surjan S. Lemke
Uwe Sanneck

1. Einleitung	1
2. Methodik	3
2.1. Beschreibungen aus dem Feld – Die Methode	3
2.2. Zentrale Fragen der Feldforschung und deren Reflexion in Bezug auf mein Projekt	11
2.3. Literatur- und Forschungsüberblick	16
3. Die Enteignung des Todes	18
3.1. Die kulturelle Dimension des Todes	18
3.2. Moderne, Industrie und Tod	20
3.3. Privatisierung und Professionalisierung - Die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Enteignung des Todes	31
3.4. Zergliederung und Auslagerung - Die Berufsgruppen und ihre Arbeitsweise unter dem ökonomischen Paradigma der Fabrik	36
4. Die Wieder-Aneignung des Todes	40
4.1. Von der Enteignung zur Wieder-Aneignung	40
4.2. Bewegungen, die die Umbrüche im Umgang mit Sterben und Tod herbeigeführt haben	46
4.2.1. Trauerselbsthilfegruppen: Der Aufbruch der Trauerexpertinnen	47
4.2.2. Hospizbewegung: high touch - low tech	50
4.2.3. Aidshilfebewegung: Katalysator eines neuen Umgangs mit Tod und Sterben	56
4.3. Ein neues Bild der Trauer und des Sterbens	68
4.4. Reritualisierung	80
4.5. Entwicklungen im professionellen Handeln mit Sterbenden, Toten und Trauernden	92
4.5.1. Veränderungen in der Pflege Sterbender	92
4.5.2. Neue Wege im Bestattungswesen	97
5. Zusammenfassung und persönlicher Ausblick	111
6. Literaturverzeichnis	120

1. Einleitung

Das Thema dieser Arbeit

Diese Arbeit handelt von einer Suche: der Suche nach einem menschlichen Umgang mit dem Tod.

Ich bin überzeugt, dass diese Suche den Umgang mit dem Tod in der heutigen Gesellschaft bereits tiefgreifend verändert hat. In meiner Arbeit stelle ich die Suchenden vor, die aus eigener Betroffenheit, aus Wut und Trauer heraus aufgebrochen sind. Die Aktivistinnen¹ der Hospizbewegung, verwaiste Eltern und schwule Männer, die existentiell mit der Aids Katastrophe konfrontiert wurden, haben tiefe Spuren in unseren kulturellen Formen in der Konfrontation mit Sterben, Tod und Trauer hinterlassen. Die zentralen Veränderungen beschreibe ich und zeige die Auswirkungen vor allem in dem gesellschaftlich entscheidenden beruflichen Handeln mit Sterbenden und Toten auf.

Der Aufbau dieser Arbeit

Dazu ist meine Arbeit folgendermaßen aufgebaut: Nach diesen einleitenden Worten erkläre ich, wie ich konkret vorgegangen bin, woher ich meine Informationen, Inspirationen und thematischen Anstöße habe und worauf sich meine Überlegungen gründen oder anders formuliert: Ich reflektiere meine Forschungsmethoden. Im Folgenden gebe ich einen kurzen Überblick über Forschungen und Analysen anderer Menschen, die sich vor mir mit dem aktuellen Umgang mit Sterben, Tod und Trauer beschäftigt haben. Ich begründe die mir wesentlich erscheinenden Rahmenbedingungen und Fragestellungen zum Thema und erläutere, auf welche Untersuchungen und Überlegungen ich diese Arbeit aufgebaut habe.

Im dritten Kapitel komme ich zu den gesellschaftlichen Strukturen, die die Suche nach einem menschlichen Umgang mit dem Tod erst nötig gemacht haben. Für den Umgang mit Sterben, Tod und Trauer in der Moderne verwende ich den Begriff der „Enteignung des Todes“; warum und welche Überlegungen sich für mich daran anschließen, stelle ich in diesem Kapitel dar.

¹ Ich habe für Personenbezeichnungen der besseren Lesbarkeit halber durchweg die weibliche Form benutzt. Es sind aber immer alle Geschlechter und Geschlechtsidentitäten mitgemeint.

Im vierten Kapitel schließlich geht es um den fundamentalen Wandel, der sich in unserem Umgang mit Sterben, Tod und Trauer vollzieht. Dabei habe ich nicht jede „neue“ Erscheinung im Zusammenhang mit Sterben, Tod und Trauer bearbeitet, sondern diejenigen, die eine Wieder-Aneignung von Sterben, Tod und Trauer propagieren bzw. solche die meiner Ansicht nach für die Entwicklung dieser Idee und Ansätze eines alternativen Umgangs mit Sterben, Tod und Trauer wichtig sind.

Im fünften Kapitel fasse ich meine Überlegungen zusammen und skizziere, was sie für meine praktische Arbeit als Bestatterin bedeuten.

2. Methodik

2.1. Beschreibungen aus dem Feld - Die Methode

Mein Alltag zwischen Friedhof und Campus

Die vorliegende Arbeit basiert auf meinen Aktivitäten und Beobachtungen als Bestatterin und Kulturwissenschaftlerin. Ich wurde 1977 geboren und bin in der Nähe des Ohlsdorfer Friedhofs aufgewachsen. Leichenwagen, Trauergesellschaften und offene Gräber gehörten immer schon zu meinem Alltag und die besten Stellen, um über den Friedhofszaun zu klettern, wenn wir einmal wieder die Zeit vergessen hatten und eingeschlossen wurden, kannte ich sowieso. Die schwarzgekleideten Bestatterinnen mit ihren großen Autos und ihren mysteriösen Handlungen haben mich immer schon fasziniert. Aber als ich erwachsen wurde, begann ich eine seriöse wissenschaftliche Ausbildung, bis mein Teenagertraum Bestatterin zu werden plötzlich durch die akademische Hintertür der „rites de passage“, der Übergangsriten, wieder in mein Leben trat. 2004 machte ich mein erstes Forschungs-Praktikum in einem Hamburger Bestattungsinstitut und arbeite seitdem als Bestatterin.

Das Verhältnis von Bestatterin und Volkskundlerin in mir ist immer innig gewesen. Es gab Zeiten, da hat es nur zu ein paar Notizen gereicht, aber über weite Strecken habe ich lediglich Teilzeit gearbeitet und konnte so beides miteinander vereinbaren: Als Bestatterin arbeiten und als Volkskundlerin studieren und forschen.

Feldforschung erster Teil: Definition

Für diese Arbeit habe ich (populär)wissenschaftliche Ergebnisse, Analysen und Meinungen zusammengetragen (dazu mehr im übernächsten Abschnitt) und meine eigenen Erfahrungen reflektiert. Dieses Vorgehen, eigene Erfahrungen sammeln und sie dann in einer wissenschaftlichen Dimension reflektieren, wird als Feldforschung bezeichnet.

Dazu möchte ich drei zentrale Stichworte einführen: Das „Feld“ die „Methodenvielfalt“ und der „ganzheitliche Forschungsansatz“.

Feldforschung unterscheidet sich von anderen Forschungsmethoden, wie beispielsweise in Archiven zu arbeiten, vor allem durch den Ort: Das Feld. Man geht dorthin, wo die gesellschaftliche Praxis, die man analysieren möchte, tatsächlich geschieht, oder um es mit den Worten des leidenschaft-

lich feldforschenden Stadtsoziologen der „Chicago school“² Robert Ezra Park zu sagen:

„Setzen Sie sich in die Empfangshallen der Luxushotels und auf die Treppenstufen von Abrißhäusern, machen Sie es sich auf den Polstergarnituren der Reichen ebenso bequem wie auf den Holzpritschen im Obdachlosenasyll [...] mit einem Wort, machen Sie sich die Hände schmutzig mit realer Forschung“ (zit. n. Schmidt-Lauber 2001:165).

Die wissenschaftliche Tradition der Feldforschung in der Volkskunde und Ethnologie, aber zunehmend auch in der Psychologie und Soziologie, zeichnet sich darüber hinaus durch eine Methodenvielfalt aus³. Es gibt allerdings zwischen Ethnologie, Soziologie, Psychologie und Volkskunde als den wichtigsten feldforschenden wissenschaftlichen Fächern keine wirklich gemeinsame Sprachregelung oder Systematik über ihre Methoden⁴.

Einig sind sich aber wiederum alle, wenn es um das Kriterium für die Methodenauswahl geht. Das zentrale Stichwort hierzu ist die „Gegenstandsangemessenheit“. Exemplarisch seien hier die Psychologinnen und Soziologinnen Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke aus der Einleitung ihres Handbuches „Qualitative Forschung“ zitiert:

„Die Praxis qualitativer Forschung ist generell dadurch geprägt, dass es nicht *die* Methode gibt, sondern ein methodisches Spektrum unterschiedlicher Ansätze, die je nach Fragestellung und Forschungstradition ausgewählt werden können. Ein zentrales Kennzeichen qualitativer Forschung, das damit im Zusammenhang steht, ist die Gegenstandsangemessenheit von Methoden“ (Flick 2000:22).⁵

Darüberhinaus ist ein zentraler Begriff die „Ganzheitlichkeit“ oder der „holistische Ansatz“ der Feldforschung⁶. Das konkretisiert der Ethnologe Hans Fischer in der Einleitung zu seinem Standardwerk für Ethnologinnen zur Einführung in die Praxis der Feldforschung:

2 Siehe auch: Lüders 2000:385

3 Siehe auch: Beer 2003:11ff

4 Tendenziell benutzen Autorinnen aus der Ethnologie eher den Begriff Feldforschung als Oberbegriff, zu dem neben der Arbeit im Feld auch die darauf folgende Reflexion und wissenschaftliche Aufarbeitung gehört, während in der soziologischen Tradition eher der Begriff der „qualitativen Sozialforschung“ mit der zentralen Methode Feldforschung die Klammer bildet. Zu der Methodenvielfalt gehört auch eine umfangreiche Debatte über qualitative und quantitative Methoden. Eine Reflexion über die Verwendung von qualitativen und quantitativen Methoden bei einem Forschungsprojekt über Bestattung findet sich bei Nölle 1997:5f.

5 Das gesamte zur Verfügung stehende Methodenspektrum darzustellen, der Versuch es zu systematisieren und zu reflektieren füllt mehrere Handbücher und hat deshalb an dieser Stelle keinen Platz. Ich habe mich orientiert an dem, oben bereits zitierten, von Uwe Flick herausgegebenen Handbuch „Qualitative Forschung“, an dem von den Volkskundlerinnen Silke Göttisch und Albrecht Lehmann herausgegebenen Buch „Methoden der Volkskunde“ und an dem Buch „Methoden der qualitativen Sozialforschung“ von Roland Girtler. Welche Methoden ich mit welcher Absicht und Begründung angewendet habe, stelle ich im nächsten Abschnitt in Bezug auf mein Forschungsprojekt noch einmal genauer dar.

6 Fischer 2002: 12f

„Diese 'Ganzheitlichkeit' darf nicht mit so etwas 'Vollständigkeit' verwechselt werden. Keine Kultur, keine Lebensweise kann vollständig aufgenommen, kann vollständig dargestellt werden. Für die Feldforschung in ihrer grundlegenden Phase heißt es zunächst nur offen zu sein für alle Bereiche, für alles Vermittelte oder Beobachtete. (Fischer 2002: 13)

Der Soziologe und Kulturanthropologe Roland Girtler formuliert deshalb zwei Prinzipien für die Feldforschung.

1. Als erstes Prinzip fordert er eine prinzipielle Offenheit der Forschenden. Als Feldforscherin soll man keine fixen Vorstellungen mit sich herumtragen und tatsächlich offene Gespräche führen. Dabei soll die Forscherin die eigene Forschungsfrage im Hinterkopf behalten, aber bereit sein, die Ausgangshypothesen ständig zu ändern.
2. Diese Offenheit des ersten Prinzips soll das zweite Prinzip der Feldforschung ermöglichen: das gegenseitige Lernen. Auch die Forscherin soll sich als Mitglied der Gruppe einbringen und den persönlichen Kontakt suchen. Die Regeln der Kommunikation sollen allerdings durch die anderen, die erforschte Gruppe, bestimmt werden, denn schließlich sind es die Feldforscherinnen, die an der fremden Welt teilnehmen.⁷

Sein Verständnis von Feldforschung formuliert er schließlich blumig und voller Enthusiasmus:

„Die echten Feldforscher, wie ich sie verstehe, sind kühne Leute, die etwas von einer Welt in eine andere bringen. Gleich einem Dolmetsch tun sie dies im Stile des beflügelten griechischen Gottes Hermes, der Gott all jener mehr oder weniger braven Leute, die irgendwelche Dinge von einem Ort zu einem anderen transportieren, wie die Händler und Diebe, aber ebenso wie die Feldforscher.

Hermes - er entspricht dem germanischen Gott Wotan - ist daher auch, wie ich zu behaupten wage, der Gott der kulturwissenschaftlichen Feldforschung.“ (Girtler 2005:4)

Anders gesagt: Wir teilen den Alltag des Feldes, um uns dann wieder aus dem Feld zu entfernen und die im Alltag gemachten Erfahrungen mit wissenschaftlichen Methoden zu reflektieren und in Form von wissenschaftlichen Arbeiten, Büchern oder Vorträgen anderen zugänglich zu machen. Womit wir bei einem der schillerndsten Begriffe des Faches Volkskunde sind: Der Alltag ist in der Volkskunde zum zentralen Begriff avanciert.

Alltag als zentraler Begriff der Volkskunde

Der Begriff Alltag bezeichnet unter Volkskundlerinnen die „kollektive Daseinsgestaltung und -bewältigung“ oder die „kulturelle Dimension von Gesellschaft“. Diese beiden Begriffe benutzt der Volkskundler Uli Geyr um im

⁷ Siehe auch: <http://www.schrefler.net/92soziologie/VO-Teilnehmende.Beobachtung-Girtler-SS.2005-260605.pdf>

Jahr 1996 auf der Hochschultagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde zu definieren, was Volkskunde eigentlich ist. Zum Thema und Titel der Tagung „Zwischen den Stühlen fest im Sattel? - Die Essentials des Faches, sein Zentrum, seine Stärken“ stellt er fest: „Volkskunde ist eine verstehende Erfahrungswissenschaft, die sich besonders der kulturellen Dimension von Gesellschaft zuwendet.“ (Geyr 1997:14) Einer seiner Kollegen Konrad Köstlin, hat Volkskunde in diesem Sinne als „Wissenschaft von den Selbstverständlichkeiten“ definiert. Ganz ähnlich wie sein Kollege Herrmann Bausinger. Alltag ist in seiner Definition ein Netz von Selbstverständlichkeiten:

„Der Raum, in dem wir uns unreflektiert bewegen, dessen Wege wir wie im Schlaf gehen, ohne Aufwand, dessen Bedeutungen und Konstellationen uns unmittelbar zugänglich sind, wo man tut, was man tut und das Handeln den Charakter des Natürlichen hat, wo wir den Sinn selbstverständlich mit anderen teilen.“ (Bausinger 1991:13)

Ich würde die Frage nach einer Definition der Volkskunde so beantworten: Volkskunde ist die Wissenschaft vom Zusammenhang der kleinen Dinge mit den großen Fragen. Dieser Zusammenhang wird im Alltag hergestellt und den erforschen wir in der Feldforschung, womit wir beim Ausgangssatz dieses Ausflugs zum volkskundlichen Alltagsbegriff wieder angekommen wären: Wir teilen den Alltag des Feldes, um uns dann wieder aus dem Feld zu entfernen und die im Alltag gemachten Erfahrungen mit wissenschaftlichen Methoden zu reflektieren und in Form von wissenschaftlichen Arbeiten, Büchern oder Vorträgen anderen zugänglich zu machen. In der volkskundlichen Arbeit sind Gegenstand und Methode nicht klar voneinander zu trennen und deshalb ist Volkskunde eben eine „Erfahrungswissenschaft“.

Feldforschung zweiter Teil: Ganzheitlichkeit und Methodenvielfalt im Feld
Widmen wir uns jetzt also dem ersten Teil des Satzes, „den Alltag des Feldes teilen“: Wenn wir in der Feldforschung Alltag teilen, bedeutet das, dass wir uns tief in die sozialen Netze verstricken, die wir erforschen. Ein viel-diskutiertes Stichwort in diesem Zusammenhang ist der Begriff „going native“: Die Forscherin identifiziert sich mit den Menschen des Feldes (mit ihren „Forschungsobjekten“) und verliert dadurch ihre angeblich notwendige Distanz, ihre Ergebnisse seien damit wertlos. Ich halte dieses Problem für ein Scheinproblem, das aber spannend ist, weil es uns schnell und direkt zu den tatsächlichen Fragen und Problemen von wissenschaftlicher Repräsen-

tanz und Empirie führt, wenn wir uns nicht zu lange mit der oberflächlichen Frage der „notwendigen Distanz“ aufhalten:

„Keineswegs ist aber die Aufgabe der Distanz, die den Forscher zu einem 'going native' macht, dazu angetan, die 'Objektivität' der Daten zu beeinträchtigen, wie behauptet wird. Vielmehr, dies soll hier klar gemacht werden, gelingt es erst auf einem solchen Weg, die Alltagswirklichkeit der betreffenden Menschen in ihrer ganzen Tiefe zu erfassen.“ (Girtler 1984:62)

Teilnehmende Beobachtung ist nicht nur in Bezug auf das Feld eine umfassende Forschungsmethode, sondern gerade auch in Bezug auf die Forscherin. Die Volkskundlerin Brigitta Schmidt-Lauber formuliert das in dem Handbuch „Methoden der Volkskunde“ folgendermaßen: „Feldforschung ist ein dialogisches Verfahren, bei dem die Person des Forschers selbst zum Forschungsinstrument wird.“ (Schmidt-Lauber 2001:170) Die Forscherin selbst fungiert als Instrument, indem sie Wissen erwirbt. Dieses Wissen würde ich in drei Kategorien einteilen.

1. Kognitiv rationales Wissen. Damit sind Informationen und Zusammenhänge gemeint. Diese Dimension ist die am allgemeinsten anerkannte Dimension von Wissen. Hierunter fallen Beschreibungen, Quantifizierungen, Definitionen und Zusammenhänge. z.B. „dieses Ereignis verursacht jenes“, „diese Person denkt dieses“ und ähnliche bereits in Sprachformen und damit verbundenen Denksystematiken aufbereitete Daten.

2. Emotionales Wissen. Damit meine ich eigene emotionale Reaktionen auf Erlebnisse im Feld und die Empathie mit den Forschungsobjekten. Hierzu gehören aber auch ein Teil der Meinungen, die sich eine Forscherin im Feld aneignet, Wut über Unrecht, das im Feld geschieht, Bewunderung für die erforschte Kultur. Die Wichtigkeit dieser Wissensdimension wird erst langsam anerkannt. Wegmarke für die deutschsprachige Volkskunde war Rolf Lindner und sein Appell, Störungen im Feldforschungsprozess als wichtige Erkenntnisquelle zu nutzen, den er 1981 in seinem grundlegenden Text „Die Angst des Forschers vor dem Feld“ formulierte.⁸

3. Praktisches Wissen, im Sinne von Fähigkeiten oder Befähigungen. Auch der englischen Begriff der „skills“ beschreibt diese praktische Ebene des Wissens. Mit dieser Ebene ist nicht das Wissen um praktische Dinge gemeint, sondern die Fähigkeit Dinge zu tun: also tatsächlich einen Sarg aus-

⁸ Lindner, Rolf: Die Angst des Forschers vor dem Feld. In: Zeitschrift für Volkskunde 77, 1981, S. 51-66

zuschlagen, eine Blutung zu stoppen oder auch eine Trauergesellschaft dezent im Blick zu behalten und zu registrieren und zu reagieren, wenn ein Trauergast sein Blumenpapier loswerden möchte oder unauffällig den Weg zur Toilette gewiesen haben möchte. Als Feldforscherin gliedere ich mich in einen Alltag ein und lerne durch Teilnahme. Dieser Prozess des Sozialen Lernens beinhaltet die Nutzung von Nachahmung, Empathie und Intuition, damit beinhaltet er Praxen, die „einfach tun“ ohne zu fragen. Gerade dieses unreflektierte Wissen ist unerlässlich, um in einem Alltag zu bestehen und ihn zu verstehen.

Die meisten Feldforschungen konzentrieren sich auf den Erwerb von Wissen der ersten Kategorie, also auf Informationen und Zusammenhänge, und haben zum Wissen der dritten Kategorie, also zum praktischen Tun ein rein instrumentelles Verhältnis. Daraus folgt, immer möglichst schnell vom Tun zum Verstehen zu kommen. Der Volkskundler Konrad Köstlin fordert allerdings Offenheit für verschiedenste Erfahrungsebenen und -horizonte in der Feldforschung ein: „Jede Art von Erfahrung muß zulässig sein und Empirie heißt dürfen.“ (Köstlin 1995:53)

Feldforschung dritter Teil: Ganzheitlichkeit und Methodenvielfalt in der Reflexion

Bei aller Vielfalt der Namen und Systematisierungsansätze für qualitative Sozialforschungsprojekte oder Feldforschungen, bleibt eine gemeinsame Vorstellung von Forschungsphasen. Die Ansätze sind ebenso zahlreich wie unterschiedlich⁹, aber grundlegend unterscheidet man diese drei Phasen: Die erste Phase ist die Zeit der Vorbereitung, in der eine Ausgangsfragestellung entwickelt, das Forschungsprojekt geplant und Vorannahmen getroffen werden. Dabei kann man die Tatsache nicht umgehen, „daß der forschende Sozialwissenschaftler von einem bestimmten Vorverständnis ausgeht, welches grundsätzlich notwendig ist, um überhaupt einen Sachverhalt interpretieren zu können“. (Girtler 1984:34)

Zu dem Vorverständnis gehören Annahmen über die Struktur des zu erforschenden Feldes ebenso wie Festlegungen in der Person der Forschenden, also z.B. die Sprache und das mit ihr verbundene Kategoriensystem. Dieses

⁹ Siehe auch: Beer 2003:13ff oder Lüders 2000:386 . Ein Modell mit 5 Phasen ist bei Diekmann 1995 beschrieben. (Diekmann 1995:162 ff)

Vorverständnis gibt den Rahmen vor, in dem eine forschende Erfahrung und Reflexion stattfinden kann. Damit schränkt das Vorverständnis ein, ist aber gleichzeitig notwendige Voraussetzung, um überhaupt zu verstehen. Nur mit einem entwickelten Werkzeug, das die Möglichkeit zur Kategorisierung und zum Verstehen bietet, wird ein Forschungsprojekt möglich. Ein solches Werkzeug, eben das Vorverständnis, schließt auch Aspekte des Feldes wieder aus, macht sie unzugänglich und unsichtbar: Es gibt nur vermittelte Erfahrung, nur subjektiv geprägte Wahrnehmung.

Die zweite Phase ist der konkrete Aufenthalt im Feld. In dieser Phase muss die Forscherin ihre Rolle im Feld schaffen und ausfüllen. Dieses Anliegen beschreibt der Ethnolog Christian Lüders im „Handbuch qualitative Sozialforschung“ so:

„Man sucht nach Wegen und Strategien, an dieser Alltagspraxis möglichst längerfristig teilzunehmen und mit ihr vertraut zu werden, um sie in ihren alltäglichen Vollzügen beobachten zu können.“ (Lüders 2000: 384)

Neben der teilnehmenden Beobachtung sind qualitative Interviews eine zentrale Methode der Feldforschung. Qualitative Interviews bezeichnen arrangierte Forschungsgespräche, die aufgezeichnet, transkribiert und ausgewertet werden. Auch hier gilt: „Eine einheitliche Terminologie und Forschungspraxis im Bereich qualitativer Interviews - als offenes, weiches, nichtstrukturiertes Interview bezeichnet - steht bislang aus.“ (Schmidt-Lauber 2001:173) Bei qualitativen Interviews geht es vor allem darum: „Deutungen, Meinungen und subjektive Aussagen zutage zu fördern. [...] Nur bedingt sind jedoch Erkenntnisse über tatsächliches Handeln zu gewinnen“. (Schmidt-Lauber 2001:168) Wie für alle Formen von Feldforschung „gilt auch in Bezug auf die Formen des qualitativen Interviews: Die Fragestellung der Untersuchung entscheidet über die Wahl der Methode“. (Schmidt -Lauber 2001:173)

Die dritte und letzte Phase ist die Zeit der Auswertung, Reflexion und Niederschrift. Hier gelten wieder die gleichen Überlegungen wie in Bezug auf das Vorverständnis in der ersten Phase: Jede Feldforschung braucht ein Werkzeug, um zu verstehen. Gleichzeitig beeinflusst das Werkzeug den Prozess des Verstehens. Das ist die „Problematik“ des Vorverständnisses. Ebenso braucht jede Feldforschung auch ein Werkzeug, um darzustellen und zu repräsentieren, das das Ergebnis wiederum mitbestimmt. Die subjek-

tiv geprägte Überführung komplexer Erfahrungen in eine (sprachliche) Repräsentation ist der Kern jeder empirisch orientierten Wissenschaft. Dazu gibt es keine Alternative: Das stellt auch der Volkskundler Kaspar Maase fest: „Realität und ihre sprachlichen Abbildungen sind inkommensurabel.“ (Maase 1997: 387) Inkommensurabel bedeutet, dass zwei Dinge in Ermangelung eines gemeinsamen Maßes oder Bezugspunktes unvergleichlich sind. Damit sollte nicht gemeint sein, dass sie gar nichts miteinander zu tun haben.

Der Prozess der Überführung von Erfahrung in zeichenhafte Repräsentation ist nicht eindeutig und vor allem nicht vom Überführenden zu trennen. Er existiert jedoch und verbindet das eine mit dem anderen. Die zeichenhafte Repräsentation einer Erfahrung enthält das kulturelle System des Überführenden und ist auch durch diese Vorannahmen geprägt und eben nicht nur durch die zu repräsentierende Erfahrung. Dass Realität und ihre sprachlichen Abbildungen inkommensurabel sind, bedeutet nur, dass die Repräsentation nicht wahrer als der Alltag ist. Jede Tätigkeit des Repräsentierens, Verstehens und Reflektierens...

„[...] enthüllt und verbirgt ihren Gegenstand. Sie macht sprachlich bisher noch nicht repräsentierte Erfahrungen kommunizierbar und damit kritisierbar, und sie schließt mit ihrer Perspektive andere Sichtweisen aus.“ (Maase 1997:390)¹⁰

Womit ich wieder beim Ausgangspunkt der jeder Forschung zugrundeliegenden Vorannahmen angelangt bin. Das Ziel volkskundlicher Feldforschung ist, implizites Wissen zu erwerben, um es in der Reflexion zu explizieren. Alltag kann man nicht durch reine Reflexion verstehen, aber was man sehr wohl kann, ist das eigene Verständnis des Alltags reflektieren und repräsentieren, damit es für andere zugänglich wird. Das eigene Verständnis kann man aufschreiben, eben „kommunizierbar und damit kritisierbar“ (Maase 1997:390) machen. Wer allerdings behauptet, das Ergebnis seiner wissenschaftlichen Reflexion sei die „Essenz der Realität“ und damit „wirklicher als die von anderen nur erfahrene und nicht geistig durchdrungene Wirklichkeit“ (Maase 1997:387), verleugnet die Komplexität und Subjektivität des Zusammenhangs zwischen Praxis und Reflexion, bzw. erfahrener

¹⁰ Maase beschäftigt sich vor allem mit dem wissenschaftlichen Erkenntnisprozess. Ich halte seine Überlegungen aber für weitreichender gültig: Auch die ausser- oder vorwissenschaftlichen Formen von Repräsentation und Analyse stehen in einem strukturell gleichen Verhältnis zur Erfahrung wie die wissenschaftlichen Formen.

Realität und zeichenhafter Repräsentation. Kaspar Maase beschreibt diesen Prozess mit Ironie:

„Wir reihen Wörter aneinander; wir versuchen den Effekt genauestens zu kalkulieren und verkaufen die Sätze dann der mehr oder minder ehrfürchtigen Öffentlichkeit als Erkenntnis, als Wahrheit.“ (Maase 1997:387)

Die angerissenen Grenzen methodologischer und erkenntnistheoretischer Art sind relevant, dürfen aber nicht dazu führen, wovon auch der Ethnolog Christian Lüders warnt:

„[...] das Kind mit dem Bade auszuschütten, und das heißt letztlich: ethnographische Forschung zu verhindern, weil sie ohnehin nicht die strengen methodologischen, wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Anforderungen erfüllen kann.“ (Lüders 2000:401)

Auch der Soziologe Pierre Bourdieu hält gegen den aus diesen Grenzen ableitbaren absoluten Relativismus wissenschaftlicher Erkenntnis, der in eine reine Selbstuntersuchung der Forschenden münden kann:

„Den Standpunkt der Reflexivität einzunehmen, bedeutet nicht, auf Objektivität zu verzichten; das heißt, man muß sich in den eigenen Begriffen der vom wissenschaftlichen Subjekt konstruierten Objektivität über das empirische 'Subjekt' klar werden.“ (Bourdieu 1993:373)

Das Ziel, das ich verfolgt habe, ist eine reflektierte Subjektivität im Forschungs-, Erkenntnis- und Repräsentationsprozess. Jeder dieser Prozesse ist ebenso ein Vorgang der Praxis, wie der Reflexion und das Ergebnis meiner Forschung ist keine überhistorische und objektive Analyse, sondern eine lediglich subjektiv verankerte Beschreibung, denn „Ethnographie lebt von der Teilnahme und den Berichten über diese Teilnahme“. (Lüders 2000:401)

2.2. Zentrale Fragen der Feldforschung und deren Reflexion in Bezug auf mein Projekt.

Orte und Felder - Netze und Zusammenhänge

Mein Feld waren vor allem die Netzwerke, die „Szene“, die sich rund um einen Aufbruch zu einer alternativen, lebensfreundlichen oder „menschlichen“ Gestaltung von Abschieden gruppiert. Menschen, die in diesen gesellschaftlichen Zusammenhängen mit und an ihrem persönlichen, aber auch gesellschaftlichen Umgang mit Sterben, Tod und Trauer arbeiten. Der geographische Schwerpunkt lag dabei eindeutig in Hamburg und Norddeutschland, mit Abstechern nach Berlin, ins Rheinland und ins Münsterland. Diese geographische Eingrenzung steht zwar traditionell im Methodenkapitel einer kulturwissenschaftlichen Arbeit, die auf Feldforschung beruht, hat aber nur

eine sehr begrenzte Erkenntnisreichweite. Darauf weist Gisela Welz in ihrem Text „Moving Targets“ sehr deutlich hin:

„[...] daß man einen Ort als lokale Arena der Globalisierung ethnographisch nur dann sinnvoll erforschen kann, wenn man als Feldforscher selbst nicht ortsfest bleibt, sondern auf Reisen geht“ (Welz 1998:191)

Gisela Welz kritisiert aus der Position ihrer Forderung nach einer ortsungebundenen Feldforschung einen Kulturbegriff,

„[...] der seine Erklärungsmacht daraus bezieht, daß er zu fassen vermag, was Gesellschaft und gesellschaftliche Gruppen im Innersten zusammenhält, jene Orientierungen und Praxen, Erfahrungen und Artefakte, die ein Kollektiv so charakterisieren, daß es von anderen unterscheidbar ist und sich selbst als unterschieden wahrzunehmen vermag“ (Welz 1998:178)

Die möglichen statischen Implikationen dieses Kulturbegriffs, d.h. vor allem der Versuch, einen homogenen und konsistenten Prozess des historischen Werdens zu konstruieren und eine geographische Verortung inklusive klar definierter Grenzen vorzunehmen, sind tatsächlich eher erkenntnishemmend als -fördernd. Unbestritten bleibt aber ein Etwas übrig, das „Gesellschaft und gesellschaftliche Gruppen im Innersten zusammenhält“. Auch die „Orientierungen und Praxen, Erfahrungen und Artefakte“, die sich tatsächlich nicht um einen zentralen Ort herum gruppieren und auch nicht auf ein eingrenzbares Feld beschränken, existieren dennoch und verdienen geteilt, reflektiert und repräsentiert zu werden.

Mein Ziel war nicht, den geographisch eingegrenzten „Bestattungsraum“ Hamburg zu beschreiben, sondern ich begann vor meiner eigenen Haustür, als ich mich um ein Forschungspraktikum im nächstliegenden, gerade neu eröffneten Bestattungsinstitut bemühte. Dort stieß ich auf „Orientierungen und Praxen, Erfahrungen und Artefakte“ (Welz 1998:178), die ein „Wir“ konstituierten. Ein vielfältig eingebundenes und vernetztes „Wir“, das sich zu einem größeren Funktionszusammenhang öffnete.

Diese Dimension kennzeichne ich durch die Erweiterung des Wortes Feld zum Feldnetz.

Mein Forschungsfeldnetz erschloss ich mir durch die Kontakte, die ich während meiner Arbeit knüpfte. Ich bewegte mich an meinen Fragen und den von mir vermuteten Entwicklungslinien des Aufbruchs zu einem menschlichen Umgang mit Sterben, Tod und Trauer entlang. Dabei ging ich manchmal systematisch und oft sprunghaft oder intuitiv vor. Hin und wieder spielten auch bereits vorher bestehende Kontakte bis zurück in meine Schulzeit

eine Rolle und immer auch gegenseitige Sympathie oder eben auch Abneigung, wer mich nicht mochte oder mir misstraute, redete auch nicht mit mir. Die Rolle der Feldforscherin, also die der reflektierend begleitenden Wissenschaftlerin, ist in den wenigsten Kulturen/Alltagen vorgesehen. Anders in dem von mir erforschten Feldnetz: Hier war ich nicht die einzige, die über eine kulturwissenschaftliche Ausbildung verfügte, und mein Anliegen, eine Arbeit über sie bzw. uns selbst zu schreiben, erschien den meisten völlig plausibel¹¹.

Meine Verortung im Feldnetz und meine Informantinnen

Bestatterin ist mein Beruf, meine kulturwissenschaftliche Ausbildung und Arbeit ist davon nicht zu trennen. Ich verorte mich in dem Spannungsfeld zwischen wissenschaftlichen Reflektionen und nicht forschungsgeleiteten alltäglichen Praxen. Das unterscheidet mich von vielen meiner feldforschenden Kolleginnen, man könnte das auch als differierenden Akteursbezug bezeichnen: Ich bin auch außerhalb meiner Feldforschung Teil meines Feldnetzes und werde das auch bleiben. Dadurch stellte sich auch die klassische Frage des „Feldzugangs“ ganz anders. Denn ich war ja schon da. Die meisten Menschen, die ich im Kontext von Bestattungen und bei Erkundungen zu Praxen im Zusammenhang mit Verstorbenen traf, kannten mich zuerst als Bestatterin und davon war ihre Wahrnehmung auch weiterhin geprägt. Für Bestatterinnen war ich oft Kollegin oder Konkurrentin, aber darin eben nicht in erster Linie Forscherin. Das war bei Erkundungen über Hospize, Trauergruppen oder die Aidshilfebewegung anders. Meine Feldforschung ist entsprechend davon geprägt, dass ich selbst Teil meines Feldes war und bin. Das hat mir Türen geöffnet, die mir sonst verschlossen geblieben wären, andere habe ich dadurch aber auch zugeschlagen. Ich habe in drei innovativen und alternativen Bestattungsinstituten gearbeitet, ich war in Netzwerken aktiv, die für einen menschlicheren Umgang mit Sterben, Tod und Trauer streiten, ich habe Veranstaltungen organisiert und gestaltet, um Menschen zu ermutigen ihre Abschiede stärker selbst in die Hand zu nehmen. Darüber bin ich mit vielen Menschen in Kontakt gekommen, die ebenfalls Teil dieser Umbrüche waren. Meine Überlegungen und Gedanken habe ich mit ihnen

¹¹ Lediglich andere Bestatterinnen vermuteten hinter dem wissenschaftlichen Interesse manchmal die Konkurrenz.

diskutiert. Manchmal spontan und im wahrsten Sinne des Wortes zwischen Tür und Angel, manchmal in Ruhe, mit Verweis auf meine Magisterarbeit und mit einem Notizblock in der Hand¹².

Die Trennung zwischen feldforschenden Informationsgesprächen und Plaudereien ist nicht nach objektiven Kriterien zu ziehen und subjektiv habe ich auch nicht immer differenziert. Mit manchen Menschen habe ich mich allerdings explizit verabredet, mit einigen überhaupt nur für meine Arbeit Kontakt aufgenommen. Dann haben wir eine Zeitlang zusammengesessen und uns über bestimmte Fragen unterhalten. Ich hatte vorher überlegt, welche Aspekte mich interessieren würden. Manchmal habe ich auch eine Überlegung, These oder Frage von mir als Ausgangspunkt genommen. Oft wurde ich auch nach dem Fortgang meiner Arbeit gefragt und aus meinem Bericht ergab sich dann eine Anmerkung und ein Gespräch. Wenn es möglich war, habe ich mir während des Gesprächs Notizen gemacht oder, wenn das nicht ging, danach.

Spannend ist die Frage, wer diese Menschen waren, die mit mir und für mich in Gesprächen den Aufbruch zu einem anderen Umgang mit Sterben, Tod und Trauer erschlossen und reflektiert haben. Also die Frage nach meinen Gewährsleuten und Informantinnen. Die meisten Reflektionen zu diesem Thema gehen von anderen Rahmenbedingungen aus: Eine einzelne Feldforscherin kommt in eine ihr fremde Kultur, die die kulturwissenschaftliche Reflexion des Alltags nicht enthält. In meinem Fall bewegte ich mich größtenteils in meinem eigenen Alltag und zusätzlich in einer Umgebung, in der ich nicht die einzige akademisch gebildete (Kultur-)wissenschaftlerin bin. Die Kombination von einer geistes- oder kulturwissenschaftlichen Ausbildung oder Tätigkeit und einer Arbeit als Trauerbegleiterin oder Bestatterin ist keineswegs exotisch. Die Benutzung von wissenschaftlichen Techniken ist vielen vertraut und in ihren Alltag integriert. Mein Agieren in der Forscherinnenrolle ist in dem von mir erforschten Feld tatsächlich vorgesehen¹³.

Exemplarisch möchte ich zwei dieser Menschen vorstellen:

Annette Foshag ist ebenfalls Bestatterin. Wir haben, neben vielen informel-

12 Diese Gespräche waren natürlich elementar für meine Arbeit, deshalb danke ich allen, die sich für mich Zeit genommen haben noch einmal ganz herzlich

13 Weiteres: Lindner 1984, Bude 1985, Schmidt-Lauber 2001

len Gesprächen, mehrmals beschreibende Textabschnitte meiner Magisterarbeit diskutiert. Durch ihre Erfahrungen in einem großen, konventionellen Bestattungsinstitut und ihren Bezug zu dörflichen Lebensrealitäten hat sie mich auf allzu grobe Striche in dem Bild, das ich von Bestattungen in Deutschland zeichne, hingewiesen.

Barbara Leisner ist Kulturhistorikerin und Trauerbegleiterin. Ich kenne sie vom Hamburger Forum „Tod und Leben“, einer Vernetzung von Menschen, die sich für einen anderen Umgang mit Sterben, Tod und Trauer engagieren. Ihre dort geäußerten Überlegungen, vor allem über Rituale, und auch ein intensives Gespräch auf dem Ohlsdorfer Friedhof mit ihr, haben meine Arbeit stark beeinflusst.

Von der Praxis in die schreibende und geschriebene Reflexion

Meine im Feld gemachten Erfahrungen und mein durch Teilnahme erworbenes Wissen, habe ich für meine Magisterarbeit systematisiert und reflektiert. Das geschah durch zwei grundlegende Prozesse:

Der erste Prozess ist der des Schreibens selbst. Ich habe in zwei wichtigen Kategorien geschrieben. Das eine waren meine persönlichen Aufzeichnungen: Mein Forschungstagebuch. Das andere ist der Text dieser Arbeit selbst. In meinen Forschungstagebüchern habe ich den Fortgang meiner Forschung dokumentiert, manchmal mir auch Frust von der Seele geschrieben, vor allem aber auch Informationen, Gedanken und Überlegungen festgehalten. Auch bei verabredeten Gesprächen habe ich mir Notizen gemacht. Verlaufprotokolle von solchen Informationsgesprächen sind ein wichtiger Teil des Textes meiner Forschungstagebücher.

Für die Auswertung meiner Aufzeichnungen habe ich keine operationalisierte Systematik angewendet oder entwickelt. Ich habe einerseits meine Forschungstagebücher ausgewertet, indem ich darin formulierte oder festgehaltene Gedanken weiterverfolgt habe, und andererseits, indem ich zu bestimmten Themen oder Punkten passende Aufzeichnungen zusammengesucht habe. Damit sind sie die wichtigste Grundlage meiner Arbeit geblieben, auch wenn sie durch weitere Literatur und Recherche ergänzt und gewichtet wurden.

Ausgehend von diesen Notizen habe ich dann meine Überlegungen einge-

grenzt, systematisch gegliedert und als Text aufgeschrieben. Die Struktur hat sich während der Niederschrift mehrmals geändert und aufgrund meiner Zugehörigkeit zum Feldnetz gab es keine klare räumliche und zeitliche Trennung von Feldforschung und Reflexion, sondern ein ständiges Pendeln. Der zweite Prozess war die Reflexion mit anderen, die Konfrontation meiner Überlegungen mit denen anderer. Meine Ergebnisse und Überlegungen habe ich mit anderen unter verschiedenen Gesichtspunkten diskutiert. Zum einen mit Menschen, die selbst Teil des Feldnetzes sind. Sie habe ich vor allem gefragt, ob meine Überlegungen ihnen plausibel und nachvollziehbar erscheinen, und gerade die negativen Reaktionen, Wie z.B. „wie kommst du denn darauf“, haben mich auf spannende Fragen verwiesen. Ich habe aber auch mit anderen Kulturwissenschaftlerinnen diskutiert und meine Überlegungen zur Debatte gestellt. Schließlich habe ich mich auch mit Menschen, die weder über eine kulturwissenschaftliche Ausbildung verfügen noch Teil meines Feldnetzes waren, über meine Arbeit unterhalten und auch hier viele wertvolle Anregungen erhalten.

Wie Rolf Lindner in seinem Text „Ohne Gewähr - zur Kulturanalyse des Informanten“ feststellt, hat jede erforschte Gruppe ihre „key persons“, die den Forscherinnen und damit denen, die ihre Arbeiten lesen, die Türen öffnen¹⁴. Diese Personen sind gleichzeitig die „gatekeeper“, diejenigen, die im Sinne der Gruppe Bericht erstatten und auch dafür sorgen, dass die eine oder andere Tür zu bleibt. Was normalerweise ausserhalb der Forscherin in der Person der Informantin liegt, hat sich durch meine praktische Einbindung in mein erforschtes Feldnetz in mich hinein verlagert. Meine Arbeit ist in diesem Sinne eine Innensicht, weniger im Sinne spektakulären „Insiderwissens“, sondern im Sinne meiner Parteilichkeit und meines Engagements, die ich transparent machen möchte.

2.3. Literatur- und Forschungsüberblick

Noch 1991 stellte die Schweizer Ethnologin Lilo Roost Vischer fest, dass „es kaum Literatur über die heutigen Tätigkeiten von Bestattern und Krematoriumsangestellten gibt“. (Roost Vischer 1999:8) Das hat sich mittlerweile gründlich geändert. In den letzten Jahren nehmen wissenschaftliche Veröffentlichungen, die sich mit dem Thema Sterben, Tod und Trauer beschäfti-

14 Lindner 1984

gen, fast schon explosionsartig zu. Grundsätzliche, eher philosophische Bücher gehören dazu ebenso wie empirisch fundierte Beschreibungen.

Eines der ersten Bücher über den gesellschaftlichen Umgang mit Sterben, Tod und Trauer im deutschsprachigen Raum war die 1968 erschienene Dissertation von Alois Hahn „Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung“.

1987 veröffentlichte der Berliner Kulturphilosoph Thomas Macho das Buch „Todesmetaphern“. Hierin beschreibt und analysiert er das gesellschaftliche „Reden über den Tod“. In diesem Buch entwickelt er den Begriff des Leichenparadoxons, auf den ich mich auch in meiner Arbeit beziehe.

1991/1992 wurde in der Schweiz ein interdisziplinäres Forschungsprojekt zu beruflichem Handeln in Bezug auf Sterben und Tod durchgeführt. Dies war die erste systematische und differenzierte, durch teilnehmende Beobachtung fundierte Forschung über Bestatterinnen und andere Berufsgruppen, die am Lebensende arbeiten. Der Forschungsteil über die Bestatterinnen wurde 1999 unter dem Titel „Alltägliche Tote“ von Lilo Roost Vischer veröffentlicht.

1997 veröffentlichte der Hamburger Kulturhistoriker Norbert Fischer unter dem Titel „Wie wir unter die Erde kommen“ eine Untersuchung des „ent-eigneten Todes“ und einer neuen Trauerkultur, die den Tod ins Leben zurückholt.

Ebenfalls 1997 veröffentlichte der Bestatter und Soziologe Volker Nölle seine Dissertation „Vom Umgang mit Verstorbenen“, in der er die bestehenden Praxen im Frankfurter Bestattungswesen untersuchte und analysierte.

2002 untersuchte die Soziologin Julia Schäfer in ihrer Studie „Tod und Trauerrituale in der modernen Gesellschaft“ das zeitgenössische Bestattungsritual und beschrieb Alternativen.

2003 erschien die volkskundliche Dissertation von Dagmar Hänel: „Bestatter im 20. Jahrhundert“. Darin beschreibt sie anhand von Interviews und der Auswertung von Fachzeitschriften vor allem das Selbstbild und die Aussen-darstellung von Bestatterinnen.

Als eine der aktuellsten Veröffentlichungen aus dem Jahr 2008 sei noch das Buch „alternative Bestattungen“ vom Leiter des Kasseler Museums für Sepulkralkultur, Reiner Sörries, genannt.

3. Die Enteignung des Todes

3.1. Die kulturelle Dimension des Todes

Sinndeutung: Ontologische Bestimmung und Leichenparadox

Für die existentielle kulturelle Dimension des Todes hat der Berliner Kulturphilosoph Thomas Macho drastische Worte gefunden:

„Sterben ist ein Trip. Als Desorganisation von Raum und Zeit, als Trennung von Körper und Identität, als Negation aller diskursiven und sozialen Regeln.“ (Macho 1987:408)

Dabei geht es weniger um den eigenen Tod als um den Tod der anderen:

Die den Menschen in seinem Menschsein begleitende Erfahrung, dass ein Mitmensch stirbt oder wie es der französische Anthropologe Philippe Descola ausdrückt:

„Denn der Tod ist zwar eine sehr persönliche Erfahrung, aber er ist auch ein wichtiges gesellschaftliches Ereignis, vielleicht das einzige, das in allen Gesellschaften ritualisiert worden ist.“ (Descola 2004:236)

Das stellt auch der Soziologe Hans Joachim Weber als Ausgangspunkt fest:

„Als ontologische Bestimmung menschlicher Existenz ist der Tod ein Ereignis, mit dem jede Form gemeinschaftlichen Zusammenlebens konfrontiert wird.“ (Weber:1994:18) Wie die Volkskundlerin Dagmar Hänel betont, ist der Tod nicht irgendein Ereignis, sondern ein Ereignis, das „alle Ordnungen in den sozialen Bezugsgruppen dieses Individuums in Frage stellt“. (Hänel 2003:19)

Der Tod eines Menschen zerstört nicht nur seinen Körper als lebendigen Organismus, er verletzt auch den „sozialen Körper“ der gesellschaftlichen Bindungen und der gemeinsamen Lebenswelt, in dem dieser Mensch gelebt hat.

Die Negativität des Todes, die Infragestellung der sozialen und kulturellen Ordnungen, der totale Kommunikationsabbruch, materialisiert sich in der Leiche:

„[...] jene Dingmenschen, die als Organe des sozialen Körpers versagen, indem sie nicht angesprochen oder motiviert werden können, gleichwohl als Individuen aber lokalisierbar und identifizierbar bleiben. [...] Die Leiche ist eine verschlossene, eine negative Synthese zwischen Identität und Differenz, Nähe und Entfernung, Einheit und Trennung, etwas und nichts.“ (Macho 1987:408ff)

Diese „negative Synthese“, die er auch als „Leichenparadox“ bezeichnet, ist für Macho der Kristallisationspunkt dessen, was er auch in den Begriff des „Trips“ fasst, die Negation gesellschaftlicher und kultureller Ordnung, die eine Reaktion, eine kulturelle Reorganisation von Seiten der Überlebenden erfordert.

Die beiden Soziologen Armin Nassehi und Georg Weber gehen sogar so weit zu behaupten,

„[...] dass die Sinndeutung des Todes, welche Form sie auch in der mannigfaltigen kulturellen und historischen Variabilität angesichts der strukturellen Offenheit und Plastizität des Menschen erfahren hat, die grundlegende Aufgabe des Menschen ist. Sie ist gleichsam die Bedingung der Möglichkeit, dass eine Alltagspragmatik mit und jenseits der Bedrohung sich zu entwickeln vermag.“ (Nassehi/Weber 1989:20)

Der kulturelle Umgang mit dem Tod, Verstorbenen und Trauernden hat also zwei Dimensionen: Die „Sinndeutung“ und die „Alltagspragmatik“. Diese Dimensionen hängen miteinander zusammen, durchdringen und bedingen einander in ihrer Existenz, ebenso wie in ihrer Form.

Alltagspragmatik: Ausgliederung und Neuverortung

Alle kulturellen Antworten von Gesellschaften auf den Tod von Mitgliedern ranken sich um Formen einer Neuverortung der Verstorbenen. „Als Leiche gehört der Tote schon nicht mehr zur Wirklichkeit der Lebenden, wohingegen er als Persönlichkeit Teil der gegenwärtigen Lebenswelt bleibt.“ (Weber 1994:34), oder wie Descola feststellt:

„Allgemeiner betrachtet aber bedeutet jeder Tod, daß die Karten unter den Lebenden neu gemischt werden: eine soziale Identität verschwindet und muß neu besetzt, ihre Rollen, Funktionen und ihr Eigentum müssen neu verteilt werden, eine Beziehung ist durchtrennt worden und muß eine neue Richtung erhalten.“ (Descola 2004:236)

Alle numinosen Antworten verweisen auf eine Welt jenseits der Welt derer, die zurückbleiben, oder auf Dimensionen innerhalb der realen Welt, die den Toten im Gegensatz zu den Lebenden zugänglich sind. Aber auch Vorstellungen des Weiterlebens im Herzen oder in der Erinnerung der Zurückbleibenden, weisen der Verstorbenen einen Ort zu, an dem sie (zumindest für eine Zeit) bleiben kann. Der Prozess der Neuverortung einer Verstorbenen beinhaltet immer Elemente der Ausgliederung und darin ist das Abgeben sozialer Rollen und Funktionen zentral. Auf diesen Aspekt des sozialen Ausschlusses konzentrieren sich viele soziologische Analysen: „Ins Zentrum aller Zweideutigkeit aber setzt sich die Gesellschaft, indem sie den Tod als soziale Verweigerung umbiegt zum Tod als sozialen Ausschluss.“ (Macho 1987:416)

Der Begriff des sozialen Ausschlusses, um die kulturelle Antwort auf den Tod zu bezeichnen, ist stark von den Praxen der konkreten Alltagspragmatik unserer Gesellschaft geprägt. Das gleiche Bild prägt ein weiterer, ähnlicher

Begriff: der Soziale Tod¹⁵. Der Begriff des Sozialen Todes, wie er von dem Soziologen Klaus Feldmann¹⁶ weiterentwickelt und auch von Volker Nölle aufgegriffen wurde, impliziert eine Parallele zum körperlichen Tod und wird auch oft in diesem Begriffspaar verwendet. Ebenso wie beim körperlichen Tod die Vitalfunktionen erlöschen, erlöschen beim Sozialen Tod die gesellschaftlichen Funktionen, werden die sozialen Rollen abgegeben:

„Je mehr soziale Rollen der einzelne dann mit zunehmendem Alter abgibt, desto geringer ist der Verlust, den die Gesellschaft mit seinem physischen Tod erleidet. Anders ausgedrückt: Je weniger ein Individuum eine Rolle als aktiv Handelnder im Leben anderer spielt, desto weniger Interaktionspartner sind von seinem Tod betroffen; desto geringer fällt auch der Aufwand aus, mit dem die Überlebenden die verstorbene Person aus der Gesellschaft ausgliedern müssen.“ (Nölle 2003:76)

Diese Konzentration auf den sozialen Ausschluss führt zu einem erschreckenden Bild vom einsamen Sterben völlig isolierter alter Menschen, das der Soziologe Klaus Feldmann malt, wenn er zu dem Schluss kommt, dass „in Industriegesellschaften das soziale Sterben in der Regel vor dem physischen Tod fast abgeschlossen ist“. (Feldmann 1990: 141)

Die Analysen zum sozialen Tod sind keineswegs falsch. In unserer Gesellschaft besteht zumindest die öffentliche und kollektive kulturelle Antwort auf die durch den Tod gestellte Sinnfrage tatsächlich weitgehend in einem sozialen Ausschluss der Sterbenden und Verstorbenen. Von dieser Grundhaltung des Ausschlusses ist auch die Alltagspragmatik im Umgang mit Toten und Trauernden geprägt. Diese spezifische Antwort, die ich im nächsten Abschnitt genauer beschreiben werde, ist aber im Gegensatz zur Frage, keine ontologische Bestimmung des Menschen. Jede Kultur muss in der Konfrontation mit dem Tod eine Antwort auf die Sinnfrage und eine Anleitung zu einer Alltagspragmatik finden, aber diese muss nicht notwendigerweise durch Privatisierung und Professionalisierung, Zergliederung und Auslagerung gekennzeichnet sein.

3.2. Moderne, Industrie und Tod

Alltagspragmatik und Sinndeutung des Todes in der Moderne

Ich möchte mich auf bestimmte Aspekte der Alltagspragmatik im Umgang mit Sterben, Tod und Trauer konzentrieren. Damit rückt die Frage nach der

¹⁵ Der Begriff stammt von Erving Goffman, der ihn in Studien über den sozialen Ausschluss von Geisteskranken verwendete. Erstmals auf das 'organisierte Sterben' wandte ihn der Brit David Sudnow Ende der 1960er Jahre an. Siehe auch: Helmers 1989:9f

¹⁶ Feldmann 1997:80f

Sinneutung des Todes, das sogenannte Todesproblem, in den Hintergrund, ohne zu verschwinden. „Sich theoretisch mit dem Todesproblem zu beschäftigen, heißt sich einer konkreten Realität menschlichen Denkens und Handelns zuzuwenden.“ (Weber 1994:12). Andersherum kann man die Alltagspragmatik des Todes in einer Gesellschaft nicht untersuchen, ohne sich immer wieder auch der Frage der Sinneutung im Angesicht des Todes zuzuwenden.

Der aktuelle Umgang mit Sterbenden und Toten, die „konkrete Realität menschlichen Denkens und Handelns“ in der Bundesrepublik Deutschland und vergleichbaren Ländern, wird vom Kulturhistoriker Norbert Fischer in seinem 1997 erschienenen Buch „Wie wir unter die Erde kommen - Sterben und Tod zwischen Trauer und Technik“ mit dem Stichwort „Enteignung des Todes“ charakterisiert: „Die Verfügungsgewalt über den Tod wurde an jene technokratisch oder kommerziell orientierten Instanzen abgegeben, deren Spezialisten den Tod als Ganzes nicht wahrzunehmen pflegen.“ (Fischer 1997:20f)

Enteignung oder Verdrängung:

Der Begriff der „Enteignung des Todes“ von Norbert Fischer hat sich in der soziologischen und kulturwissenschaftlichen Fachdiskussion etabliert¹⁷.

Im öffentlichen Diskurs wird für den gleichen Sachverhalt eher der Begriff „Verdrängung des Todes“ benutzt. Tod und Trauer sind in unserer Gesellschaft eher unsichtbar. Als Reaktion hierauf entwickelte sich eine immer wiederkehrende Erzählung über unser Verhältnis zum Tod, die im engen Zusammenhang mit wissenschaftlichen Arbeiten entstand. Ein wichtiger Schritt war das Buch „Geschichte des Todes“ von Philippe Aries. Das Buch erschien 1978 auf Französisch und wurde sehr bald in andere Sprachen übersetzt. 1980 gab es eine deutsche Ausgabe. In der Gegenüberstellung mittelalterlicher und neuzeitlicher Texte über den Tod und durch die Analyse von Friedhofsanlagen und Grabstätten entwickelte er zentrale Thesen der „Verdrängung des Todes“. Privatisierung der Trauer, Medikalisierung und Pathologisierung des Sterbens sowie Anonymisierung des Todes fielen bei ihm als Stichworte und wurden in einen Bilderbogen integriert, der den Le-

¹⁷ Auch Volker Nölle (Nölle 2003) und Julia Schäfer (Schäfer 2002) beziehen sich auf diesen Begriff.

ser vom Heldentod mittelalterlicher Dichtungen über das bürgerliche Frankreich (mit Ausflügen nach Russland) bis in die Einbalsamierungskeller der modernen US-amerikanischen Bestatter führt.

Das Stichwort Verdrängung wird im gesellschaftlichen Diskurs in einem ganzen Reigen von Kontrastbildern vom Einst und Jetzt illustriert. Zwei dieser Kontrastbilder hat der Theologe Friedrich Wilhelm Graf sehr schön dargestellt:

„Einst sei der Mensch im Kreise seiner Lieben gestorben, auf seinem Weg ins Jenseits vielfältig aufgebaut, gestärkt und öffentlich begleitet; nun aber sterbe er vereinsamt und heimlich auf einer Intensivstation, [...]. Einst hätten Hinterbliebene ihre Trauer in todesbezogener Zeichensprache kultiviert, in starken Riten, demonstrativen Gesten und einer ihren Emotionsstatus bekundenden schwarzen Kleidung. Die modernitätsspezifische Trennung von Öffentlichkeit und Privatsphäre habe jedoch zur radikalen Privatisierung des Todes geführt.“ (Graf 2004 S.9)

Norbert Fischer kritisiert den Begriff der Verdrängung, weil er durch seine Verwendung in der Psychoanalyse und Tiefenpsychologie den Blick zu stark auf psychische und individuelle Vorgänge lenkt, wo es sich um gesellschaftliche Strukturen handelt.¹⁸

Diesem Gegenargument treten die beiden Soziologen Armin Nassehi und Georg Weber mit dem Begriff der Sozialen oder Gesellschaftlichen Verdrängung des Todes entgegen, den sie in ihrem 1989 erschienenen Buch „Tod, Modernität und Gesellschaft“ entwickeln. Mit dem Zusatz des Wortes „sozial“ wollen Weber und Nassehi ausdrücken, „daß das individuelle Problem der Verdrängung des Todes immer auch Ausdruck sozialer Strukturen ist, was einen Begriff der sozialen Verdrängung des Todes erfordert“. (Nassehi/Weber 1989:165)

Dazu leiten sie die Verdrängung des Todes direkt aus der Struktur des Zivilisationsprozesses ab.

„Die Todesverdrängung ist nicht nur ein akzidentelles¹⁹, kontingentes²⁰, phänologisches²¹ Merkmal von Modernität, sondern sie ist in den strukturellen Bedingungen der Moderne als funktionales Konstitutivum angelegt. (Nassehi/Weber 1989:319)

Ein solches Strukturmerkmal des abendländischen Zivilisationsprozesses²²

18 Siehe auch: Fischer 1997:17

19 akzidentell: beliebig, wahllos, zufällig

20 kontingent: wirklich, aber nicht wesensnotwendig

21 phänologisch: deutlich in Erscheinung tretend

22 Dazu gehören auch die im Zivilisationsbegriff von Norbert Elias zentralen Prozesse der Schamgenerierung: Im Zuge der Modernisierung werden die körperlichen Aspekte des Lebens mit Scham- und Peinlichkeitsgefühlen belegt und aus dem öffentlichen Leben verbannt. Dieser Prozess betrifft auch den Umgang mit den Toten und damit auch mit den Tot selbst. Nassehi/Weber 1989 und Elias 1997

oder eine „strukturelle Bedingung der Moderne“ ist die moderne „gesellschaftliche Macht der Institutionen der Produktion und Verwaltung und [die] daraus resultierende Segmentierung moderner Identität.“ (Nassehi/Weber 1989:202)

Neben der Segmentierung der Identität der Einzelnen, sind die ansonsten machtvollen Institutionen dem Tod gegenüber macht- und antwortlos:

„Da eine Sinngebung des Todes nicht in die Zuständigkeit technischer Produktion und bürokratischer Verwaltung fällt, muß der Tod aus dem öffentlichen Geschehen der Moderne abgedrängt werden.“ (Nassehi/Weber 1989:202)

Nassehi und Weber bieten hier eine strukturelle Erklärung an, warum unsere Gesellschaft auf das Todesproblem und die damit verbundene Anforderung der Neuverortung der Verstorbenen, mit reinem Ausschluss reagieren muss: Ein Mangel an Werkzeugen zur Sinndeutung im Angesicht des Todes.

Ich bezeichne diesen Prozess weiterhin als Enteignung, weil der Schwerpunkt meiner Arbeit auf dem konkreten *Handeln*²³ von Menschen innerhalb der von ihnen vorgefundenen Strukturen liegt. Der Begriff der Sozialen Verdrängung des Todes ist keineswegs ungeeignet, er lenkt nur den Blick auf Strukturen und nicht so stark auf konkrete Alltagspraxen und ist deshalb für mein Anliegen nur die zweite Wahl. Zum Begriff der Sozialen Verdrängung des Todes gibt es auch keinen direkten handlungsbezogenen Gegenbegriff²⁴, wie die Aneignung oder Wieder-Aneignung als Gegenbegriffe zur Enteignung. Der Begriff der Enteignung lenkt also den Focus auf die Entwicklungen und Akteure, die sich die Verfügungsgewalt über den Tod aneigneten und sie nun in gewissem Sinne besitzen. Der Gegenbegriff der Wieder-Aneignung wiederum verweist direkt auf die aneignenden Bewegungen und Entwicklungen, die im Zentrum meines Interesses stehen.²⁵

Verschiedene Begriffe der Moderne

Die Enteignung des Todes war kein singuläres und plötzliches Ereignis, sondern ein facettenreicher und vielfältiger Prozess in den letzten 150 Jahren. Diese Entwicklung ging einher mit dem Prozess der ökonomischen und kulturellen Modernisierung der industrialisierten Gesellschaften der ersten

²³ Ich fasse den Begriff des Handelns sehr weit. Ich bezeichne mit diesem Begriff die Gesamtheit menschliche Praxen, die auch Denken und Fühlen umfassen.

²⁴ Mögliche Gegenbegriffe zur sozialen Verdrängung des Todes wären Bewusstmachung, Verarbeitung und Integration. Der Begriff der Entdrängung existiert leider so nicht.

²⁵ Eine Übersicht über die Diskussion zum Begriff der Verdrängung und Gegenpositionen finden sich auch bei Nölle 2003: 64ff

Welt. Über einen Zusammenhang zwischen dem Anbruch der Moderne und der Enteignung des Todes besteht in der Fachliteratur Einigkeit²⁶.

Der Begriff der Moderne hat in der Soziologie und Kulturwissenschaft vielfältige Bedeutungen. Eine Gemeinsamkeit der meisten Begriffe von Moderne und modernen Gesellschaften ist die Entgegensetzung oder Abgrenzung zu traditionellen Gesellschaften. Darüber hinaus sind die Begriffe Industrialisierung, Urbanisierung, Demokratisierung, Individualisierung, Säkularisierung und Rationalisierung zentral.

Für den Umgang mit Tod und den Toten werden von verschiedenen Autorinnen jeweils einzelne Aspekte des Modernisierungsprozesses untersucht. Je nachdem welcher Aspekt von Moderne als Ausgangspunkt gewählt wird, entstehen verschiedene Erklärungs- und Argumentationsmuster.

Norbert Fischer weist auf den Geist der bürgerlich aufgeklärten Rationalität hin, aus dem heraus um 1800 Hygiene, Technik und Effizienz zu Leitlinien im Umgang mit den Toten avancierten. Die Friedhöfe wurden vor die (wachsenden) Städte verlagert, für die Zeit bis zur Beisetzung städtische Leichenhallen eingerichtet und 1871 schließlich das erste Krematorium eröffnet.²⁷

Julia Schäfer leitet aus dem Zusammenspiel von Individualisierung und Säkularisierung die Verschiebung des Todes von der gesellschaftlichen in die private Sphäre ab: Symbolische Sinnwelten, wie z.B. religiöse Weltbilder erfüllen die wichtige Funktion, das menschliche Leben in seiner Begrenztheit und damit gerade auch in der Konfrontation mit dem Tod zu interpretieren. Durch die Säkularisierung haben religiöse Weltbilder und die mit ihnen verbundenen Praxen von kollektiver Selbstversicherung durch Rituale an Wirkmächtigkeit verloren. Es gibt keinen kollektiven Ort der Sinngebung des Todes und der Vergesellschaftung von Trauer mehr. Die Interpretation des Todes ist damit zur Privatsache geworden.²⁸

26 Siehe auch: Fischer 1997: 21, Schäfer 2002:13

27 Fischer 1997 19f

28 Siehe auch: Schäfer 2002: 16f. Der Sozialpsychater und profilierte „Heimgegner“ Klaus Dörner weist in diesem Zusammenhang auf die innerkirchliche Trennung zwischen Gottesdienst und Menschendienst im Zuge der Moderne hin. Durch die Auslagerung der Arbeit in Fabriken und Büros stellte sich die soziale Frage der Versorgung von Kindern, Behinderten und Alten im Laufe des 19.Jh ganz neu. Die Antwort war ein flächendeckendes System von sozialen Institutionen. Hier sah die Kirche (angeschlagen durch Aufklärung und Revolutionen) ein neues Arbeitsfeld, um sich als wichtiger Teil der Gesellschaft und staatstragende Institution zu profilieren und zu verankern. 1848 gründete die evangelische Kirche die „innere Mission“. Daraus entstand die Diakonie mit einem Netz aus rechtlich selbstständigen

Ich möchte mich auf einen anderen Aspekt der Modernisierung konzentrieren: Ich definiere Modernisierung als Form der Vergesellschaftung unter dem Paradigma der Fabrik und stelle dabei die gesellschaftliche Organisation der Produktion, also was und wie wir arbeiten, in den Mittelpunkt. Dabei beziehe ich mich auf Michael Hardt und Toni Negri, die in ihrem 2000 erschienenen Buch „Empire - Die Neue Weltordnung“ diesen Blick auf den Prozess der Modernisierung und den Übergang zur „Postmoderne“²⁹ ausarbeiten.

Gesellschaftliche Produktion

Hardt und Negri beziehen sich auf Karl Marx und seinen Begriff der gesellschaftlichen Produktion. Er bezeichnet die Gesamtheit, Einheit und den Zusammenhang des gesellschaftlichen Handelns von Menschen in einem (kulturellen und materiellen) Produktions- und Reproduktionsprozess. Ausgangspunkt von Karl Marx (wie von Hardt und Negri) ist, dass die Menschen selbst die Produzenten ihres Verhältnisses zur Natur, ihrer sozialen Beziehungen und ihrer Denkformen sind. Das bedeutet, dass jede Kultur eine praktische Antwort von Menschen auf die von ihnen vorgefundenen materiellen Bedingungen ist. Dieser Prozess ist notwendigerweise ein gesellschaftlicher und kein individueller denn:

„Die Produktion des vereinzelt Einzelnen außerhalb der Gesellschaft [...] ist ein ebensolches Unding als Sprachentwicklung, ohne zusammen lebende und zusammen sprechende Individuen“ (MEW 42:20)

Dieser Prozess ist aber für die Einzelnen kein Prozess der Wahlfreiheit:

„In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen.“ (MEW 13:8)

Vereinen und Einrichtungen, die sich nun unabhängig von den Kirchengemeinden organisierten. 1897 zog die katholische Kirche mit der Gründung der Caritas nach. Die Einheit von Gottesdienst und Menschendienst wurde aufgelöst. Der Gottesdienst blieb in den Gemeinden der Menschendienst wurde (oft fernab der Ballungsgebiete) spezialisiert und institutionalisiert. Mit der einhergehenden Professionalisierung wirkten die Paradigmen der gesellschaftlichen Arbeitsorganisation wesentlich direkter auf den konkreten Umgang mit Bedürftigen in kirchlichen Institutionen, als es bei einem Verbleib des Menschendienstes in den Gemeinden der Fall gewesen wäre. Dörner 2007:21ff

²⁹ Der vieldeutige und oft überladene Begriff der Postmoderne bezeichnet in diesem Sinne dann die gesellschaftliche Produktion unter dem Paradigma der Informatisierung bzw. den von Hardt und Negri mit dem Begriff der immateriellen Arbeit bezeichneten Wandel im gesellschaftlichen Charakter der Arbeit. Die Definition „postfordistischer Kapitalismus“ würde mir auch zutreffend erscheinen. Die mit dem Begriff der Postmoderne verbundene Assoziation an eine weit umfassendere Debatte ist sicherlich von Hardt und Negri gewünscht, aber aus meiner Sicht weder ausgearbeitet noch besonders glücklich.

Mit der im engeren Sinne materiellen Produktion des Lebens geht aber auch die Produktion der gesellschaftlichen Verhältnisse und des gesellschaftlichen Bewusstseins einher: „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt.“ (MEW 13:8f)

Die Menschen bringen in ihrer gesellschaftlichen Arbeit und Praxis selbst die Verhältnisse in ihrer kulturellen Bestimmtheit hervor, in denen sie jeweils leben.

„Die sozialen Verhältnisse sind eng verknüpft mit den Produktivkräften. Mit der Erwerbung neuer Produktivkräfte verändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Veränderung der Produktionsweise, der Art, ihren Lebensunterhalt zu gewinnen, verändern sie alle ihre gesellschaftlichen Verhältnisse. [...] Aber dieselben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer *Produktionsweise* gestalten, gestalten auch die Prinzipien, Ideen, die Kategorien gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen.“ (MEW 4: 130)

Kulturelle Erscheinungen sind immer mit materiellen Produktionsbedingungen verknüpft und selbst wiederum Teil dieser materiellen Bedingungen. Dieser Zusammenhang ist dynamisch und widersprüchlich und muss gerade deshalb in seinem Zusammenspiel untersucht werden. Zum einen, um die Bedingtheit kultureller Praxen in der materiellen Produktion der Gesellschaft zu erkennen, zum anderen aber auch, um „*die zutiefst ökonomische Macht kultureller Bewegungen*“ (Hardt/Negri 2002:285, herv. im Original) zu erkennen.

Totenbilder von Bestatterinnen

Als Beispiel möchte ich einen ersten Ausflug in die Welt der Toten einfügen. Der Umgang mit Verstorbenen hängt ganz entscheidend vom eigenen Totenbild ab: Welche Vorstellung hat ein Mensch vom Tod und von dem konkreten Toten mit dem er umgeht. Die Schweizer Ethnologin Lilo Roost-Vischer hat nach ihrem Forschungsprojekt in einem Bestattungsinstitut Anfang der 1990er Jahre diese Frage in ihrer Untersuchung aufgeworfen. In dem Abschnitt ihrer Arbeit über den konkreten Umgang mit Verstorbenen bezieht sie sich unter der Überschrift „Die Leiche zwischen Ding und Person“ auf den Begriff des Leichenparadoxons des Berliner Kulturwissenschaftlers Thomas Macho.

„Schließlich bleibt eine Leiche zurück. Und erst ab diesem Moment entfaltet sich der unüberholbare Schrecken des Todes. [...] *Leichenparadox*. An der Leiche exemplifiziert sich

ein Rätsel, eine unerklärliche Verdopplung. Auf der einen Seite ist die Leiche ganz offensichtlich identisch mit einem bestimmten Menschen: wir wissen genau, wer da liegt und gestorben ist; auf der anderen Seite aber ist dieselbe Leiche - ebenso offensichtlich - nicht identisch mit diesem bestimmten Menschen“ (Macho 1987:408f).

Die sich aus dem Leichenparadox und der kulturellen Verdopplung der Leiche ergebende Frage für den konkreten Umgang mit den Körpern Verstorbener ist, ob die Tote ein Ding oder eine Person ist.

Das eigene Totenbild, also auch die Antwort auf die Frage, ob die Tote ein Ding oder eine Person ist, ist auch für eine Bestatterin keine Frage der willkürlichen, individuellen Entscheidung, sondern hängt von verschiedenen Faktoren ab. Neben dem kulturellen Hintergrund und dem jeweils persönlichen Gewordensein in der eigenen Biographie, spielen eben auch konkrete Arbeitsbedingungen eine gewichtige Rolle.

Viele Bestattungsinstitute teilen die Arbeit zwischen sog. „Beratern“ und „Fahrern“³⁰ auf. Die „Berater“ sind für den Kontakt mit den Zugehörigen und alle Bürotätigkeiten zuständig und die „Fahrer“ für die Versorgung der Toten. Die Bezeichnung „Fahrer“ verdeckt zwar den Umgang mit den Toten, hat aber ihre Berechtigung, da der Großteil der Arbeit tatsächlich aus Autofahren besteht. Tote werden meist nur eingesargt³¹. Nur wenn die Zugehörigen dies explizit wünschen oder noch einmal am offenen Sarg Abschied nehmen wollen, werden Tote eingekleidet und die sichtbaren Teile des Körpers versorgt³². Für eine solche Arbeitsteilung ist eine gewisse Größe des Betriebes notwendig, die bei vielen Bestatterinnen gerade in ländlichen Gegenden nicht erreicht wird. Deren Arbeitsrealität fällt eher aus der Betrachtung heraus, weil diese Bestattungsinstitute und ihr soziales Umfeld für kulturwissenschaftliche Feldforschungen meist viel schwerer zugänglich sind. Das stellt auch Adrian Anton fest, der eben eine solche Studie über Bestattungen in einem kleinen nordhessischen Dorf durchgeführt hat:

„Auffällig ist, dass in Literatur und Forschung der Fokus meistens auf den Entwicklungen in großen Städten oder Ballungsräumen liegt, während die Entwicklungen im eher ländlichen Raum meist nur am Rande erwähnt werden.“ (Anton 2007: 4)

Die beschriebene Arbeitsteilung ist keineswegs für den Alltag aller Bestatterinnen prägend, aber sie ist als Tendenz doch eindeutig festzustellen. So eine Arbeitsteilung ist meiner Einschätzung nach ab einer Betriebsgröße von

30 „Fahrer“ werden oft auch „Aushilfen“ oder „Träger“ genannt. Ich bleibe der Lesbarkeit halber bei einem Begriff.

31 Nölle 2003:27

32 Nölle 2003:21

sechs bis acht Vollzeitstellen sinnvoll einzuführen, und ich kenne keinen Betrieb in dieser Größe, der keine solche Arbeitsteilung oder zumindest Ansätze dazu aufweist.

Aufgrund der Arbeitsteilung wissen die „Fahrer“ wenig über die Toten mit denen sie zu tun haben, und sie können die Toten nicht als verstorbene Personen ansprechen, sondern behandeln sie als Ding³³. Dazu das Zitat eines „Fahrers“: „Als ich anfing hatten wir 112 Überführungen in einem Monat, da musste es schnell gehen. Man konnte nicht überlegen, wer das sei.“ (zit. n.: Roost Vischer 1999:37) Die „Fahrer“ in einem Bestattungsinstitut sind also durch ihre Arbeitsbedingungen gezwungen, das Leichenparadox, den Doppelcharakter der Leiche als Person und Ding, zur Seite des Dings aufzulösen. Dabei wird nicht nur ruppig mit den Toten umgegangen³⁴, sondern sie werden auch als Dinge bezeichnet: Dabei sind einige Bezeichnungen abwertend: „Stinker“ (eine Tote die riecht), andere neutral: „Aussarger“ (eine Tote, die noch aus einem Sarg in einen anderen soll). Manche sind ironisch verfremdend, wie eine Verstorbene „umtopfen“ (eine Verstorbene von einem Sarg in einen anderen zu betten) oder „in die Pfanne“ zu legen. Auch eine Abschiednahme am offenen Sarg wird unter Vermeidung emotional aufgeladener Begriffe, wie Abschied, als „Besichtigung“ bezeichnet. Insgesamt wird die Nennung von Toten und ihrer Namen oft vermieden, statt „Herrn Möller“ und „Frau Meier“ aus dem Auto in den Kühlraum zu tragen, wird ohne Nennung des Objekts „ausgeladen“.³⁵

Auf der anderen Seite der Arbeitsteilung stehen die „Berater“. Sie sind den „Fahrern“ in der betrieblichen Hierarchie übergeordnet³⁶ und ihre Arbeit konfrontiert sie „nur“ mit den Zugehörigen und nicht mit den Toten. In größeren Instituten gibt es durchaus „Berater“ oder Angestellte mit ähnlichen Aufgabenbereichen, die selbst Angst vor Toten haben und sich ekeln, eine Tote zu berühren³⁷. Die Striktheit der Arbeitsteilung beschreibt

33 Nölle 2003: 27

34 Nölle 2003: 26f

35 Die Bezeichnungen „Stinker“ und „Aussarger“ habe ich selbst während meiner Arbeit und Feldforschung als Bestatterin gehört, „umtopfen“, „in die Pfanne“ und „Besichtigung“ hat eine andere Bestatterin beige-steuert. Siehe auch: auch Roost Vischer 1999:32

36 Nölle 2003:30

37 Siehe auch: Nölle 2003:31. Mir berichtete eine Bestatterin sogar von einem Kollegen, der in den 1960er Jahren als Einstellungsbedingung genannt hatte, nichts mit Toten zu tun haben zu wollen und trotzdem in einem (allerdings sehr großen) Bestattungsinstitut eingestellt wurde.

auch Claudia Marschner, die zunächst in einem konventionellen Bestattungsinstitut arbeitete, bevor sie Anfang der 1990er Jahre ihr eigenes Institut eröffnete und eine Pionierin alternativer Bestattungen wurde. In ihrer Autobiographie „Bunte Särge“ erzählt sie unter der vielsagenden Überschrift „In der Höhle des Löwen“ folgendes: „Lange Zeit konnte ich mich nicht überwinden, die Toten, für die ich alles vom Schreibtisch aus organisierte, selbst anzusehen.“ (Marschner 2002:33) Für ihre Arbeit als „Beraterin“ war das also offensichtlich auch nicht nötig. Konfrontiert mit ihrem Anliegen, einen Toten ansehen zu wollen, reagiert ihr „Fahrer“-Kollege zunächst skeptisch: „Er hatte wohl Angst, ich könnte einen hysterischen Anfall bekommen“ (Marschner 2002:33). Claudia Marschners Anliegen, sich als Bestatterin mit Toten zu beschäftigen, scheint in ihrem Berufsalltag nicht normal zu sein. Sie berichtet aber in ihrem Buch ausführlich über ihren ersten Kontakt mit Verstorbenen, weil er trotz ihrer Hemmungen zu einer Weiterentwicklung ihrer Berufsidentität und fachlichen Kompetenz beigetragen hat, weshalb sie stolz und positiv deutend von ihrem Erlebnis berichtet³⁸.

Ganz anders berichtet eine von der Volkskundlerin Dagmar Hänel interviewte Bestatterin. Sie erzählt von einem Familienfest auf dem sie nach ihrer Arbeit gefragt wird und wie folgt antwortet: „Tante Emma, ich arbeite immer noch bei der Firma und, ähm, wir machen auch immer noch Bestattungen. Aber du weißt ja, mit dem praktischen Teil hab ich nicht viel zu tun.“ (Hänel 2003:2) Damit spielt sie die Bedeutung der konkreten Verstorbenen für ihre Arbeit als Bestatterin herunter.

„Berater“ benennen die Toten gegenüber den Zugehörigen weiterhin als Personen³⁹. In einem Bestattungsinstitut müssen Dienstleistungen und Produkte verkauft werden. Dazu thematisieren die „Berater“ die Verstorbene als Persönlichkeit und Person, fragen nach Besonderheiten und Vorlieben und empfehlen passende Produkte.

Das Leichenparadox, der Widerspruch zwischen der Toten als Person und Ding, teilt sich in einem konventionellen Bestattungsinstitut auf in die Arbeitsbereiche der „Berater“ und der „Fahrer“. Auf diese Weise wird der soziale und kulturelle Widerspruch des Leichenparadoxons zum individuellen Problem der Bestatterinnen gemacht. Konkrete (und in diesem Sinne materi-

³⁸ Marschner 2002:33f

³⁹ Nölle 2003:92

elle) Bedingungen, wie die Arbeitsorganisation in einem Bestattungsinstitut, haben gravierende Folgen für den Umgang mit Verstorbenen.

Auch wenn die Bestatterinnen aus der Außensicht heraus die Schlüsselfiguren auf dem Weg aus dem Leben sind, unterliegen sie selbst in ihrem Arbeitsalltag imaginierten und realen, selbstproduzierten und fremdbestimmten Zwängen.

Modernisierung und Fabrik

Von dem sehr konkreten und speziellen Beispiel der Arbeitsorganisation in einem Bestattungsinstitut zurück zur gesamtgesellschaftlichen Perspektive: Michael Hardt und Toni Negri formulieren die Vorstellung von drei aufeinanderfolgenden ökonomischen Paradigmen seit dem Mittelalter. Die drei hegemonialen Formen gesellschaftlicher Produktion sind: 1. Landwirtschaft, 2. Industrie, 3. Informatisierung, wobei aktuell der Umbruch zwischen dem zweiten und dem dritten Paradigma stattfindet. (Hardt/Negri 2002:292). Ökonomische Paradigmen sind die dominanten Prinzipien gesellschaftlicher Produktion. Ein Prinzip oder eben ein Paradigma dominiert den komplexen Prozess der Vergesellschaftung in Produktion und Reproduktion nur dann, wenn es auch die vermittelnde Funktion der Herstellung von Gemeinsamkeit zwischen verschiedenen Sektoren und Aspekten sicherstellen kann. Der Begriff des ökonomischen Paradigmas der gesellschaftlichen Produktion bezeichnet genau diesen Zusammenhang der Produktion von Produkten wie von kulturellen und wissenschaftlichen Vorstellungen, aber auch von Selbstbildern und -deutungen und Beziehungsformen, die wir selbst in unserer gesellschaftlichen Arbeit und Praxis hervorbringen. Dabei entstehen nicht nur die einzelnen Elemente, wie Autos, Schönheitsideale, Moralvorstellungen, Taufzeremonien usw., sondern auch der Zusammenhang selbst und die ihn bestimmenden Prinzipien werden im Prozess der gesellschaftlichen Produktion produziert. Modernisierung bezeichnet den Übergang von der ersten Phase der Landwirtschaft in die zweite Phase der Industrie. „Modernisierung heißt Industrialisierung“. (Hardt/Negri 2002:291) Industrialisierung wurde als ökonomisches Paradigma der gesamten Gesellschaft etabliert. Dafür ist vor allem die gesellschaftliche Organisation der Arbeit zentral: „Die Menschwerdung, wie die Natur des Menschen selbst veränderten sich in der

Verschiebung, die die Modernisierung bedeutete, grundlegend“ (Hardt/Negri 2002:296)

Kulturelle Praxen, wie jede andere Form von Vergesellschaftung, fanden nun unter dem „Disziplinarregime der gesellschaftlichen Fabrik“ (Hardt/Negri 2002:284) statt. Im Rahmen der gesellschaftlichen Transformation zur Fabrik, wurde der Tod den Menschen aus der Hand genommen und enteignet. In diesem Prozess lassen sich zwei Dimensionen unterscheiden:

Die erste Dimension umfasst die kulturellen und strukturellen Voraussetzungen für die Enteignung des Todes. Ich beschreibe sie mit den Begriffen Privatisierung⁴⁰ und Professionalisierung von Sterben, Tod und Trauer. Privatisierungs-, Professionalisierungs- und Kommerzialisierungsprozesse fanden im Zuge der Modernisierung auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen statt. Der Umgang mit Tod und Toten ist in dieser Dimension keine Ausnahme. Es gibt deutliche Parallelen im Umgang mit Schwangerschaft und Geburt.

Die zweite Dimension umfasst den konkreten Umgang mit Sterbenden, Toten und Trauernden. Für diese Dimension sind die Begriffe Zergliederung und Auslagerung zentral. Auch hier geht eine Zergliederung der Arbeitsprozesse im Umgang mit Toten einher mit einer gesellschaftlichen Entwicklung, Arbeits- und Produktionsprozesse in kleine Schritte zu zerlegen und den Grad der gesellschaftlichen Arbeitsteilung weiter zu erhöhen.

3.3. Privatisierung und Professionalisierung - Die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Enteignung des Todes

Die Privatisierung des Todes

Der Tod eines Menschen verursacht im Normalfall keinen gesellschaftlichen Ausnahmezustand in seinem weiteren Umfeld. Das stellt auch der Soziologe und Bestatter Volker Nölle fest: „Ohne Zweifel sind der Tod und die Bestattung eines Gesellschaftsmitgliedes heute eher eine Privatangelegenheit.“ (Nölle 2003: 7) Ebenso sein Kollege, der Soziologe Hans Joachim

40 Der Begriff der Privatisierung bezeichnet allgemein Prozesse in denen öffentliche Güter in private Verfügungsgewalt übergehen. Oft wird mit dem Begriff speziell der Verkauf staatlichen Eigentums, vor allem staatlicher Betriebe an Aktiengesellschaften oder in Privatbesitz bezeichnet. Um aber vier Stichworte (Privatisierung, Professionalisierung, Zergliederung und Auslagerung) für die Formulierung weiterer Überlegungen zur Verfügung zu haben und komplizierte Satzkonstruktionen zu vermeiden, benutze ich den Begriff im umfassenderen Sinne der „Verschiebung ins Private“.

Weber: „[...] der Tod des einzelnen unterbricht weder die kontinuierliche Alltagswirklichkeit noch die Reproduktion der Gemeinschaft.“ (Weber 1994:27)

Diese Verschiebung ins Private hat offensichtlich verschiedene und vielschichtige Ursachen in der Veränderung der Arbeits- und Familienverhältnisse im Zuge der Modernisierung.

Ein Herleitungszusammenhang ist die Entdifferenzierung sozialer Netzwerke: Viele Menschen leben einen großen Teil ihres sozialen Lebens in extrem kleinen Verbänden, die untereinander nur locker verknüpft sind, wie Kleinfamilien oder Zweierbeziehungen. Innerhalb dieser Mikroverbände ist der Tod eines Mitglieds eine tiefgreifende Veränderung. Die innere Struktur des Verbundes (z.B. der Tagesablauf) muss meistens völlig neu ausgerichtet werden und oft ist auch eine Neupositionierung im umgebenden sozialen Netz notwendig.

Für die gesamte Gesellschaft dagegen ist der Tod einer Einzelnen im Normalfall keine große Erschütterung. Ihre öffentliche Position (zum Beispiel ihr Arbeitsplatz) kann in der Regel problemlos neu besetzt werden⁴¹. Das ist nur bei Prominenten und Personen des öffentlichen Lebens anders. Durch den Tod eines „normalen“ Menschen kommen wenige Prozesse in größeren sozialen Räumen längerfristig ins Stocken. Dadurch wird es möglich, Trauer aus den eher öffentlichen Bereichen fernzuhalten. Spätestens, wenn die Verstorbene beerdigt ist, soll der Alltag ihrer Zugehörigen nach außen einfach weitergehen. Es gibt keine kulturell festgelegten äußeren Zeichen, an denen Trauernde erkennbar sind, beispielsweise schwarze Kleidung oder besonderes Verhalten, wie das Fernbleiben von Vergnügungen. Ebenso wenig existiert eine gesellschaftlich verbindliche Vorstellung des Todes und der Toten. „Generell gilt für das Bild der Toten und der ihnen gemässen Handlungsweisen, dass einheitliche Vorstellungen fehlen.“ (Nölle 2003:93) Diese beiden Leerstellen hängen eng zusammen: Der Ethnologe und Ritualforscher Arnold van Gennep stellt in seinem 1909 erstmals erschienenen Standardwerk: „Übergangsriten“ fest: „Reise und Eintritt in die jenseitige Welt erfordern eine Reihe von Übergangsriten, die im einzelnen von der Entfernung und Topographie dieser Welt abhängig sind.“ (van Gennep 2005:148)

41 Siehe auch: Feldmann 1990:74ff

Gemeinsame Vorstellungen dessen, was jenseits des Todes liegt, also eine Topographie des Jenseits im allerweitesten Sinne, sind erforderlich, um eine kollektiv getragene Neuverortung der Verstorbenen zu ermöglichen. Solche Vorstellungen sind quasi die Landkarten und Wegweiser, um angesichts der mit dem Tod verbundenen Sinnfrage eine Alltagspragmatik, eine Handlungsanweisung zu entwickeln, die auch die Sinnfrage bearbeitet. Eine Topographie des Jenseits und eine Zielvorstellung für die Neuverortung der Verstorbenen lagen bisherigen gemeinsamen Handlungsanweisungen oder kollektiv und öffentlich getragenen Ritualen zugrunde.

In unserer Gesellschaft bekommt die massive Infragestellung eines Menschen, die durch den Tod einer Zugehörigen ausgelöst werden kann, kaum gesellschaftliche Aufmerksamkeit und es gibt wenig kollektive Verarbeitungsmechanismen. Nassehi und Weber weisen auf die Parallelität des Fehlens eines „homogenen Todesbildes“ und der „Differenzierung der Gesellschaftsstruktur“ (Nassehi/Weber 1989:11) hin. Sterben und Trauer sind private und intime Angelegenheiten, keine Sache der Öffentlichkeit und Allgemeinheit.

Das Fehlen kollektiver Todesbilder und kollektiver Verarbeitungsmechanismen hängt miteinander zusammen, ohne dass eine Ursache-Wirkungs-Hierarchie festzustellen wäre. Durch ihr Fehlen wird der Prozess der Neuverortung der Verstorbenen in den privaten Bereich verschoben.

Auch die Arbeitsorganisation im Umgang mit Verstorbenen trägt zu dieser Entwicklung bei:

„Die professionelle und saubere, die standardisierte und routiniert organisierte Arbeit der an der Bestattung beteiligten Berufsgruppen, verhindert die für die Vormoderne charakteristischen großen 'Unterbrechungen' im Lebensvollzug der Hinterbliebenen.“
(Fischer/Herzog:2003:14)

Privatisierung führt zu Professionalisierung

Die skizzierte gesellschaftliche Privatisierung des Todes eröffnete Möglichkeiten und schuf Notwendigkeiten für eine Professionalisierung des Umgangs mit Sterbenden und Toten. Da der Tod eines Menschen den praktischen Alltag seines weiteren Umfeldes nicht unterbricht, werden in seinem engen Umfeld keine Kapazitäten frei für die vielfältigen Anforderungen, die durch einen Todesfall entstehen.

Gleichzeitig bringt das Sterben und der Tod eines Menschen Anforderungen

mit sich, die sein enges Umfeld gar nicht erfüllen könnte, wie z.B. die medizinische Versorgung eines Krebskranken oder die Durchführung einer modernen Einäscherung. Während der Aufwand und die Anforderungen für die Versorgung einer Sterbenden und Toten wuchsen, schrumpften die Kapazitäten, die die betroffenen Zugehörigen einsetzen können. Dies betrifft sowohl die „objektive“ Seite der benötigten medizinischen Fachkompetenz und des Arbeits/Zeitaufwandes der Pflege einer Sterbenden, als auch die „subjektive“ Seite, was sich Menschen zutrauen oder wozu sie sich verpflichtet fühlen.

Auch die demographischen Veränderungen, die mit der Hebung des Lebensstandards in den industrialisierten Ländern einhergingen, beeinflussten den Prozess der Professionalisierung:

„Die verlängerte Lebenszeit, die aus den medizinischen und hygienischen Fortschritten resultiert, hat auch dazu geführt, dass die primäre, also direkte, Todeserfahrung heutzutage nichts Alltägliches mehr ist.“ (Fischer 1997:30)

Viele Menschen sind bereits dreißig bis vierzig Jahre alt, wenn sie das erste Mal mit dem Tod eines Menschen konfrontiert sind, der ihnen nahe steht.

„Da weiterhin im Zuge einer allgemeinen Auslagerung von Familienfunktionen die Pflege von Sterbenden und die Bestattung Verstorbener bestimmten Berufsgruppen übertragen wurde, hat der Einzelne immer seltener Kontakt mit Sterbenden und Toten, was zu einer diesbezüglichen Verhaltensunsicherheit führt.“ (Nölle 2003:74)

Diese Verhaltensunsicherheit der meisten Menschen im Umgang mit Sterbenden und Toten und das Interesse professioneller Helferinnen, ihre Dienstleistungen zu verkaufen, verstärkten sich gegenseitig und führten zu einer umfassenden Professionalisierung des Umgangs mit Sterbenden und Toten.

Die Professionalisierung des Todes fand in zwei verschiedenen und strikt getrennten Bereichen statt: Die Versorgung und Pflege Sterbender wurde an Krankenhäuser, Pflegeheime und Pflegedienste delegiert, die Totenfürsorge und die Bestattung an Bestattungsinstitute.

Professionalisierung: Sterben in Institutionen und Bestatterinnen

Eine Tendenz zum Sterben in Institutionen in den letzten 100 Jahren ist in der Fachdiskussion unbestritten.⁴²

„Zum einen nehmen im hohen Alter die chronischen Krankheiten mit langwierigen Verläufen zu. Zum anderen liegen dem Sterben immer häufiger Tumorleiden mit starken, ja im Endstadium unerträglichen Schmerzen zugrunde.“ (Fischer 1997:31)

⁴² Siehe auch: Fischer 1997:32, Schäfer 2002, Nölle 2003:13

Der Aufwand für die Pflege von Sterbenden ist in vielen Fällen sehr hoch. Diese Aufgaben können oder wollen vom sozialen Umfeld der Sterbenden oft nicht übernommen werden. Der Prozess, den Nölle als „Auslagerung von Familienfunktionen“ bezeichnet, hängt auch mit der gesellschaftlichen Auseinandersetzung um geschlechtsspezifische Arbeitsteilung zusammen. Frauen sind nicht mehr automatisch für die Pflege von kranken, alten und sterbenden Familienangehörigen zuständig, wenn auch festzuhalten bleibt, dass der Großteil der noch in den Familien stattfindenden Pfllegetätigkeiten von Frauen ausgeübt wird.

Für Deutschland gibt es keine amtliche Statistik über Sterbeorte⁴³, und ob die Ergebnisse für Länder wie USA und Australien tatsächlich zu übertragen sind, ist nicht endgültig geklärt. Aber bei allen Differenzierungen, Vorbehalten und unter Berücksichtigung regionaler und milieuspezifischer Unterschiede, bleibt eine Hospitalisierung des Sterbens im Zuge der Modernisierung festzuhalten.

Weit stärker noch als die Betreuung Sterbender wird die Versorgung von Toten und die Organisation der Bestattung an professionelle Helferinnen abgegeben. Selbst einfache und wenig aufwendige Tätigkeiten werden an die Bestatterin delegiert.

Bestattungsinstitute entwickelten sich vor ca. 200 Jahren aus Tischlereien und Fuhrunternehmen⁴⁴. Ihre ursprüngliche Aufgabe war sehr beschränkt: Die Herstellung des Sarges und der Transport der Toten im Sarg. Diese einfache Dienstleistung weitete sich immer mehr aus bis hin zur heutigen Situation, in der die Bestatterinnen die eigentlichen Regisseurinnen einer Bestattung sind. Nicht nur einfache, auch persönliche Entscheidungen und Tätigkeiten, die einen starken Bezug zur Persönlichkeit der Verstorbenen haben, werden an die Bestatterin übertragen. Selbst wenn die Bestatterin z.B. den Druck der Trauerkarten organisiert, könnten die Zugehörigen selbst einen Text verfassen, aber meistens greifen sie unter Anleitung der Bestatterin auf vorformulierte Texte zurück⁴⁵.

43 Siehe auch: Landtag Rheinland-Pfalz 2006: 3

44 eine ausführliche Darstellung ist bei Hänel 2003:38ff zu finden

45 Siehe auch: Nölle 2003:20

3.4. Zergliederung und Auslagerung - Die Berufsgruppen und ihre Arbeitsweise unter dem ökonomischen Paradigma der Fabrik

Sterben und Tod unter dem Paradigma der Industrialisierung

Mit der Professionalisierung der Abläufe rund um den Tod eines Menschen, geht eine umfassende funktionale Zergliederung des Umgangs mit Sterbenden und Toten und ihren Zugehörigen einher.

Dieser Zusammenhang zwischen Professionalisierung und funktionaler Zergliederung ist nicht zwingend, sondern der besonderen Form der Vergesellschaftung in den letzten 150 Jahren geschuldet. Dazu komme ich auf die drei Phasen der Vergesellschaftung nach Michael Hardt und Toni Negri zurück⁴⁶ (Landwirtschaft, Industrie, Informatisierung). Der Prozess der Privatisierung und Professionalisierung des Todes ging in Europa einher mit dem Prozess der Industrialisierung und Modernisierung, also dem Übergang von der ersten Phase in die zweite. Die Fabrik als Organisationsprinzip der Industrialisierung wurde als ökonomisches Paradigma der gesamten Gesellschaft basierend auf ihrer Dominanz in der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit etabliert:

„Der Prozess der Modernisierung und Industrialisierung transformierte alle Elemente des gesellschaftlichen Feldes und definierte sie neu. [...] Die Gesellschaft wurde selbst allmählich bis zur Transformation zwischenmenschlicher Beziehungen und sogar zur Umwandlung menschlicher Natur industrialisiert. Aus der Gesellschaft wurde eine Fabrik.“
(Hardt/Negri 2002: 295)

Fabrik als Paradigma sozialer Organisation bedeutet in erster Linie die Zerlegung eines Prozesses in verschiedene Aspekte und Arbeitsschritte, um eine möglichst effektive Arbeitsteilung herzustellen. Angewendet auf die gesellschaftliche Organisation des Umgangs mit Sterben und Bestattung wurde der soziale, emotionale und kulturelle Inhalt des Weges aus dem Leben der Effektivität des Einsatzes von Arbeitskraft untergeordnet.

Zergliederung als Konsequenz des Paradigmas der Fabrik

Die elementarste Zergliederung ist die zwischen Sterben und Bestattung. Die beruflichen Helferinnen (Ärztinnen, Krankenpflegerinnen) und Institutionen, die den Weg hin zum medizinischen Tod begleiten, verschwinden direkt nach dem Tod. Nachdem ein Mensch medizinisch für tot erklärt wurde, tritt die Bestatterin auf den Plan und übernimmt alles Weitere. Sie koor-

⁴⁶ Hardt/Negri 2002:292

diniert auch die Zusammenarbeit mit den Behörden⁴⁷, Friedhofsverwaltungen⁴⁸ und Krematorien. Die konkrete Gestaltung der Trauerfeier gibt die Bestatterin an die (Orts)geistlichen (je nach religiöser Bindung der Verstorbenen) oder eine sogenannte freie Rednerin ab.

Bei einer Feuerbestattung wird die Verstorbene in ein Krematorium gebracht und dort eingeäschert. Die Bestatterinnen kümmern sich nur um den Transport des Verstorbenen zum Krematorium. Mit den Abläufen im Krematorium haben sie nichts zu tun. Eine Einäscherung dauert ca. ein bis zwei Stunden und am effektivsten ist natürlich ein Betrieb rund um die Uhr, weil die Anlauf- und Abkühlzeiten der Öfen minimiert werden. Ein Krematorium braucht mehrere tausend Aufträge im Jahr, um effektiv zu arbeiten. Durch diese technischen Zwänge ist „der Verbrennungsapparat [...] das Symbol des technisierten Todes, die Feuerbestattung die pragmatische Bestattungsart der rationalisierten Gesellschaft“ (Fischer 1997:93f) geworden.

Auslagerung der Sterbenden und Toten

Professionelle Helferinnen im Krankenhaus und Pflegeheim, im Bestattungsinstitut, in der Friedhofsverwaltung, im Krematorium und Standesamt arbeiten Hand in Hand. Als Professionelle arbeiten sie pragmatisch und effizienzorientiert an ihrem isolierten Aufgabensplitter, in dem die Gesamtheit des Abschieds dieses besonderen Menschen nicht mehr sichtbar ist.

„Mit der Entwicklung, dass das Sterben fast nur noch in Institutionen stattfindet, ging einher, dass die Bestattung nicht mehr durch Familie und Nachbarschaft organisiert wird. Die moderne Bestattung liegt fast vollständig in der Hand von professionellen Bestattungsunternehmen.“ (Schäfer 2002:98)

Die Bestatterinnen agieren nicht als unterstützende Dienstleisterinnen, sondern verfügen über eine „Deutungskompetenz hinsichtlich des Todes“ (Nölle 2003:91). Die vorherrschende Verhaltensunsicherheit gegenüber Toten, ermöglicht es den Bestatterinnen, eine umfassende Verfügungsgewalt über

47 Ebenso wie man ein Neugeborenes auf dem Standesamt anmelden muss, muss auch eine Verstorbene abgemeldet werden. Neben dieser wichtigen, recht einleuchtenden und einfachen Vorschrift der Bürgerinnenverwaltung, gibt es noch eine Vielzahl von Vorschriften, die auf dem Weg vom Totenbett zum Grab zu beachten sind. Laut der Zeitschrift Focus Ausgabe 22/96 waren es zu diesem Zeitpunkt 4.874 Gesetze, 84.900 Einzelbestimmungen und 32.000 DIN Normen, die allein den Umgang mit Toten regeln.

48 Vor allem auf den Friedhöfen haben sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts eine komplexe Bürokratie und umfangreiche Regelwerke über zulässige Formen der Grabmals- und Grabgestaltung entwickelt. Nicht nur die maximale Breite eines Grabmals, die sich aus der Größe des gemieteten Grabes ableiten ließe, wurde den Zugehörigen vorgeschrieben, sondern auch das Material und die genauen Maße des Steines und Form der Inschrift sowie zulässige Bepflanzungen des Grabes waren verbindlich festgelegt.

die Körper von toten Menschen zu erlangen. Weil „der Leichnam im Haus heute eher Gefühle der Panik als der Pietät hervorruft“ (Fischer 1997:121), wird alles schnell an die Bestatterinnen delegiert. Dazu kommt eine Konsequenz der marktwirtschaftlichen Organisation des Bestattungswesens: Nach einer ersten Kontaktaufnahme ist die Überführung der Toten meist der erste Schritt, der noch vor der eigentlichen Beauftragung der Bestatterin liegt. Wenn eine Bestatterin aber erst einmal die Tote in ihrer Verfügungsgewalt hat, kann sie auch mit einer späteren Beauftragung rechnen⁴⁹. Deshalb sind fast alle Bestatterinnen nicht nur Tag und Nacht telefonisch erreichbar, sondern auch bereit, Tote zeitnah und damit oft vor Auftragserteilung abzuholen.

Verstorbene werden schon bald nach ihrem Tod bis zu ihrer Bestattung oder Aufbahrung aus frei zugänglichen Räumen entfernt und „für die Öffentlichkeit ist unklar, was mit den Toten in dieser Zeit geschieht. Die Versorgung der Verstorbenen wird an Expert/innen, [...] übertragen“. (Schäfer 2002:104)

Der Umgang mit den Verstorbenen im Verborgenen und die nötigen Abläufe zwischen Totenbett und Grab werden in den Bestattungsinstituten nun nach rationalen und technischen Gesichtspunkten strukturiert. Ganz abgesehen davon, welche Konsequenzen diese Arbeitsteilung für die Bestatterinnen persönlich hat⁵⁰, ist diese Aufteilung nur denkbar, wenn auf keinen Fall Zugehörige anwesend sind. „Die Hinterbliebenen erscheinen in der eingespielten Routine eher als Störfaktor.“ (Fischer 1997:122)

Nicht ganz so negativ ist das Fazit der Schweizer Ethnologin Lilo Roost-Vischer:

„Die Bestatter haben ein gespaltenes Verhältnis zur Eigeninitiative von Zugehörigen. Diese bringt zwar Abwechslung in den Arbeitsalltag, aber sie kratzt an der Berufsehre der Bestatter und stört den routinemäßigen Ablauf.“ (Roost-Vischer 1999:26)

Sobald ein Mensch gestorben ist, verschwindet sein toter Körper in einer Kühlkammer. „In aller Regel sind die Orte, an denen Leichen bis zur Bestattung liegen, klassische Tabuzonen“ (Fischer 1997:81), Bereiche „die von der Öffentlichkeit nie erreicht“ (Fischer 1997:93) werden.

Dieser möglichst schnelle Ausschluss der Zugehörigen aus dem Umgang mit Verstorbenen wird gesellschaftlich sichtbar als Verschwinden des

49 Fischer 1997:121

50 Siehe auch: Hänel 2003:276ff

Leichnams direkt nach dem Tod. „Dadurch wird eine Beteiligung von Betroffenen relativ ausgeschlossen, ihnen wird der Tod aus der Hand genommen und enteignet.“ (Schäfer 2002:98)

4. Die Wieder-Aneignung des Todes

4.1. Von der Enteignung zur Wieder-Aneignung

Der Traum vom anderen Tod

In den 1980er und 1990er Jahren fand die unter dem Begriff „Enteignung des Todes“ zusammengefasste Entwicklung ihren Höhepunkt. Sobald der Prozess des Sterbens begann, setzte sich ein Ablauf in Bewegung, den weder der sterbende Mensch noch seine Zugehörigen gestalten konnten.

„Für den einzelnen haben die skizzierten Entwicklungen zu dem geführt, was man als Enteignung des Todes bezeichnen kann. Die Verfügungsgewalt über den Tod wurde an jene technokratisch oder kommerziell orientierten Instanzen abgegeben, deren Spezialisten den Tod nicht als Ganzes wahrzunehmen pflegen. Aus einem einst als rätselhaft betrachteten und vielgedeutetem Geschehen ist im Verlauf der Moderne ein praktisches und delegierbares, unzeremoniell geregeltes Problem geworden.“ (Fischer 1997:20f)

Schon Mitte der 1990er Jahre, als Norbert Fischer seine These von der Enteignung des Todes veröffentlichte, war eine entgegenwirkende Entwicklung absehbar, die er als „innovative Tendenzen“ (Fischer 1997:163) bezeichnete:

„Die moderne Rationalisierungsmaschinerie konnte mithin nicht alle Individualität zurechtstutzen, nicht jede Emotionalität ersticken. Was den Menschen bereits aus der Hand genommen zu sein schien, wird hier auf ermutigende Weise zurückerobert: Der selbstbestimmte Umgang mit Sterben und Tod“ (Fischer 1997:164)

Als zentrale Träger dieser Entwicklung machte er erstens die „Aids-Szene“, zweitens alternative Bestatterinnen, drittens Künstlerinnen und Kulturschaffende und viertens die Hospizbewegung aus⁵¹. Diese vier Elemente gesellschaftlicher Veränderung sind tatsächlich zentral geblieben für die weitere gesellschaftliche Entwicklung im Umgang mit Sterben, Tod und Trauer, wobei sie sich auf unterschiedlichen Ebenen der gesellschaftlichen Produktion bewegen: Bestatterinnen, „die gezielt neue Abschiedsrituale unterstützen und sich 'mündige Hinterbliebende' wünschen“ (Fischer 1999), agieren direkt in ihrem beruflichen Umfeld und suchen auch in der Organisation ihrer (Lohn)arbeit nach neuen Formen einer professionellen Gestaltung des Weges aus dem Leben. Ebenso im beruflichen Umfeld von professionellen Helferinnen, nämlich in den pflegenden Institutionen für Sterbende, wirkt die Etablierung eines „ganzheitlichen Konzept(es) der Sterbebegleitung“ (Fischer 1997: 186), das mit dem Stichwort „Hospiz“ verbunden ist.

Der Aufbruch in der Abschieds- und Bestattungskultur, der mit dem Stichwort Aids verbunden ist, ist längst über den zunächst von der Aids-Katastro-

51 Siehe auch: Fischer 1997:163ff

phe als soziales Netzwerk betroffenen Kreis der schwulen Community und Subkultur hinausgegangen und hat, was die kulturelle Gestaltung von Abschied angeht, eine kleine Revolution bewirkt. Die Spuren dieses Aufbruchs sind in den konkreten kulturellen Praxen rund um Sterben, Tod und Trauer unübersehbar. Die Arbeit von Künstlerinnenn, Kulturarbeiterinnen, und Psychologinnen hingegen konzentriert sich mehr auf die kulturelle, kollektive wie individuelle Deutung von Sterben, Tod und Trauer.

Von der Industrialisierung zur Informatisierung

Vorweg möchte ich noch einmal auf das Phasenmodell ökonomischer Paradigmen von Negri und Hardt zurückkommen, um dann die aktuelle Entwicklung in der gesellschaftlichen Organisation von Produktion und Reproduktion auf den Umgang mit Sterben, Tod und Trauer zu beziehen:

Die im vorherigen Kapitel beschriebene Enteignung des Todes gehört in den Zusammenhang der von Hardt und Negri postulierten Transformation vom feudal geprägten ökonomischen Paradigma der Landwirtschaft zum fordistisch geprägten Paradigma der Industrie. Der erneute Umbruch im Umgang mit Toten fällt wiederum zusammen mit dem Übergang von der Phase der Industrialisierung zur Phase der Informatisierung:

„In der Gegenwart allerdings ist *der Prozess der Modernisierung an ein Ende gekommen*. Mit anderen Worten, die industrielle Produktion kann ihre Dominanz nicht länger über die anderen ökonomischen Formen und die sozialen Phänomene ausweiten“ (Hardt/Negri 2002:296)

Auf die von Hardt und Negri als Industrialisierung definierte Moderne folgt in ihrem Sprachgebrauch die „Postmoderne“, die sie, analog zu ihrer Definition der Moderne implizit als Vergesellschaftung unter dem Paradigma der Informatisierung definieren. Dabei steht im Zentrum der Veränderung ein „Wandel in der Qualität der Arbeit und im Charakter des Arbeitsprozesses.“ (Hardt/Negri 2002:300) Die neue Qualität der Arbeit charakterisieren sie mit dem Begriff „immaterielle Arbeit“. Mit dem Wort immateriell ist keineswegs ein Abschied von materieller Produktion gemeint. Natürlich werden weiterhin Waren und Dienstleistungen hergestellt. Es verändern sich die konkreten Abläufe der Herstellung und die Produkte selbst. Es verändert sich aber auch die gesellschaftliche Einbindung der Produktion und die der Produkte. Im Gegensatz zu industrialisierter Arbeit ist der immateriellen Arbeit der soziale Zusammenhang, in dem sie verrichtet wird, nicht mehr ä-

ßerlich, sondern die Arbeit selbst ist aktiv integrierend: Sie beinhaltet unmittelbar soziale Interaktion, Affektproduktion und Kommunikation⁵².

Während Emotionalität im industrialisierten Produktionsprozess eher Störfaktor war, wird „Menschlichkeit“ mit ihren emotionalen und kulturellen Dimensionen nun zur Produktivkraft⁵³. Um diese „neu entdeckte“ Produktivkraft zu verwerten, bedienen sich Menschen, die immaterielle Arbeit verrichten, „sprachlicher, kommunikativer und affektiver Netzwerke“

(Hardt/Negri 2002:305). Mit diesem Netzwerkbegriff sind zunächst tatsächliche soziale Netzwerke und affektive Bindungen zwischen den Arbeitenden und zwischen Arbeitenden und Kundinnen gemeint. Der Jungautor Holm Friebe beschreibt dieses Phänomen in einem Interview mit dem Magazin Campus der Zeitschrift „Die Zeit“:

„In klassischen Karrieren heißen diese Seilschaften Filz oder Vitamin B. Man sollte dafür die Freundschaften wiederentdecken. Nicht als Wellness-Naherholungsbereich, in dem man sich von dem ablenkt, was einem der Job so zumutet - sondern als produktives Zentrum des Lebens.“ (Kerstan 2007:111)

Dieser Begriff des Netzwerks umfasst aber auch symbolische Systeme, wie kulturelle Praxen, religiöse Vorstellungen oder wissenschaftliche Disziplinen, die im Produktionsprozess als Werkzeuge oder Produktionsmittel eingesetzt werden.

Im beruflichen Handlungsfeld Sterben, Tod und Trauer bedeutet die skizzierte qualitative Veränderung von Arbeit eine neue Ganzheitlichkeit und affektive Aufladung. Die soziale Interaktion, die Kommunikation und die Wahrnehmung und Bearbeitung von Gefühlsebenen aller Beteiligten rücken

52 In den verschiedenen Produktionsbereichen entstehen in diesem Umbruch von der Industriegesellschaft zur Informationsgesellschaft verschiedene Typen immaterieller Arbeit. Die beiden dominanten Aspekte immaterieller Arbeit (Kommunikation und Affektproduktion) spielen in jeweils unterschiedlicher Weise zusammen. Hardt und Negri unterscheiden drei Typen immaterieller Arbeit. Der erste Typ immaterieller Arbeit betrifft die industrielle Produktion. In den weiterhin bestehenden Fabriken wird die Arbeit informatisiert und durch die Inkorporation von Kommunikationstechnologien transformiert. Stichworte in diesem Zusammenhang sind Just-in-time-production, Projektmanagement, Computereinsatz, systemische Organisationsentwicklung, aber auch Flexibilisierung der Arbeitskräfte durch Ausdünnen der Stammbeschaften und Einsatz von Subunternehmen und Zeitarbeitern. Der zweite Typ betrifft die Produktion von analytischen und symbolischen Systemen, routiniert oder kreativ, je nach Position im Produktionsprozess. Die klarste Verkörperung dieser Form von immaterieller Arbeit ist die Tätigkeit von Softwareingenieuren, die basierend auf Programmiersprachen und -bibliotheken (analytische und symbolische Systeme) Anwendungen für ganz unterschiedliche Einsatzbereiche entwickeln. Der dritte Typ ist die für den Umgang mit Sterben, Tod und Trauer relevante Form, die vor allem durch die Produktion und Handhabung von Affekten gekennzeichnet ist.

53 Für diese Form von immaterieller Arbeit könnte man auch den älteren und breiter verständlichen Begriff der „Beziehungsarbeit“ oder „Emotionsarbeit“ als Ausgangspunkt nehmen.

in den Mittelpunkt des Interesses. Bei meiner Untersuchung der Veränderungen im Umgang mit Sterben, Tod und Trauer komme ich zu dem Schluss, dass die gesellschaftlichen Voraussetzungen der Enteignung des Todes, nämlich die Privatisierung und Professionalisierung von Sterben, Tod und Trauer, sich nicht verändert haben. Dagegen findet in der konkreten Umsetzung aber tatsächlich ein Paradigmenwechsel statt, der sich mit den Charakteristiken immaterieller Arbeit, im Sinne von Hardt und Negri „Nutzung sprachlicher, kommunikativer und affektiver Netzwerke“, gut beschreiben lässt. In einem Satz zusammengefasst könnte sich der Mitte der 1990er Jahre abzeichnende „Traum vom anderen Tod“ umsetzen, indem die zentrale Dienstleistung von professionellen Helferinnen im Bereich Sterben, Tod und Trauer ein affektiv und kulturell aufgeladener Umgang mit Toten und Trauernden wird.

Von der Kommune1 zur Ich AG

Der Wandel vom ökonomischen Paradigma der Fabrik zum Paradigma der Informationsgesellschaft war kein von „oben“ initiiertes Prozess, sondern das Ergebnis gesellschaftlicher Entwicklungen und Auseinandersetzungen. Nach dem zweiten Weltkrieg fand das ökonomische Paradigma der Fabrik seinen klarsten und höchstentwickelten Ausdruck im „New Deal“ in den USA und den modernen Wohlfahrtsstaaten in Europa. Diese Disziplinar- und Fabrikgesellschaft basierte auf der heiligen Dreieinigkeit der Spätmoderne: „Taylorismus in der Arbeitsorganisation, Fordismus in den Lohnverhältnissen und Keynesianismus in der makroökonomischen Regulation der Gesellschaft“. (Hardt/Negri 2002:433)

In den 1960 Jahren entstanden weltweit und in allen Milieus Beunruhigungen der bis dahin bestehenden Ordnung.

„Der Übergang von einer Phase der Perfektionierung des Disziplinarregimes zur darauffolgenden Phase, der das Paradigma der Produktion verschob, wurde von unten angetrieben, von einem Proletariat, dessen Klassenzusammensetzung bereits verändert war.“ (Hardt/Negri 2002:286)⁵⁴

In diesem weltweiten Umbruch konzentriere ich mich auf ein Phänomen der

54 Für das mit diesen Kämpfen eingeläutete Ende der Moderne waren neben der veränderten Klassenzusammensetzung in den Industrieländern, auch die antikolonialen Kriege und Aufstände weltweit und die dadurch erzwungenen Dekolonisation, sowie die Krise der Finanzmärkte entscheidend. Auf diese Aspekte gehe ich aber nicht weiter ein. Siehe dazu Hardt/Negri 2003:256ff

„Gegenkultur“⁵⁵, das auf die industrialisierten Länder der ersten Welt beschränkt blieb:

„Die Vielzahl von individuellen und kollektiven Experimenten [...] mit denen Beatniks, Gammler und Hippies neue Formen des Lebens schufen, die in grundsätzlichem Widerspruch zu der bestehenden Gesellschaftsordnung standen. Diese Lebensformen hatten trotz aller Unterschiede gemeinsam, dass sie mit dem modernen Gehorsam gegenüber der Norm brachen.“ (Neumann 2006:2)

Diese „neuen sozialen Bewegungen“ stellten sich aus ganz unterschiedlichen Motiven und an ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen Orten gegen die Grundprinzipien der Fabrikgesellschaft:

Die Frauenbewegungen forderten die gesellschaftliche Anerkennung von affektiven und sorgenden Arbeiten, die für die gesellschaftliche Reproduktion unerlässlich sind. Fabrikarbeiterinnen forderten nicht länger nur mehr Lohn, verhielten sich also dem fordistischen Modell entsprechend, sondern griffen (z.B. durch Sabotage, Krankfeiern und wilde Streiks) direkt die Arbeitsbedingungen in den Fabriken an. Schwule und Lesben forderten die Anerkennung von Reproduktionsformen jenseits der heterosexuellen, monogamen Zweierbeziehung im Rahmen der bürgerlichen Kleinfamilie.

Jugendliche Subkulturen (z.B. Spontis und Rocker) verweigerten sich dem fordistischen Glücksversprechen: individueller Konsum im Tausch für abstumpfende Arbeitsbedingungen. Sie entwickelten neue Formen von Kooperation und Mobilität, um trotzdem leben zu können. Als Beispiel sei hier die Entstehung der Wohngemeinschaft genannt. Die Studentenbewegungen rückten den Wert von Wissen und intellektueller Arbeit in den Mittelpunkt gesellschaftlicher Auseinandersetzungen und erzwangen damit eine Höherbewertung dieser Tätigkeiten.

Die vielfältige Verweigerung gegen die Fabrikgesellschaft ging einher mit einer kreativen Entwicklung von einem Potential, das man, um den Begriff von Hardt und Negri zu verwenden, *immaterielle* Formen der Produktion nennen kann. Diese kulturellen Praxen erzwangen die Adaption an einen neuen Standard von Mobilität und Flexibilität von Arbeitskräften und die Integration von immateriellen, d.h. kooperativen, kommunikativen und affektiven Aspekten von Arbeit in den gesellschaftlichen Produktionsprozess.

„Die verschiedenen Formen sozialen Protests und Experimentierens konzentrieren sich um die Weigerung, ein festes Programm materieller Produktion zu schätzen, das für das Disziplinarregime samt industrieller Massenproduktion und Kernfamilienstruktur typisch war.

55 Siehe auch: Neumann 2008

[...] Die gesamte Palette sozialer Bewegungen und die entstehenden Subkulturen in ihrer Gesamtheit unterstrichen den gesellschaftlichen Wert von Kooperation und Kommunikation.“ (Hardt/Negri 2002:284f)

Eines von unzähligen „Scharnieren“ zwischen Protest und ökonomischer Modernisierung, war die von Arndt Neumann untersuchte Alternativbewegung, also die Gründung von selbstverwalteten Betrieben und Projekten in den 1970er Jahren:

„Auf der einen Seite waren die Anfänge der Alternativbewegung untrennbar mit den gegenkulturellen Experimenten und den sozialen Auseinandersetzungen der sechziger und siebziger Jahre verknüpft. In den Alternativprojekten sollten im Hier und Jetzt selbstbestimmte Formen des Arbeitens und Lebens erprobt und auf diese Weise Wege zu einer grundsätzlich anderen Gesellschaft eröffnet werden. Auf der anderen Seite gewann unter dem Druck der Konkurrenz unternehmerisches Denken innerhalb der Kollektive immer mehr an Bedeutung. Vielfach war das ökonomische Überleben der Alternativprojekte an die Entwicklung einer effizienten Arbeitsorganisation geknüpft. Im Gegensatz zu der noch in den sechziger und siebziger Jahren gesellschaftlich vorherrschenden Arbeitsorganisation wurde eine größere Effizienz jedoch nicht durch starre Hierarchien und stetige Überwachung durch Vorgesetzte, sondern mittels umfassender Eigeninitiative und Selbstkontrolle erreicht. Bereits Ende der siebziger Jahre wurde in den Alternativprojekten die für die spätere neoliberale Arbeitsorganisation entscheidende Verbindung von Autonomie und unternehmerischem Denken vorweggenommen.“ (Neumann 2006:4)

Es bleibt dabei festzuhalten, dass:

„[...] die Alternativbewegung nur ein Ausschnitt des komplexen Verhältnisses zwischen den sozialen Auseinandersetzungen der sechziger und siebziger Jahre und den neoliberalen Managementkonzepten der Gegenwart ist“ (Neumann 2006:4)

Innerhalb dieses „komplexen Verhältnisses“ zwischen Protest oder Engagement und der postfordistischen Transformation, findet auch der Aufbruch zu einem menschlichen Umgang mit der Sterblichkeit statt.

Informatisierung im Umgang mit Sterben, Tod und Trauer

Auch der Paradigmenwechsel im Umgang mit Sterben, Tod und Trauer hat seinen Ursprung in individueller Verweigerung und der Suche nach alternativen Formen der Vergesellschaftung:

„So beruht der neue Umgang mit Tod und Trauer auf einer Haltung, die auch im Leben, im gesellschaftlichen Alltag von Selbstbestimmung und Anteilnahme geprägt ist und nicht zuletzt von persönlichem Engagement im konkreten Einzelfall.“ (Fischer 1998)

Auch (aber keineswegs ausschließlich) verortet in und inspiriert von der politisch geprägten Gegenkultur der 1960er und 1970er Jahre.

Initiativen aus der Mitte der Gesellschaft, oft getragen von Betroffenen, haben unseren Umgang mit Sterben, Tod und Trauer verändert: Wie z.B. die Selbstorganisation von Eltern, deren Kinder gestorben sind, die „Verwaisten Eltern“, oder die Reaktionen der schwulen Community auf AIDS. Diese Be-

wegungen und ihre Wirkungen auf die kulturellen Formen von Trauer und Abschied beschreibe ich im nächsten, dem zweiten Abschnitt dieses Kapitels. Trotz ihrer Vielfalt gibt es in den Bewegungen doch Gemeinsamkeiten und vor allem haben sie ein neues Bild des Sterbens und der Trauer geschaffen. Die Gemeinsamkeiten fasse ich im dritten und vierten Abschnitt zusammen. Dieser „Traum von einem anderen Tod“ steht der Enteignung des Todes zum Teil entgegen. Er führt aber auch zu einer weiteren (Post)Modernisierung des Umgangs mit dem Tod, indem er auch in der Privatisierung und Professionalisierung, trotz Zergliederung und Auslagerung, Spielräume für einen individuellen und intensiven Abschied und Ausdruck findet und den herrschenden Umgang mit dem Tod und Toten verändert (hat). Im fünften Abschnitt dieses Kapitels gehe ich dann noch einmal genauer auf Bestatterinnen und Pflegerinnen, Ärztinnen und Krankenhauspersonal ein, die wichtigsten Berufsgruppen im Umgang mit Sterbenden und Toten. Dabei konzentriere ich mich auf die Auswirkungen der gesellschaftlichen Umbrüche auf berufliches Handeln mit Sterbenden und Toten.

4.2. Bewegungen, die die Umbrüche im Umgang mit Sterben und Tod herbeigeführt haben

Trauer-selbsthilfegruppen, Hospizbewegung und Aidshilfebewegung

Neben dem „persönlichen Engagement im konkreten Einzelfall“ (Fischer 1998) spielten soziale Bewegungen im weitesten Sinne eine große Rolle in den Umbrüchen im Umgang mit Sterben, Tod und Trauer. Es waren vor allem zivilgesellschaftliche Kollektivakteure, die, oft aus eigener Betroffenheit und Not heraus, die Energien entwickelten, die nötig waren, um die bürokratisierten Strukturen des enteigneten Todes zu erschüttern.

Drei dieser Bewegungen möchte ich jetzt genauer betrachten. Die Trauer-selbsthilfegruppen, die vor allem die Aufwertung des Trauerns als wertvolle und sinnschaffende Tätigkeit gefördert haben, die Hospizbewegung, die den Gedanken, dass Sterben ein wichtiger Teil des Lebens ist, ins öffentliche Bewusstsein gebracht hat, und die Aidshilfebewegung, die für die persönliche und individuelle Gestaltung von Abschieden gekämpft hat.

4.2.1. Trauerselbsthilfegruppen: Der Aufbruch der Trauerexpertinnen

Die besondere Situation verwaister Eltern

Im Zentrum der Trauerselbsthilfegruppenbewegung standen von Anfang an trauernde Eltern. Wenn ein Kind stirbt, ist damit die von uns als richtig angenommene Generationenfolge umgekehrt. Nicht die (erwachsenen) Kinder begraben ihre Eltern - sondern junge Menschen, „mitten im Leben“, stehen am Grab ihrer Kinder.

Menschen definieren sich über die eigenen Kinder. Die Organisation des eigenen Lebens richtet sich sehr stark nach dem Glück des eigenen Nachwuchses. Wenn also ein Kind stirbt, müssen verwaiste Eltern „sich selbst neu erfinden“. Auch Schuldgefühle spielen oft eine große Rolle. Eltern sein bedeutet in unserer Kultur: Schützen. Ein totes Kind, gerade wenn es durch einen Unfall, Suizid oder Drogenmissbrauch stirbt, bedeutet immer auch, dass man es nicht hat schützen können. Darüber hinaus bleiben natürlich nach dem totalen Kommunikationsabbruch des Todes, auch bei verstorbenen Kindern ungesagte Worte, ungelöste Wut und ungezeigte Zuneigung zurück. Die daraus entstehenden Schuldgefühle sind eine starke affektive Kraft, sowohl im Leiden der Trauernden, als auch als Potential zur Veränderung. Gerade die trauernden Eltern und Geschwister haben sich für die Anerkennung ihrer Untröstlichkeit eingesetzt und mit großer Energie Räume für ihre Trauer eingefordert. Uwe Sanneck vom Hamburger Kinderhospiz Sternenbrücke erzählt oft die folgende Geschichte: Ein Vater entschied sich bald nach dem Tod seines Kindes, wieder arbeiten zu gehen. Seine Arbeit gab ihm Halt. Er war Abteilungsleiter und verantwortlich für knapp einhundert Mitarbeiter. Auf seiner Arbeitsstelle sprach er offen über seinen Verlust und zeigte seine Trauer in verschiedenen Situationen. Nach anfänglicher Unsicherheit löste er damit sehr positive Reaktionen aus. Auch andere Kollegen sprachen über ihre Trauer und ihre Verluste. Ein halbes Jahr später stand eine Beförderung für den trauernden Vater an, die schon vor dem Tod seines Kindes beschlossen worden war. Diese Beförderung wurde ihm verweigert, weil er sich durch seine Trauer „unprofessionell“ gezeigt habe. Ob diese Geschichte nun so oder ähnlich passiert ist oder nicht, ist gar nicht so wichtig - ihre Rezeption, d.h. die wiederholte Erzählung, und die Reaktion der Zuhörenden zeigen, dass sie eine Vorstellung ausdrückt: In unserer

Welt ist kein Platz für existenzielle Trauer. Trauer, die den Alltag infrage stellt, Trauer, die eben nicht damit zu vereinbaren ist, dass der Tod eines Menschen keinen gesellschaftlichen Ausnahmezustand in seinem weiteren Umfeld verursacht. Auch durch den Tod eines Kindes kommen wenige Prozesse in größeren sozialen Räumen längerfristig ins Stocken. Trauer wird auch hier aus den eher öffentlichen Bereichen ferngehalten und spätestens nach der Beerdigung soll der Alltag der Eltern und Geschwister nach außen einfach weitergehen. Das geht bei toten Kindern aber oft nicht - zu tief ist die Infragestellung der Familie nach einem solchen Verlust. Verwaiste Eltern sind also neben dem Verlust ihres Kindes auch mit der Verdrängung und Verleugnung ihres Schmerzes, ihrer Trauer und ihrer Untröstlichkeit durch ihre Umwelt konfrontiert. Auf der Homepage der „Verwaisten Eltern Hamburg“ wird diese prägende Erfahrung so formuliert: „Sie erfahren in einer auf stetes Funktionieren ausgerichteten Umwelt, wie schwer es ist, dem wichtigen Lebensprozess der Trauer Raum zu geben.“ (<http://www.verwaiste-eltern.de> 7, 23.4.2008)

Aus dieser Konstellation heraus entstanden Selbsthilfegruppen in verschiedenen westlichen Industrieländern:

Compassionate Friends

1969 gründete sich in Coventry in England die erste Selbsthilfegruppe für Eltern, die ein Kind verloren hatten. Aus persönlicher Betroffenheit heraus und unterstützt von einem Priester, schlossen sich drei Familien, die kürzlich ein Kind verloren hatten, zur „The Society of the Compassionate Friends.“ zusammen. 1972 wurde die erste Gruppe in den USA gegründet. Das Netzwerk der Compassionate Friends existiert mittlerweile mehr oder weniger flächendeckend in Großbritannien, Kanada und den USA.

In den 1980er Jahren entwickelten sich ähnliche Ansätze auch in der Bundesrepublik Deutschland. Zunächst war Hamburg ein Zentrum der Entwicklung. Die Psychologin und Theologin Dr. Mechthild Voss-Eisser, die in ihrer Kindheit zwei Brüder verloren hatte, kam in den 1980er Jahren während eines Aufenthalts in den USA in Kontakt mit dem Compassionate Friends Netzwerk und brachte diesen Gedanken mit zurück in die Bundesrepublik⁵⁶.

⁵⁶ Siehe auch: <http://www.veid.de/grussworte10jahre.0.html>, 17.3.2008

Sie arbeitete an der Evangelischen Akademie Nordelbien in Hamburg und initiierte dort Veranstaltungen zum Thema Trauer und Umgang mit Sterben und Tod. Die Vorträge der Akademie waren nur die Initialzündung für ein schlummerndes Potential, das sich bald in der Gründung von Gruppen umsetzte, in denen Eltern, die ein Kind verloren hatten, selber zu Wort kamen. Neben weiteren Vorträgen zum Thema Sterben, Tod und Trauer, richtete die Akademie ein Forum für Trauernde ein und begleitete die entstehenden Selbsthilfegruppen für Trauernde⁵⁷.

Das Institut für Trauerarbeit und Verwaiste Eltern in Deutschland

1987 wurden die ersten Wochenendseminare für Trauernde angeboten und auf die Nachfrage nach Fort- und Weiterbildungsangeboten reagierte die Akademie 1989 mit einer zweijährigen berufsbegleitenden Ausbildung zur Trauerbegleiterin und mit zahlreichen Seminaren. 1990 wurde der Verein „Verwaiste Eltern e.V.“ in Hamburg gegründet. Nach dem Vorbild des „Compassionate Friends“ Netzwerkes wurde der Aufbau weiterer Selbsthilfegruppen an anderen Orten unterstützt und die Vernetzung untereinander gefördert. Nächster Schritt war das Buch „Warum gerade mein Bruder“, eine Sammlung von Berichten von Trauerbegleiterinnen und Texten trauernder Kinder, die 1992 von Margit Baßler und Marie-Therese Schins herausgegeben wurde. Um die Arbeit weiter zu verstetigen, gründete die Akademie 1997 das Institut für Trauerarbeit (ITA). Im selben Jahr wurde der Bundesverband Verwaiste Eltern (VEID) gegründet. Neben den Verwaisten Eltern, die mit 500 Gruppen die größte Vernetzung von Trauerselbsthilfegruppen in der Bundesrepublik sind, gibt es unzählige solcher und ähnlicher Selbsthilfeinitiativen. Es gibt auch Gruppen und Vernetzungen für andere Verlustkonstellationen, wie beispielsweise Partnerverlust. Diese haben aber bei weitem nicht die gesellschaftliche Bedeutung wie die Selbsthilfegruppen der Verwaisten Eltern.

Aus dem eigenen, doppelten Schmerz des Verlustes und der gesellschaftliche Verdrängung heraus, schöpften um ein verstorbenes Kind trauernde Eltern die Kraft, eine Überzeugung stark zu machen, die den Aufbruch zu einem anderen, einem menschlicheren Umgang mit dem Tod geprägt hat:

57 Siehe auch: <http://www.ita-ev.de/frame.htm> und http://www.verwaiste-eltern.de/neu/index.php?option=com_content&task=view&id=14&Itemid=1, 17.3.2008

Fachleute zum Thema Trauer sind zunächst einmal die Trauernden selbst und ihre Aktivität, das Trauern verdient unsere Wertschätzung. Uwe Sanneck formuliert diese Forderung mit den folgenden Worten:

„In vielen gesellschaftlichen Zusammenhängen gilt es, die Sprachlosigkeit und die Erstarung in den Lebensthemen Sterben, Abschied, Tod und Trauer zu bearbeiten und in eine veränderte, gesellschaftliche Haltung einfließen zu lassen, damit der Tod keine Ausgrenzung mehr erfährt und somit eine sinnliche Sterbekultur in einer neuen Lebensqualität einmündet und in unserer Gesellschaft sichtbar verankert wird.“ (Sanneck 2008)

Auch die Etablierung einer Ausbildung zur Trauerbegleiterin und die Öffentlichkeitsarbeit der verschiedenen Initiativen sind Schritte auf dem Weg zur gesellschaftlichen Anerkennung der Trauer, wobei mit dieser Forderung auch ein Versprechen verbunden ist: Was Uwe Sanneck eine neue Lebensqualität nennt, drückt der ehemalige Direktor der evangelischen Akademie Nordelbien, Wolfgang Teichert, anders aus: „[...] dass aber gerade diese Trauernden selber unendlich geben in ihrem So-sein und ihrem oft ratlosem Sich-zurecht-findem-müssen, das spürt man [...]“ (Teichert 2003:7)

4.2.2. Hospizbewegung: high touch - low tech

Institutionalisiertes Sterben

Die meisten Menschen in unserer Gesellschaft starben und sterben in Krankenhäusern und Pflegeheimen.

Die Krankenpflegerinnen kümmerten sich um die körperliche Pflege und die Ärztinnen um medizinische Maßnahmen, psychische und soziale Bedürfnisse eines Sterbenden spielten nur eine untergeordnete Rolle, weil Krankenhäuser sich nur langsam auf ihre Rolle als Sterbeorte einließen⁵⁸. So stellte Norbert Fischer noch 1997 fest: „Das Krankenhaus ist heute zum Ort des Sterbens geworden - aber es hat versäumt sich darauf einzustellen.“ (Fischer 1997:36)

Krankenhäuser waren in ihrer Struktur und mit ihren Beschäftigten auf das Ziel der Gesundung ausgerichtet. Sterben war nicht eingeplant und galt als Fehlschlag.⁵⁹

Der Arzt Dr. Julius Siebertz, der im Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein Westfalen arbeitete, beschreibt diese Haltung der Medizin:

⁵⁸ Siehe auch: MFGFJ 1999:127

⁵⁹ Im Alten- oder Pflegeheim ist eine solche Todesverleugnung wie im Krankenhaus zwar noch absurder, war aber ebenso anzutreffen und ist es auch bis heute noch.

„Der Tod war in der Medizin [...] der GAU, der 'grösste anzunehmende Unfall'. Bis zu diesem Punkt gab es eine maximale Anstrengung der Medizin, danach eine maximale Passivität oder Negierung des Themas; [...] Etwa der [...] übliche Tod im Badezimmer oder der Abschied in unpersönlichen Kellerräumen.“ (Siebertz 1998:126)

Die Hospizbewegung

„Sterben ist keine Krankheit“. Mit dieser Botschaft schlugen engagierte Frauen und Männer vor einigen Jahrzehnten eine breite Schneise durch die professionalisierte und aufgeteilte Ordnung des menschlichen Sterbens. Wo ansonsten der Ablauf zwischen verschiedenen Berufen zergliedert wird, steht der Hospizgedanke für eine ganzheitliche Auffassung des Sterbeprozesses und einen umfassenden Umgang mit dem Tod: Sterben ist eine grundlegende Erschütterung des gesamten sozialen Netzes, in dem der Sterbende sich bisher bewegt hat. Der sterbende Mensch und seine Umgebung brauchen besondere Aufmerksamkeit und Unterstützung: Begleitung auf dem Weg zum Tod. Dabei empfanden die Aktivistinnen der Hospizbewegung es als wichtigste Voraussetzung für eine Begleitung, den Menschen ernst zu nehmen und seine Bedürfnisse wahrzunehmen. Vor allem muss aus dem Objekt Sterbender ein Subjekt mit eigenen Wünschen werden: Ein Mensch wie wir alle, aber in einer besonderen Situation mit besonderen Wünschen und Bedürfnissen. So unterschiedlich die Wünsche Einzelner auch sein mögen, einige Grundthemen kehrten in der Wahrnehmung der Aktivistinnen der Hospizbewegung immer wieder und wurden zu zentralen Bezügen ihrer Konzeption von Sterbebegleitung:

Begleitung. Niemand will verlassen sterben. Jeder Mensch wünscht sich eine geborgene Situation und vertraute Menschen um sich herum.

Schmerzkontrolle: Niemand will unter unerträglichen Schmerzen sterben.

Letzte Dinge: Viele Menschen haben noch Unerledigtes, was sie ordnen und erfüllen möchten. Dazu kann Unterstützung vonnöten sein.

Sinnfrage: In der Konfrontation mit dem eigenen Tod tauchen Fragen nach dem Sinn von Leben und Sterben auf.

Diese andere Sicht aufs Sterben ansich hatte auch Konsequenzen für die medizinische Behandlung von Sterbenden. Dieser Ansatz, der in der medizinischen Forschung und Praxis durch die Hospizbewegung angestoßen wurde, wird als Palliativmedizin bezeichnet.

Palliativmedizin

Schmerzen beherrschen bei vielen Sterbenden die letzten Lebenstage. Monika Specht-Tomann und Doris Tropper, zwei Aktivistinnen der Hospizbewegung in Deutschland, beschreiben diese Qual wie folgt: „Andauernder Schmerz ist wie ein Gefängnis - Am Ende bringt er den Menschen um seine Würde.“ (Specht-Tomann 2001:78) Das Ziel der schmerzlindernden Behandlung von Sterbenden ist, diese Herrschaft des Schmerzes über den Menschen zu brechen. Kein Schmerzmittel kann die Schmerzen einer Tumorpatientin kurz vor dem Tod ganz verschwinden lassen. Es geht darum, die Autonomie der Sterbenden und ihre körperlichen und geistigen Fähigkeiten zu erhalten. Dieser (medizinische) Ansatz wird Palliativmedizin genannt. Auf der Homepage des „Deutschen Hospiz- und Palliativverbandes“ wird der Begriff folgendermaßen umrissen:

„Palliativmedizin umhüllt und schützt den Patienten (lat. Pallium = Mantel). Beim kurativen Therapieansatz wird das Wohlbefinden des Patienten dem Ziel, die Krankheit zu heilen (lat. curare = heilen) untergeordnet [...] Die Palliativmedizin bejaht das Leben und sieht das Sterben als einen normalen Prozess an. Sie will den Tod weder beschleunigen noch hinauszögern.“ (<http://www.hospiz.net/pal/index.html>, 15.3.2009)

Eine solche medizinische Versorgung Sterbender erforderte ein Umdenken der Medizinerinnen: Vom Fehlschlag Tod zur Aufgabe der Sterbebegleitung.⁶⁰ „Palliativ-Medizin macht die letzte Lebensphase eines Menschen nicht länger, aber leichter.“ (Specht-Tomann 2001:78)

Geschichte der Hospizbewegung in Deutschland

Die Hospizbewegung hielt in Deutschland mit Verspätung Einzug. In London eröffnete bereits 1967 das erste Hospiz und andere Industrieländer folgten bald.

Erst 1983 eröffnete im Kölner Universitätsklinikum die erste Palliativstation. Schwerpunkt war die Linderung und Kontrolle der Schmerzen von sterbenden Krebspatientinnen. 1986 wurde das erste stationäre Hospiz eröffnet: Das Hospiz „Haus Hörn“ in Aachen. Beide Projekte waren von katholischen Priestern initiiert worden, die in England Erfahrungen in Hospizen gesam-

⁶⁰ So hatten lange nicht alle Menschen in Deutschland Zugang zu einer angemessenen Schmerztherapie, obwohl es schon seit Jahren für fast alle Erkrankungen eine wirksame Schmerztherapie gibt. Bei einigen Arten von Schmerzen ist dabei der Einsatz von Opiaten wie Morphin nötig. Diese wurden aber von vielen Medizinerinnen sehr vorsichtig eingesetzt, weil sie süchtig machen. Eine Problematik, die bei jemandem, der sowieso bis zu seinem Tod Opiate einnehmen wird, vernachlässigt werden könnte. Siehe auch: Specht-Tomann 2001:78ff

melt hatten. Nach diesem zögerlichen Anfang entwickelte sich die Hospizbewegung auch in Deutschland schnell. 1988 fand die erste große Tagung von Hospizinitiativen aus dem gesamten Bundesgebiet statt und 1992 wurde die „Bundesarbeitsgemeinschaft Hospiz“, die heute „Deutscher Hospiz- und Palliativverband“ heisst, gegründet. Mittlerweile existieren bundesweit 1500 Ambulante Hospizdienste, 162 Stationäre Hospize und 166 Palliativstationen⁶¹.

Organisationsformen

Hospizarbeit ist nicht an eine Organisationsform gebunden, sondern strebt nach einem Netz, das alles Notwendige bereitstellt, um Menschen beim Sterben zu begleiten: Palliativstationen in Krankenhäusern und Palliativmedizinerinnen und Schmerztherapeutinnen mit eigenen Praxen, die sich um die medizinische Symptomkontrolle bei Sterbenden bemühen, stationäre Hospize für Menschen, die nicht zu Hause sterben können oder wollen und ambulante Hospizdienste, die Menschen beim Sterben in ihrem Zuhause oder bei ihrer Familie oder Freundinnen unterstützen. Nach Johann-Christoph Student, einem Aktivisten und Pionier der deutschen Hospizbewegung, hat Hospizarbeit (unabhängig von der Organisationsform) folgende fünf Qualitätsmerkmale:

1. Das Hospiz richtet sich an Sterbende und Zugehörige. Sterben ist ein sozialer Prozess und diese Dimension muss auch gesehen werden.
2. Das Hospiz arbeitet interdisziplinär und in gegenseitiger Unterstützung. Wo im enteigneten Tod zergliedert wird, führt das Hospiz zusammen, auch bei den Menschen, die im Hospiz arbeiten.
3. Freiwillige Helferinnen und Helfer haben entscheidenden Anteil an der Hospizarbeit.
4. Das Hospiz kann alles Menschenmögliche zur Schmerzlinderung tun.
5. Es gibt eine Kontinuität in der Betreuung⁶².

Zwei wichtige Organisationsformen sind die ambulanten Hospizdienste und die stationären Hospize: Letzteres ist ein Haus, in dem sterbende Menschen bis zu ihrem Tod leben können. Sie werden dort von freiwilligen Helferinnen

⁶¹ <http://www.hospiz.net/bag/index.html> 13.3.2009

⁶² Siehe auch: Student 1999:24f

und einem hauptamtlichen Team aus Pflegerinnen, Sozialarbeiterinnen und Seelsorgerinnen unterstützt. Die Hospize kooperieren mit Palliativ-Medizinerinnen aus der Umgebung und haben selber keine festangestellten Ärztinnen. Stationäre Hospize sind aber nur für einen Teil der Sterbenden offen: Eine Sterbende kann ins Hospiz ziehen, wenn bei diesem Menschen „seine konkrete individuelle Todesursache abzusehen“ (Student 1999:28) ist.

„Aufnahme in die Hospizbetreuung finden also bevorzugt solche Menschen, die nur noch eine begrenzte Lebenserwartung von Wochen oder wenigen Monaten haben. Die meisten erwachsenen Patienten eines Hospizes (über 80 Prozent) leiden an Krebs oder Aids. Die genannten Aufnahmekriterien schließen Menschen mit langem, zum Tode führenden Siechtum aus den meisten Hospiz-Angeboten aus. Eine Regel, die durchaus diskussionswürdig ist, aber die Grenzen der Leistungsfähigkeit der meisten Hospize zeigt.“ (Student 1999:28)

Viele Menschen möchten dort sterben, wo sie gelebt haben. Auch das schönste Hospiz ist nicht das eigene Zimmer. Dazu gibt es die ambulanten Hospizdienste. Sie bestehen wie ein stationäres Hospiz aus einem Team von Pflegerinnen, Sozialarbeiterinnen, Seelsorgerinnen und freiwilligen Helferinnen. Sie sind mobil und kommen dorthin, wo die Menschen sterben, um sie vor Ort zu unterstützen.

Die Ziele und Aufgaben der Hospizbewegung gehen über die konkrete Versorgung und Begleitung sterbender Menschen hinaus. „Hospize sind Kristallisationskerne einer neuen Sterbekultur“ (Student 1999:51) Die Hospizidee soll in bestehende Institutionen integriert werden: Dabei ist das Ziel, in Krankenhäusern und Pflegeheimen einen anderen Umgang mit dem Tod und mit Sterbenden zu etablieren, auch ohne eigene Strukturen aufzubauen. Es gibt mittlerweile eine lebhaftere Forschung und Diskussion über Palliativmedizin und zunehmend mehr Palliativstationen an Krankenhäusern. Das Thema Sterben, Tod und Trauer erhält immer größeren Raum in der theoretischen Ausbildung von Krankenpflegerinnen.

Hier gab es einen Umschwung, der eng mit den Debatten zusammenhängt, die von der Hospizbewegung angestoßen wurden⁶³. So war sich Dr. Eckardt Schnabel vom Forschungsinstitut für Gerontologie der Universität Dortmund schon 1997 sicher, „dass mittlerweile in die curricularen Grundlagen der Pflegeausbildung auch gerade die Hospizgedanken Eingang gefunden haben.“ (MFGFJ 1999: 89)

63 Siehe auch: MFGFJ 1999: 88ff

Die Umsetzung und Wirkung des Hospizgedankens im pflegerischen Alltag mit all seinen Widersprüchen, ist noch einmal ausführlicher Thema im fünften Abschnitt dieses Kapitels.

Freiwillige Helferinnen - Das „innere“ Hospiz

Die Hospizbewegung veränderte die gesellschaftliche Haltung zu Sterben, Tod und Trauer auch durch die freiwilligen Helferinnen: Die Hospizbewegung wurde zu entscheidenden Teilen von freiwilligen Helferinnen getragen. Die meisten Hospize wurden durch zivilgesellschaftliche Initiativen gegründet - nur selten haben Institutionen wie Krankenhäuser oder Diakonievereine die Initiative ergriffen, selbst wenn sie zu einem späteren Zeitpunkt als Träger integriert wurden.

Die konkrete Arbeit der Begleitung und Versorgung wird natürlich zu einem entscheidenden Teil von professionellen und bezahlten Pflegerinnen verrichtet. Die Relevanz der freiwilligen Helferinnen innerhalb der Hospizbewegung ist dennoch unbestritten und aus dem eigenen Selbstverständnis auch unbestreitbar.

In einem bestehenden Hospiz sind die freiwilligen Helferinnen Fachleute fürs Alltägliche. Sie begleiten jeweils eine der Sterbenden. Sie besuchen sie und ihre Zugehörigen. Sie wachen an ihrem Bett, sind bereit, mit der Sterbenden und ihren Zugehörigen zu sprechen und zu schweigen, aber auch mit anzupacken, zu kochen oder einzukaufen.

Sie tun also Alltägliches. Aber sie tun Alltägliches im Angesicht des Todes und in der Wahrnehmung von Trauer. Aktuell arbeiten 80.000 Menschen⁶⁴ in Deutschland als freiwillige Helferinnen in Hospizen. Das sind 80.000 Menschen, die auch in ihrem Umfeld einen anderen Umgang mit Sterben und Tod leben. Damit holen sie den konkreten Vorgang des Sterbens ein ganzes Stück aus seiner gesellschaftlichen Unsichtbarkeit.

„Freiwillige Helferinnen und Helfer sind der Sauerteig der Hospizbewegung - weltweit und so auch in der Bundesrepublik. Sie dürfen sich das Verdienst zuschreiben, die Enttabuisierung und Neugestaltung des Umgangs mit Sterben, Tod und Trauer in den letzten Jahrzehnten wesentlich mitgestaltet zu haben.“ (Student 1999:154)

64 laut Deutscher Hospiz- und Palliativverband: <http://www.hospiz.net/bag/index.html>, 15.3.2009

4.2.3. Aidshilfebewegung: Katalysator eines neuen Umgangs mit Tod und Sterben

Die Aids Katastrophe

Die gesellschaftliche Entwicklung zu einem anderen Umgang mit Sterben, Tod und Trauer ist essentiell geprägt von der Erfahrung der Aids Katastrophe in den 1980er Jahren: „Die Katastrophe Aids hat den Tod im Alltag vieler gerade junger Menschen präsent werden lassen.“ (Fischer 1997:163) In der Fachdiskussion ist die Relevanz des kulturellen Phänomens Aids für einen anderen Umgang mit Sterben, Tod und Trauer unumstritten⁶⁵. Ein prägender Sachverhalt konnte aber offensichtlich bisher nicht klar ausgesprochen und diskutiert werden: HIV breitete sich in Deutschland zunächst vor allem in der schwulen Community aus. Damit waren nicht irgendwelche jungen Menschen plötzlich mit dem Tod konfrontiert, sondern eine bestimmte Gruppe, die untereinander vielfältig vernetzt war. Die Besonderheit der schwulen Männer als HIV-Betroffene⁶⁶ beschreibt Franz-Josef Dröge vom Münsteraner Aids-Hospiz „Lebenshaus“:

„Durch die Häufigkeit und Intensität der Todeserfahrung gibt es eine vermehrte Kommunikation und Auseinandersetzung in der Schwulen-Szene und das führt auch dazu, dass es mittlerweile einige Ansätze für eine kollektive Trauer gibt oder - so würde ich sagen - Ansätze für ein kollektives Gedenken oder Erinnern.“ (Dröge 1999:244)

Mit dem Aufkommen von Aids drohte eine neue Welle der Homophobie zu entstehen und deshalb war es ein wichtiger Fortschritt, Aids nicht als Schwulenthema zu diskutieren, um der Assoziation von Schwulsein mit Kranksein zu entgehen. Dabei geriet aber aus dem Blick, dass Aidssolidarität zumindest am Anfang sehr wohl ein Schwulenthema war. Die enorme Strahlkraft der Aidshilfebewegung für einen anderen Umgang mit dem Sterben und mit dem Leben entstand eben auf dem Hintergrund der schwulen Subkultur und der Schwulenbewegung seit den 1970er Jahren. Außer der Konfrontation von jungen Menschen mit dem Tod, ist diese Verbindung zur schwulen Subkultur, Community und Schwulenbewegung der Grund, weshalb „der Umgang mit Sterben und Tod unter Aids-Kranken und Homose-

65 Fischer 1997:163, Schäfer 2002:125, Sörries 2008:159

66 Neben Schwulen waren weitere „Betroffenengruppen“ vor allem Heroinabhängige, die sich durch Nadeltausch infiziert hatten und Bluter, die durch Blutkonserven infiziert worden waren. Da mit einer Heroinabhängigkeit oft ein sozialer Abstieg und die Dominanz des Alltags durch die Sucht einhergeht, konnte diese „Gruppe“ keine kollektiven Bewältigungsmechanismen entwickeln. Auch die Bluter konnten nicht auf ein Kontaktnetz zurückgreifen, wie die HIV-positiven und aidskranken schwulen Männer.

xuellen von besonderer Anteilnahme und Solidarität geprägt“ ist. (Fischer 1997:163)

Der schwule und HIV-positive Pädagoge Wolfgang Vorhagen resümiert sein Engagement in der Aidshilfebewegung: „Sterben und Tod sind auch Dank unserer Arbeit etwas enttabuisiert worden, weit über den Aidsbereich hinaus. Das gilt auf kultureller Ebene, für Trauerarbeit und für rechtliche Fragen.“ (zit.n. Weber/Gekeler 2005:230)

Die zentrale Innovation, die die Aidshilfebewegung vorangetrieben hat, war eine Individualisierung der Abschiedsformen. Die existierenden Normen, die für schwule Hinterbliebene unpassend waren, wurden nicht durch neue, „passendere“ Normen ersetzt, sondern das Trauerritual als letzter Ausdruck der Persönlichkeit des Verstorbenen genutzt. An diese neue Auffassung von Trauerritualen waren dann auch die von Dröge erwähnten kollektiven Formen von Abschied anschlussfähig. Das berühmteste Beispiel für eine solche innovative, persönlich-individuelle und kollektive Form von Trauer ist sicher der 1987 in San Francisco begonnene „aids-quilt“, ein Flickenteppich, dessen einzelne „panels“ jeweils an einen Aidstoten erinnern und von seinen Freundinnen gestaltet werden. Mittlerweile ist dieses Kunstprojekt schon für den Nobelpreis vorgeschlagen worden und so groß, dass unklar ist, wann der gesamte quilt an einem Ort gezeigt wird, da seine Abschnitte über die ganze Welt verteilt sind⁶⁷. Dieses Projekt hat weltweit Nachahmerinnen gefunden.

Die Schwulenbewegung als Patin der Aidshilfebewegung

An der Aidshilfebewegung ist der Zusammenhang zwischen sozialen Bewegungen, vor allem aus der der gegenkulturellen Rebellion von 1967/68 und der postfordistischen Transformation von Alltag und Produktion, tatsächlich nachzuvollziehen. Die Vorgeschichte der Aidshilfebewegung beginnt nämlich mitten in der „Gegenkultur“ des Aufbruchs gegen die fordistische Moderne, in der neuen Schwulenbewegung.⁶⁸ Sie verstand sich in ihren Anfän-

67 Siehe dazu: <http://www.aidsquilt.org>, 5.6.2009

68 1969 wurde der § 175, der schwulen Sex illegalisierte, entschärft. Einvernehmlicher Sex zwischen Männern über 21 war nun nicht mehr strafbar. Damit war eine Grundlage für öffentliche Schwulenpolitik gegeben und 1970 gründete sich die erste studentische Schwulengruppe: die Homosexuelle Aktionsgruppe Bochum. Bald entwickelten sich Kontakte in die USA und die Erfahrung der Stonewall-Riots in New York wurden auch nach Deutschland transferiert. Im Sommer des Jahres 1969 hatten sich dort Gäste der schwulen Bar Stonewall Inn in der Christopher Street gegen eine Polizeikontrolle gewehrt und sich über mehrere

gen nicht nur als Bewegung zur undiskriminierten Teilhabe an einem im Großen und Ganzen zu befürwortenden System, sondern im Gegenteil als Teil des Kampfes gegen ein ungerechtes und menschenfeindliches Gesellschaftssystem. Die „Homosexuelle Aktion Westberlin“ erklärte dazu 1971 in ihrer Grundsatzerklärung: „Die gesellschaftliche Diskriminierung von Homosexuellen ist in unserer Gesellschaft nicht zu trennen von den Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen des Kapitalismus.“ (zit. n. Kraushaar 1995:146)

Damit vertraten die Aktivisten beileibe nicht alle gleichgeschlechtlich begehrenden und liebenden Männer⁶⁹. Im Gegenteil, in der Subkultur gab es heftige Auseinandersetzungen, aber in der öffentlichen Wahrnehmung und in der agierenden Schwulenbewegung hatten die linken Schwulen die diskursive Hegemonie.

Aber schon ein knappes Jahrzehnt später differenzierten sich die Neuen Sozialen Bewegungen, die im Gefolge des Aufbruchs von 1968/69 entstanden waren, und die Schwulenbewegung separierte sich durch die Fokussierung auf das eigene Schwulsein explizit von der Neuen Linken⁷⁰. Daraus folgte eine Umorientierung von einer Politik der Umwälzung auf eine Politik der Integration. Die Forderung nach Gleichberechtigung, Gleichbehandlung, Gleichstellung rückte nun ins Zentrum der Schwulenbewegung. In wichtigen gesellschaftlichen Institutionen, wie Parteien, Gewerkschaften und Kirchen, bildeten sich schwule Interessenvertretungen. Die Ausdifferenzierung der Bewegung und die Distanzierung von radikalen politischen Forderungen

Tage andauernde Straßenschlachten mit der Polizei geliefert. Die jährlichen Umzüge und Paraden der schwulen Communities heißen aus diesem Grunde immer noch Christopher Street Day. Gerade die führende Rolle der Transvestiten, der Tunten und Street Queens innerhalb der schwulen Community während der Auseinandersetzung, waren ein wichtiges Fanal für viele schwule Männer, ihr Selbstverständnis nicht mehr dem Leitbild der Tarnung und des Versteckens unterzuordnen. Siehe auch: Theis 1997:279ff

69 Mit dem Angriff auf „Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen des Kapitalismus“ ging es gegen die Normierung und Domestizierung einer ursprünglich frei, egalitär und kommunikativ gedachten Sexualität. Die heteronormative und monogame Sexualität in der fordistischen Kleinfamilie erforderte für Schwule die Doppelmoral der Bars, Klappen und Saunen der versteckten Subkultur. Auch diese wurden z.B. in Rosa von Praunheims Film: „Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt“ heftig kritisiert: „Boykottiert diese Bars, erzwingt neue Bars, [...] Sex soll nicht nur Wettbewerb sein und der Selbstverständigung dienen, er soll auch zur Verständigung beitragen“ (zit. n. Kraushaar 1995:150)

70 1979 wurde nach „Homolulu“ eingeladen, ein bundesweites Schwulentreffen in Frankfurt am Main. Hier wurde eine Tendenz geboren, die im Laufe der 1980er Jahre vorherrschend wurde: „Schwule organisieren sich nicht mehr entlang einer politischen Haltung... Nein, jetzt waren alle Schwulen gefordert, egal welcher politischen Couleur, einzig das ihnen vermeintlich gemeinsame Sexualverhalten sollte sie einen“ (Kraushaar:1995:170)

entwickelte eine sich gegenseitig verstärkende Dynamik mit der Institutionalisierung und Professionalisierung durch staatliche und karitative Fördergelder. Der Preis für diese Umorientierung waren heftige Auseinandersetzungen zwischen den Aktivist:innen der ersten Stunde und der neuen Generation schwuler Aktivist:innen. Anfang der 1980er Jahre war die Schwul:innenbewegung in der BRD zwar immer noch dabei zu wachsen und sich in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen zu verankern, aber auch von inneren Konflikten geprägt.

Da brach die Katastrophe Aids über die schwule Community herein. Aids breitete sich ab 1981 zunächst vor allem in der schwulen Community der USA in San Francisco und New York aus. 1982 gab es auch die ersten Infektionen in der BRD, aber der Zeitvorsprung konnte genutzt werden. Eine Masseninfektion konnte durch schnelles Umstellen auf Safer Sex vermieden werden. 1987 kannten 70% aller schwulen Männer jemanden, der HIV positiv ist, 30% haben bereits jemanden aus ihrem Freundeskreis an Aids verloren und 10% waren selber infiziert⁷¹. „Für homosexuelle Männer in den hochentwickelten westlichen Industrieländern ist Aids im Verlauf weniger Jahre zum zentralen, alles überschattenden Komplex geworden.“ (Dannecker 1997:57) Nicht nur die persönliche Betroffenheit durch Krankheit und Tod im engsten Umfeld führte dazu, dass Aids das schwule Leben bestimmte, auch die Rezeption der Krankheit in der Öffentlichkeit hatte das Potential, zu einer Bedrohung der Schwul:innenbewegung, der Community wie auch der einzelnen schwulen Männer zu werden. „Seuchenpolitische“ Maßnahmen wie Isolation und Internierung von Schwul:innen, wurden an verschiedenen Orten gefordert. Angesichts dieser existenziellen Bedrohung von Schwul:innen, schwuler Lebensweise und schwuler Identität wurden die Differenzen der Bewegung bedeutungslos. In allen Städten wurden Mitte der 1980er Jahre vorwiegend von schwulen Aktivist:innen Aidshilfen gegründet. Dieses Engagement vereinte schwule Männer verschiedenster politischer Couleur im Kampf gegen gesellschaftliche Diskriminierung und ein tödliches Virus. Die Strukturen der Schwul:innenbewegung wurden aktiviert und die kollektiven Organisations- und Bewegungserfahrungen wurden wieder eingebracht. Die Schwul:innenbewegung verschmolz mit der Aidshilfebewe-

71 Dannecker 1997:56

gung. Durch dieses Engagement gelang es, eine staatliche Aids-Politik der Ausgrenzung und Repression zu verhindern und im Gegenteil den Kampf gegen Aids gleichzeitig zu einer Kampagne für die Akzeptanz schwuler Sexualität und Lebensformen zu machen. Innerhalb von ein paar Jahren entstand ein dichtes Netz von Aidshilfen und sonstigen Beratungsstellen in der BRD. Die Aktivisten aus den informellen Gruppen der politischen Schwulenbewegung der 1970er Jahre hatten im Zuge der Umorientierung zu einer Politik der Integration schon zaghafte Schritte in Richtung Professionalisierung und Institutionalisierung schwuler Lobbyarbeit gewagt - in der Konfrontation mit Aids gab es plötzlich staatliche Gelder und private Spenden in einem vorher unvorstellbaren Ausmaß. Die Organisation von Beratungsstellen und Pflegediensten wäre ohne bezahlte Stellen, ohne Transformation von gesellschaftlichem Engagement in Dienstleistung gar nicht möglich gewesen. Vor allem Steuergelder, aber auch Spenden von Konzernen und vor allem von vielen Einzelpersonen, finanzierten bezahlte Stellen in der Aids-Prävention und Selbsthilfe. Dazu kam ein umfassendes Engagement von Ehrenamtlichen, deren Anteil im Blick auf die Professionalisierung nicht ausgeblendet werden darf.

Von brennenden Barrikaden zum Leuchtfeuer

Die schwule Subkultur, Community und Emanzipationsbewegung besaßen bereits entwickelte „soziale Verhältnisse, Kommunikationszusammenhänge, Netzwerke der Information und Affekte“ (Hardt/Negri 2002:269), die im Rahmen der Aidshilfebewegung weiterentwickelt und professionalisiert wurden oder, um den Begriff von Hardt und Negri zu benutzen, „informationell akkumuliert“ wurden. Diese vielfach gebrochene und uneinheitliche Entwicklung von der neuen Schwulenbewegung zu den Aidshilfen ist ein Beispiel für den (im Sinne von Hardt und Negri) Prozess der Informatisierung der gesellschaftlichen Produktion, des aktiven Herbeiführens der Postmoderne durch gesellschaftliche Auseinandersetzungen und Reformprozesse. Um die gesellschaftliche Entwicklung in diesem Prozess noch einmal zuzuspitzen: Was auf den ersten Treffen der schwulen Politaktivisten als Angriff auf den Kapitalismus begann, entfaltete Wirkung als Teil eines Modernisierungsprozesses desselben.

Es ist eine Transformation von menschlicher Aktivität, von politischer und

subkultureller Gestaltung und Aneignung, gerade auch gegen das dominierende Gesellschaftssystem, hin zu einem Innovationspool eben auch für kommerzielle Interessen:

„Diese neue Produktion von Subjektivität reichte (über die bereits erwähnten Kämpfe um Wohlfahrt hinaus) bis zu dem, was man ökologischen Kampf nennen könnte, einen Kampf, um die Lebensweise, in dem schließlich die Entwicklung der immateriellen Arbeit manifest wird“ (Hardt/Negri 2002:280)

Ein konkretes Beispiel für die Transformation des Selbsthilfecharakters der frühen Aidshilfebewegung zu einem postmodernen Innovationsträger ist das Projekt Hamburg Leuchtfeuer, das Anfang der 1990er Jahre aus der Hamburger Aidshilfe heraus entstand. Drei schwule Männer aus dem Umfeld der Hamburger Aidshilfe entwickelten zu dieser Zeit die Idee eines Ortes für das Sterben der Männer aus ihrem Umfeld und ihrer Community. Nach dem Vorbild des Londoner und Züricher Lighthouse sammelten sie Spenden für eine Spezialpflegeeinrichtung für Aidskranke. Zunächst gründeten sie ein Netzwerk, dann eine sozialpsychiatrische Betreuung und einen ambulanten Pflegedienst und schließlich ein Hospiz. Ein gewisses „Sendungsbewusstsein“, ein Gefühl, dass „eine größere Sache dahintersteht“, prägt für die Menschen, die bei Leuchtfeuer arbeiten, auch heute noch ihren Alltag. Die Qualität dieser Transformation fassen zwei Sätze aus dem Selbstverständnis des Hamburg Leuchtfeuer Projektes sehr prägnant zusammen:

„Hamburg Leuchtfeuer wurde 1994 als Versorgungsnetz für Menschen mit HIV und Aids gegründet. [...] Hamburg Leuchtfeuer ist als gemeinnützige Organisation ein modernes Dienstleistungsunternehmen, das gemeinnützige Ziele verfolgt und gleichzeitig in allen Bereichen effizient und professionell organisiert ist.“ (<http://www.hamburg-leuchtfeuer.de/html/wirueberuns.html>, 29.5.2009)

Auch der Leitspruch des Projektes bringt es auf den Punkt: „Hamburg Leuchtfeuer - Unternehmen Menschlichkeit“.

Die Dynamik der beschriebenen Transformation ist nicht nur aus den Faktoren HI-Virus und schwuler Subkultur bzw. Emanzipationsbewegung in der Aidshilfebewegung zu verstehen. Da aber ähnliche Auseinandersetzungen und Entwicklungen in vielen gesellschaftlichen Bereichen⁷² vor sich gingen, wurde auch diese Entwicklung Teil der grundlegenden Umwälzung von Gesellschaftsstruktur und Organisation der gesellschaftlichen Produktion am Ende der Moderne.

⁷² Zum Beispiel die Gründung von kollektiv betriebenen Alternativbetrieben aus der autonomen Bewegung heraus und die Gründung von Kinderläden während der Studentenbewegung. Siehe dazu Neumann 2006 und 2008

Aidshilfebewegung und Sterben, Tod und Trauer

Die Aidshilfebewegung beschäftigte sich neben dem Thema Prävention und Verhinderung von Neuinfektionen auch mit der Krankheit, dem Sterben und dem Tod.

1991 fasste der schwule Sexualforscher Martin Dannecker die Bedeutung von Aids für schwule Männer in dem Satz zusammen: „Aids brachte den Tod mitten ins Leben homosexueller Männer“ (Dannecker 1997:61). Mitte der 1980er Jahre, als die ersten Fälle von Aids bekannt wurden, gab es quasi keine medizinischen Möglichkeiten, die Krankheit zu behandeln. Ein HIV-positives Testergebnis war ein Todesurteil in absehbarer Zeit. Für die professionellen Helferinnen, wie Ärztinnen und Pflegepersonal, bedeutete dies eine medizinische Hilflosigkeit. Dazu kamen weitverbreitete Infektionsängste. Diese Situation brachte für HIV-positive, aidskranke und an Aids sterbende Menschen und ihre Zugehörigen Diskriminierung, großes Leid und Unsicherheit. Deshalb gründeten schwule Pflegekräfte, einige selbst HIV-positiv, relativ bald eigene Pflegedienste: Ihre Freunde und auch die ihnen nicht persönlich verbundenen Toten ihrer Community sollten in Würde und möglichst selbstbestimmt sterben können. Aus der konkreten Not, die diese Männer in ihrem beruflichen und persönlichen Umfeld erlebten, entwickelten sie Konzepte und Grundsätze, die denen der Hospizbewegung entsprachen, ohne diese zu kennen⁷³. 1987 wurde der erste Spezialpflegedienst für Aidskranke gegründet, aber erst 1992 erfolgte die organisatorische Vereinigung mit anderen Hospizdiensten in der neugegründeten Bundesarbeitsgemeinschaft Hospiz. Auch die Initiative zum Leuchtfeuer Hospiz in Hamburg orientierte sich an bereits existierenden Aids-Hospizen in England und der Schweiz, zu denen die Initiatoren über die schwule Community Zugang hatten, und nicht an der entstehenden Hospizbewegung in Deutschland. Hier gab es trotz aller theoretischen Überschneidungen nämlich auch Irritationen. Diese beschreiben Susanne und Thiele Kerkovius aus der Sicht der Hospizbewegung: „Aidskranke, die oft aus sozialen Randgruppen oder einem sehr 'unbürgerlichen' Milieu stammen, stellen auch uns in den Hospizen immer wieder vor Herausforderungen“ (Kerkovius 2005:166). Die Hospizbewegung wurde stark geprägt von sozial engagierten Frauen in den

⁷³ Siehe auch: Weber 2005:91

mittleren Jahren, die sich ein ehrenamtliches Engagement „leisten“ konnten. Die Hospizbewegung ist keineswegs eine Bewegung der oberen 10.000, sondern eine der engagierten Mittelschicht. Eine alleinerziehende Mutter mit Drogenproblemen oder einen schwulen Punker wird man in den Reihen der Aktivistinnen der Hospizbewegung nicht oder zumindest nur sehr selten finden. Deshalb strebt die Hospizbewegung implizit doch einen „bürgerlichen und geordneten Alltag“ (Kerkovius 2005:167) in ihren Einrichtungen an, in dem Aidskranke mit „auffälligem, oft auch durch ihre Szene geprägtem Verhalten“ (Kerkovius 2005: 167) eben für Irritationen sorgen. So veröffentlichten Oliver und Dieter Seitz 2002 ein Buch über die moderne Hospizbewegung, ohne die Aidshilfebewegung auch nur zu erwähnen. Aids kommt lediglich als Todesursache vor: „Caritas plant Hospiz für Aidskranke“ (Seitz 2002:107)

Das in ihren Unterschieden schlummernde Entwicklungspotential weckten Hospize und Aidspflegedienste in ihrem Annäherungs- und Vereinigungsprozess: Die Berücksichtigung der Lebensweise als zentrale Koordinate für Lebensqualität und Selbstbestimmung am Lebensende, ist gerade durch die Aktivisten der Aidspflegedienste und die Erfahrungen mit sterbenden schwulen Männern stark gemacht worden:

„Wer sich an der Lebensqualität und dem Selbstbestimmungsrecht der Patient(inn)en orientieren will, kommt nicht umhin, die für sie maßgeblichen Lebensweisen zu erforschen und zu berücksichtigen, damit sie sich auch in der für sie fremden und bedrohlichen Situation (abhängig sein, im Krankenhaus sein, Hilfe und Nähe zulassen müssen) immer noch als sie selbst fühlen können. Das gilt nicht nur für Themen wie Ernährung, Mundpflege, Lagerung oder soziale Beziehungen, sondern auch und gerade für die Sexualität.“ (Aurnhammer 2005:144)

In der Aidshilfebewegung trafen sich persönliche existenzielle Betroffenheit mit kollektiver Bewegungserfahrung und der Suche nach neuen kulturellen Ausdrucksformen. Die vorgefundenen Trauervorstellungen und -formen „passten“ nicht zu den Lebensformen und zur Identität der Trauernden. Viele der ersten Aids-Toten der schwulen Community waren relativ junge Männer, die sich oft von ihren Familien abgewandt hatten. Zugehörige waren nicht mehr eine konventionelle Familie bzw. Verwandtschaft, die aus heterosexuellen Zweierbeziehungen mit Kindern aufgebaut war, sondern auch ein Netz von Freunden, Freundinnen und Liebhabern. Die Hinterbliebenen eines an Aids gestorbenen schwulen Mannes passten in den gesellschaftlich vorgegebenen Bezugsrahmen, in die von ihnen vorgefundenen kulturellen

Rollenmuster und -entwürfe nicht hinein. Die Konfrontation der schwulen Trauernden mit der herrschenden heteronormativen Trauerkultur beschreibt Franz-Josef Dröge vom Lebenshaus Münster:

„Die etablierte und tradierte Trauerkultur, die wir kennen, ist angesiedelt in einem heterosexuell familiären Bezugsrahmen und dieser Bezugsrahmen bietet heterosexuellen Witwen und Witwern eine Rolle und auch einen Orientierungsrahmen in ihrer Trauer. [...] Für schwule Hinterbliebende gibt es eine solche Rolle und einen solchen Orientierungsrahmen für ihre Trauer erst einmal nicht.“ (Dröge 1999:241)

Im Gegenteil: Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Herkunftsfamilie des Verstorbenen und den Trauernden aus dem schwulen Lebensumfeld wird zu einer der zentralen Koordinaten auf dem Weg aus dem Leben: „Ob in der Zeit der Krankheit oder auch bei der Beisetzung gemeinsam gehandelt wird oder ob da gegeneinander gehandelt wird.“ (Dröge 1999: 242)

Die Trauerrituale der Kirchen waren oft nicht annehmbar. Gerade die Kirchen hatten mit ihrer verqueren Sexualmoral Anteil an der Diskriminierung schwuler Lebensformen, weshalb „viele schwule Männer Distanz zu christlichen Kirchen und ihren Angeboten wie auch zu den Angeboten der Bestatter haben“ (Dröge 1999:244). Wobei hier ein Umdenken stattfand und 1994 die erste Sonderpfarrstelle für Menschen mit HIV und Aids eingerichtet wurde. Der erste Hamburger ‚Aids-Pastor‘ wurde Rainer Jarchow, der aus der Aidshilfebewegung kam und bereits 1986 als erster Berater für Menschen mit HIV und Aids vom Gesundheitsamt in Köln angestellt worden war. Er initiierte auch die Gründung der Deutschen Aids-Stiftung.

Aus seiner eigenen Erfahrung als HIV-positiver schwuler Mann beschreibt Herrmann Jansen den Versuch der schwulen Community,

„eine eigene Trauerkultur zu entwickeln. [...] In der Aidsgemeinde machte man sich Gedanken, wie eine der Lebenswelt entsprechende Trauerfeier aussehen konnte. Man beschäftigte sich mit der Musikauswahl, ob Särge farbig sein dürfen und wie die Gestaltung des Grabsteins ausfallen sollte.“ (Jansen 2005: 195)

Zunächst zaghaft, dann immer selbstverständlicher entwickelten sich neue, eigene kulturelle Ausdrucksformen von Abschied und Trauer⁷⁴. Dabei konnten schwule Männer, oft sogar durch ihre individuelle Biographie, andernfalls zumindest als soziales Netzwerk, auf die Erfahrungen mit Selbsterfahrung und Provokation (nicht nur aus den 1970er Jahren) zurückgreifen.

„D.h., dass in der Schwulenszene die Tendenz sich zu widersetzen und auf die eigenen Bedürfnisse zu achten, schon sehr groß ist.“ (Dröge 1999:244)

74 Siehe auch: Theis 1997 II:330

Aus der widerständigen Geschichte der schwulen Community brachten diese Männer die Fähigkeit mit, Dinge zu benennen, über die andere schamrot schwiegen, und den Mut, dies öffentlich zu tun und damit auch anzuecken. Diese sozialen Ressourcen mussten und konnten nun auf eine innovative Haltung zum Tod transferiert werden. Im Bildungszentrum der schwulen Community, dem „Waldschlösschen“, fanden von 1988 - 1994 Sterbeworkshops statt, in denen man sich mit dem eigenen Sterben auseinandersetzen und auf den Tod vorbereiten konnte⁷⁵.

Die Planung der eigenen Beerdigung war gesellschaftlicher Tabubruch und individuelle Hilfe gleichzeitig. Der Hamburger 'Aids-Pastor' Detlev Gause beschreibt eine solche Planung:

„Er ist sich bewusst, dass dies der letzte Frühling sein würde, den er erlebt. Wir besprechen, was dann kommt - für ihn selbst und für die anderen. So planen wir in allen Einzelheiten die Trauerfeier, mit der er aus diesem Leben verabschiedet werden würde, mit der er sich verabschieden möchte.

Mich beeindruckt, mit welcher Offenheit wir über alles reden können, wie wir gemeinsam seine Wünsche und Vorstellungen das Abschiedsritual betreffend durchdenken und sie nach ihrer Tauglichkeit befragen. Da überfällt uns beide Traurigkeit, als uns bewusst wird, wie schnell diese Feier notwendig sein wird. Im nächsten Moment können wir gemeinsam lachen, weil unsere Gedankenspiele plötzlich etwas Absurdes haben. Es ist eben nicht ohne Bedeutung, welchen Weg beispielsweise ein Sarg nehmen kann, damit der Gang auf dem Friedhof für die Hinterbliebenen Sinn macht und deren emotionale Situation berücksichtigt.

Fast wäre es, als würde Jan zum Fachmann für die Gestaltung von Trauerfeiern. Am Ende bleibt ein kleiner Ärger in dieser Situation, nicht darüber, dass er wird sterben müssen, sondern über seine Empfindung, dass er selbst an dieser Feier nicht teilnehmen können.“ (Gause 2006:8)

Um die in solchen und ähnlichen Situationen gefundenen und kreierte Wünsche umzusetzen, mussten zwangsläufig Dinge in Eigenregie übernommen werden, die sonst Profis überlassen blieben⁷⁶. Luftballons am Grab konnte man Anfang der 1990er Jahre nicht einfach beim Bestatter bestellen und auch eine Beisetzung mit Popmusik oder ein Abendkleid statt eines Totenhemdes erforderten Vehemenz und Engagement.

Diese massenhafte und notgedrungen (selbst)organisierte Neugestaltung von Beisetzungs- und Trauerzeremonien entwickelte eine innovative kulturelle Strahlkraft weit über die schwule Community und die Aidshilfebewegung hinaus.

⁷⁵ Siehe auch: Weber/Gekeler 2005:228

⁷⁶ Zu dem Aspekt HIV und Aids als Katalysatoren einer neuen Trauerkultur: Fischer 1997:163f und Schäfer 2002:125f

Die Aidshilfebewegung nach der Entdeckung der Kombitherapie

In den 1980er und frühen 1990er Jahren bedeutete ein positives HIV-Test-Ergebnis im Regelfall tatsächlich die Ankündigung des Todes in absehbarer Zeit, d.h. innerhalb der nächsten Jahre. Die Betroffenen mussten ihre Perspektiven überdenken und ihre Lebensplanungen neu an einer nunmehr höchst begrenzten Zeitspanne ausrichten. Diese Besonderheit der Krankheit Aids war als Verursacher großer affektiver Kräfte eine der Quellen für das immense kulturelle Innovationspotential, das die von der schwulen Community getragene Aidshilfebewegung entwickelte:

„Es geht ein eigentümlicher Reiz von der Vorstellung aus, den ungefähren Zeitpunkt des Todes abschätzen zu können, und hier betreten wir schwankenden Boden: Die Zeit wurde zum kostbaren Gut, das nicht vertrödelt werden darf, der Blick schärfte sich für das Wesentliche, Glücksmomente wurden intensiver empfunden [...]“ (Neumann 1997:164)

Mitte der 1990er Jahre gab es eine Revolution in der Aids-Therapie. Mit neuen Kombipräparaten, die den Krankheitsverlauf in Zeitlupe zwangen, veränderte sich der Charakter von Aids grundlegend. Durch Kombitherapien verlängerte sich die Überlebenszeit Aidskranker immens. Es starben sehr viel weniger Menschen an Aids und ein positives Testergebnis bedeutete tendenziell eine chronische Krankheit, die eine nebenwirkungsreiche Therapie erforderte, aber keinen Tod in der nächsten Zeit. Dabei stand aber auch in Zeiten der Kombitherapie die Auseinandersetzung mit der Krankheit Aids, dem eigenen Sterben und dem eigenen Tod weiterhin im Zentrum des Lebens von HIV-positiven und aidskranken Menschen:

„Man kann nicht zehn Jahre damit zubringen bedeutungsschwanger zu sterben; um zu einer solch gleichzeitig schnoddrigen und realistischen Haltung zu kommen, bedarf es allerdings einer existentiellen Neuorientierung.“ (Neumann 1997:162).

Diese Veränderung benennt der schwule Sexualwissenschaftler Martin Dannecker mit dem Schlagwort 'neues Aids'

„Vergleicht man das, was Aids im individuellen und kollektiven Bewusstsein der Achzigerjahre des vorigen Jahrhunderts hier zu Lande war, mit dem was es individuell und kollektiv hier zu Lande jetzt ist, dann könnte man überspitzt sagen, dass es Aids inzwischen gar nicht mehr gibt. Jedenfalls unterscheidet sich das vormalige Aids von dem, was Aids gegenwärtig repräsentiert, so grundsätzlich, dass man es mit zwei deutlich verschiedenen Phänomenen zu tun hat.“ (Zit.n. Weber/Gekeler 2005:220)

Das Sinken der Sterblichkeit an Aids ab 1997 bedeutet eine immense Erleichterung für die Aktivisten der Aidshilfebewegung. Es starben weniger Menschen in ihrem Umfeld. Gleichzeitig veränderte sich die soziale Zusammensetzung der Aidskranken. Zu Beginn starben an Aids viele Mittel-

schicht-Schwule im „besten Alter“ und mit intensiver Anbindung an ihre Community, heute sind die Aidskranken und Sterbenden jünger, ärmer und zunehmend weiblich. Vor allem sind sie aber zunehmend sozial isoliert. Das kulturelle Phänomen Aids hat sich grundlegend geändert. Aids ist individueller geworden und verliert damit auch seine Bedeutung für die weitere Entwicklung des Umgangs mit Sterben, Tod und Trauer. Die Entlastung durch die neuen Kombitherapien nutzten viele Aktivisten zum Rückzug und zur Reflexion über „die Zeit des Massakers“, wie der Aidshilfebewegungs- und Hospizaktivist Jan Stressenreuter die Zeit zwischen Aufkommen von Aids und den neuen Kombitherapien benennt:

„Unser Feind, das Virus, das uns jahrelang eine Identifikation ermöglichte, scheint in einem Käfig aus Medikamenten gefangen und gönnt sich eine Ruhepause.“ (Stressenreuter 2005:200)

Durch den Rückgang der Aidstoten stand auch die Finanzierung der Aidshilfebewegung, soweit sie über das staatliche Gesundheits- und Fürsorgesystem lief, in Frage. Fast alle Initiativen reagierten mit einer Öffnung ihrer Pflegedienste und Initiativen auch für andere Patientinnen. Auch das Hamburg Leuchtfeuer Projekt vollzog diese Umorientierung sehr schnell und schon bei der Eröffnung des Hospizes war es, anders als ursprünglich geplant, offen für Sterbenden mit verschiedenen Krankheitsbildern.

Die Aidshilfebewegung trat erschöpft von der Avantgardeposition des Aufbruchs zu einem anderen Umgang mit Sterben, Tod und Trauer zurück. Die Erschöpfung dieses Kampfes beschreibt Jan Stressenreuter sehr eindrücklich:

„Wir, die wir zwischen 35 und 50 Jahre alt sind, gehören einer verkrüppelten Generation an. Wir sind die Überlebenden eines Krieges, den uns unser eigener Körper erklärt hat, wir sind die Totengräber unserer Freunde. [...] Mit härter werdenden Herzen haben wir immer wieder von vorne angefangen, haben Netzwerke und Selbsthilfeorganisationen gegründet, neue Freundeskreise aufgebaut und versucht, die Toten zu ersetzen.“ (Stressenreuter 2005:199)

Gleichzeitig war die Aidshilfebewegung an vielen Stellen mit dem Aufbruch im Umgang mit Sterben, Tod und Trauer verknüpft worden. In Hospizinitiativen, Bestattungsinstituten, Beratungsstellen und Trauergruppen waren ehemalige Aktivisten angekommen oder zumindest ihre Gedanken aufgenommen worden.

So war z.B. für viele alternative Bestatterinnen die Arbeit der Aidshilfebewegung prägend. Brian Müschenborn, der Gründer des Kölner Trauerhauses

Müschborn, der 2005 die bundesweite Vernetzung von alternativen Bestatterinnen initiierte, arbeitete selbst Mitte der 1990er Jahre in der Aidshilfe Köln und seine Erfahrungen aus dieser Arbeit spielten bei der Gründung des Trauerhauses 1999 eine große Rolle. Im Gespräch mit mir beschrieb er seine damaligen Überlegungen folgendermaßen: Die alten Rituale waren unbrauchbar und nicht mehr zugänglich und bei dem Versuch, dem jeweiligen Individuum gerecht zu werden, tauchten technische und organisatorische Probleme auf. Probleme, die ein Bestatter, der nett, innovativ und zugewandt wäre, lösen oder gar nicht erst entstehen lassen könnte.

Auch Claudia Marschner, eine der Pionierinnen der alternativen Bestattungen, benennt die schwule Szene als Impulsgeber für die Gründung ihres alternativen Bestattungsinstituts:

„Hier fanden sich auch die nötige Lust am Unorthodoxen, die nötige Freude am Experiment, um der Tristesse eines normalen Begräbnisses zu entkommen.“ (<http://www.siegessauele.de/lexikon/marschner.htm>, 8.3.2005⁷⁷)

4.3. Ein neues Bild der Trauer und des Sterbens

Öffentliche Aufmerksamkeit für Trauerprozesse

Neben der konkreten Ausgestaltung des Sterbens und der Trauer von Betroffenen, forderten die innovativen Bewegungen auch öffentliche und gesellschaftliche Aufmerksamkeit für das Thema Abschied: Durch ihre eigene existenzielle Betroffenheit als verwaiste Eltern, durch ihre Hingabe als ehrenamtliche Sterbebegleiterinnen im Hospiz, durch Luftballons und Ballkleider am offenen Grab eines an Aids gestorbenen schwulen Mannes. Sie blieben nicht beim Hervorrufen von Entsetzen, Befremden oder Mitleid stehen, sondern erklärten ihr Verhalten und forderten die Beachtung ihrer Bedürfnisse. Diese gestiegene gesellschaftliche Aufmerksamkeit stellt auch der Direktor des Kasseler Museums für Sepulkralkultur Reiner Sörries in seinem 2008 erschienenen Buch⁷⁸ über „alternative Bestattungen“ fest:

„Aber diese Initiativen haben nicht nur die Sterbe- und Trauerkultur verändert, sondern auch die Diskursfähigkeit in der Gesellschaft zu Fragen von Sterben und Tod insgesamt enorm befruchtet.“ (Sörries 2008:26)

Das Interesse, sich bewusst mit dem Tod zu beschäftigen ist seit den 1990er Jahren unverändert hoch. Bereits 1992 wurde das Museum für Sepulkralkul-

⁷⁷ Mittlerweile wurde der Eintrag stark verändert: [http://www.siegessauele-kompass.de/alle-branchen-a-z.html?sislistelemente\[adresse\]=335&cHash=7f6c8c9706](http://www.siegessauele-kompass.de/alle-branchen-a-z.html?sislistelemente[adresse]=335&cHash=7f6c8c9706), 5.6.2009

⁷⁸ Sörries 2008:23

tur in Kassel eröffnet. Es begleitet die rapiden Umbrüche in den 1990er Jahren reflektierend und nach wissenschaftlichem ebenso wie nach künstlerischem Ausdruck suchend⁷⁹. Mittlerweile gibt es auch in Deutschland eine Fachzeitschrift, die sich mit Trauer als gesellschaftlichem Thema beschäftigt: Seit 2005 erscheint die Zeitschrift „ewig“. Sie versteht sich einerseits als Fachzeitschrift, die einen interdisziplinären Austausch organisiert zwischen Menschen die beruflich mit dem Thema Sterben, Tod und Trauer befasst sind. „ewig“ versteht sich aber auch als Dokumentations- und (Re-)Aktionsort des gesellschaftlichen Umbruchs im Umgang mit Abschied und Tod.⁸⁰. Ratgeber, Erfahrungsberichte und populärwissenschaftliche Bücher finden schon seit Jahren großes Interesse bei einem breiten Publikum. „Freimütig und ohne Scheu diskutieren Menschen in Talkshows über Patientenverfügung und Organtransplantation, über neue Beisetzungsmöglichkeiten in der Natur oder über zu hohe Bestattungskosten.“ (Sörries 2008:23) Dieses Interesse ist Ausdruck einer Suche nach einem individuell passenden Umgang mit Sterben, Tod und Trauer. Diese Annahme teilt auch die Soziologin Julia Schäfer:

„Die Zunahme an Ratgeber-Literatur zu den Themen Trauer, Selbstbestimmung im Umgang mit Versorgung von Toten und Bestattung, sowie die Bedeutung von Trauer Ritualen legen die Vermutung nahe, dass Unzufriedenheit über die eigene Hilflosigkeit bei Trauer-Erlebnissen oder dem Umgang mit Verstorbenen ein Auslöser dafür ist nach Alternativen zu suchen.“ (Schäfer 2002:145)

In den (Massen-)Medien ist die Annäherung an das Thema Tod immer wieder von Voyeurismus, Abwertung und Skandalisierung geprägt, aber diese Ebenen der Reintegration in den öffentlichen Diskurs gehören bei einem so angst- und schambesetzten Thema dazu.

„War der Tod noch bis vor etwa zehn bis fünfzehn Jahren etwa in den Medien ein Novemberthema mit den jahreszeitlichen Fixpunkten Allerheiligen, Allerseelen, Volkstrauertag, Toten- und Ewigkeitssonntag, so kann heute ganzjährig darüber berichtet werden. [...] Wir hören Interviews über die Würde im Sterben und lesen Berichte über das unwürdige Sterben in Einrichtungen der Kranken- und Altenpflege.“ (Sörries 2008:23)

Auch in die Fernsehunterhaltung hat das Thema Bestattung Eingang gefunden. Ab 2001 lief im US-amerikanischen Bezahlfernsehen HBO die Serie „Six Feet Under“. Ab 2005 bis 2007 wurden die fünf produzierten Staffeln dann auch in Deutschland ausgestrahlt. "Six Feet Under" ist eine Familiense-

79 Siehe auch: <http://www.sepulkralmuseum.de>, 6.5.2008

80 Siehe auch: <http://www.ewig-forum.de>, 6.5.2008

rie, die in einer Bestatterfamilie spielt⁸¹. Mit dem Transfer eines vertrauten Fernsehformats in den Alltag einer Bestatterfamilie hat die Serie massiv zur Veralltäglichen des Berufes Bestatterin und damit zur Reintegration des konkreten Todes in die Alltagsvorstellungen vieler Menschen beigetragen.⁸²

Sterben gehört zum Leben

Mit den Veränderungen im Umgang mit Sterben und Sterbenden, mit Tod und Toten, mit Trauer und Trauernden entstand auch ein neues Bild von Trauer und Sterben. Dieses neue Bild brachten die Bewegungen von Betroffenen in den öffentlichen Diskurs ein. Mit der Platzierung des Themas Sterben, Tod und Trauer verbanden sie auch ihre spezifische Sicht auf die zentralen Fragen. Eines teilen die verschiedenen Strömungen und Bewegungen als Grundannahme: Sterben gehört zum Leben und sowohl Sterben, als auch Trauern sind ein Teil des Lebens und kein Gegensatz.

Dies ist beileibe keine neue Erkenntnis. Die Bearbeitung dessen, was Martin Luther mit dem Satz ausdrückte, dass wir „mitten im Leben vom Tod umfassen sind“, zieht sich durch verschiedenste religiöse und philosophische Schulen und Debatten. Aber im Zuge der Enteignung des Todes wurde die praktische Trennung des Todes vom Leben vollzogen.

Insofern war es eben doch eine Revolution, Sterben als besondere Lebensphase aufzufassen, in der nicht alles egal ist, weil „es ja eh zuende geht“. Daher rührt eine kritische Distanz zur Sterbehilfe durch Herbeiführen des Todes⁸³. Auch und gerade ein sterbender Mensch braucht Lebensqualität, Zuwendung, soziale Kontakte und vor allem Verfügungsgewalt und Deutungsmacht über sich selbst.

Die medizinische Hoheit über die Definition, was Leben und was Tod ist, wird ebenfalls immer wieder angezweifelt oder zumindest relativiert. Auch ein toter Mensch wird zumindest in den Stunden und vielleicht Tagen nach

81 Siehe auch: http://de.wikipedia.org/wiki/Six_Feet_Under_%E2%80%93_Gestorben_wird_immer, 4.5.2008, <http://www.hbo.com/sixfeetunder>, 4.5.2008 und <http://www.vox.de/flash/pop.html>, 4.5.2008

82 Ausführlicher (leider noch ohne Bezug auf „Six feet under“) Schneider 2004

83 Die Positionen zur Sterbehilfe sind zu vielfältig, um sie an dieser Stelle differenziert darzustellen: An den Polen der Debatte ist sicher auf der einen Seite die von der Debatte in den Niederlanden geprägte Position zu nennen, eine ärztlich begleitete Selbsttötung, als eine mögliche Alternative autonom zu sterben, anzuerkennen. Auf der anderen Seite wäre die christlich geprägte Position jede Form von Sterbehilfe abzulehnen, zu nennen. Beispielshaft seien hier Sax et al. 1993: 16f und 78ff für die erste und Seitz 2002:54ff für die zweite Position genannt.

dem Tod noch als Mensch definiert, der ein Recht auf Respekt und Zuwendung hat. Der medizinische Tod wird als ein Schritt unter vielen auf dem Weg vom Sterbenden zur Leiche gesehen.

Sterbephasen

Für ein solches Verständnis des Sterbens waren die Forschungen zu Sterbephasen von Elisabeth Kübler-Ross⁸⁴ sehr wichtig. Die Psychiaterin hatte in den 1960er Jahren Interviews mit Sterbenden geführt und veröffentlichte 1969 das Buch „On Death and Dying“, das 1971 auch in deutscher Sprache erschien. Bahnbrechend war (jenseits der konkreten Ergebnisse) vor allem, sich überhaupt mit Sterbenden zu beschäftigen, mit ihnen zu sprechen und von ihnen Erklärungen und Erkenntnisse zu erwarten. Als Ergebnisse ihrer Forschung beschrieb Kübler-Ross einen Prozess, der sich in fünf Schritten von der Rebellion gegen den bevorstehenden Tod durch Verdrängung oder Zorn bis zur Annahme des eigenen Sterbens entwickelt. Daraus leitete sie die Vorstellung von fünf Sterbephasen ab.

Mit diesem neuen Blick auf die Sterbenden veränderte sich auch die Sicht auf diejenigen, die im Leben zurückbleiben und Abschied nehmen müssen. In Anlehnung an die Forschungen von Kübler-Ross über den Abschiedsprozess bei Sterbenden wurde ihr Modell der Sterbephasen auf den Trauerprozess übertragen. So wie eine Sterbende von ihrem Leben Abschied nehmen muss, müssen Trauernde von einer (geliebten) Verstorbenen Abschied nehmen. Ja, das Grundprinzip der Sterbephasen wurde sehr umfassend adaptiert. Johann Christoph Student, einer der Pioniere und Ideologen der Hospizbewegung in Deutschland, fasst die umfassende Wirkung der Forschungen von Elisabeth Kübler-Ross zusammen: „Die Kenntnis der Trauerphasen kann uns also dabei unterstützen, uns selbst und andere in Lebenskrisen ganz allgemein besser zu verstehen“ (Student 2006)

Von der Phase zur Aufgabe

Lange dominierte die Vorstellung von Phasen⁸⁵, inzwischen gewinnt ein

84 Während ihr Frühwerk eine unbestreitbare Wirkung hatte und bis heute breite Anerkennung findet, differenziert sich das Bild im weiteren Fortgang ihrer Arbeit. Insbesondere ihre Zuwendung zu esoterischen Erklärungen und ihr Engagement für das Phänomen Nahtoderfahrung und der Versuch ein Leben nach dem Tod wissenschaftlich zu beweisen, brachten ihr Kritik ein.

85 Nach Schäfer 2002 ist das älteste Phasenmodell von D.M. Fulcomer aus den 1940er Jah-

Modell, das sich um das Bild der (Lern-)Aufgabe rankt, an Einfluss. Der Pfarrer Mathias Schnegg aus Köln grenzt sich für seine Arbeit mit Trauernden vom Phasenmodell ab: „Als gäbe es Stüfchen, die man hochgeht, um oben als Sieger über die Trauer zu erscheinen“ (Schnegg 1998:234)

Das Paradigma der Phase erklärt Birgit Lambers in ihrem Ratgeber für Hinterbliebende, dem Buch: „Rat und Hilfe für den Trauerfall“ unter der Überschrift „Trauer - was ist das eigentlich?“.

Lambers formuliert dort einen Satz, der die Stärke und die Schwäche der Phasenmodelle auf den Punkt bringt: „Wenn Ihre Wunde heilen soll und sie sich irgendwann wieder ein eigenes Leben aufbauen möchten, ist es unerlässlich, alle Phasen zu durchlaufen.“ (Lambers 1999:178) Phasenmodelle versprechen Orientierung, aber sie normieren eben auch.

Als erstes folgt auf die Todesnachricht die Phase des Schocks, des Leugnens, des Nicht-wahrhaben-wollens. Dann folgt eine Phase der Kontrolle und Distanz zu sich selber, in der die Bestattung durchgeführt wird⁸⁶. Als nächstes folgt die Phase der aufbrechenden Gefühle, in der Zorn, Trauer und Schuld sich ihren Raum nehmen. Seinen Abschluss findet der Trauerprozess nach einer Phase des Suchens und Trennens, in der Phase des neuen Selbst- und Weltbezugs⁸⁷.

Die Schwäche der Phasenmodelle, einen vielfältigen Prozess zu normieren, führt zu einer Relativierung der Reihenfolgen: „Die beschriebenen Trauerphasen können sich wiederholen, miteinander vermischen oder in anderer Reihenfolge gelebt werden.“ (Lambers 1999:178)

Diese Sicht stößt aber deutlich an die Grenzen des Bedeutungsfeldes des Begriffs „Phase“. So ist der Weg zu einem neuen Begriff, dem Begriff „Aufgabe“, nicht mehr weit: Die Phasen werden in Aufgaben umformuliert, und der Trauerprozess wird als Lernprozess aufgefasst, in dem die Aufgaben auf individuelle Weise bewältigt werden können und müssen. So wurde aus dem Phasenmodell ein Aufgabenmodell.

Das erste, auch explizit als solches bezeichnete Aufgabenmodell entwickelte

ren, das populärste ist sicherlich das von Verena Kast aus den 1980er Jahren und das umfassendste und systematischste im deutschsprachigen Raum von Yorick Spiegel aus den 1970er Jahren.

⁸⁶ Die Phase wird manchmal nicht extra aufgeführt, da sie durch äußere Anforderungen verursacht wird und nur einige Tage andauern soll.

⁸⁷ vgl: Schäfer 2002:50ff, Lambers 1999:176ff, Lammer 2004(II):98ff und Lammer 2006:187ff

William Worden⁸⁸. Es beinhaltet vier zentrale Aufgaben:

Die erste Aufgabe ist, die Realität des Todes und des Verlustes anzuerkennen. Was zunächst naheliegend und offensichtlich scheint, ist eine Leistung: wirklich zu verstehen, dass ein wichtiger Mensch nicht mehr lebt.

Die zweite Aufgabe ist, den Schmerz der Trauer „durchzuarbeiten“, zu erleben und auszudrücken. Gerade in dieser Aufgabe wird die starke Betonung der Aktivität „Trauern“ deutlich. Man durchlebt nicht, sondern gestaltet.

Die dritte Aufgabe ist, sich in einer ohne die Verstorbene nun veränderten Welt zurechtzufinden. Das berührt auch ganz praktischen Neuorientierungen, wie berufliche Veränderungen, Umzug usw.

Die vierte Aufgabe ist, die Verstorbene neu zu verorten. Sterben bedeutet zwar das Ende der kommunikativen Beziehung mit einem Menschen - aber nicht das Ende des eigenen emotionalen Bezugs auf diesen Menschen. Der Begriff „tot“ muss gefüllt, gedeutet und verortet werden.

Dieser Umschwung vom Paradigma der Phase zum Paradigma der Aufgabe ist Ausdruck eines weiter veränderten Umgangs mit Trauer und gleichzeitig Katalysator dieser Veränderung. Das neue Bild erklärt und begründet, warum bisher vernachlässigte Themen und Handlungen nun relevant sind.

Die Überlegungen, das Paradigma der Phase durch das Paradigma der Aufgabe zu ersetzen, wurden durch die 2003 erschienene Promotionsschrift der Theologin Kerstin Lammer, „Den Tod begreifen“, im deutschsprachigen Raum erstmals in die breitere Diskussion gebracht und durch eine populärere Kurzausgabe, die ein Jahr später erschien, einem interessierten Publikum zugänglich.

Der Umschwung vom Paradigma der Phase zum Paradigma der Aufgabe erfasste drei bedeutsame Veränderungen: Der realen Vielfalt der gelebten Trauerprozesse wird das neue Modell durch seine geringere Normierung besser gerecht. Zum zweiten wird Trauer unzweideutig als aktive Tätigkeit und nicht als Zustand benannt. Das Bild der Phase eröffnet neben der aktiven Deutung des Durchlebens auch die passive Deutung des Erleidens. Das

⁸⁸ 1982 wurde dieser Ansatz von Worden in den USA auf englisch veröffentlicht und 1986 in der Schweiz deutschsprachig veröffentlicht. Aber das Buch wurde nicht breiter rezipiert und die zweite überarbeitete Ausgabe, die 1991 erschien, wurde bis heute nicht ins Deutsche übersetzt: William Worden: Grief Counseling & Grief Therapy: A Handbook for the Mental Health Practitioner, Second Edition New York (Erstausgabe 1982), deutsche Übersetzung der Erstausgabe: Beratung und Therapie in Trauerfällen: Ein Handbuch, Bern 1986. Angaben nach Lammer 2006:211

Bild der Aufgabe ist hier eindeutig: Aufgaben erfordern aktive Bewältigung, sie kann man nicht passiv erleiden. Das Aufgabenparadigma impliziert also auch einen anderen Blick auf die Trauernden: „Sie werden damit von Opfern zu Gestaltenden ihrer Trauer.“ (Lammer 2004(II):117)

Drittens legitimiert und befördert die neue Sicht die Aufwertung der Zeit zwischen Tod und Bestattung und den Abschied vom toten Körper.

Die Phasenmodelle, die sich an Elisabeth Kübler-Ross orientierten, postulierten nach dem Tod eines nahen Menschen eine Phase der Verdrängung und des Schocks. Was in dieser Zeit passierte, war weniger wichtig und konnte beruhigt den Profis überlassen werden.

Mit dem neuen Blick auf Trauer findet hier eine Kehrtwendung statt:

„Zunächst und vor allem anderen muss man lernen, die kaum zu fassende Tatsache des Todes überhaupt zu realisieren. Diese erste Aufgabe der Trauerarbeit kann am besten schon dann und dort angegangen werden, wo der Tod eintritt und man ihn körperlich sehen, hören, riechen und be-greifen kann. Deshalb ist ein Abschied am Sterbe- und Totenbett besonders wichtig.“ (Lammer 2004(I):64)

Erfahrbarkeit des Todes

Der größte Umbruch findet in der Zeit zwischen Tod und Bestattung statt. Eine der praktischen Konsequenzen der Auseinandersetzung mit der konventionellen Gestaltung von Sterben, Tod und Trauer ist die Aufwertung des Weges aus dem Leben. Der Abschnitt zwischen dem medizinischen Tod und der Bestattung rückt nun ins Zentrum des Abschiedsprozesses: Tod und den toten Körper eines Menschen kann man nur in dieser Zeit sinnlich erfahren.

Das bis heute anzutreffende, ziemlich abrupte Verschwinden einer Toten erfordert von den Freundinnen und Verwandten des Toten, Sterben zuallererst als immaterielles Nicht-mehr-da-sein zu begreifen.

„Totenwachen, bei denen Verstorbene in der ersten Zeit ihres Tot-Seins begleitet werden, helfen stückweise zu begreifen, dass der Körper des Menschen nicht mehr beseelt ist, und dass dennoch eine Verbundenheit zu ihm da ist.“ (Schäfer 2002:115)

Selbst bei Unfällen, bei denen die Toten schwer verletzt sind, setzt ein Umdenken ein, das den Zugehörigen ermöglicht, „ihre“ Toten noch einmal zu sehen. Ein besonders starkes Beispiel sind die Erfahrungen des Noteinsatzteams bei einem der schlimmsten Großunglücke in Deutschland, dem Brand im Düsseldorfer Flughafen, bei dem Mitte der 1990er Jahre sechzehn Menschen direkt am Unglücksort starben. Olaf Schaper, Notfallseelsorger aus

Düsseldorf beschreibt seine Erfahrung: „So grausam die Wahrheit ist, die Menschen in einer so akuten Phase möchten nichts mehr als die Gewissheit, ob ihre Zugehörigen dabei sind und sie möchten sie sehen, gar anfassen.“ (Schaper 1999:249) Damals hatten Rettungskräfte, Polizei und Staatsanwaltschaft den Zugehörigen den Zugang zur „Totenablage“ verwehrt, mit dem bekannten Satz auf den Lippen: „Behalten Sie ihren Verstorbenen so in Erinnerung, wie Sie ihn zu Lebzeiten kannten.“ In der Folge fielen dem Seelsorger, der einen Teil der Hinterbliebenen im Rahmen einer Trauergruppe begleitete, starke Tendenzen der „Derealisierung“ auf. Das bedeutet, es fiel den Hinterbliebenen immer wieder schwer sich zu vergegenwärtigen, dass ihre Tote tatsächlich bei dem Brand gestorben ist. Nach einem Jahr suchte er mit den Hinterbliebenen gemeinsam den Ort des Großbrandes auf: „Sie wollten den Menschen dort nahe sein, wo sie verstorben sind.“ (Schaper 1999:248) Sowohl für den Seelsorger, als auch für den leitenden Notarzt ist die „Quintessenz“ aus diesem Ereignis: Auch und gerade in solchen Extremfällen, wie einem Großunglück, den Zugehörigen die Begegnung mit dem toten Körper ihrer Verstorbenen zu ermöglichen. Die Erfahrung, dem toten Körper tatsächlich nahe zu sein, ist aus praktischen Gründen nur bis zur Bestattung möglich. Deshalb ist diese wichtige und elementare Erfahrung an diesen engen Zeitrahmen gebunden. Diese Begegnung kann sehr traurig und schmerzhaft sein, in einigen Fällen den Charakter einer Konfrontation annehmen, und sogar beängstigend sein. Sie erfordert in jedem Fall Unterstützung und Gestaltung. Dabei stellen sich viele Fragen: Wann und an welchem Ort findet eine Abschiednahme statt? Soll die Verstorbene bereits im Sarg liegen, soll der offen oder geschlossen sein? Wie sollen Verletzungen bei einem Unfall oder einem gewaltsamen Tod versorgt werden? Wer begleitet die Hauptbetroffenen und was geschieht bei der Begegnung mit der Verstorbenen tatsächlich?

Orte für die Trauer

Das Eröffnen von Räumen in ihrer zeitlichen Dimension, ebenso wie ihrer örtlichen Dimension als Platz am Totenbett oder Grabstelle, ist in allen Fällen Voraussetzung für einen anderen Umgang mit dem Tod, denn im Zuge der Enteignung des Todes wurden tote Menschen und zunehmend auch Trauernde versteckt, bzw. unsichtbar gemacht.

In der Moderne war der Friedhof privilegierter Ort für Trauer und Erinnerung. Im Zentrum dieses Erinnerungskultes⁸⁹ stand der Grabstein. Diese Tradition wurde durch die rasante Zunahme anonymer Bestattungen im späten 20. Jahrhundert unterminiert. Durch die tiefgreifenden Gesellschaftsveränderungen am Ende der Moderne passte diese Form von Erinnerungskult nicht mehr zu den Lebensbedingungen der Menschen: „Die anonyme Bestattung ist die Ausdrucksform einer mobilen Gesellschaft, in der eine besondere emotionale Bindung an bestimmte Gedächtnisorte keinen Sinn mehr ergibt.“ (Fischer 1997:158) Aus diesem Kontext heraus erklärt sich auch das differenzierte Verhältnis der meisten Protagonistinnen eines anderen Umgangs mit Sterben, Tod und Trauer zu anonymen Beisetzungen. Orte der Trauer und der Erinnerung abseits der Friedhöfe und auch unabhängig von Leiche, Sarg und Asche werden immer wichtiger. Dabei wird die anonyme Beisetzung ein Element einer neuen komplexeren Verortung von Trauer und Erinnerung in der eigenen Biographie. Eine ehrenamtliche Mitarbeiterin in einem Hospiz, die anonym beigesetzt werden möchte, fasste diese Haltung in einem Satz an ihren Sohn zusammen: „Wenn du mich suchst, wirst Du wissen, wo Du mich findest“. Der Leiter des Museums für Sepulkralkultur Reiner Sörries benennt dieses Phänomen als „Dissoziierung des Gedenkens: [...] Trauerkultur verläuft nicht mehr eindimensional, sondern sucht sich ihre eigenen Wege“ (Sörries 2008:39)

In dem Kontext so einer vielortigen Erinnerungskultur ist die Zunahme von anonymen Bestattungen auf den Friedhöfen auch als Quittung für die starre Bürokratie der Friedhöfe zu lesen:

„Wollten Zugehörige ihrer Trauer durch individuelle Grabzeichen Ausdruck verleihen, scheiterten sie oftmals an den Richtlinien der Friedhofssatzungen. Die Wahl einer anonymen Grabstätte war deshalb nicht selten ein stummer Protest gegen verstaubte Vorschriften, die von den Grabmalschaffenden verteidigt wurden, um ihre eigenen Interessen zu schützen.“ (Sörries 2008:53)

Die anonyme Beisetzung als Symbol des völligen Verzichts auf einen Erinnerungskult oder als Eliminierung jeglichen Ortes für Abschied und Trauer wird dagegen von den Aktivistinnen eines menschlicheren Umgangs mit Sterben, Tod und Trauer kritisch gesehen. So wird die rein technisch bestimmte Beisetzung der Asche von Menschen ohne bestattungspflichtige Zugehörige, die sogenannte Zwangs- oder Ordnungsamtsbestattung, häufig

89 Siehe auch: Fischer 1997:22 und 159

als Problem thematisiert.

Im Juni 2003 wurde ein neues Bestattungsgesetz für Nordrhein-Westfalen verabschiedet. Im Gestaltungsprozess des neuen Gesetzestextes war ernsthaft über die Aufhebung des Friedhofszwangs für Totenasche diskutiert worden. Diesen Schritt gingen die Gesetzgeber aber nicht, sondern erlaubten nur unter ziemlich engen Restriktionen das Verstreuen an „dauerhaft, öffentlich zugänglichen Orten“. Allerdings darf die Asche von Verstorbenen nun den Zugehörigen „bis zur Beisetzung“ ausgehändigt werden und hier sind keine zeitlichen Beschränkungen vorgesehen. Obwohl die Revolution des Bestattungswesens, den Friedhofszwang aufzuheben, formal nicht vollzogen wurde, kennzeichnet das Gesetz eine tiefe Zäsur: Es bejaht eine vielfältige Bestattungskultur und versucht sich der Vielgestaltigkeit ordnend anzupassen, ohne sie reglementieren zu wollen.⁹⁰

Bereits in den 1970er Jahren begannen Zugehörige von Verkehrstoten, am Unfallort Kreuze aufzustellen. Damit wird Tod und Sterben unzweifelhaft im öffentlichen Raum sichtbar:

„Gedenkkreuze am Straßenrand zur Erinnerung an Verkehrstopfer sind mittlerweile weithin bekannt - schließlich ist die Straße ein öffentlicher Raum, der wie nur wenige andere als Symbol der modern-mobilen Gesellschaft gilt.“ (Fischer/Herzog 2005:18)

Ebenso stellt die Kulturanthropologin Andrea Gerdau zu Kreuzen am Straßenrand fest: „Das Kreuz ist nicht nur ein öffentliches Trauerzeichen, sondern hat sich zu einer anerkannten modernen Form des rituellen Umgangs mit dem Unfalltod entwickelt.“ (Gerdau 2005:223) Dabei sind „die Markierungen des Todes im öffentlichen Straßenraum [...] so individuell wie die Schicksale, die hinter diesen Zeichen stehen.“ (Gerdau 2005:213) Konsequenterweise bezeichnet sie die Kreuze als „private Pilgerstätten“ (Gerdau 2005:226). Durch Chiffren in der Gestaltung der Kreuze entstehen Orte größter Intimität und Privatheit mitten in der „Öffentlichkeit“. „Dieses Wissen wird dann nur von einem eingeweihten Kreis geteilt.“ (Gerdau 2005:215) Tausende eilen jeden Morgen auf dem Weg zur Arbeit an einem Kreuz vorbei und die Unkenntnis der Vorbeifahrenden über die symbolische Bedeutung eines speziellen Teddybären am Fuße des Kreuzes erzeugt eine Hülle der Privatheit um diesen Gedenkort mitten im öffentlichen Raum.

Im Zuge der postmodern, informationellen Transformation unserer Arbeits-

⁹⁰ Siehe auch: Graf 2004:22ff. In anderen Bundesländern gehen ganz ähnliche Prozesse vor sich, siehe für Hessen: <http://www.friedhof-und-denkmal.de> (Nachrichten 1), 5.6.2009

und Lebensbedingungen entstanden aber auch neue Formen von Öffentlichkeit, wie Blogs, private Homepages oder Internet-Foren, die bisher klassisch der Privatheit zugeordnete Medien wie Tagebücher oder Diskussionszirkel in die Netz-Öffentlichkeit transferierten. Auch das Phänomen der virtuellen Friedhöfe verdeutlicht diese neue Verschränkung von Privatem und Öffentlichem. Seit Mitte der 1990er Jahre gibt es auch in Deutschland Gedenkseiten im Internet,⁹¹ die als „virtuelle Friedhöfe“ bezeichnet werden⁹². Diese Internetfriedhöfe beziehen sich z.T. in ihrer Ikonographie auf reale Friedhöfe, in der Struktur sind die Gedenkseiten der virtuellen Friedhöfe aber wie ein Blog oder eine Homepage aufgebaut und sprechen damit bereits existierende mediale Gewohnheiten an. Dies beinhaltet einen großen Raum für individuelle Inszenierung und Sinndeutung, das stellt auch der Theologe Friedrich Wilhelm Graf fest:

„Gerade in diesen Individualisierungschancen liegt die große Faszinationskraft digitalisierter Todesgedenkens. Jeder bzw. jede kann hier insoweit ein postmortales Leben gewinnen, als er in zentralen (auto-)biographischen Zeugnissen digital präsent bleibt.“ (Graf 2004:20)

So entspricht die Möglichkeit eine virtuelle Gedenkstätte zu kommentieren, zu erweitern oder per E-mail eine Nachricht an die Hinterbliebenen zu schreiben, eher einer „Redekultur anlässlich von Todesfällen, die sonst üblicherweise [...] vom engeren Familien- und Freundeskreis bestimmt wird“ (Spieker/Schwibbe 2005:238) und keiner auf realen Friedhöfen existenten Praxis.

Individualisierung und Identität

Neben der Hinwendung zum toten Körper und der Ausdifferenzierung von Erinnerungs- und Trauerorten ist die umfassende Individualisierung der Trauerpraxen das zentrale Charakteristikum der aktuellen Umbrüche im Umgang mit Sterben, Tod und Trauer.

Der Prozess der Individualisierung von Trauerpraxen ist eingebettet in einen gesamtgesellschaftlichen Prozess der Individualisierung. Diesen Prozess konkretisiert der Volkskundler Konrad Köstlin mit drei Aspekten:

1. Freisetzung: Die Menschen werden aus den sozialen Bindungen und Bezügen freigesetzt.
2. Entzauberung: Normen und Werte sind nicht mehr vorgegeben. Sie werden nicht mehr als 'natürlich' wahrgenommen, sondern hinterfragt.

91 z.B. <http://www.internet-friedhof.de>, <http://www.ewiger-garten.de>, <http://www.portal-der-erinnerung.de>

92 Siehe auch: Spieker/Schwibbe 2005

3. Re-Integration: Neue, soziale Bindungen entstehen, welche die Individuen selbst entwickeln müssen, im sogenannten 'Netzwerk' etwa.“ (Köstlin1996:32)

Diesen Prozess, das eigene Netzwerk herzustellen und sich darin zu verorten, nennt Sörries „Identitätsarbeit“ und zählt diesen Prozess zu den zentralen Aufgaben der Alltagsbewältigung des postmodernen Menschen⁹³. Auch und gerade in der Konfrontation mit der eigenen Endlichkeit und dem Verlust von wichtigen Bezugspersonen.

Die Freisetzung der Menschen aus verbindlichen Trauerritualen und -gemeinschaften fand im Zuge der Enteignung des Todes statt. Durch diese gesellschaftliche Desintegration gelangte die Verfügungsgewalt über den Tod in die Hände von Profis und Institutionen (Bestatterinnen und Friedhofsverwaltungen), diese konnten aber keine verbindlichen Normen und Werte entwickeln, weshalb ihre Praxen als inhuman und immer wieder auch als unmoralisch weitgehend abgelehnt wurden. Die „neuen“ oder alternativen Ausdrucksformen von Trauer und Abschied sind „Ausdruck einer neuen Sehnsucht nach Identität“. (Sörries 2008:214), die eben von den bestehenden Institutionen mit ihren kommerziell und technisch ausgerichteten Angeboten nicht erfüllt werden konnte. Diese Sehnsucht „sucht sich einen Weg, indem sie sich von Bildern angesprochen fühlt oder gar selbst Bilder entwirft“ (Sörries 2008:214) Der Protest gegen das System des enteigneten und technisierten Todes betont deshalb vor allem affektive und individuelle Motive. Das möchte ich an einigen Beispielen näher beschreiben: Das Bild eines toten Kindes mit seinen trauernden Eltern und Geschwistern spricht bei denen, die damit konfrontiert sind, intensive Gefühle des Mitleidens an. Ebenso wie die Hingabe und die gelebte Nächstenliebe von Ehrenamtlichen im Hospiz, die am Bett von Sterbenden sitzen und ihnen die Lippen befeuchten oder irgendwann einfach nur noch dasitzen und mit der Sterbenden gemeinsam auf den Tod warten, bei vielen Menschen so etwas wie Bewunderung oder Hochachtung hervorrufen. Die Verquickung von (verbotener) Sexualität und Tod bei schwulen Männern, die an Aids starben, führte zu ambivalenten Reaktionen. Auf der einen Seite Grusel und Homophobie, auf der anderen Seite Hochachtung und sogar Idealisierung der Aidstoten und ihres Sterbens. Der weit über schwule Kreise hinaus bekannte Comicautor Ralf König lässt in einem Comic einen seiner Protagonisten in einer Grabre-

93 Sörries 2008:21

de für seinen an Aids verstorbenen Freund folgende Sätze sagen:

„Aber Aids greift ausgerechnet da, wo die Sehnsucht des Menschen nach Hingabe und Verschmelzung am größten ist [...] Aids greift ausgerechnet dort, wo Sinnlichkeit ist, Genuss am eigenen Körper und dem des Partners, der Wunsch Grenzen zu überschreiten, Regeln zu vergessen, - dem größten Geschenk des Lebens: unserer Sexualität.“ (König 1999:132)

In diesen zum Teil ungewöhnlichen und extremen Sterbe- und Trauersituationen wurde experimentiert und erkämpft, was mittlerweile gesellschaftlicher Konsens wird: Das Recht auf einen der Individualität der Verstorbenen wie der Hinterbliebenen angemessenen Abschied. Dabei spielt die Selbstvergewisserung der eigenen Identität und das Ausleben von Gefühlen eine wichtige Rolle.

Die Individualisierung besteht nicht darin, etwas tatsächlich anders zu machen, sondern die Wahl zu haben, es so oder anders zu machen. Der tatsächliche Bruch mit der Tradition ist zwar für das Herstellen der Wahlfreiheit unabdingbar. Er muss aber keineswegs von allen, für die Wahlfreiheit hergestellt wird, ebenfalls vollzogen werden.

Wo tatsächlich die Wahl besteht, ist es objektiv wie subjektiv ebenso individuell in der Trauerfeier den Choral „Befiehl Du Deine Wege“ zu singen, wie „Über den Wolken“ von Reinhard Mey oder den Klängen von tibetischen Klangschalen zu lauschen.

4.4. Reritualisierung

Ritualmangel

Aus dem gesellschaftlichen Selbstverständnis immer weniger Rituale zu haben, wird ihr Fehlen auch beim Umgang mit Tod und toten Menschen konstatiert. Dies stellt Julia Schäfer in ihrer Untersuchung „Tod und Trauerri-tuale in der modernen Gesellschaft“ fest. Von dieser Mangelfeststellung ausgehend fordert sie eine „aktive Eigenbeteiligung der Betroffenen“ und „Wiederaneignung symbolischer Handlungen“. (Schäfer 2002:113) Zunächst ein Beispiel: Prof. Dr. Birgit Stappen von der katholischen Fachhochschule Mainz zieht als Fazit aus ihren Forschungen über sterbende und trauernde Menschen:

„In den westlichen Kulturen mangelt es allerdings an der Gelegenheit, Trauer, Schmerz und Klage angemessen zum Ausdruck zu bringen. Andere Kulturen - ich erinnere an die sogenannten Klageweiber, 'Moiroloja' genannt in primitiven Kulturen⁹⁴ - haben hier ganz an-

⁹⁴ Die Bezeichnung von Kulturen als primitiv, halte ich für problematisch. Der Begriff primitiv ist eindeutig (ab)wertend belegt und hat keine präzise Definition. Statt dem dichotom gedachten Gegensatz primitiv vs. zivilisiert, bevorzuge ich den graduellen Begriff der

dere Möglichkeiten, Trauer auszulösen und letztlich auch zu einem gemeinsamen allgemeinen Prozess werden zu lassen.“ (Stappen 1999:68f)

Stappen formuliert zunächst Kritik an einem zentralen Charakteristikum des enteigneten Todes: Wo der Tod in erster Linie eine technische Angelegenheit ist, gibt es eben kaum Gelegenheiten „Trauer Schmerz und Klage angemessen zum Ausdruck zu bringen“. Dieser Kritik stellt sie nicht näher definierte „andere Kulturen“ gegenüber. Sie verwendet damit eine Argumentationsfigur, die im Zusammenhang mit der Suche nach neuen oder alten Ritualen nicht nur in Bezug auf Sterben, Tod und Trauer immer wieder auftaucht. Die aus dieser Debatte entstehende Gegenbewegung ist Gegenstand der 2002 erschienenen Magisterarbeit des Volkskundlers Gerrit Herlyn: „Neue Praxis der Rituale“. Er hat in dieser Arbeit vor allem Ratgeber für die Gestaltung von „Familienritualen“ ausgewertet. Seine Überlegungen und Analysen über „die Frage [...] wie volkskundlich-ethnologische Theorien in ein alltägliches Wissen überführt werden“ (Herlyn 2002:11) sind aber auf den Wunsch nach „Ritualen in der Trauer“ übertragbar: „Die Sicht des rituellen Haushalts der eigenen modernen Gesellschaft ist [...] - mit Hilfe des kontrastiven Blicks auf die funktionierenden traditionellen Rituale - kritisch.“ (Herlyn 2002:80)

Neue Praxis der Rituale

In der Diskussion um Rituale in der Trauer finden sich hingegen viele Stimmen, die mit einem positiven Bezug auf den Begriff des Rituals, sich dem nostalgischen Blick in die Ferne oder in die Vergangenheit nicht anschließen und der oft ahistorischen und rückwärtsgewandten Gegenüberstellung entziehen. Stimmen, die in Bezug auf die eigene Lebensrealität nicht nur das Fehlen von tradierten Ritualen beklagen, sondern den gewonnenen Freiraum kreativ nutzen wollen und sogar davor warnen, „mit übertriebener Nostalgie in die Vergangenheit [zu] blicken“. (Sax et al. 1993:87)

1993 erschien die deutsche Ausgabe des bereits 1989 in Amsterdam herausgegebenen Buches „Zand erover“ mit dem Titel „Begraben und Vergessen“ von Marjan Sax, Knaar Visser und Marjo Boer. Sie beschreiben anhand eigener Erfahrungen, wie man persönlicher, liebevoller, ja lebendiger mit dem Tod umgehen könnte. Die drei Niederländerinnen sprechen in ihrem Buch

Komplexität, der die Zahl und das Zusammenspiel gesellschaftlich vorgegebener Zustände beschreibt.

zentrale Fragen des Aufbruchs zu einem alternativen Umgang mit Sterben, Tod und Trauer an. Deshalb hatten sie eine entsprechende Wirkung in den sich Anfang der 1990er Jahre gerade formierenden Netzwerken von Trauerbegleiterinnen, Bestatterinnen und Hospizaktivistinnen. Viele Aktivistinnen eines alternativen Umgangs mit Sterben, Tod und Trauer haben dieses Buch gelesen, weil es sich mit den Fragen beschäftigte, die auch hier gerade virulent wurden: Kritik an der Verfügungsgewalt der Bestatterinnen über die Toten, Abschiednahmen zuhause, Beisetzungsorte außerhalb des Friedhofs und neue Rituale: „Offenbar ist es keine Seltenheit mehr, dass Menschen dem Abschied von ihren Lieben ein eigenes Gesicht geben wollen und das Bedürfnis nach eigenen passenden Ritualen verspüren.“ (Sax et al. 1993:91) Zehn Jahre später, 2003, veröffentlichten die Hamburger Trauerbegleiterinnen Anja Wiese, Christa Pauls und Uwe Sanneck⁹⁵ ein Buch über Rituale in der Trauer, in dem sie ihre ‚Ritualarbeit‘ der letzten Jahre auswerten. „Wir konnten die alten Rituale nicht einfach übernehmen, sondern waren aufgefordert, neue zu entwickeln und zu gestalten, von denen viele in diesem Buch beschrieben werden.“ (Pauls 2003;12f)

Ritualdesign

Gerrit Herlyn stellt fest, dass es zwei Antworten auf die Frage gibt, woher denn nun die gewünschten neuen Rituale kommen sollen. Erstens der Import von Ritualen aus anderen Kulturen und zweitens das selbständige Design neuer Rituale.

Um Ideen für eigenes rituelles Handeln zu bekommen, werden immer wieder durch ethnographische Forschungen inspirierte Berichte über Trauerrituale in fremden Kulturen genutzt. In ihrer Autobiographie „Bunte Särge“ erzählt die Pionierin anderer Bestattungen, Claudia Marschner, folgende Geschichte, die ich in aller Ausführlichkeit zitieren möchte:

„Kürzlich erzählte mir meine Freundin Martina von einem Abschiedsritual der Schamanen, das mich sehr beeindruckte. Ein schmales weißes Tuch wird wie ein Weg in einen Raum gelegt, und die Beteiligten setzen sich an den Rand des Weges. Martina erklärte, dass bei den Schamanen die Farbe Weiß für die Farbe der Knochen steht.

⁹⁵ Alle drei Autorinnen haben das Hamburger Institut für Trauerarbeit (ITA) mitgegründet und gehören zu den tragenden und leitenden Aktivistinnen des ITA. Darüber hinaus arbeitet Anja Wiese als Trauerbegleiterin hauptamtlich bei den Hamburger Verwaisten Eltern und Uwe Sanneck ist Gründungsmitglied und Seelsorger des Kinderhospiz Sternenbrücke in Hamburg. Alle drei sind weit über ihre konkreten Arbeitszusammenhänge in Norddeutschland geschätzte und gefragte Vordenkerinnen für Impulse in einem menschlichen Umgang mit Trauer und Tod.

Alle Anwesenden halten ein Foto des Verstorbenen in der Hand, und jeder soll sich Zeit lassen und die Sinne auf den Freund oder Verwandten richten, von dem er sich verabschieden will. Am Ende des Tuches sitzt ein Schamane, und wenn sich einer der Gäste zum Abschied bereit fühlt, soll er aufstehen und mit dem Foto in der Hand den weißen Weg beschreiten. Dabei soll man sich auf den Abschied konzentrieren, und am Ende des Weges übergibt man dem Schamanen das Foto des Verstorbenen. Er verbrennt das Bild in einer Schale und zermahlt die Asche mit einem Stößel.

Martina erzählte noch weiter, aber ich hörte ihr gar nicht mehr richtig zu, weil ich im Geiste schon damit beschäftigt war, dieses Ritual weiter auszubauen.“ (Marschner 2002:149f)

Die Quellenangabe „Schamanen“ ist so vage wie irrelevant und auch die Deutung des Vorgangs, „dass bei den Schamanen die Farbe Weiß für die Farbe der Knochen steht“, steht nicht im Vordergrund. Wichtig ist nur die Anregung für das Design eines eigenen Rituals.

Ganz ähnlich ist das bereits erwähnte Buch „Rituale in der Trauer“ von Christa Pauls, Uwe Sanneck und Anja Wiese angelegt: Anhand von sieben konkreten Ritualen, die für und mit Trauergruppen entwickelt und umgesetzt wurden, beschreiben sie, wie sie in ihrer trauerbegleitenden Praxis solche Rituale „designen“, welche Überlegungen sie anstellen und wie sie im Moment der Durchführung agieren.

So regen sie im letzten Kapitel unter der Überschrift „Einfache Rituale gestalten“ dazu an, ein Ritual mit Spiegelscherben zu entwickeln. Ausgangspunkt ist der zerbrochene Spiegel als Symbol: „Der zerbrochene Spiegel drückt aus, was Trauernde erleben: etwas ist zerbrochen und nichts ist mehr so wie es war.“ (Pauls 2003:112) Als konkrete Praxen schlagen sie vor:

„[...] einzelne Scherben mit Symbolen oder Wörtern [zu] bemal[en] oder [zu] beschrift[en], die Gedanken, Gefühle oder Empfindungen ausdrücken.“

(Pauls 2003:113). Dann schlagen sie noch eine Erweiterung des Rituals vor:

„Die Scherben können wie bei einem Mosaik zusammengefügt oder durch Zwischenräume, die gemalt oder gezeichnet sind, verbunden werden.“

(Pauls 2003:113) Das Autorinnenteam bezieht sich ganz eindeutig auf kulturwissenschaftliche Arbeiten als eine Quelle ihrer Arbeit - auch wenn ihr Leitbild umfassender, nämlich eine „wunderbare Orientierung in dem Dschungel der heutigen Wissenschaften in der Verbindung mit der überlieferten Weisheit“, (Pauls 2003:17) ist.

Wanderinnen zwischen den Welten

Die Kombination von kulturwissenschaftlicher Ausbildung oder Tätigkeit und einer Arbeit als Trauerbegleiterin oder Bestatterin ist keineswegs exo-

tisch. Ein Beispiel für so einen Weg in der Bestatterinnenbranche ist Cordula Caspary aus Bremen⁹⁶. Sie ist in Bremen als selbständige Bestatterin tätig. Zuvor hatte sie Kulturwissenschaften studiert, als Floristin gearbeitet und zwei Kinder bekommen. Neben ihrer Arbeit als Bestatterin hält sie Vorträge über Tod, Sterben und Bestattung aus ihrer besonderen Perspektive als Kulturwissenschaftlerin und Bestatterin. Die Kulturhistorikerin Barbara Leisner ist ein weiteres Beispiel für eine solche Berufsbiographie. Sie absolvierte, nachdem sie sich intensiv mit kunstgeschichtlichen Aspekten der Grab- und Friedhofsgestaltung beschäftigt hatte⁹⁷, eine Ausbildung zur Trauerbegleiterin absolviert. Nach einer fundierten und wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem, was „oben“ liegt, wandte sie sich damit dem „darunter“ liegenden zu. In einem intensiven Gespräch an einem schönen Sommertag auf der Bank am Fuße der Wiese mit den anonymen Beisetzungen auf dem Ohlsdorfer Friedhof, erzählte sie mir von ihren Überlegungen und Entwicklungen als Kulturhistorikerin und Trauerbegleiterin: Ein Ritual ist erstmal eine leere Form, die von den konkreten Menschen gefüllt werden muss - aber Rituale haben aus sich heraus das Potential „Halt in haltloser Situation“ zu geben. Deshalb kann man auch keine Rituale entwickeln, die man dann einfach immer „benutzen“ kann. Damit würde man den Menschen nicht gerecht werden und ihnen etwas aufdrängen oder überstülpen. Die Arbeit mit Ritualen erfordert ein Zusammenspiel aller Sinne, um einen Dialog einzugehen, der gleichzeitig äußerlich, in Handlungen und Gegenständen, wie auch innerlich stattfindet. Um ein adäquates und passendes Ritual für einen Menschen in seiner Trauer zu finden, ist der erste Schritt, ihm zuzuhören, die Person in ihrer Komplexität und speziellen Situation zu spüren und aufzunehmen. Dann ergeben sich daraus einzelnen Symbole, die die emotionale Situation verdichten. Aus diesen Symbolen können in der Folge Rituale entstehen, die selber stützend und eben haltend wirken.

Der Mythos Ritual

Bei aller Vielfalt in der Debatte um neue (oder alte) Rituale in der Trauer herrscht Einigkeit über die Relevanz des Themas und die positiven Auswirkungen, die Rituale für Trauernde haben: „Der Grundgedanke beim Vollzug

⁹⁶ Siehe auch: <http://www.bestatterin.net/>, 20.5.2008

⁹⁷ Siehe auch: Leisner et al. 1990

solcher Rituale ist, dass damit ein Rückbezug auf heilende Kräfte stattfindet.“ (Schäfer 2002:120)

Dieser „Grundgedanke“ muss offensichtlich nicht weiter begründet, sondern nur in seiner konkreten Umsetzung näher beschrieben werden. So postulieren die Verwaisten Eltern auf ihrer Internetseite:

„Trauerbegleiter haben schon längst ein Bewußtsein dafür entwickelt, dass Rituale den Trauerprozeß fördern und Heilung unterstützen können.“
(<http://www.veid.de/rituale.0.html>, 11.3.2008).

Dabei geht es vor allem um zwei Aspekte:

Zum ersten sollen Rituale durch die in ihnen enthaltenen Symbole den Verlust ausdrücken und helfen, Trauer auszuleben. So schreibt Barbara Leisner in einem Ratgeber für Trauernde über den dreifachen Erdwurf bei der Beisetzung des Sarges:

„Dieses Ritual - besonders wenn Erde auf den Sarg poltert - erschreckt viele Menschen. Doch damit wird gerade hier, am offenen Grab, die Endgültigkeit des Abschieds noch einmal besiegelt. Damit hilft diese Handlung, das Unbegreifliche im Wortsinne zu begreifen, auch wenn sie vielen schwer zu ertragen scheint.“ (Leisner 1998:109)

Zum zweiten sollen Rituale helfen, sich und den Verstorbenen neu in der veränderten Lebenswelt zu verorten und sich dem Leben wieder zuzuwenden. Das naheliegendste Beispiel ist hier das Totenmahl. Dazu schreibt Barbara Leisner:

„Durch ein solches gemeinsames Essen im Anschluß an die Trauerfeier wird auch die Alltagswirklichkeit ein wenig wieder hergestellt, die mit dem Tod und Abschied ein Stück weit weggebrochen sein kann. Nahrungsaufnahme und gemeinsame Gespräche, in denen sich bald konkrete Erinnerungen an den Verstorbenen mit Alltagsgeschichten zu vermischen beginnen, stärken und helfen sozusagen, wieder festen Boden unter die Füße zu bekommen.“ (Leisner 1998:113)

Ein weiteres Beispiel für ein solches „Trauerritual“ ist ein Bericht aus dem Buch „Rituale in der Trauer“ des Hamburger Autorinnenteams, Christa Pauls, Uwe Sanneck und Anja Wiese. Sie luden zu einem „Stühlchenritual“ für verwaiste Eltern und Geschwister, mit den folgenden Worten ein:

„Die trauernden Hinterbliebenen fühlen sich oft wie „zwischen den Stühlen“. Der Tod hat auch den Platz jedes Einzelnen ins Wanken gebracht. [...] In diesem Seminar wird es darum gehen, den eigenen Platz zu suchen - ihn vielleicht sogar zu finden - in einer veränderten Familien und Lebenswelt“ (Pauls 2003:73)

Während des Wochenendes wird für jedes verstorbene Kind ein Ministuhl mit dem Namen des Kindes versehen und, wenn es gewünscht wird weiter bemalt. Dann werden diese Ministühlchen das Wochenende lang Ausgangs- und Ausdrucksort für das, was oft auch als „Trauerarbeit“ oder „Erinne-

rungsarbeit“ bezeichnet wird. Sie werden allein betrachtet und immer wieder neu gruppiert, bis sich im Abschlussritual die leeren Stühlchen, Kerzen und ein von den Geschwistern bemaltes Tuch symbolisch vereinen:

„Die Stühle der verstorbenen Kinder stehen auf dem Geschwistertuch. Die Toten lasten auf den Lebenden. Die Geschwister tragen die Last ihrer Brüder und Schwestern und die Bürde, mit diesem Tod ihre Gegenwart und Zukunft leben zu müssen.“ (Pauls 2003:96)

Neben diesen beiden Aspekten der Verortung und des Trauerausdrucks spielt oft noch eine eher spirituelle Ebene eine Rolle, die sich dann vollends jeder Begründungsanforderung im Sinne einer Ursache-Wirkungskette entzieht. Pauls et.al. wollen z.B. mit ihren Erfahrungsberichten in dem Buch „Rituale in der Trauer“ zeigen, „dass Rituale die immanente Fähigkeit besitzen, in Resonanz mit jener Seelentiefe zu gehen, in der Trauernde sich wiederfinden“. (Pauls 2003:13) Ritualen wird explizit und implizit zugeschrieben, dass sie Sicherheit geben und Gemeinschaft herstellen:

„Wenn in einer Gruppe Trauernder sich zu Beginn jeder mit einem Anfangsritual vorstellt, sich *traut*, den anderen seinen Namen zu sagen, woher er kommt, mit wem er hier ist, wen er schon kennt, werden alle in einem ersten Schritt miteinander *vertraut*.“ (Pauls 2003:22)

Die Frage warum Rituale die ihnen zugeschriebene Wirkung haben ist für die praktische Diskussion um Rituale in der Trauer offensichtlich irrelevant, deshalb beschäftigt sich niemand mit dieser Frage. Aber eine andere Frage, die meiner Meinung nach mit der Frage nach der Funktionsweise von Ritualen zusammenhängt spielt sehr wohl eine Rolle: Wie sollen Rituale, die neu und damit notwendigerweise unvertraut sind, Sicherheit geben und wie sollen individuelle Rituale Gemeinschaft herstellen? Daraus ergibt sich auch die immer wieder gestellte Frage: Wie soll eigentlich das Verhältnis zwischen vorgegebener Struktur und individueller Gestaltung sein? Antworten finden sich selten und sie bleiben oft vage. Wie auf der Homepage der Verwaisten Eltern: „Rituale sollten ausreichend Freiräume für die individuelle Gestaltung lassen.“ (<http://www.veid.de/rituale.0.html>, 16.3.2009) Auch das Hamburger Autorinnenteam wollte mit dem Buch „Rituale in der Trauer“ kein ‚Traueritual-Rezept-Buch‘ verfassen, sondern die eigenen Kompetenzen der Leserinnen, Rituale zu entwickeln, fördern.

Es ergibt sich also ein differenziertes, ja etwas verwirrendes Bild: Mit dem Begriff des Rituals werden hohe Erwartungen verbunden, ohne ihn genau abgrenzen oder gar definieren zu können. Erfahrungen und Überlegungen zum Ritualdesign werden in Form von kommentierten und gedeuteten Er-

fahrungsberichten weitergegeben und diskutiert. Dabei tauchen immer wieder Bezüge auf den klassischen ethnologisch-kulturwissenschaftlichen Ritualbegriff auf.

Arnold van Genneps Ritualbegriff

Immer wieder stößt man auf die ethnologische Arbeit von Arnold van Gennep zu Übergangsritualen. Sein 1909 veröffentlichtes Hauptwerk „Rites de Passage“ formuliert eines der wichtigsten ethnologischen Theoreme: Das Strukturschema der Übergangsriten. „Es ist das Leben selbst, das die Übergänge von einer Gruppe zur anderen und von einer sozialen Situation zur anderen notwendig macht.“ (van Gennep 2005:15) Diese Übergänge, die das Leben naturwüchsig hervorbringt, erfordern institutionalisierte, symbolische Übergangshandlungen, eben „Rites de passage“. Diese bestehen immer aus drei aufeinander folgenden Phasen: Dem Trennungsritus, dem Schwellenritus und dem Angliederungsritus. Je nach Zweck des Gesamtrituals (z.B. Initiation oder Bestattung) ist die Relevanz der einzelnen Elemente unterschiedlich.

Die Bedeutung dieses Modells betont Gerrit Herlyn:

„Mit van Genneps Strukturschema [...] erhielten Volks- und Völkerkunde ein funktionsorientiertes Modell zum Verständnis sozialer Handlungen, aber auch zum Verständnis der rituellen Organisation von verschiedenen Gesellschaftsformen.“ (Herlyn 2002:23)

In der Adaption des Strukturschemas an den Alltagsgebrauch zum Zwecke des Ritualdesigns verkehrt sich die Perspektive. „Das Modell der Übergangsriten wird [...] quasi als Gebrauchsanleitung für die richtige Durchführung von Übergangsriten gelesen.“ (Herlyn 2002:82) Statt bereits existierende Praxen mithilfe des Strukturschemas zu analysieren und zu deuten - werden neue Praxen symbolisch aufgeladener Handlungen gestaltet.

An dieser Stelle ein Beispiel von der Homepage des Bundesverbandes Verwaiste Eltern e.V.: Um eine heilende Wirkung von Ritualen zu erlangen, ist es erforderlich, dass

„Rituale eine Verbindung herstellen zwischen Vergangenheit - Gegenwart - Zukunft. Das gelingt über drei wesentliche Schritte: den Verlust bestätigen - den Ausdruck von Trauer fördern - den Hinweis, daß das Leben weitergeht.“ (<http://www.veid.de/rituale.0.html>, 17.3.2009)

In die van Gennepschen Worte umformuliert, würde sich dieser Rat in etwa so anhören: Die Trennungsriten bestehen darin, den Verlust zu bestätigen,

indem er benannt oder symbolisch ausgedrückt wird, z.B. durch „die verschiedenen Arten und Weisen den Leichnam aus dem Haus zu schaffen“. (van Gennep 2005:158) Die Übergangsriten oder Schwellenriten bestehen darin, den Ausdruck von Trauer zu fördern, da „Die Trauerzeit [...] für die Hinterbliebenen eine Umwandlungsphase [ist], in die sie mit Hilfe von Trennungsriten eintreten und aus der sie mit Hilfe von an die Gesellschaft wieder angliedernden Reintegrationsriten [...] wieder heraustreten“. (van Gennep 2005:143)

Die (Wieder)angliederungsriten drücken durch symbolisch aufgeladene Handlungen aus, dass das Leben weiter geht und „entsprechen denen der Gastfreundschaft, der Aufnahme in den Klan, der Adoption usw.“ (van Gennep 2005:159)

So würde sich van Gennep ohne jeden Bruch in die aktuelle Diskussion einfügen:

„Als Angliederungsritus möchte ich an erster Stelle das gemeinsame Mahl nennen, das auf die Bestattung folgt und während der Gedenkfeiern eingenommen wird. Es soll die Verbindung zwischen den überlebenden Mitgliedern der Gruppe erneuern und manchmal auch die Verbindung zum Verstorbenen aufrechterhalten, ganz ähnlich wie eine Kette, die zerbrochen ist, weil eines ihrer Kettenglieder verlorengegangen ist, wieder neu zusammengefügt werden muß.“ (van Gennep 2005:158)

Lediglich zwei, drei Begriffe müssten ausgetauscht werden und dieser Absatz könnte in einem der aktuellen Trauerratgeber stehen.

Auch das weiter oben erwähnte Spiegelscherbenritual der Verwaisten Eltern fügt sich nahtlos ein. Hier finden sich wieder die bereits erwähnten Elemente, den Verlust auszudrücken und dadurch zu bestätigen, sowie Trauer auszuleben, ebenso wie ein im kulturwissenschaftlich-ethnographischen Sinne van Genneps klassisch anmutendes Angliederungsritual, in dem die Scherben „zusammengefügt“ und „verbunden“ werden.

Aus der Perspektive der Trauerbegleitung heraus ist immer der individuelle Mensch und seine jeweils spezifische Trauer- und Lebenssituation Ausgangspunkt für die Gestaltung des Rituals. Das ist eine radikale Umkehr des traditionellen kulturwissenschaftlichen Blickes im Begriff des Rituals, wie ihn die Volkskundlerin Christine Burckhardt-Seebass fasst, der gerade „die soziale Beziehung und Verbindlichkeit als Konstitutivum von Brauch und Ritual“ (Burckhardt-Seebass 1989:105) betont. Auf dieses Paradox hat auch Herlyn bei seiner Untersuchung von Familienritualen hingewiesen:

„Es ist ein Widerspruch vorhanden zwischen der Applikation eines zwanghaften Gruppenkonzeptes einerseits und dem Anwenden eines solchen Konzeptes in einer individualisierten, komplexen Kultur andererseits.“ (Herlyn 2002:76).

Der klassische kulturwissenschaftliche Ritualbegriff war am Beginn des letzten Jahrhunderts aus der Beschäftigung mit Stammes- und Feudalgesellschaften entstanden. Dies waren Gesellschaften, die in ihrer Binnenstruktur schon wesentlich weniger komplex waren als die Gesellschaft, in der die Wissenschaftler selbst lebten, oder gar die postfordistische Gesellschaft, in der wir heute leben.

„Jede Gesellschaft umfasst mehrere soziale Gruppierungen, die um so autonomer sind und deren Abgrenzung voneinander sich um so schärfer abzeichnet, je geringer der Zivilisationsgrad der Gesellschaft ist.“ (van Gennep 2005:13).

Der Begriff der Komplexität ist deutlicher und sinnvoller als der Begriff des Zivilisationsgrades, den van Gennep benutzt. Letzterer ist eindeutig wertend konnotiert und bezieht sich auch auf ganz andere Fragen als die der Autonomie, Abgrenzung und Anzahl sozialer Gruppen und Zustände. Er stellt Staatlichkeit, Entwicklung eines Rechtssystems usw. in den Vordergrund. Warum soll nicht eine Gesellschaft mit einer weit entwickelten Staatlichkeit und einem umfangreichen Rechtssystem, also eine hoch zivilisierte Gesellschaft, trotzdem klar abgegrenzte soziale Gruppen haben? Komplexität hingegen bezieht sich darauf, ob es eine begrenzte Zahl klar definierter gesellschaftlicher Zustände für die Einzelnen gibt, zwischen denen ein ebenfalls definierter und nach außen erkennbarer Übergang stattfindet, der dann rituell abgesichert wird, oder ob es wie in komplexen Gesellschaften eine Vielzahl von Bestimmungen einer Person gibt, die auch nebeneinander existieren können.

Der Ritualbegriff selbst verschwimmt, sobald man ihn auf komplexe Gesellschaften anwendet.

„Die Abtrennung der 'rites de passage' aus einem bindenden Zusammenhang führt zu einer Vervielfältigung ritueller Formen im Lebenslauf. Dies gilt sowohl für die Zunahme der Summe der Rituale durch die Vielzahl der zu durchlaufenden Gruppen und Institutionen als auch in der Vielfalt der Gestaltung nach wie vor begangener Übergänge, wie der Hochzeit.“ (Herlyn 2002:54)

So bedeutet das Eingehen oder Lösen einer Liebesbeziehung bei aller individuellen Bedeutung und Dramatik für die Beteiligten keinen Übergang mehr von einer sozialen Gruppe in eine andere, wie sie bei van Gennep konstitutiv für ein Ritual ist⁹⁸.

98 Siehe auch: Seebass 1990:145

Durch die Vielfalt und die Dynamik der gesellschaftlich möglichen Situationen, Zustände und Gruppenzugehörigkeiten eines Menschen, die sich überschneiden und ineinander verweben können, schwimmt was eigentlich ein sozialer Zustand ist und was nicht. Ist das morgendliche Aufstehen ein Zustandswechsel, ein Übergang zwischen schlafendem und wachendem Menschen, und ist deshalb das morgendliche Zähneputzen schon ein Übergangsritual?

Gleichzeitig bleibt die reale Erfahrung von Transformation, Übergang und Veränderung, mit denen sich ein Mensch in seinem Leben auseinandersetzen muss. Dies ist offensichtlich der Grund, weshalb die Rituale nicht verschwunden sind, obwohl „das alle Verbindende, das gemeinsame Zentrum diffus, ev. marginaler und formaler geworden ist und dass die ordnungsstiftende und dazu auch legitimierte Instanz fehlt“. (Burckhardt-Seebass 1990:141)

Seit der breiten wissenschaftlichen Rezeption der Arbeiten des schottischen Anthropologen und Ethnologen Victor Turner (1920-1982) hat sich auch die kulturwissenschaftliche Diskussion mit der Dimension rituellen Handelns in komplexen Gesellschaften beschäftigt. Mit der von Turner systematisierten Untersuchung ritueller Formen in komplexen Gesellschaften ging auch hier ein Perspektivwechsel auf den Begriff des Rituals einher. Das Ritual wird nicht mehr erfahren, sondern es wird selbst zur aktiven Form der Auseinandersetzung und Aneignung der Umwelt⁹⁹. Bis dahin spielte die Sicht der Ritualteilnehmerinnen nur eine untergeordnete Rolle. Im Zentrum des Interesses stand die numinose, ordnende und implizit immer auch transzendente Substanz des Rituals, die gedeutet werden sollte¹⁰⁰.

In der deutschsprachigen Volkskunde hat sich vor allem Christine Burckhardt-Seebass mit dem Phänomen der „Antirituale“ und der „passage sans rites“ auseinandergesetzt und neue Perspektiven auf das Thema eröffnet:

„Es ist mittlerweile Alltagswissen, daß Rituale menschliche Schöpfungen zur Stabilisierung und Deutung soziale Beziehungen in typischen (und meist kritischen) sich wiederholenden oder aber in unerwarteten, akut-bedrohlichen Situationen [sind].“ (Burckhardt-Seebass 1990:141)

Dieses Wissen führt zu einer Praxis des kreativen (Be)Nutzens ritueller Formen. Diese „stehen für sich und für den, der sie ausübt, er konstituiert Sinn

99 Siehe auch: Herlyn 2002:31

100 Siehe auch: Herlyn 2002:33ff

mit ihnen“. (Burckhardt-Seebass 1989:106)

Kulturwissenschaften als produktive Netzwerke

Die Rolle der Kulturwissenschaften bei der Reritualisierung hat Gerrit Herlyn auch untersucht. Er bezieht sich dabei auf den Umgang mit volkskundlicher Literatur, die zentrale argumentative Bezugsgröße bei der Forderung nach neuen Ritualen sei. Der Transfer kulturwissenschaftlichen Wissens und Metawissens in den produktiven Alltag entsteht allerdings nicht nur durch die alltagsgeleitete Adaption von Büchern. Unbekümmert werden die Kulturwissenschaften als Informationsquelle und, wie am Beispiel des Strukturchemas der Übergangsriten zu sehen, noch weitergehend als eine Art Steinbruch für Begriffe, Metaphern und Denkformen genutzt. Dieser Transfer läuft keineswegs unbemerkt oder unbewusst. Offensiv wirbt die Kunstpädagogin Jutta Schnabel für ihre Arbeit mit Trauernden:

„Mein Rucksack ist gepackt mit Kreativität. Ich bin Kunsterzieherin. Kultur ist mir nicht so fremd und ich nutze das Material meines Rucksacks, um die Menschen und die Familien zu unterstützen, sich in ihrer Situation ausdrücken zu können.“ (Schnabel 1999:53).

Die Kulturwissenschaften spielen in diesem Zusammenhang eine große Rolle, aber der beschriebene Mechanismus beschränkt sich keineswegs auf sie. Im Gegenteil, auch andere (wissenschaftliche) Disziplinen werden genauso genutzt. Von den US-amerikanischen Militärpsychologen Prof. Dr. Jeffrey Mitchell und Dr. George Everly wurden strukturierte Gesprächsangebote konzipiert, um Soldaten nach Kampfeinsätzen schnell wieder fronttauglich zu machen. Dieser Ansatz wurde als „Debriefing“ schnell populär und fand auch in der Debatte um neue Wege und Formen der Trauerbegleitung seinen Platz.¹⁰¹

Viele Aspekte dieses Prozesses der Veralltäglichen von Wissenschaften und der Verwissenschaftlichen des Alltags sind von Volkskundlerinnen bereits einzeln und in ihrem Zusammenspiel analysiert worden. So stellt Konrad Köstlin fest: „Offenbar bietet das ethnographische Wissen Material für ein neues kulturelles Ordnungssystem.“ (Köstlin 1999:13) Die von ihm festgestellte „Verkulturwissenschaftlichen des Alltags“ ist, mit Hardt und Negris Worten ausgedrückt, die Integration der Kulturwissenschaften als symbolisches Netzwerk in die gesellschaftliche Produktion und Reprodukti-

101 Siehe auch: Lovenfosse 1999:250

on. Diese Integration geht aber über die reine Deutung der Welt mit Hilfe der Kulturwissenschaften weit hinaus, die im Zentrum von Konrad Köstlins Argumentation steht. Es geht um die Gestaltung, um die aktive Aneignung der Umwelt. Es geht um Produktion von Dienstleistungen und die Konstitution von produktiven, sozialen Zusammenhängen. Dabei kommt den Geistes- und Kulturwissenschaften als Medien der Vermittlung, als sprachliche, symbolische und kommunikative Netzwerke¹⁰² eine hohe Relevanz im informatisierten Produktionsprozess zu.

Im Kontext der Ethnologie ist der Ritualbegriff ein kulturwissenschaftliches Analysewerkzeug. Eine soziale Praxis wird als Ritual gekennzeichnet, um sie analysieren und verstehen zu können. Im Prozess der Reritualisierung oder der „neuen Praxis der Rituale“ wird der Begriff als Werkzeug angeeignet, um den eigenen Alltag zu bewältigen.

4.5. Entwicklungen im professionellen Handeln mit Sterbenden, Toten und Trauernden

4.5.1. Veränderungen in der Pflege Sterbender

Akademisierung und die Entwicklung von Leitbildern

Die Hospizbewegung hatte großen Einfluss auf die bezahlte Dienstleistungsarbeit mit Sterbenden. Vor allem hat sie eine Debatte über die kulturelle und menschliche Dimension der Pflege von Sterbenden angestoßen und befördert¹⁰³. Dienstleistungen in der Pflege Sterbender sollten sich nicht auf die technische und körperliche Pflege beschränken, sondern auch die emotionalen und kulturellen Aspekte von Abschied und Tod beinhalten oder zumindest berücksichtigen. Die Hospizbewegung hat einen Paradigmenwechsel in der Pflege aller Sterbenden eingefordert und auch Veränderungen bewirkt.

Das geschah zum einen über individuelle Kontakte und Aufmerksamkeit, die die in der Pflege tätigen Personen den Entwicklungen der Hospizbewegung schenkten. Aber es gibt auch eine institutionelle Verbindung: Die Kritik und die Initiativen der Hospizbewegung trafen auf eine Entwicklung in der Pflegewissenschaft, die durch einen ganz anderen Zusammenhang verursacht worden war. Im Zuge der Vereinheitlichung der Ausbildungsgänge

102 Siehe auch: Hardt/Negri 2002:305

103 Siehe auch: Seitz 2002

innerhalb der EU entstand auch in Deutschland die Notwendigkeit einer akademischen Ausbildung von Pflegefachkräften. Bis 1989 wurden in Deutschland, im Gegensatz zu den meisten europäischen Ländern, lediglich Ärztinnen akademisch ausgebildet. In Großbritannien gab es beispielsweise bereits seit den 1950er Jahren pflegewissenschaftliche Studiengänge¹⁰⁴. Nun entwickelten sich auch in Deutschland in den 1990er Jahren Studiengänge und die zugehörigen Curricula. Darin kam dem Thema Sterben ein privilegierter Platz zu. Das Thema war inzwischen gesellschaftlich als wichtig anerkannt und im akademischen Sinne spannend. Mitte der 1990er Jahre betraten also die ersten studierten Pflegekräfte den Arbeitsmarkt und brachten ihre Erfahrungen, Fragestellungen und Debatten aus der Universität mit. Die mittlerweile akademisierten Debatten prägten auch die Ende der 1990er Jahren stattfindende Entwicklung von Leitbildern. Im Zuge der durch die Einführung der Pflegeversicherung erzwungene Marktorientierung der einzelnen Einrichtungen entwickelte fast jedes Heim, jede Sozialstation und jeder Pflegedienst ein sogenanntes Leitbild. In diesem Text wurde für Mitarbeiterinnen, Kundinnen und die Öffentlichkeit zusammengefasst, nach welchen Prinzipien die Einrichtung arbeitet, um sich auf dem Pflegemarkt zu profilieren. Hierin wurden häufig Ideen der Hospizbewegung aufgegriffen.

Die Reform der Pflegeversicherung und das Dokumentationssystem

Der Alltag in pflegenden Institutionen vom klassischen Altenheim bis zum ambulanten Hospizpflegedienst ist von den Auswirkungen der Einführung der Pflegeversicherung im Rahmen der Reform des deutschen Gesundheitssystems geprägt. Dies steht durchaus im Gegensatz zu den öffentlichen Debatten um ein menschliches Sterben und spielt in diesen zu Unrecht kaum eine Rolle. 1996 wurde der „Pflegemarkt geöffnet“. Bis dahin wurde die Anzahl und Größe der Pflegeeinrichtungen nach dem Prinzip der Bedarfsdeckung staatlich reglementiert. Nach einer Analyse der lokalen Situation wurde von staatlicher Seite die Bereitstellung einer entsprechenden Zahl von Pflegeplätzen sichergestellt. Es gab in diesem System keine vorgesehene Stelle, die über die Qualität dieser Plätze wachen sollte. Es gab nicht einmal die Vorstellung einer solchen Kontrolle. Die erste tiefgreifende Verän-

¹⁰⁴ Siehe auch: <http://www.dieuniversitaet-online.at/dossiers/beitrag/news/pflegewissenschaft-fur-die-gesundheitsversorgung-von-morgen-1/251/neste/1.html>, 22.1.2008

derung war also die verstärkte Marktorientierung, der Wettbewerb der Pflegeeinrichtungen untereinander. Mit der Einführung des Wettbewerbs war, neben der gewünschten Kostensenkung, auch die Hoffnung verbunden, durch das Wahlverhalten der Kundinnen eine Qualitätssteigerung bei den Pflegeleistungen herbeizuführen. Damit war eine Qualitätssteigerung durchaus im Sinne der Debatten um ein würdiges Altern und Sterben, wie sie von Hospizbewegung und Pflegewissenschaft geführt wurden, gemeint. Dieser Gedanke führte zu den bereits erwähnten Leitbildern der Einrichtungen. Um der Gefahr des heillosen Abrutschens der Pflegestandards unter dem Zwang zur Kostensenkung entgegenzuwirken, wurde ein zweiter tiefer Einschnitt in den Pflegealltag vorgenommen: die Einführung einer umfassenden Dokumentations- und Begründungspflicht für medizinische und pflegerische Maßnahmen. Diese qualitative Überwachung ist jedoch auf Mindeststandards beschränkt, die von allen erfüllt werden müssen. Sie bietet keinerlei Möglichkeiten, sich durch die Qualität der eigenen Pflege zu profilieren, was notwendig wäre, um die erwünschte Anhebung des Qualitätsstandards durch Konkurrenz zu erreichen. Aus diesem Grunde gibt es aktuell Überlegungen, die Prüfberichte der Krankenkassen über die Situation in den Heimen zu veröffentlichen. Bei aller Skepsis, welche Aussagekraft ein solcher Bericht haben mag, verdeutlicht er doch das grundlegende Problem der Marktöffnung im Gesundheitswesen: Die verschiedenen Anbieterinnen konkurrieren lediglich über den Preis miteinander. Wie kann so etwas wie menschliche Begleitung berechnet und quantifizierbar gemacht werden? Quantifizierbarkeit ist aber die Grundvoraussetzung für Warenförmigkeit und damit Markttauglichkeit.

Die Einführung der Pflegestandards und ihre Sicherstellung durch die Dokumentationspflicht ist der Versuch, ein staatlich gelenktes Plansystem durch Marktöffnung und die Einführung fordistischer Prinzipien zu modernisieren. Die Dokumentationsbögen sind das virtuelle Fließband der Pflegefabrik¹⁰⁵. Die Öffnung des Pflegemarktes am Ende des 20. Jahrhunderts findet also unter Paradigmen statt, die 50 Jahre vorher gesellschaftlich hegemonial waren und zum Zeitpunkt ihrer Einführung in der Pflege eigentlich schon veraltet sind.

105 Siehe auch: Hoffmann 2007

Aus den beschriebenen Entwicklungen heraus entstand eine tiefe Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Dienstleistenden in der Pflege von Sterbenden. Auf der einen Seite wuchsen alle Ansprüche: die der Pflegenden, die der Bewohnerinnen und die der Zugehörigen, gleichzeitig wurden für diese gehobenen Ansprüche keine Ressourcen frei gemacht.

Eine konkrete Auswirkung dieser Kluft beschreibt Petra Fritzsche, die Weiterbildungen für Pflegerinnen in Altenheimen und Hospizen organisiert und durchführt. Durch die Qualitätssicherung im Zuge der Reform des Gesundheitswesens besteht die Pflicht, das Thema Sterbebegleitung zu bearbeiten, und das Thema wird auch als „wichtig“ angesehen. In der Planung gibt es aber oft keine konkreten Ansätze, welche Fragen oder Probleme denn nun praktisch und vor Ort wichtig sind, weil Themen wie Arbeitsdruck, Krankenstand und Dokumentationsmängel vorherrschend sind.

So boten vor 30 Jahren Nachtwachen noch Gelegenheiten, sich intensiv um Sterbende zu kümmern. Die Pflegenden waren sowieso da und hatten oft keine anderen akuten Aufgaben zu erledigen. Heute schiebt jede Pflegende ständig ein paar Dokumentationsblätter, die noch zu bearbeiten sind, vor sich her. Pflegerischer „Leerlauf“ existiert kaum noch. Die nicht im engeren Sinne medizinische Begleitung von Sterbenden fand immer schon in den Intermediären des pflegerischen Alltags statt. Durch die Entwicklung der letzten Zeit stiegen die Ansprüche an eine ganzheitliche Begleitung und gleichzeitig wurden diese Freiräume beschnitten.

Trotz der theoretischen Möglichkeit, die Dokumentationspflicht als Professionalisierung der eigenen Arbeit positiv zu wenden, empfinden die meisten Arbeitenden die Notwendigkeit, jede Handlung beantragen, begründen und dokumentieren zu müssen, um sie abrechnen zu können, als Belastung. Diese Arbeit findet auch keineswegs nebenher statt. Sie beansprucht bis zu einem Drittel der Arbeitszeit von Pflegenden¹⁰⁶. Insgesamt ist eine hohe Unzufriedenheit der im Pflegebereich arbeitenden Menschen zu verzeichnen¹⁰⁷. Deutschland gehört mit England und Italien zu den Ländern in Europa, in denen die meisten im Pflegeberuf Beschäftigten über einen Jobwechsel

¹⁰⁶ In einem Gespräch wurde mir von einem Krankenhaus berichtet, in dem für eine Station eine Sekretärin eingestellt wurde, damit sich die Schwestern weiterhin auf die Pflege konzentrieren können. Siehe auch: Hoffmann 2007

¹⁰⁷ Siehe auch: die Ergebnisse der NEXT (Nurses early exit) Studie: www.next.uni-wuppertal.de, 22.1.2008

nachdenken. Ein Teil der durch den Kostendruck erzwungenen Produktivitätssteigerung konnte durch technische Innovationen¹⁰⁸ abgefangen werden. Aber auch hier ist Deutschland in Europa führend in der Anzahl der Pflegenden mit Rückenproblemen und lediglich Mittelfeld beim Einsatz von Tragehilfen.

An einem entscheidenden Punkt wurde der ganzheitliche Ansatz der Hospizbewegung in den Reformen des Pflege- und Gesundheitssystems gar nicht berücksichtigt: In der Finanzierung von nicht im engeren Sinne medizinischer Begleitung. In der Hospizbewegung ist die (körperliche) Pflege nur ein Aspekt und steht gleichberechtigt neben den sozialen, kulturellen und spirituellen Bedürfnissen der Sterbenden

2007 wurde im Zuge einer Reform des Gesundheitssystems der „Anspruch auf spezialisierte ambulante Palliativversorgung“¹⁰⁹ für jede in der Krankenversicherung Versicherte festgeschrieben. Darin wird allerdings auch die Definition des Sterbens als besondere Form von Krankheit und damit die Definition von Sterbenden als Kranke weiter zementiert¹¹⁰. Palliativversorgung umfasst pflegerische und ärztliche Leistungen - keine menschliche Begleitung im weiteren Sinne. Die gesetzliche Finanzierung der Arbeit mit und Begleitung von Sterbenden beschränkt sich also weiterhin auf die körperliche Pflege im engeren Sinne. Auf Begleitleistungen wie Sterbebegleitung oder psychosoziale Betreuung besteht kein Anspruch. Sie werden entsprechend aus der Finanzierung ausgeschlossen. Solche Arbeit gegen Entgelt zu verrichten, kann also nur durch Spenden oder individuelle Bezahlung geregelt werden. Die Alternative ist, diese Begleitung und Arbeit weiterhin unentgeltlich und freiwillig zu verrichten.

Die innere Widersprüchlichkeit der aktuellen Organisation der Pflege von Sterbenden führt zu der Frage, ob die Vorstellung einer rein professionellen, d.h. öffentlich oder zumindest zentral organisierten und von bezahlten Dienstleistern getragenen Pflege von Sterbenden überhaupt denkbar und durchführbar sei. Außerdem gibt es genügend Impulse für Alternativen: Die Hospizbewegung hat der Arbeit von freiwilligen und unentgeltlich tätigen

108 wie z.B. Dekubitusmatratzen, die das Wundliegen von Patienten hinauszögern. Dadurch müssen bewegungsunfähige Patienten seltener gewendet werden.

109 Siehe auch: http://www.juraforum.de/gesetze/SGB%20V/37bSGBV/37bSGBV_SGB%20V_spezialisierte_ambulante_palliativversorgung.html, 22.1.2008

110 Siehe auch: Gronemeyer 2007:120

Helferinnen eine zentrale Rolle zugewiesen und die Aidshilfebewegung hat die Tragfähigkeit von Communitystrukturen auch in der Konfrontation mit Sterben und Tod bewiesen. Sowohl von Beschäftigten, als auch von außenstehenden Kritikern wird dieser Gedanke noch weiter entwickelt: Zu der Frage, ob dieser Ansatz überhaupt wünschenswert sei. Ob die Versorgung, Pflege und Begleitung Sterbender nicht zurück an die Gesellschaft gegeben werden müsse, könne und solle.¹¹¹.

4.5.2. Neue Wege im Bestattungswesen

Die Bedeutung der Bestattung und der Weg aus dem Leben

Bei meiner Arbeit sowohl als Bestatterin wie als Volkskundlerin fiel mir bald eine Sprachlosigkeit auf. Das Themenfeld, in dem ich mich bewege, wird meistens mit dem Dreiklang „Sterben, Tod und Trauer“ umrissen. Dem entsprechen grob drei Phasen: Die Zeit des Sterbens, die Zeit zwischen Tod und Beerdigung und die Zeit danach, die Trauer und die Erinnerung. Als Bestatterin begleite ich die Zugehörigen in dem mittleren Prozess, aber ebenso den Verstorbenen. Der Begriff Tod bezeichnet in unserem Sprachgebrauch aber keinen Prozess, sondern einen Punkt: das Ende des Lebens. Die Realität ist aber anders. Ich möchte zwei Bilder beschreiben, um diesen Gedanken zu verdeutlichen:

Erstes Bild: Nach langer Krankheit oder kurzer Unsicherheit, bei einem Unfall oder Suizid kommt irgendwann eine Ärztin und entscheidet: Dieser Mensch ist tot. Der Mensch liegt noch im Pflegeheim, Krankenwagen, in seinem Bett zuhause, jedenfalls dort wo er gestorben ist. Wo immer er liegt, sicher nicht an einem Ort, wo er bleiben soll. Jetzt muss etwas getan werden.

Zweites Bild: Wir haben alle Freundinnen und Freunde unter den Toten. Menschen, die wir lieben, aber die nun nicht mehr unter uns weilen. Sie sind tot. Sie sind Geschichte. Die Erinnerung an sie lebt in uns. Wir denken an sie, besuchen ihr Grab oder Orte, die wir mit ihnen verbinden, aber sie

111 Dabei kann an die Debatten über Deinstitutionalisierung der 1970er Jahre in Bezug auf Heimkinder und Behinderte angeknüpft werden. Dies tut z.B. Klaus Dörner, der ehemalige Leiter der psychiatrischen Abteilung der Westfälischen Klinik Gütersloh in seinem 2007 erschienenen Buch „Leben und Sterben, wo ich hingehöre“ in aller Radikalität. Er entwirft ein zukünftiges Hilfesystem, das ausschließlich ambulant ausgerichtet ist und in dessen Mittelpunkt nicht mehr der bezahlte Dienstleister steht, sondern der helfende und der hilfsbedürftige Bürger. Siehe auch: Dörner 2007

selber sind zur Ruhe gekommen.

Zwischen diesen beiden Bildern und Situationen, dem Moment des Todes, der das Sterben abschließt, und der Ruhe der Toten, liegt etwas: Eben ein Prozess, für den es keinen wirklichen Namen gibt. Die Reduzierung auf die zweifellos wichtige Bestattung würde den Focus stark auf den öffentlichen und zeremoniellen Teil dieses Prozesses lenken. Der tatsächliche Prozess beinhaltet ganz unterschiedliche Ebenen, so z.B. die physische Ebene: Die Versorgung und der Transport des Körpers und die „zur-Ruhe-Legung“, die Einäscherung oder Beisetzung des Körpers. In unserer Gesellschaft gehört die formale und bürokratische Ebene dazu: Die Verstorbene muss beim Standesamt, anderen Behörden und Versicherungen abgemeldet werden. Auch der Prozess der Ausgliederung, der Neubesetzung von sozialen Rollen findet zum Teil in der Zeit zwischen Tod und Beisetzung statt, aber in bestimmten Formen. So wartet man mit vielem, bis jemand „unter der Erde“ ist.

Aus dem festgestellten Mangel an adäquaten Begriffen, um diese skizzierte Zwischenzeit zu bezeichnen, schlage ich die Formulierung „Weg aus dem Leben“ vor, um die Zeit und den komplexen Prozess zwischen dem medizinischen Tod und der Totenruhe¹¹² zu bezeichnen.

Bestatterinnen als Schlüsselfiguren auf dem Weg aus dem Leben

Kulturwissenschaftlerinnen nähern sich dem Thema Bestattung und der Gestaltung des Weges aus dem Leben oft vom Grab und der Art der Beisetzung her. Das hat mehrere sehr plausible Gründe: Gräber sind dauerhaft und leicht zugänglich, da sie öffentlich sind. Ganz im Gegenteil zu dem Handeln an Verstorbenen oder den Abschiedsprozessen der Hinterbliebenen, die flüchtig und oft in der Privatsphäre abgeschirmt sind.

Ausserdem gibt es gerade für historisch orientierte Kulturwissenschaftlerinnen ausgearbeitete Klassifizierungs- und Analysemethoden. Für die letzten 200 Jahre entstanden für Praxen im Umgang mit Sterben, Tod und Trauer in Europa daraus keine Probleme, da sich der gesamte Weg aus dem Leben um die tatsächliche Beisetzung des Körpers, in einem Grab oder die Einäsche-

¹¹² Totenruhe ist an dieser Stelle ein ziemlich schwammiger Begriff. Um ein besser zu bezeichnendes Ereignis zu wählen, wäre die Rechnungstellung des Friedhofs und des Bestattungsinstituts auch eine sinnvolle Alternative.

nung mit anschließender Urnenbeisetzung, herum anordnete. Die Bestattung eines Menschen als Abschnitt eines kulturellen, emotionalen und sozialen Prozesses war die gesellschaftliche Umsetzung des Todes eines Menschen, sowohl im Prozess der Alltagspragmatik und Neuverortung, aber auch in der kulturellen Sinndeutung. Die Eingangsfrage nach der Art der Beisetzung eröffnete die gesamte Komplexität. Das hat sich in den letzten Jahrzehnten geändert.

Mittlerweile ist die eigentliche Beisetzung nur noch ein Element in einem komplexen „Gesamtkunstwerk“ und kann durchaus nebensächlich sein. Aus der Art der Beisetzung kann man nicht mehr auf den Charakter des gesamten Weges aus dem Leben schließen. Insofern haben die Grabspezialistinnen, Friedhofsverwaltungen und Steinmetzinnen einen rapiden kulturellen Bedeutungsverlust erfahren. Auch die Bedeutung und die Gestaltungskraft der Kirche und die zeremonielle Rolle der Pastorinnen haben im Zuge der Modernisierung und Säkularisierung stark abgenommen. So stellt Norbert Fischer fest:

„Die Kirchen gehören zu den gesellschaftlichen Verlierern der geschilderten Entwicklung. Einst waren Tod und Bestattung ihre ureigene Domäne [...] Inzwischen haben häufig weltliche Instanzen ihre Funktion übernommen.“ (Fischer 1997:19)

Auch das Kirchenamt der evangelischen Kirche stellt in einem Diskussionspapier zu „Herausforderungen evangelischer Bestattungskultur“ fest, dass das „traditionell prägende christliche Monopol im Bestattungsbereich“ (Kirchenamt der EKD 2004:7) zurücktritt.

Übrig blieben die Bestatterinnen, die ihr Serviceangebot kontinuierlich erweiterten und so schon im Zuge der Enteignung des Todes zur zentralen Schaltstelle für den Umgang mit Verstorbenen und zur Gestaltung der Zeit zwischen Tod und Bestattung wurden: „das Bestattungsunternehmen [...] hat sich seit dem späten 19. Jahrhundert zur entscheidenden Instanz im Umfeld der Beisetzung entwickelt“ (Fischer 1997:120)

Diese Verfügungsgewalt benannte auch Jürgen Bethke 1998 als Geschäftsführer des Bundesverbandes des deutschen Bestattungsgewerbes, indem er als Aufgabe der Bestatterin definiert: „der Trauerfamilie alle Arbeiten, alle Sorgen, alle Erledigungen um die Bestattung abzunehmen“. (MFJFG 1999:158)

Gerade weil Bestatterinnen den Weg aus dem Leben, die Zeit zwischen Tod

und Bestattung, in ihrer Verfügungsgewalt haben, ist es besonders wichtig, wenn sie andere Wege beschreiten.

Pionierinnen „anderer“ Bestattungen

Anfang der 1990er Jahre erregten Bestatterinnen Aufmerksamkeit, die bunte Särge anboten und gegen die „Routine“ konventioneller Bestatterinnen und die „erstarrten Rituale“ des gesellschaftlichen Umgangs mit Sterben, Tod und Trauer angingen. Die beiden wichtigsten, weil bekanntesten Pioniere sind Fritz Roth und Claudia Marschner:

1983 übernahm der Unternehmensberater Fritz Roth das Bestattungshaus Pütz in Bergisch Gladbach. Sein Ansatz war, nicht die Toten in das Zentrum des beruflichen Wirkens zu stellen, sondern die um sie Trauernden. So ließ er sich von 1987 bis 1989 zum Trauerpädagogen an der Akademie für menschliche Begleitung bei Prof. Dr. Jorgos Canacakis ausbilden. 1993 gründete er das „Haus der menschlichen Begleitung“: Ein Anwesen, in dem sowohl ein Bestattungsinstitut als auch eine private Trauerakademie untergebracht ist; aber auch (so die eigene Werbung):

„Alles was dazu beiträgt, das Wechselspiel zwischen Leben und Tod transparent zu machen, hat in diesem Haus ein Forum. [...] So ähnelt unser Haus der menschlichen Begleitung dann auch mehr einem „Landhotel der Seele“ als einem Bestattungshaus. Wir haben Tod und Trauer wieder in Lebensräume geholt und erfahrbar gemacht, d.h. aus der Sterilität von Totenkammern und Friedhofskapellen zurückgeführt in eine Umgebung, wo das Leben zu Hause ist.“ (<http://www.puetz-roth.de/do/de/fritzroth.asp>, 8.3.2005)

Claudia Marschner arbeitete zunächst in einem konventionellen Bestattungsinstitut und gründete 1992 eine eigene Firma: M+K Bestattungen. An diesem Beispiel ist die Verbindung zur Schwulenszene und zu der Thematik HIV und AIDS unübersehbar. Claudia Marschner hat einen eigenen Eintrag im „Szene Lexikon“ der „Siegesäule“, dem Berliner Schwullesbischen Magazin:

„Ein wesentlicher Impuls hierfür [die Gründung ihres Bestattungsinstituts] kam aus der schwulen Szene. Denn hier mußte man sich, seit Aids zu einem Thema wurde, das kaum einen unberührt ließ, mit dem Sterben auseinandersetzen, und hier fanden sich auch die nötige Lust am Unorthodoxen, die nötige Freude am Experiment, um der Tristesse eines normalen Begräbnisses zu entkommen. Noch heute sind viele von denen, die Marschners Laden aufsuchen, um die eigene Beerdigung zu planen, an Aids erkrankt.“ (<http://www.sie-gessauele.de/lexikon/marschner.htm>, 8.3.2005¹¹³)

Zunächst wurde bei der Suche nach anderen Formen für Bestattungen auch nach Alternativen zum klassischen Bestattungsinstitut als kommerzieller

¹¹³ Mittlerweile wurde der Eintrag verändert: [http://www.sie-gessauele-kompass.de/alle-branchen-a-z.html?sislistelements\[adresse\]=335&cHash=7f6c8c9706](http://www.sie-gessauele-kompass.de/alle-branchen-a-z.html?sislistelements[adresse]=335&cHash=7f6c8c9706), 5.6.2009

Kleinbetrieb gesucht. So wurde 1990 in Köln die Bestattungsgenossenschaft Begleitung e.G. gegründet. Diese Ansätze verbreiteten sich aber nicht. Im Gegenteil, 2008 wurde die Bestattungsgenossenschaft wieder geschlossen.

Die zweite Generation alternativer Bestattungsunternehmen

Im Verlauf der 1990er Jahre gründeten sich mehr und mehr Institute, die sich als alternative Bestatterinnen verstanden. Die neuen Impulse kamen nicht aus einem Umdenken in traditionellen Unternehmen, sondern Quereinsteigerinnen und „Renegatinnen“ wie Fritz Roth und Claudia Marschner brachten die Szenerie in Bewegung.

Ich selber habe meine ersten Schritte und Handgriffe als Bestatterin beim Hamburger Unternehmen „Trostwerk“ gemacht, dieses Unternehmen ist ein Beispiel der zweiten Generation alternativer Bestatterinnen. Das Unternehmen wurde 2003 von zwei Freunden gegründet, die vorher in der Kinder- und Jugendhilfe gearbeitet haben. In der Gründungsphase spielten eigene Erfahrungen mit Abschied und der Gestaltung von Bestattungen eine große Rolle. In ihrem auf ihrer Homepage veröffentlichten Konzept¹¹⁴ formulieren sie zentrale Eckpunkte alternativer Bestattungen:

Als erstes ein (selbst)kritisches Verhältnis zur Allmacht der Bestatterinnen über den Abschiedsprozess:

„Wir möchten Ihnen ein möglichst hohes Maß an Selbstbestimmung in Ihrem Abschiedsprozess ermöglichen. Sie können sich an der Planung und Gestaltung des gesamten Zeitraumes vom Tod bis zur Beisetzung aktiv und kreativ beteiligen oder auch ganz eigenständig handeln.“ (<http://www.trostwerk.de/pages/konzept.html>, 5.9.2006)

Dabei formulieren sie auch eine Kritik an den gesellschaftlich vorherrschenden Praxen im Umgang mit Sterben, Tod und Trauer:

„Die Kultur der Abschiednahme ist heute noch immer von vielen Tabus geprägt und in Konventionen erstarrt. Zunehmend mehr Menschen erscheinen die traditionellen Rituale jedoch als hohl, unzeitgemäß und wenig tröstlich. Mit unserer Unterstützung können Sie die Grenzen allzu standardisierter Bestattungsroutine überschreiten, um in lebendiger Weise einen wirklich persönlichen Abschied von Ihrer oder Ihrem Verstorbenen zu nehmen.“ (<http://www.trostwerk.de/pages/konzept.html>, 5.9.2006)

Sehr vorsichtig formuliert verweisen sie auf ihren Schwerpunkt der Abschiednahmen am Totenbett oder am offenen Sarg: „Ein bewußter und intensiver Abschied erlaubt es Ihnen, sich der Realität des Todes umfassend zu nähern.“ (<http://www.trostwerk.de/pages/konzept.html>, 5.9.2006) Zentral ist die Formulierung ihres Selbstverständnisses als Begleiter: „In diesem

114 <http://www.trostwerk.de/pages/konzept.html>, 5.9.2006

Prozess verstehen wir uns als Ihre Begleiter, Helfer und kompetenten Ratgeber.“ (<http://www.trostwerk.de/pages/konzept.html>, 5.9.2006) Ebenso in diese zweite Generation alternativer Bestatterinnen gehört der Kölner Bestatter Brian Müschenborn. Auf seiner Internetseite wirbt er mit der Formulierung:

„Jeder Mensch ist einzigartig in seiner Art zu lachen und zu weinen. Auch in seinem Sterben. Dies Unverwechselbare soll spürbar sein, wenn Sie sich von ihm verabschieden.“ (<http://www.trauerhaus.de/bestattung/index.html>, 21.2.2008).

Damit formuliert er eine der wesentlichen Überzeugungen, die gerade von der Aidshilfebewegung, in der er auch aktiv war, stark betont worden war: Nicht gesellschaftliche Normen sollen die Form der Trauer bestimmen, sondern die Trauer soll Ausdruck der Persönlichkeit der Gestorbenen und ihrer Zugehörigen sein. In der Trauer soll die individuelle Verbundenheit mit der Verstorbenen gefeiert werden.

Im Herbst 2005 fand in Köln ein Treffen von alternativen Bestatterinnen statt. Seitdem gibt es eine bundesweite Vernetzung von alternativen Bestatterinnen mit regelmäßigen Treffen. Diese Treffen werden weiterhin von Quereinsteigerinnen in Kleinunternehmen dominiert, nicht von Familienunternehmen. Hier stellte sich natürlich auch sofort die Frage: Was macht denn ein „alternatives“ Bestattungsunternehmen aus? Kann man das gefühlte „Wir“ an Kriterien festmachen? Gibt es so etwas wie Qualitätsmerkmale für alternative Bestatterinnen? Wer gehört dazu und wer eben nicht? Diese Fragen sind in Bezug auf die konkrete Vernetzung pragmatisch dadurch gelöst worden, dass der Kreis ersteinmal geschlossen wurde.

Alternative Bestattungen

Alternative Bestatterinnen grenzen sich zunächst aus der Logik des Begriffes „alternativ“ heraus von konventionellen Bestatterinnen ab. Es nützt wenig, die Frage nach der Definition, was eine alternative Bestatterin ausmacht, damit zu beantworten, was eine konventionelle Bestatterin ausmacht. Die Abgrenzung bezieht sich offensichtlich auf ein bestimmtes Bestatterinnenideal, das Dagmar Hänel in ihrer 2003 erschienenen Dissertation „Bestatter im 20. Jahrhundert“ für die 1970er und 1980er Jahre beschreibt. Ein Zitat aus der Zeitung „Das Bestattungsgewerbe“ aus dem Jahre 1976 umreißt dieses Ideal fast paradigmatisch: „Was erwarten also Hinterbliebene in

heutiger Zeit von dem Bestatter ihres Vertrauens? Ich glaube, vor allem Fachkenntnisse, gepaart mit taktvoller, zurückhaltender Anteilnahme.“ (zit.n. Hänel 2003:103) oder noch deutlicher aus dem Jahre 1982: „Der Bestatter hat die wichtige Aufgabe, in seiner Sachlichkeit als zuständiger Fachmann Hilfe zu geben; auch mit dieser Sachlichkeit vermag er zu trösten.“ (zit.n. Hänel 2003:104)

Der Zentralbegriff des Fachmanns und der Fachkompetenz bezeichnete vor allem kaufmännisches Wissen und umfassende Materialkenntnis: „[...] neben den kaufmännischen Fertigkeiten zählte zur Fachkompetenz des Bestatters auch eine umfassende Materialkenntnis“. (Hänel 2003:117)

Emotionalität fand nur bei den Zugehörigen statt, Bestatterinnen waren Spezialistinnen für technische und bürokratische Abläufe. Dieses Ideal entspricht genau der Realität des enteigneten Todes, in der der Tod den Zugehörigen völlig aus der Hand genommen war.

Eine Bestatterin war ein „geprüfter Fachmann, der im Trauerfall einen so kompletten Dienstleistungsservice anbieten kann, dass den Zugehörigen nur noch das Adressieren der Todesnachrichten und der schwere Gang mit der Beerdigung blieben.“. (zit.n. Hänel 2003:119)

Von diesem Ideal grenzen sich die alternativen Bestatterinnen ab, sie betonen ihr persönliches, auch emotionales Engagement und die Gestaltungsmöglichkeiten für Zugehörige, die erst einen wirklich individuellen Abschied ermöglichen. Sehr drastisch drückt dies eine alternative Bestatterin aus: „[...] sie [machen] nur einen Job, um Geld zu verdienen. Wir dagegen sind als Menschen beteiligt.“ (zit. n. Knaeuper 1999:48)

Dabei ist die im vorhergehenden Kapitel beschriebene gemeinsame Suche nach individuellen oder passenden Ritualen einer der zentralen Abgrenzungslinien zu den konventionellen Bestatterinnen. Exemplarisch seien hier zwei Zitate von den Homepages alternativer Bestattungsunternehmen genannt, die diesen Anspruch der neuen und individuell passenden Ausdrucksformen formulieren:

„Jeder Abschied ist einzigartig und kann über eine individuelle Form und angemessene Rituale behutsam gestaltet werden - sei diese Form traditionell, oder ungewöhnlich, einfach, hell oder bunt.“ (<http://www.bestatterinnen.de/html/beratung.html>, 4.11.2008)

und

„Ziel des Lotsenhauses ist es, Menschen zu unterstützen, die sich in der Situation des Abschiednehmens befinden oder nach neuen Ausdrucksformen des Abschieds suchen. [...] Die

äußeren Erscheinungsformen der Bestattung sind nicht allgemeinverbindlich definiert. Sie hängen von den Menschen ab, die diesen Abschied gestalten.“ (<http://www.hamburgleuchtfuer.de/index.php?id=18>, 4.11.2008)

Frauen bei den alternativen Bestatterinnen

Auffällig ist der hohe Anteil von Frauen in der alternativen Bestatterinnen-szene. Die Umbrüche im Bestattungswesen und die Innovation durch die alternativen Bestatterinnen sind ein konkretes Beispiel für die Veränderung des gesellschaftlichen Charakters von Arbeit im Umbruch von der Moderne zur Postmoderne. Diese qualitative Veränderung fassen Michael Hardt und Toni Negri mit dem Begriff der immateriellen Arbeit, im Gegensatz zur industrialisierten Arbeit der Moderne. Die Immaterialisierung der Arbeit in der postfordistischen Produktion bedeutet auch eine „Verweiblichung“ der Arbeit, die in bestimmten Bereichen zu einer größeren Rolle von Frauen in der Produktion führt. Die Verweiblichung von Arbeit beinhaltet zwei Ebenen: Die Hausfrauenehe als Lebensperspektive ist gesellschaftlich nicht mehr vorherrschend. Weibliche Erwerbstätigkeit ist nicht mehr Ausnahme, sondern Norm, zumindest in der Selbstwahrnehmung und Lebensplanung von Frauen. Erwerbstätigkeit ist zunehmend weniger als männliche Tätigkeit besetzt.

Zum zweiten wurde aber auch die Arbeit selbst verweiblicht. Das gilt zunächst für die Form der Arbeitsorganisation: Teilzeitarbeit, Heimarbeit usw. nehmen zu. Desweiteren gilt es aber auch für den Inhalt der Arbeit. Der in diesem Zusammenhang zentrale Aspekt der immateriellen Arbeit ist die Integration einer Form sozialer Interaktion, die sonst auch Beziehungsarbeit genannt wird. Immaterielle Arbeit ist nicht nur in soziale Bezüge eingebettet, wie industrialisierte Arbeit, sondern sie stellt diese Bezüge aktiv her: Sie beinhaltet unmittelbar soziale Interaktion, Affektproduktion und Kommunikation. Qualitäten, die bisher eher als weibliche Tätigkeiten besetzt waren. Deshalb sind Frauen aufgrund ihrer Sozialisation eher darauf trainiert, verschiedene Ebenen zu integrieren und deshalb eher fähig dort eine Vorreiterrolle einzunehmen, wo diese Fähigkeiten gefragt sind. Das wird besonders dort deutlich, wo der „Beziehungsaspekt“ der immateriellen Arbeit im Vordergrund steht: z.B. bei den Umbrüchen im Bestattungswesen. Der Grund liegt in gesellschaftlichen, d.h. historisch entstandenen Strukturen der Geschlechterdifferenz, die gerade im Moment einem massiven Wandel unter-

worfen sind, nicht in überhistorischen weiblichen Eigenschaften, die mit körperlichen Spezifika von weiblichen Menschen zusammenhängen. So ist auch bemerkenswert, dass das 1993 erschienene und bereits im vorhergehenden Kapitel erwähnte, wegweisende Buch „Begraben und Vergessen“ von drei Frauen geschrieben wurde. Viele der Pionierinnen und Wegbereiterinnen einer anderen Gestaltung von Bestattungen waren und sind Frauen. Unter Bestatterinnen gibt es einen Diskurs, der die hohe Präsenz von Frauen innerhalb der alternativen Bestatterinnen feministisch-spirituell erklärt und die Schwangerschaft als mystischen Gegenpol zum Sterben und Bestatten hervorhebt. Das seit 1999 bestehende Bestattungsinstitut in Frauenhänden, „Die Barke“ formuliert das so:

„Für uns ist der Tod (la morte = die Todin) und die Zeit bis zur Bestattung ein wichtiger Übergang, wohin auch immer unsere Reise dann gehen wird, - ein ebenso bedeutungsvoller Übergang, wie die Geburt in dieses Leben. Es ist für uns selbstverständlich, dass die Toten von Frauen versorgt und begleitet werden, denn Frauen wissen um die Übergänge Geburt und Tod.“ (http://www.die-barke.de/contento/cms/front_content.php?idcat=78, 23.5.2008)

Diese Überlegungen spielen für einige, aber sicher nicht für alle Bestatterinnen eine Rolle in ihrer Berufsidentität. Auch wenn viele weibliche Bestatterinnen ihre Berufswahl nicht aus ihrer Geschlechtsrolle heraus begründen, sind sie doch immer wieder mit den Konsequenzen konfrontiert. Das konventionelle Bestattungswesen ist weiterhin männlich dominiert und gerade die Totenfürsorge immer noch „Männerarbeit“. Als Bestatterin auch in diesem Bereich zu arbeiten, bedeutet also auch einen Bruch mit Konventionen. In der täglichen Arbeit gerade auf den Friedhöfen und in den Pathologien der Krankenhäuser sind weibliche Bestatterinnen Exotinnen, die nicht immer willkommen sind. Viele alternative Bestatterinnen verstehen sich selbst als Feministinnen im weitesten Sinne und die meisten haben mit ihrer Berufswahl nicht das erste Mal in ihrem Leben mit dem klassischen Frauenbild der Moderne gebrochen. Diese individuellen Erfahrungen und dadurch erworbenen Fähigkeiten, haben es sicher erleichtert die konventionellen Wege der Bestattung zu hinterfragen und Alternativen herzustellen.

Thanatologinnen

Neben den bisher beschriebenen Entwicklungen und Netzwerken der alternativen Bestatterinnen gibt es eine zweite innovative Tendenz im Bestattungswesen: die Thanatologinnen. Diese organisieren sich rund um den

„Verband Dienstleistender Thanatologen e.V.“ (VDT). Dieser entstand aus den Aktivitäten einiger Bestatterinnen, die sich, angeregt durch Kontakte nach Großbritannien und Irland in den 1980er Jahren mit dem Thema „Modern Embalming“ befassten¹¹⁵. Das ist die Kunst der hygienischen und kosmetischen Versorgung von Verstorbenen für die offene Aufbahrung ohne Kühlung, also die Behandlung von Verstorbenen für die befristete Erhaltung des Körpers - auch unter extremen Bedingungen. Dazu gehören ein spezielles Wissen über Produkte für die Konservierung von Verstorbenen und die Fertigkeit diese auch anzuwenden. Durch Berichte über die neuen praktischen Möglichkeiten, die durch „Modern Embalming“ entstehen und eine gezielte PR-Arbeit gerade innerhalb der Bestatterinnenszene ergaben sich viele neue Kontakte und das Thema fand auch außerhalb des ursprünglich beschränkten Kreises von anglophilen Thanatologinnen viel Zuspruch. Um diesem größer werdenden Personenkreis den Zugang zum „Modern Embalming“ zu gewähren, wurde 1991 der VDT e.V. gegründet. Der VDT e.V. bietet eine Ausbildung zur Thanatologin an. Diese Ausbildung beinhaltet neben der Praxis des „Modern Embalming“, einen großen theoretischen Teil über spezielle Kenntnisse in den Bereichen Medizin, Chemie, Bakteriologie, Anatomie und Desinfektion.

Das Verhältnis zwischen alternativen Bestatterinnen und Thanatologinnen ist ambivalent. Gemeinsamkeiten und Differenzen liegen dabei sehr dicht nebeneinander. Einer der bekanntesten Thanatologen in Deutschland ist der Stockelsdorfer Bestatter Stefan Dabringhaus¹¹⁶. Er ist nicht nur durch eine systematische Öffentlichkeitsarbeit weit über seine Heimat hinaus bekannt geworden, sondern auch unter Bestatterinnen (zumindest in Norddeutschland) zum Synonym für Thanatologinnen geworden.

Eine der zentralen Gemeinsamkeiten zwischen Thanatologinnen und alternativen Bestatterinnen ist die Wertschätzung des toten Körpers und die hohe Aufmerksamkeit, die dem Abschied am Totenbett oder am offenen Sarg gewidmet wird. Auch die Möglichkeit der Hausaufbahrung - also eine Verstorbene noch in ihrem Zuhause zu belassen oder sie sogar vom Sterbeort nach Hause zurückzubringen - liegt beiden am Herzen. In der Form der Totenfürsorge liegen aber tiefgreifende Unterschiede. Zunächst ist die Selbstinsze-

115 <http://www.thanatologen.de/verein/index.htm>, 13.5.2008

116 <http://www.dabringhaus.de/> 25.5.2008

nierung unterschiedlich. Thanatologinnen inszenieren ihre Arbeit mit den Verstorbenen eher als handwerklich-technische Angelegenheit:

„Unsere Türen stehen Ihnen grundsätzlich offen - welche auch immer [...] Es gibt keinen Grund, Ihnen zu verschweigen wo und wie wir einen Verstorbenen hygienisch versorgen, den Körper waschen und sorgfältig anziehen. [...] Und ganz sicher haben wir keinen Grund, Ihnen die dafür zur Verfügung stehenden Räumlichkeiten nicht zu zeigen. Sie sind sauber und ordentlich und - aus hygienischen Gründen - natürlich optisch ihrer Bestimmung angepaßt.“ (<http://www.dabringhaus.de/versorgungsbereich.htm>, 23.5.2008)

Ein zentraler Begriff in der Außendarstellung ist Hygiene. Der gesellschaftlichen Unsicherheit im Umgang mit Verstorbenen, setzen sie eine Professionalisierung durch „hygienische Standards“ entgegen.

Bei den alternativen Bestatterinnen gibt es einen derart zentralen Begriff, wie die Hygiene bei den Thanatologinnen, nicht. Wichtig ist der Begriff des „Respekts“ und der Anspruch des „Einfühlens“ und „Wahrnehmens“.

„Neben der besonderen Qualität unserer Beratung und Begleitung für Sie, stehen Ihre Verstorbenen im Mittelpunkt unserer Aufmerksamkeit. Wir begleiten die toten Menschen vom Sterbe- bis zum Beisetzungsort in Wahrnehmung ihrer Schutzlosigkeit und Respekt vor ihrer unverwechselbaren Persönlichkeit.“ (<http://www.trostwerk.de/pages/begleitet.html>, 25.5.2008)

Im konkreten Umgang zeigt sich der Unterschied in der unter Bestatterinnen und zum Teil auch Trauerbegleiterinnen oft hitzig, aber auch sehr differenziert geführten Debatte um das Verschließen des Mundes. Wenn sich nach dem Tod alle Muskeln lösen, steht oft der Mund von Verstorbenen offen. Dies kann umso eher so sein, wenn nach dem Tod der Mundraum mit Wattepads gesäubert wird und dazu der Mund noch einmal weit geöffnet wird. In den hygienischen Standards der Thanatologinnen soll bei jeder Verstorbenen der Mund durch ein im Kiefer angebrachtes Bändchen verschlossen werden, damit er, auch wenn die Verstorbene bewegt wird, nicht aufgehen kann. Was die Thanatologinnen als „fachgerechtes Verschließen“ oder „Ligatur“ bezeichnen, wird von Kritikerinnen eher polemisch als „Mund zunähen“ benannt. Einer Verstorbenen den Mund zuzunähen ist ein kulturell stark aufgeladener Vorgang und eine Vorstellung, die mit dem von den alternativen Bestatterinnen gewünschten Bild von respektvoller Versorgung - die selber schon rituelle Dimensionen haben kann - schwer zu vereinbaren ist. In dieser Frage gibt es trotz aller Vehemenz und emotionalen Aufladung kaum klare Antworten. Die Debatte selber ist Ausdruck der Neuorientierung im Umgang mit Sterben, Tod und Trauer. Sie ist Teil und Ergebnis des Prozesses, den Weg aus dem Leben ohne kulturelle Vorgaben zu gestalten.

Kommerzialisierung und Rentabilität der alternativen Betriebe

Konventionelle Bestattungsinstitute finanzieren sich meistens über eine immense Gewinnspanne beim Sargverkauf: „Die Untersuchung der Rechnungsformulare ergab, dass [...] der Sarg den größten finanziellen Anteil an der Gesamtrechnung ausmachte.“ (Hänel 2003:35)

Dafür sind die organisierenden und vor allem die beratenden Dienstleistungen scheinbar sehr günstig oder sogar kostenfrei. Diese Preisgestaltung hat sich historisch entwickelt, ist aber auch Ausdruck eines Berufsverständnisses, das „Handfestes“ ins Zentrum rückt.

Das begleitende Leitbild unterscheidet offensichtlich die alternativen Bestatterinnen vom kauf- oder fachmännischen Leitbild der traditionellen Bestatterinnen. Dabei geht es nicht um mehr oder weniger Marktorientierung oder Kommerzialisierung. Lediglich die zentrale Ware unterscheidet sich: Särge oder Begleitung. Insofern ist es konsequent, dass viele alternative Bestatterinnen Beratung und Begleitung als Dienstleistung in ihre Preislisten und Rechnungen aufnehmen. Dies dient zum einen der Preistransparenz: Beratung und Organisation macht einen großen Anteil der für jede einzelne Bestattung geleisteten Arbeit aus. Die Bestellung, Verwaltung und Bereitstellung von Särgen bildet einen wesentlich geringeren Anteil. Diese Umorientierung hat aber auch weitreichendere Konsequenzen, als es auf den ersten Blick scheint, denn schließlich kaufen die allermeisten Kunden sowohl einen Sarg, als auch die organisatorische und begleitende Dienstleistung. Insofern handelt es sich tatsächlich erst einmal um eine reine Deklarationsfrage. Dahinter steht aber auch eine Selbstdefinition: Was ist das Zentrum der Bestatterinnenarbeit? Wofür fordern und verdienen Bestatterinnen Bezahlung? Dazu kommt noch ein weiterer Aspekt: Wenn der kommerzielle Erfolg einer Bestattung für die Bestatterin aber vom gewählten Sarg abhängt, fokussiert das den Prozess der Beratung auf die Sargauswahl, wohingegen eine Fokussierung auf die Arbeit der Begleitung deutlich mehr Spielraum lässt und auch klarere Qualitätsanforderungen an diese Arbeit stellt.

Auch alternative Bestattungsunternehmen sind privatwirtschaftliche Betriebe und deshalb dem ökonomischen Zwang zur Kostensenkung ausgesetzt. Da sie oft eine umfassendere und individueller zugeschnittene Dienstleistung als konventionelle Unternehmen anbieten, müssen sie dieses Angebot

ins Verhältnis zu Preisen und Aufwand setzen. Entweder die Menschen, die dort arbeiten, verdienen wenig, die Preise sind hoch oder die Arbeitsabläufe sind möglichst effektiv. Um Arbeitsabläufe möglichst effektiv zu gestalten, sind Standardisierung der Leistungen und Spezialisierung durch interne Arbeitsteilung die einfachsten Möglichkeiten. Nun ist aber gerade Standardisierung das Einfallstor für Bevormundung von Zugehörigen, und eine Arbeitsteilung (z.B. die in „Fahrer“ und „Berater“) entfremdet die Bestatterinnen von ihrer Arbeit. In diesem Spannungsfeld, zwischen eigenem Anspruch und der Wirtschaftlichkeit des Unternehmens, finden die unterschiedlichen alternativen Bestatterinnen ganz unterschiedliche Lösungen.

Reaktionen auf alternative Bestatterinnen

Die Reaktionen der konventionellen Bestatterinnen auf die Entwicklung alternativer Bestatterinnen sind unterschiedlich, schließlich sind auch diese keineswegs eine homogene Gruppe. Zum einen gibt es etablierte Familienunternehmen, die vor allem den Bestatterinnenverband dominieren, zum anderen Großkonzerne wie die Ahorn-Grieneisen Gruppe, um den wichtigsten zu nennen. Insgesamt steht die Bestattungsbranche unter hohem ökonomischem Druck. Das stellt auch die Zeitschrift „Bestattungskultur“, das Zentralorgan des Bundesverbandes Deutscher Bestatter, fest: „[...] das sprichwörtlich krisenfeste Metier ist nicht mehr so sicher wie ehemals.“ (Bestattungskultur 9/2007:19) Das führt auch bei etablierten Familienunternehmen zu einem hohen Modernisierungsdruck: „Bestattungsunternehmer müssen ihre Zukunft darin sehen, nicht mehr nur Dienstleister, Vermittler und Zwischenhändler zu sein, sondern Generalunternehmer zu werden.“ (Bestattungskultur 9/2007:19)

Zum Teil nehmen die etablierten Familienunternehmen auch Anregungen aus dem Aufbruch zu einem anderen Umgang mit Sterben, Tod und Trauer auf: Ab den 1980er Jahren gab es in der offiziellen Debatte im Bestatterinnenverband und seinen Organen eine Hinwendung zur Thematik Trauerbegleitung. Diese wurde als weitere Fachkompetenz mittlerweile in das aktuelle Bestatterinnenideal integriert. Das war offensichtlich eine Reaktion auf die vehemente Kritik von Hospizbewegung, Verwaisten Eltern und den ersten alternativen Bestatterinnen am „herzlosen Bestatten“ der konventionellen Unternehmen. Die Frage des fachlichen Leitbildes ist zentral für das ei-

gene Berufsverständnis und damit auch für das eigene Handeln als Dienstleisterin¹¹⁷.

Insgesamt bleibt festzuhalten, dass sich der Umbruch im gesellschaftlichen Charakter der Arbeit am Ende der Moderne in den beiden Arbeitsbereichen der Pflege Sterbender und bei den Bestatterinnen sehr unterschiedlich darstellt.

117 Exemplarisch könnte man dieses Selbstverständnis an der Frage der Supervision verdeutlichen. Supervision ist eine arbeitsbezogene Reflexion des beruflichen Handelns unter Anleitung einer externen Expertin, der Supervisorin. Im Mittelpunkt stehen nicht fachliche Fragen, sondern seelische und zwischenmenschliche Wirkfaktoren und Potenziale. Viele alternative Bestatterinnen stammen aus pädagogischen Berufen. Supervision ist für sie deshalb selbstverständlich und oft ein wichtiger Teil ihres Berufsalltags. Mitte der 1990er Jahre noch kam Wolfgang Nölle in seiner empirischen Untersuchung über das Frankfurter Bestattungswesen zu dem Schluss: „Supervision gibt es im Bestattungswesen nicht.“ (Nölle 2000:31) 2007 erschien im Zentralorgan des Bestatterverbandes ein Artikel über Supervision: „Eine Frage, an der sich 'die Geister scheiden'“, wie die Autorin Martina Görke-Sauer zu Beginn des Textes feststellt. Der Artikel versucht vorsichtig Supervision in Bestattungsinstituten zu etablieren. Ob es bei einem vereinzelt Vorstoß bleibt oder sich im Zuge einer breiteren Umorientierung des bestatterischen Berufsselbstverständnisses Supervision etabliert, ist jetzt noch nicht abzusehen.

5. Zusammenfassung und persönlicher Ausblick

Trauer als kulturelle Praxis und anthropologische Konstante

Bei aller gebotenen Vorsicht, von anthropologischen Konstanten zu sprechen, bin ich der festen Überzeugung, dass Menschen ebensowenig aufhören können, den Tod zu deuten, wie sie nicht aufhören können zu atmen. Hier schließe ich mich der Anthropologin Sabine Helmers an, die zu dem gleichen Schluss kommt: „Universal ist trotz mannigfacher Variationen unbestreitbar der Totenkult, das Vorhandensein von Vorstellungen über den Tod.“ (Helmers 1989: 216) Mit dem ständig wiederkehrenden Erlebnis des Sterbens von Mitmenschen stellt sich jedesmal die Frage nach einer plausiblen Sinndeutung und einer umsetzbaren Alltagspragmatik. Implizit sind dabei diese „Vorstellungen über den Tod“ immer als kollektive Vorstellungen gedacht, als gesellschaftliche Ordnung und Verortung der Verstorbenen. Diese Implikation lässt sich auf die aktuelle gesellschaftliche Situation in der wir leben aber nicht übertragen.

Der Umschwung von moderner fordistischer Produktion zum Postfordismus bringt eine fundamentale Änderung im Charakter der gesellschaftlichen Arbeit mit sich. Die industrialisierte Arbeit wird verdrängt durch die informatisierte, die immaterielle Arbeit. Dieser Umschwung verändert unser Leben bis in die kleinsten Details¹¹⁸. Wir befinden uns in einer Situation, in der kollektive Deutungen und gesellschaftlich vorgegebene Praxen zur Verortung und Verarbeitung des Todes nicht mehr existieren. Was aber sehr wohl noch existiert, sind die gesellschaftlichen Strukturen und Zwänge, die den Rahmen für individuelles Handeln vorgeben, ebenso wie die realen Abschiedsprozesse, die durch das Sterben von Menschen weiterhin ausgelöst werden. Nach der Feststellung, dass 'Alles' möglich ist, schließt sich nun die Frage nach der konkreten Umsetzung und Gestaltung an.

118 Hardt und Negri haben sich vor allem mit dem Nachweis beschäftigt, dass durch den Paradigmenwechsel zur immateriellen Arbeit als gesellschaftlich vorherrschende Arbeitsform, die Voraussetzungen für eine Revolution geschaffen werden: „Diese Revolution wird keine Macht kontrollieren können - weil Biomacht und Kommunismus, Kooperation und Revolution in Liebe, Einfachheit und auch in Unschuld vereint bleiben. Darin zeigen sich die nicht zu unterdrückende Leichtigkeit und das Glück Kommunist zu sein“ (Hardt/Negri 2002:420)

Ob ihre Analysen für eine solche Perspektive des „ganz anderen Ganzen“ taugen, wird sich erst noch erweisen müssen. Sie taugen aber in jedem Falle dafür besser zu verstehen unter welchen Bedingungen und Perspektiven wir heute und morgen arbeiten und leben.

Der Umbruch der letzten Jahrzehnte

Am 25. November 1998 veranstaltete das Familienministerium Nordrhein-Westfalen eine Fachtagung in Wuppertal. Das Thema war: „Neue Kultur im Umgang mit Tod und Trauer“. Der Anspruch dieser Menschen (stellvertretend formuliert von der nordrhein-westfälischen Ministerpräsidentin Birgit Fischer) war nicht weniger als „einer neuen Kultur im Umgang mit Tod und Trauer Bahn zu brechen“. (Fischer 1999:13)

Das klingt nach Aufbruch und tatsächlich war seit Mitte der 1990er Jahre ein verstärktes öffentliches Interesse am Thema Tod zu verzeichnen. Dieses Interesse richtete sich vor allem auf neue Möglichkeiten, mit dem Ende des Lebens umzugehen¹¹⁹. Dazu stellt der Theologe Friedrich Wilhelm Graf fest: „Mehr Vielfalt bedeutet aber auch mehr Konflikt. Nicht nur das Sterben ist in der Gegenwart zum Thema heftiger moralpolitischer Kontroversen geworden, sondern auch die Leichenbestattung und die Formen des Trauerns.“ (Graf 2004:22).

Der Kern der bereits oben erwähnten Fachtagung waren sieben Fachforen, in denen Menschen, die haupt- oder ehrenamtlich mit Sterbenden, Toten oder Trauernden arbeiten, miteinander diskutierten. In einem dieser Foren, im Forum Nr.5: „Zwischen Anonymität und individueller Gestaltung - Entwicklung einer neuen Bestattungskultur“, kommt ein Teilnehmer zu dem Schluss: „Ich glaube, was wir brauchen sind bezahlbare Riten.“ Dieser Satz bringt für mich die Suche nach einem anderen, menschlichen Umgang mit Sterben, Tod und Trauer auf den Punkt:

Wir brauchen - ja, uns fehlt etwas als Gesellschaft, es ist nicht alles in Ordnung, wie wir mit unseren Toten und Trauernden umgehen, es gibt eine Notwendigkeit zur Veränderung.

Wir brauchen Riten - ja, es geht nicht um Technik und Effizienz, um Hygiene und Rationalität, sondern es geht um die „großen Fragen“, die existentiellen Brüche, um das, was uns im Innersten zu Menschen macht. Deshalb auch die große Wichtigkeit, die Ritualen in der Diskussion zugeschrieben wird. Rituale sind eben eine Form des Ausdrucks und der Kommunikation über diese „großen Fragen“.

Wir brauchen bezahlbare Riten - ja, wir leben und sterben in einer Gesellschaft, die die Produktion nicht in erster Linie auf die Bedürfnisse ihrer Mitglieder ausrichtet. Es geht auch darum was bezahlbar oder und das ist fast

119 Siehe auch: Fischer 1997

noch wichtiger was verkäuflich ist.

Den hier eingeforderten Aufbruch zu „bezahlbaren Riten“ habe ich untersucht. Zunächst habe ich mich mit dem „Wir“, dem Subjekt des Aufbruchs beschäftigt: Drei große Bewegungen haben sich zu kollektiven Akteuren konstituiert und die erstarrte Professionalität des enteigneten Todes aufgebrochen: Die Hospizbewegung, die Verwaisten Eltern und die Aidshilfebewegung. Im Laufe der 1990er Jahre gelang es ihnen ihren Wunsch nach einem menschlichen Umgang mit Sterben, Tod und Trauer breit in die Gesellschaft hinein zu vermitteln und zu verankern. Das heißt, vor allem dem Sterben als Lebensphase Aufmerksamkeit zu schenken, den Tod und die Toten nicht mehr zu verstecken oder auszulagern und der Trauer Aufmerksamkeit, Zeit, Orte und Wertschätzung zu geben.

Diese Forderungen haben den gesellschaftlichen und beruflichen Umgang mit Sterbenden und Verstorbenen tiefgreifend verändert. Eine neue Ganzheitlichkeit ist offensichtlich nicht mehr aufzuhalten. Der Umgang mit dem Tod war am Ausgang der Moderne vom Gegenteil, von einer Zergliederung geprägt: Die Zergliederung und Enteignung des Todes ruhte auf vier Säulen: Privatisierung des sozialen Ereignisses Tod, Professionalisierung des Umgangs mit Sterbenden und Toten, Zergliederung des Sterbe- und Bestattungsprozesses und Auslagerung des Umgangs mit Leichen sowie Unsichtbarwerden der Toten. Diese vier Säulen haben sich in den Umbrüchen der letzten Jahrzehnte sehr unterschiedlich verändert.

Privatisierung und Professionalisierung

Die beiden ersten Säulen haben sich nicht grundlegend, sondern lediglich in ihrer Form gewandelt. Durch die weitere Ausdifferenzierung und Individualisierung von Lebensformen und Beziehungsnetzen hat sich an der Verortung von Trauer in der Gesellschaft wenig verändert. Die konkreten Auswirkungen haben sich aber sehr wohl und auch radikal geändert.

Der Tod eines Menschen ist ein privates Ereignis seines gesellschaftlichen Umfeldes und wird das wohl auch in Zukunft bleiben.

Dabei ist aber das veränderte Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit zu berücksichtigen. Die Trennung des gesellschaftlichen Lebens in zwei Sphären ist im Zuge der Ausdifferenzierung aller Lebensformen transfor-

miert worden. Die (vor-)modernen klassischen Orte von Öffentlichkeit, wie z.B. Marktplätze oder Rathaustreppen, sind weitgehend irrelevant geworden, oder wurden sogar wie die neuen Einkaufspassagen durch Zugangsbeschränkungen privatisiert.

Auch neue Kommunikationsmittel, wie zum Beispiel das Handy, haben das Verhältnis zu Öffentlichem und Privatem verändert¹²⁰. Der Direktor des Frankfurter Kommunikationsmuseums, Helmut Gold, stellt dazu fest:

„Das Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit. Wer immer erreichbar sein will, muss auch bereit sein, an jedem beliebigen Ort zu telefonieren. Das Handy ermöglicht das und folgt dem gleichen Trend wie Laptop und Walkman. Die Mobilisierung verbindet Apparat und Person, die Nutzung der technischen Geräte ist nicht länger an feste Orte und bestimmte Settings gebunden“ (Gold 2000:81)

Auch am Beispiel der Kreuze am Straßenrand lässt sich eine neue öffentliche Privatheit des Todes zeigen.

In Bezug auf die Privatisierung des Todes hat sich also in den letzten Jahren elementar nicht nur der Umgang mit Sterben, Tod und Trauer verändert, sondern auch die Bedeutung von Privatheit. Dazu gehört die Verlagerung anderer „großer Fragen“ und Umbrüche ins Private, bei gleichzeitiger „Veröffentlichung“. So ist auch unser Umgang mit und unsere Deutung von Liebe und Sexualität zunächst stärker Privatsache geworden. Sexualität ist privater im Sinne des Unreglementierten, dass alles erlaubt ist, und öffentlicher in dem Sinne, dass sexuell konnotierte Körperbilder omnipräsent sind.

Auch die zweite Säule der Enteignung des Todes, die Professionalisierung des Todes, hat sich weiterentwickelt und ist sogar noch umfassender geworden. Alternativen zu professioneller und bezahlter Arbeit in diesem Feld sehe ich nicht. Eine grundsätzliche Ablehnung der damit notwendigerweise einhergehenden Kommerzialisierung der Dienstleistungen ermangelt meistens einer realistischen Alternative. So muss sich die Kritik des kirchlichen Seelsorgers Olaf Schaper: „Ich kritisiere hier sehr deutlich, dass eine kommerziell arbeitende Trauerbegleiterin sich mit einer Glanzbroschüre an die Zugehörigen gewandt hat.“ (Schaper 1999:247), die Frage gefallen lassen, warum eine über Kirchensteuern finanzierte Begleitung besser sein soll, als eine direkt bezahlte.

Wenn es aber keine Alternative zu einer professionellen, und das bedeutet

120 Gerade Bestatterinnen, für die eine ständige Erreichbarkeit erstrebenswert ist, sollten offensichtlich die Bereitschaft haben an jedem beliebigen Ort zu telefonieren.

zu einer bezahlten Begleitung und Dienstleistung im Umfeld von Sterben, Tod und Trauer gibt, ist die Debatte um Kriterien und Qualität dieser Begleitung umso wichtiger. Eine Debatte, die auch schon intensiv geführt wird.

Bereits 1998 wurde in einem Forum der Fachtagung „Neue Kultur im Umgang mit Tod und Trauer“ ein „menschlich-authentisch erweiterter Begriff von Fachlichkeit“ (MFGF 1999:61) diskutiert: „Eine 'Neue Sterbe- und Trauerkultur' [...] baut (postmodern) auf der persönlichen und spirituellen Authentizität der Betroffenen auf.“ (Wettreck 1999:43) Ebenso eine weitere Teilnehmerin der Konferenz:

„Wir beobachten jedenfalls sehr sorgfältig die derzeitige Entwicklung, die wir da für fragwürdig und bedenkenswert halten, wo man die 'Marktlücke Trauer' zu entdecken scheint und von beruflicher Seite mit raschen, oft wenig fundierten und der praktischen Situation von Trauernden nicht angemessenen „Angeboten“ reagiert.“ (Voss-Eiser 1999:254)

Zergliederung und Auslagerung

In einer postfordistischen Professionalität im Umgang mit Sterben, Tod und Trauer werden die beiden anderen Säulen der Enteignung des Todes, die Zergliederung der mit dem Abschied verbundenen Prozesse und die Auslagerung von Sterbenden, Toten und Trauernden, bereits grundsätzlich verändert. Durch die Veränderungen, die im gesellschaftlichen Charakter von Privatheit und Professionalität vor sich gehen, ist die Zergliederung und Auslagerung einfach nicht mehr notwendig und es ist in die freie Wahl der Akteure gestellt, so oder eben ganz anders zu verfahren.

Die wichtigste Entwicklung hierbei ist der gesamtgesellschaftliche Abschied vom ökonomischen Paradigma der Fabrik. Ein zentraler Begriff in diesem Zusammenhang ist „Ganzheitlichkeit“. Dieser Begriff ist schwer zu fassen, weil er ein kultureller Kampfbegriff gegen die Zergliederungstendenzen der Moderne ist. Darüber hinaus wendet sich der Begriff auch gegen den modernen Dualismus Körper - Geist, der sich auch in den Berufsbildern im Umfeld von Sterben und Tod widerspiegelt, (z.B. in der Trennung zwischen „Beratern“ und „Fahrern“). Gemeint ist in Bezug auf Sterbende und Tote ein Ansatz, integrierend statt zergliedernd zu arbeiten. Also zum Beispiel, die Arbeitsteilung zwischen „Beratern“ und „Fahrern“, also zwischen Bestatterinnen, die Zugehörige beraten und Bestatterinnen, die Tote versorgen, aufzuheben oder eine Vernetzung, einen Austausch und eine Kooperation

zwischen Pflegepersonal und Seelsorgerinnen in der Begleitung einer Sterbenden sicherzustellen. Schließlich hat dieser Begriff der Ganzheitlichkeit auch noch eine spirituelle Ebene, mit der die Berücksichtigung spiritueller „Energien“ gemeint ist. Für neue Arbeits- und Lebensbedingungen brauchen die in ihnen und für sie agierenden Menschen neue Begriffe, die gerade erst gefunden, entwickelt und deshalb auch manchmal überstrapaziert werden. Die durch die Umschwünge im gesellschaftlichen Charakter der Arbeit entstanden Spiel- und Handlungsräume werden engagiert und kreativ genutzt, um einen den Menschen zugewandten und ihrer Individuation förderlichen Umgang mit Sterben und Tod zu entwickeln.

Folgerungen für mich als Bestatterin

Nun habe ich viel über die Veränderungen und Bedeutung der Arbeit professioneller Helferinnen im Umfeld des Todes geschrieben. Was bedeuten meine Ergebnisse für mich als Bestatterin, als professionelle Helferin? Zunächst wird es auch in Zukunft nicht ohne uns, die „Hauptamtlichen“ gehen, weder in der Pflege noch in der Bestattung, aber wir werden einen menschenfreundlichen Umgang mit dem Tod nicht allein tragen können. Eine reine Begleitung durch professionelle Helferinnen ist auch nicht erstrebenswert, selbst wenn sie finanzierbar wäre. Jedes aus der aktuellen Situation heraus denkbare soziale Netzwerk, das perspektivisch die menschenfreundliche Versorgung und tatsächliche Begleitung von Sterbenden, Toten und Trauernden leisten könnte, muss daher persönliches Engagement stärker integrieren. Trotz aller postmodernen Ganzheitlichkeit und aller alternativen und engagierten Einfühlung bleiben wir professionellen Helferinnen Fremde und für viele Prozesse im Umfeld des Todes ist die reale emotionale Bindung an die Sterbenden und die Trauernden unersetzbar. In diesem Sinne könnte unsere beruflich-professionelle Arbeit auch als Hilfe zur Selbsthilfe und -organisation dienen. Dadurch könnte auch eine Verschiebung von der Funktion der professionellen Helferin zur Begleiterin entstehen. Es gibt eine wesentlich größere Selbstverständlichkeit bei einer liebesbekümmerten Freundin mit Schokolade, viel Zeit und einem offenen Ohr vor der Tür zu stehen, als sich nach einem Todesfall Zeit zu nehmen und Aufmerksamkeit

zu schenken, mitzufühlen, zuzuhören oder gemeinsam zu trauern¹²¹. Das hängt mit einer gesellschaftlichen Ignoranz und Unsicherheit dem Prozess des Trauerns gegenüber zusammen. Das Selbstvertrauen und das Zutrauen der Einzelnen im Umgang mit sich und ihren Nächsten im Angesicht des Todes zu erhöhen, muss das Ziel von unserer Informations- und Öffentlichkeitsarbeit, wie unserer alltäglichen Arbeit sein. In diesem Sinne ist eine Art Lobbyarbeit für das Trauern einer der wichtigsten Bausteine, den wir für einen den Menschen zugewandten Umgang mit dem Tod beisteuern können. Da, wo es möglich ist, müssen wir uns selber überflüssig machen. Wir müssen an diesen Stellen den Abschied vom toten Körper und die Begleitung in der Trauer zurücklegen in die Hände derer, die mit der Verstorbenen gelebt haben.

Darüberhinaus wird es aber Aufgaben geben, die die Arbeit von gut ausgebildeten Profis erfordern. Dabei wird es auch weiterhin verschiedene Anforderungen und verschiedene Berufsbilder geben. So stellt sich z.B. die Frage nach der Abgrenzung zwischen dem Berufsbild der Trauerbegleiterin und der Bestatterin. Bestatterinnen begleiten Menschen in ihrer Trauer, sogar in einem sehr wichtigen Abschnitt, nämlich beim Abschied vom toten Körper. In diesem Sinne sind wir auch Begleiterinnen in der Trauer. Die Arbeit von Trauerbegleiterinnen in der Einzelarbeit oder in der Anleitung von Gruppen, nämlich die Begleitung des Sprechens über Verstorbene, die Unterstützung bei der Erinnerungsarbeit und das Entwickeln von neuen Perspektiven, ist etwas anderes als die Organisation, Durchführung und Begleitung der Bestattung. Diese Grenzen zu verwischen nützt niemandem. Ich würde deshalb vorschlagen, sie eher zu klären und produktiven Austausch sowie sichere Übergänge von einem Angebot zum anderen herzustellen. Wir müssen also unser Profil als Bestatterinnen in der Aufgabe definieren und die Übergänge und Abgrenzungen zu anderen konkretisieren.

Neben der Abgrenzung zu anderen Aufgaben, gehört zu einem Berufsprofil als Bestatterin auch ein klares Selbstverständnis, wie wir unsere Aufgabe denn erfüllen.

121 Dabei ist es mir wichtig, Trauern nicht als harmonischen Prozess zu idealisieren. Trauer beinhaltet Wut, Angst und Verzweiflung. Trost und Trauer gehören zusammen, gehen aber nicht immer miteinander einher. Im Gegenteil, gerade die Trauer, die keinen Trost und keine Versöhnung findet, braucht umso mehr Raum und Unterstützung. Hier besteht oft ein großer Unterschied zwischen dem Ende einer Beziehung durch Trennung oder durch den Tod.

Ausgangspunkt dieser Selbstverortung wäre für mich unser Verhältnis zu unseren Auftraggeberinnen. Jeder Mensch ist Experte für seine Trauer. Wir können moderieren und unterstützen, aber unser Gegenüber hat die vollständige Kompetenz zu beurteilen, was gut und was schlecht für sie ist. Es ist unsere Aufgabe, Türen zu öffnen und Möglichkeiten aufzuzeigen, aber wir dürfen den Zugehörigen den Abschied nicht aus der Hand nehmen. Sehr deutlich wird mir diese Aufgabe immer bei der Frage, ob eine Abschiednahme am offenen Sarg stattfinden soll. Diese Frage wird oft zunächst verneint, aufgrund der herrschenden Unsicherheit im Umgang mit Verstorbenen. Ein Verharren an dieser Stelle des Gesprächs, ein Nachfragen erscheint mir oft notwendig, um den gesellschaftlichen Druck des Neins abzufedern und zu der Frage vorzudringen, was denn in dieser Situation richtig wäre. Ich kann in keinem Fall beurteilen, ob das Nein eher aus der gesellschaftlich verursachten Unsicherheit resultiert oder den Bedürfnissen der Zugehörigen entspricht. Diese Entscheidung kann ich ihnen auch nicht abnehmen, aber ich kann nach Bedenken fragen und Gestaltungsmöglichkeiten vorschlagen. Oft ist es für die Zugehörigen wichtig, über die Frage noch einmal in Ruhe nachzudenken. Das versuche ich zu ermöglichen, indem man z.B. verabredet, in den nächsten Tagen noch einmal miteinander zu sprechen. Die Gefahr, Zugehörige zu einer Abschiednahme zu überreden, weil dann der Ablauf meinem Ideal einer „guten“ Bestattung entsprechen würde, besteht natürlich und erfordert eine sorgfältige Reflexion meiner selbst.

Dies führt mich zum zweiten Punkt meiner Skizze eines Bestatterinnenprofils. Wir arbeiten mit unseren Emotionen, wir werden dafür bezahlt uns einzufühlen und wichtige emotionale, kulturelle und soziale Prozesse mitzugestalten. Deshalb müssen wir unsere eigenen emotionalen Prozesse reflektieren und uns selbst möglichst gut kennen. Zum einen, um eine den Zugehörigen möglichst angemessene Gestaltung des Abschieds zu entwickeln, ihnen möglichst wenig überzustülpen, zum anderen aber auch um den „Preis“, den wir für unsere Arbeit zahlen, angemessen zu halten. Wir leisten emotionale Schwerstarbeit, und ebenso wie wir uns um unsere realen Bandscheiben kümmern müssen, wenn wir schwere Verstorbene oder Särge heben, sollten wir uns auch um unsere Seele kümmern, wenn wir uns schwerem Leid und großer Angst aussetzen.

Drittens brauchen wir ein inneres Bild vom Wesen, von den Funktionen, aber eben auch der Vielfältigkeit von Trauer und Trauerprozessen. Wir brauchen Modelle über unsere Aufgaben und Rollen in den Abschiedsprozessen, die wir begleiten. Der Ansatz von Kerstin Lammer, aus dem Aufgabenmodell der Trauer Aufgaben der Trauerbegleitung¹²² abzuleiten, finde ich richtig und auch in der Arbeit von Bestatterinnen anzuwenden. Ich sehe Trauernde in einem Lernprozess. Solch ein Trauerprozess ist oft schmerzvoll und beängstigend, aber es ist der einzigartige Prozess dieser Trauernden und verdient als allererstes unsere Anerkennung. In diesem Lernprozess braucht niemand Antworten, die wir sowieso nicht geben können, sondern Resonanz. Der Unterschied zwischen einer Antwort und einer Resonanz ist, dass wir uns in der Resonanz auf die Sichtweise der Trauernden einlassen. Jede Trauernde ist selbst Expertin für ihre Trauer, deshalb sind ihre Erfahrungen und ihre Erkenntnisse Ausgangspunkt unseres Handelns. Denn Begleitung erfordert Handeln. Wir müssen in der Begleitung immer wieder entscheiden, ob wir sprechen oder schweigen, ob unser Handeln Innehalten oder Tun sein soll. Wir machen Vorschläge, wir gestalten Räume, wir wenden uns den Trauernden zu. Die Fähigkeit zur Resonanz erfordert aber auch bei uns Lernprozesse, über uns selbst, aber auch über die Gemeinsamkeiten und die Vielfalt bereits gelebter Trauerprozesse. Unsere Überlegungen müssen wir in der Praxis umsetzen und im praxisorientierten, wie im wissenschaftlichen Austausch auswerten und reflektieren. Wir brauchen Handlungsforschung, Austausch und Reflexion. Wir brauchen als professionelle Helferinnen und Begleiterinnen kognitives, emotionales und praktisches Wissen über andere Trauer- und Begleitungsprozesse, um uns in jeden neuen Trauerprozess einzufühlen und auf seine eigene Logik einzulassen, um daraus zu einem offenen und den Menschen und dem Leben zugewandten Handeln zu kommen.

122 Vgl. Lammer 2004(II):107ff und Lammer 2006:259ff

6. Literaturverzeichnis

Alber, Wolfgang: Feldforschung als Textproduktion? In: Jeggle, Utz (Hg.): Feldforschung - Qualitative Methoden in der Kulturanalyse, Tübingen 1984 S.113-128.

Aries, Philippe: Geschichte des Todes, München/Wien 1980 (französische Erstausgabe 1978).

Aurnhammer: Lebensqualität, Selbstbestimmung und Orientierung an den Lebensweisen im Basiscurriculum Palliative Care. In: Weber, Achim und Gekeler, Corinna: Selbstbestimmt versorgt am Lebensende? Grenzwanderungen zwischen Aids- und Hospizbewegung, Berlin 2005, S.140-148.

Baumann, Margret und Gold, Helmut: Mensch Telefon. Aspekte telefonischer Kommunikation, Heidelberg 2000.

Bausinger, Herrmann: Neue Felder, neue Aufgaben, neue Methoden. In: Isac Chiva, Utz Jeggle (Hg.): Deutsche Volkskunde -Französische Ethnologie. Frankfurt/M., New York 1987, 326-344.

Bausinger, Hermann: Alltag und Utopie. In: Kuckuck 6 (1991) S.12-21.

Berg, Eberhard und Fuchs, Martin (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnologischen Repräsentation, Frankfurt am Main 1993.

Beer, Bettina (Hg.): Methoden und Techniken der Feldforschung, Berlin 2003.

Bourdieu, Pierre: Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In: Berg, Eberhard, Fuchs, Martin (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnologischen Repräsentation, Frankfurt am Main 1993, S. 365-374.

Brednich, Rolf Wilhelm und Schmitt, Heinz (Hg.): Symbole. Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur. 30. Volkskundekongress 1995, Münster 1997.

Brednich, Rolf W.: Grundriß der Volkskunde, Berlin 2001.

Bude, Heinz: Der Sozialforscher als Narrationsanimateur. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37, 1985, S. 327-336.

Bundesverband Deutscher Bestatter e.V. (Hg.): Bestattungskultur 9/2007.

Burckhardt-Seebass, Christine: Zwischen McDonald's und weissem Brautkleid. Brauch und Ritual in einer offenen säkularisierten Gesellschaft. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 92 (1989), S.97-110.

Burckhardt-Seebass, Christine: Lücken in den Ritualen des Lebenslaufs. Vorläufige Gedanken zu den „passages sans rites“. In: Ethnologia Europea 200/2 (1990), S.141-148.

Burckhardt-Seebass, Christine (Hg.): Zwischen den Stühlen fest im Sattel? Eine Diskussion um Zentrum, Perspektiven und Verbindungen des Faches Volkskunde. Hochschultagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde (DGV), Basel 31. Oktober bis 2. November 1996. Tagungsband im Auftrag der DGV, herausgegeben von Christine Burckhardt-Seebass. Göttingen 1997.

Bochow, Michael: AIDS und Schwule, Berlin 1989.

Bochow, Michael: Schwule Männer und AIDS, Berlin 1997.

Dannecker, Martin: Vorwiegend homosexuell, Hamburg 1997.

Descola, Philippe: Mit den Toten leben. In: Graf, Friedrich Wilhelm, Meier, Heinrich (Hg.): Der Tod im Leben - Ein Symposium München 2004, S.235-268.

Diekmann, Andreas: empirische Sozialforschung -Grundlagen, Methoden, Anwendungen, Hamburg 1995.

Dörner, Klaus: Leben und Sterben, wo ich hingehöre -Dritter Sozialraum und neues Hilfesystem, Neumünster 2007.

Dröge, Franz-Josef: Zwischen Normalität und Pathologisierung - Neue Wege und Formen in der Trauerbegleitung. In: MFJFG - NRW (Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen) (Hg.): Neue Kultur im Umgang mit Tod und Trauer - Dokumentation der Fachtagung am 25. November 1998 in Wuppertal, Köln 1999, S. 241-244.

Elias, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bände. Frankfurt/Main 1997.

Erdheim, Mario: Wieviel Rituale braucht der Mensch? In: Unimagazin - die Zeitschrift der Universität Zürich 1/98.

Online: <http://www.unicom.unizh.ch/static/unimagazin/archiv/1-98/mensch.html>, 20.5.2008.

Feldmann, Klaus: Sterben und Tod: sozialwissenschaftliche Theorien und Forschungsergebnisse, Opladen 1997.

Feldmann, Klaus: Tod und Gesellschaft: eine soziologische Betrachtung von Sterben und Tod, Frankfurt am Main 1990.

Fischer, Birgit: Begrüßungs- und Eröffnungsrede. In: MFJFG - NRW (Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen) (Hg.): Neue Kultur im Umgang mit Tod und Trauer - Dokumentation der Fachtagung am 25. November 1998 in Wuppertal, Köln 1999, S. 12 -14.

Fischer, Hans (Hg): Feldforschungen - Erfahrungsberichte zur Einführung, Berlin 2002 (Erstausgabe 1985).

Fischer, Norbert: Wie wir unter die Erde kommen - Sterben und Tod zwischen Trauer und Technik, Frankfurt am Main 1997.

Fischer, Norbert: Leitlinien einer neuen Kultur im Umgang mit Tod und Trauer, Vortrag vom 25.11.1998 in der Stadthalle Wuppertal, anlässlich der Veranstaltung Neue Kultur im Umgang mit Tod und Trauer des Ministeriums für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen.

Online: <http://www.postmortal.de/Diskussion/NeueKultur/FischerVortrag-NeueKultur/fischervortrag-neuekultur.html>, 16.3.2009.

Fischer, Norbert: Zwischen Ritual und Individualität, Vortrag auf der Tagung "Totengedenken und Trauerkultur" Kloster Irsee, 19. - 21. Nov. 1999.

Online: <http://www.postmortal.de/Diskussion/VortragIrsee/vortragirsee.html>, 19.5.2009.

Fischer, Norbert und Herzog, Markwart (Hg): Totenfürsorge - Berufsgruppen zwischen Tabu und Faszination, Stuttgart 2003.

Fischer, Norbert, Herzog, Markwart: „Der erste Todtengräber ist gar vornehm gewest“ - Berufsgruppen in der Totenfürsorge. In: Fischer, Norbert, Herzog, Markwart (Hg.): Totenfürsorge- Berufsgruppen zwischen Tabu und Faszination, Stuttgart 2003.

Fischer, Norbert, Herzog, Markwart: Nekropolis - Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden, Stuttgart 2005.

Flick, Uwe (Hg.): Handbuch qualitative Sozialforschung, München 1991.

Flick, Uwe: Qualitative Forschung - Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften, Hamburg 1995.

Flick, Uwe, von Kardoff, Ernst und Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung - Ein Handbuch, Hamburg 2000.

Gause, Detlev: Dem Trauern nicht ausweichen. In: Reppenhorst, Josef (Hg): Das Hamburger Leuchtfeuer Hospiz, o.Ort 2006, S.8-9.

Gerdau, Andrea: Kreuze am Straßenrand. Erinnerungsstätten zwischen privater Trauer und politischer Instrumentalisierung. In: Fischer, Norbert, Herzog, Markwart: Nekropolis - Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden, Stuttgart 2005.

Girtler, Roland: Methoden der Qualitativen Sozialforschung - Anleitung zur Feldarbeit, Wien 1984.

Girtler, Roland: Teilnehmende Beobachtung - Mitschrift der Vorlesung 2005.

Online: <http://www.schrefler.net/92soziologie/VO-Teilnehmende.Beobachtung-Girtler-SS.2005-260605.pdf>, 6.7.2008.

Gold, Helmut: „Hän di koi Schnur?“ Die Entwicklung der Mobiltelefonie in Deutschland. In: Baumann, Margret, Gold, Helmut: Mensch Telefon. Aspekte telefonischer Kommunikation, Heidelberg 2000, S. 77-92.

Göttsch, Silke und Lehmann, Albrecht (Hg.): Methoden der Volkskunde -Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie, Berlin 2001.

Graf, Friedrich Wilhelm, Meier, Heinrich (Hg.): Der Tod im Leben - Ein Symposium München 2004.

Graf, Friedrich Wilhelm: Todesgegenwart. In: Graf, Friedrich Wilhelm, Meier, Heinrich (Hg.): Der Tod im Leben - Ein Symposium München 2004, S.7-46.

Gronemeyer, Reimer: Sterben in Deutschland -Wie wir dem Tod wieder einen Platz in unserem Leben einräumen können, Frankfurt am Main 2007.

Grumbach, Detlev: Die Linke und das Laster -schwule Emanzipation und linke Vorurteile, Hamburg 1995 (S. 142-178).

Gyr, Ueli: Kulturelle Alltäglichkeit in gesellschaftlichen Mikrobereichen. Standpunkte und Elemente zur Konsensdebatte. In: Burckhardt-Seebass, Christine (Hg.): Zwischen den Stühlen fest im Sattel? Eine Diskussion um Zentrum, Perspektiven und Verbindungen des Faches Volkskunde. Hochschultagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde (DGV), Basel 31. Oktober bis 2. November 1996. Tagungsband im Auftrag der DGV herausgegeben von Christine Burckhardt-Seebass. Göttingen 1997, S.13-19.

Hahn, Alois: Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung, Stuttgart 1968.

Hardt, Michael und Negri, Antonio: Empire. Die neue Weltordnung. Frankfurt am Main 2002.

Hänel, Dagmar: Bestatter im 20. Jahrhundert: Zur kulturellen Bedeutung eines tabuisierten Berufs, Münster/New York/München/Berlin 2003.

Hauke, Rainer: Ratgeber Trauerfall: Informationen aus christlicher Sicht, Berlin 1997.

Helmers, Sabine: Tabu und Faszination -über die Ambivalenz der Einstellung zu den Toten, Berlin 1989.

Herlyn, Gerrit: Ritual und Übergangsritual in komplexen Gesellschaften, Hamburg 2002.

Hinzpeter, Werner: Schöne schwule Welt -der Schlussverkauf einer Bewe-

gung, Berlin 1997.

Hoffmann, Thomas: Schwindelerregend -über die Arbeitsbedingungen in der vollstationären Pflege, In: express, Zeitung für sozialistische Betriebs- und Gewerkschaftsarbeit, 8/07.

Online: <http://www.labournet.de/branchen/dienstleistung/gw/hoffmann.html>.

Hopf, Christel und Weingarten, Elmar (Hg.): Qualitative Sozialforschung, Stuttgart 1979.

Jansen, Hermann: Ein Todeskandidat. In: Weber, Achim und Gekeler, Corinna: Selbstbestimmt versorgt am Lebensende? Grenzwanderungen zwischen Aids- und Hospizbewegung, Berlin 2005, S.194 - 198.

Jeggle, Utz (Hg.): Feldforschung -Qualitative Methoden in der Kulturanalyse, Tübingen 1984.

Jeggle, Utz: Verständigungsschwierigkeiten im Feld. In: Jeggle, Utz (Hg.): Feldforschung -Qualitative Methoden in der Kulturanalyse, Tübingen 1984, S.93-112.

Kerkovius, Susanne und Thile: Zuflucht, Kraftquelle, Ruheort: ein Hospiz für Aidskranke. In: Weber, Achim und Gekeler, Corinna: Selbstbestimmt versorgt am Lebensende? Grenzwanderungen zwischen Aids- und Hospizbewegung, Berlin 2005, S.160-168.

Kerstan, Thomas: Interview mit Jens und Holm Friebe. In: Zeit-Campus 6/2007 (5.12.2007), S. 110-114.

Kirchenamt der EKD: Herausforderungen evangelischer Bestattungskultur, Hannover 2004.

Kleining, Gerhard: Methodologie und Geschichte qualitativer Sozialforschung. In: Flick, Uwe (Hg.): Handbuch qualitative Sozialforschung, München 1991, S.11-22.

Knaeuper, Elsbeth: Tod, Weiblichkeit und Repräsentation. Forschen in einem deutschen Bestattungsinstitut, Hamburg 1999.

Köck, Christoph: Was passiert eigentlich? Einige Beobachtungen zur Funktion von Übergängen. In: Kuckuck - Notizen zu Alltagskultur und Volkskunde 1 (2000), S.29-32.

König, Ralf: Dicke Dödel II: Super - Paradise, Hamburg 1999.

Köstlin, Konrad: Der Tod der Neugier, oder auch: Erbe - Last und Chance. In: Zeitschrift für Volkskunde 91 (1995), S.47-64.

Köstlin, Konrad: Individualität und Moderne. In: Kieler Blätter zur Volkskunde 28 (1996), S.23 -33.

Köstlin, Konrad: Ethnographisches Wissen als Kulturtechnik. In: Köstlin, Konrad, Nikitsch, Herbert (Hg.): Ethnographisches Wissen - Zu einer Kulturtechnik der Moderne, Wien 1999, S.9-30.

Kraushaar, Elmar (Hg.): Hundert Jahre schwul - eine Revue, Berlin 1997.

Kraushaar, Elmar: „Nebenwidersprüche“ - Die neue Linke und die Schwulenfrage in der Bundesrepublik der siebziger und achtziger Jahre. In: Grumbach, Detlev: Die Linke und das Laster - schwule Emanzipation und linke Vorurteile, Hamburg 1995, S. 142-178.

Lambers, Birgit: Rat und Hilfe für den Trauerfall, München 1999.

Lammer, Kerstin: Das Unfassbare bewältigen. In: Psychologie Heute, Dezember 2004(I).

Lammer, Kerstin: Trauer verstehen, Neukirchen-Vluyn 2004(II).

Lammer, Kerstin: Den Tod begreifen, Neukirchen-Vluyn 2006.

Landtag Rheinland-Pfalz/Ministerium für Arbeit, Soziales, Familie und Gesundheit: Antwort auf die große Anfrage der Fraktion der SPD -Sterbe- und Trauerbegleitung in Rheinland-Pfalz, Mainz 2006.

Le Goff, Jacques: Die Geburt des Fegefeuers. Stuttgart 1984.

Leisner, Barbara, Schulze, Heiko K. L. und Thormann, Ellen. Bearb. von Andreas v. Rauch: Der Hamburger Hauptfriedhof Ohlsdorf : Geschichte und Grabmäler, Hamburg 1990.

Leisner, Barbara: Abschied nehmen - Praktischer Rat und Hilfe in den Tagen der Trauer, Freiburg 1998.

Lindner, Rolf: Die Angst des Forschers vor dem Feld. In: Zeitschrift für Volkskunde 77, 1981, S. 51-66.

Lindner, Rolf: Ohne Gewähr. Zur Kulturanalyse des Informanten. In: Jeggel, Utz (Hg.): Feldforschung - Qualitative Methoden in der Kulturanalyse, Tübingen 1984, S.59-72.

Lovenfosse, Roman: Zwischen Normalität und Pathologisierung -neue Wege und Formen der Trauerbegleitung. In: MFJFG - NRW (Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen) (Hg.): Neue Kultur im Umgang mit Tod und Trauer -Dokumentation der Fachtagung am 25. November 1998 in Wuppertal, Köln 1999, S.250-252.

Lüders, Christian: Beobachten im Feld und Ethnographie. In: Flick, Uwe, von Kardoff, Ernst und Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung - Ein Handbuch, Hamburg 2000, S.384-401.

Maase, Kaspar: Volkskundliches Sprechen als symbolische Praxis oder: Stimmen der Volkskundler in Tropen. In: Brednich, Rolf Wilhelm und Schmitt, Heinz (Hg.): Symbole. Zur Bedeutung der Zeichen in der Kultur. - 30. Volkskundekongress 1995, Münster 1997.

Macho, Thomas: Todesmetaphern, Frankfurt 1987.

Marschner, Claudia: Bunte Särge, Berlin 2002.

Marx, Karl und Engels, Friedrich: Werke Berlin 1971, MEW zitiert nach: Online: <http://www.mlwerke.de>, 5.6.2009.

MFJFG-NRW (Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen) (Hg.): Neue Kultur im Umgang mit Tod und Trauer - Dokumentation der Fachtagung am 25. November 1998 in Wuppertal, Köln 1999.

Nassehi, Armin, Weber, Georg: Tod, Modernität und Gesellschaft. Zu einer Theorie der Todesverdrängung, Opladen 1989.

Neumann, Arndt: Die „Regierung“ der Gegenkultur. Alternativprojekte in der Bundesrepublik Deutschland von 1975 bis 1980. Magisterarbeit 2006. In einer überarbeiteten Form 2008 veröffentlicht unter dem Titel: Kleine geile Firmen.

Neumann, Arndt: Kleine geile Firmen, Hamburg 2008.

Neumann, Jürgen: Aussicht auf Langeweile -Von einem Leben mit AIDS nach Vancouver. In: Kraushaar, Elmar (Hg.): Hundert Jahre schwul -eine Revue, Berlin 1997, S.156-166.

Nölle, Volker: Vom Umgang mit Verstorbenen. Eine mikrosoziologische Erklärung des Bestattungsverhaltens, Frankfurt am Main 1997.

Nölle, Volker: Vom Umgang mit Verstorbenen. Eine mikrosoziologische Erklärung des Bestattungsverhaltens (zweite, aktualisierte Auflage als PDF-Datei auf CD-ROM), Kassel 2003.

Ochsmann, Randolph u.a.: Sterbeorte in Rheinland-Pfalz - Zur Demographie des Todes. In: Johannes Gutenberg-Universität Mainz - Interdisziplinärer Arbeitskreis Thanatologie: Beiträge zur Thanatologie, Heft 8, 1997.

Pauls, Christa, Sanneck, Uwe und Wiese, Anja: Rituale in der Trauer, Hamburg 2003.

Pohl, Detlef: Was tun im Trauerfall? Niedernhausen/Ts 2000.

Reppenhorst, Josef (Hg.): Das Hamburger Leuchtfeuer Hospiz, o.Ort/[Hamburg] 2006.

Richardson, Stephen A., Dohrenwend Snell, Barbara und Klein, David: 1979, Die „Suggestivfrage“. Erwartungen und Unterstellungen im Interview, in: Hopf, Christel, Weingarten, Elmar (Hg.), Qualitative Sozialforschung, Stuttgart 1979.S. 205-231.

Roost Vischer, Lilo: Alltägliche Tote, Hamburg 1999.

Roost Vischer, Lilo: Der Umgang mit der Leiche - Hygiene als Ersatzritual. In: Stapferhaus Lenzberg (Hg.): Last Minute: Ein Buch zu Sterben und Tod, Baden 2000.

Sanneck, Uwe: Rituale in der Trauer, unveröffentlichtes Handout für den Workshop: Wenn Himmel und Erde sich begegnen -Rituale in den Trauerprozessen von Müttern, Vätern und Kindern, Düsseldorf 12.4.2008.

Sax, Marjan, Visser, Knaar und Boer, Marjo: Begraben und vergessen? Ein Begleitbuch zu Tod, Abschied und Bestattung, Berlin 1993 (Niederländische Erstausgabe: Zand erover?, Amsterdam 1989).

Schäfer, Julia: Tod und Trauerrituale in der modernen Gesellschaft - Perspektiven einer alternativen Trauerkultur, Hamburg 2002.

Schaper, Olaf: Zwischen Normalität und Pathologisierung - Neue Wege und Formen der Trauerbegleitung. In: MFJFG - NRW (Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen) (Hg.): Neue Kultur im Umgang mit Tod und Trauer - Dokumentation der Fachtagung am 25. November 1998 in Wuppertal, Köln 1999, S.245-249.

Schmidt-Lauber, Brigitta: Das qualitative Interview oder: Die Kunst des Reden lassens. In: Göttlich, Silke und Lehmann, Albrecht (Hg.): Methoden der Volkskunde -Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie, Berlin 2001, S.165-186.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Karl Marx als Philosoph der menschlichen Emanzipation, Kassel o.Jahrgang.
Online: <http://www.uni-kassel.de/~schmiedk/Marx.htm>, 5.6.2008.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, Stagl, Justin: Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion, Berlin 1993.

Schnabel, Jutta: Zwischen Befangenheit und Sprachlosigkeit - Hilfen für den Umgang mit Tod und Trauer bei Kindern und Familien. In: MFJFG - NRW (Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen) (Hg.): Neue Kultur im Umgang mit Tod und Trauer - Dokumentation der Fachtagung am 25. November 1998 in Wuppertal, Köln 1999, S. 53-54.

Schneider, Norbert: Zeig mir das Spiel vom Tod. Sterben, Tote und Tod im Fernsehen und in ausgewählten Kinofilmen. In: Graf, Friedrich Wilhelm und Meier, Heinrich: Der Tod im Leben, München 2004, S.101-124.

Schnegg, Matthias: Zwischen Normalität und Pathologisierung - Neue Wege und Formen der Trauerbegleitung. In: MFJFG - NRW (Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein -Westfalen) (Hg.): Neue Kultur im Umgang mit Tod und Trauer - Dokumentation der Fachtagung am 25. November 1998 in Wuppertal, Köln 1999, S.232-237.

Schwules Museum und Akademie der Künste, Berlin (Hg.): Goodbye to Berlin - 100 Jahre Schwulenbewegung, Berlin 1997.

Seitz, Oliver und Dieter: Die moderne Hospizbewegung in Deutschland auf dem Weg ins öffentliche Bewußtsein - Ursprünge, kontroverse Diskussionen, Perspektiven, Herbolzheim 2002.

Sörries, Reiner: Alternative Bestattungen, Frankfurt am Main 2008.

Specht-Tomann, Monika und Tropper, Doris: Zeit des Abschieds. Sterbe- und Trauerbegleitung, Düsseldorf 2001 (Erstausgabe 1998).

Spieker, Ina und Schwibbe, Gudrun: Nur Vergessene sind wirklich tot. Zur kulturellen Bedeutung virtueller Friedhöfe. In: Fischer, Norbert, Herzog, Markwart: Nekropolis - Der Friedhof als Ort der Toten und der Lebenden, Stuttgart 2005.

Stapferhaus Lenzberg (Hg.): Last Minute: Ein Buch zu Sterben und Tod, Baden 2000.

Stappen, Birgit: Zwischen Alltäglichkeit und Tabu - Neue Wege des Umgangs mit Tod und Trauer in der Arbeit mit und von alten Menschen. In: MFJFG - NRW (Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen) (Hg.): Neue Kultur im Umgang mit Tod und Trauer - Dokumentation der Fachtagung am 25. November 1998 in Wuppertal, Köln 1999, S.67-69.

Stressenreuter, Jan: Alles ist anders – Erfahrungen aus der sterbebegleitung damals und heute. In: Weber, Achim und Gekeler, Corinna: Selbstbestimmt versorgt am Lebensende? Grenzwanderungen zwischen Aids- und Hospizbewegung, Berlin 2005, S.199-206.

Student, Johann-Christoph: Das Hospiz-Buch, Freiburg 1999.

Student, Johann-Christoph: Die Sterbephasen - Hinweise für Helferinnen und Helfer, o.Ort 2006.

Online: <http://christoph-student.homepage.t-online.de/Downloads/Sterbephasen.pdf?foo=0.43667018832209214>.

Tausch Flammer, Daniele und Bickel, Lis: Wenn ein Mensch gestorben ist - Würdiger Umgang mit den Toten, Freiburg 2000 (Erstausgabe 1995).

Teichert, Wolfgang: Vorwort. In: Pauls, Christa, Sanneck, Uwe., Wiese, Anja: Rituale in der Trauer, Hamburg 2003, S. 7-9.

Theis, Wolfgang: Mach dein Schwulsein öffentlich - Bundesrepublik. In: Schwules Museum und Akademie der Künste, Berlin (Hg.): Goodbye to Berlin - 100 Jahre Schwulenbewegung, Berlin 1997, S. 279-293.

Theis, Wolfgang: AIDS - oder die teuer erkaufte Professionalisierung der Schwulenbewegung. In: Schwules Museum und Akademie der Künste, Berlin (Hg.): Goodbye to Berlin - 100 Jahre Schwulenbewegung, Berlin 1997, S. 327-339.

Thomas, Carmen: Berührungsängste? Vom Umgang mit der Leiche, Köln 1994.

van Gennep, Arnold: Übergangsriten, Frankfurt am Main 2005 (französische Erstausgabe 1909).

Voss-Eiser, Mechthild: Zwischen Normalität und Pathologisierung - Neue Wege und Formen in der Trauerbegleitung. In: MFJFG - NRW (Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen) (Hg.): Neue Kultur im Umgang mit Tod und Trauer - Dokumentation der Fachtagung am 25. November 1998 in Wuppertal, Köln 1999, S. 253-257.

Weber, Achim und Gekeler, Corinna: Selbstbestimmt versorgt am Lebende? Grenzwanderungen zwischen Aids- und Hospizbewegung, Berlin 2005.

Weber, Achim: Hospizversorgung für HIV-Patient(inn)en im Wandel. In: Weber, Achim und Gekeler, Corinna: Selbstbestimmt versorgt am Lebende? Grenzwanderungen zwischen Aids- und Hospizbewegung, Berlin 2005, S.91-98.

Weber, Hans-Joachim: Der soziale Tod, Frankfurt am Main 1994.

Welz, Gisela: Moving Targets - Feldforschung unter Mobilitätsdruck. In: Zeitschrift für Volkskunde 94,1998, S. 177-194.

Wetreck, Rainer: Zwischen Befangenheit und Sprachlosigkeit - Hilfen für den Umgang mit Tod und Trauer bei Kindern und Familien. In: MFJFG - NRW (Ministerium für Frauen, Jugend, Familie und Gesundheit des Landes Nordrhein-Westfalen) (Hg.): Neue Kultur im Umgang mit Tod und Trauer - Dokumentation der Fachtagung am 25. November 1998 in Wuppertal, Köln 1999, S.38-43.

Witterstätter, Kurt: Rezension vom 27.06.2007 zu: Klaus Dörner: Leben und sterben, wo ich hingehöre. Dritter Sozialraum und neues Hilfesystem, o.Ort 2007.

Online: <http://www.socialnet.de/rezensionen/5009.php>, 23.01.2008.

Internetdokumente:

<http://www.aidsquilt.org>, Homepage des Projekts aids memorial quilt aus San Francisco, 1.6.2008.

<http://www.die-barke.de>, Homepage des Bestattungsunternehmens “Die Barke - Bestattung und Begleitung in Frauenhänden”, 5.6.2009.

<http://www.bestatterin.net>, Homepage der Bestatterin Cordula Caspary, 20.5.2008.

<http://www.dabringhaus.de>, Homepage des Bestatters Stefan Dabringhaus, 25.5.2008.

<http://www.fof-ohlsdorf.de>, Homepage des Fördervereins Ohlsdorfer Friedhof, 6.4.2009.

<http://www.hamburgleuchtfeuer.de/>, Homepage des Hamburg Leuchtfeuer Projekts, 5.6.2009.

<http://www.hospiz.net/bag/index.html>, Homepage des Deutschen Hospiz- und Palliativ Verbandes e.V. (ehemals Bundesarbeitsgemeinschaft Hospiz.), 9.4.2009.

<http://www.marschner-bestattungen.de>, Homepage der Bestatterin Claudia Marschner, 5.6.2009.

<http://www.next.uni-wuppertal.de>, Homepage des Forschungsprojektes: nurses early exit study, 8.4.2009.

<http://www.puetz-roth.de>, Homepage des Bestattungsinstituts von Fritz Roth, 8.3.2005.

<http://www.sepulkralmuseum.de>, Homepage des Museums für Sepulkral- kultur in Kassel, 8.3.2005.

<http://www.siegessauele.de/lexikon/marschner.htm>, Eintrag der Bestatterin Claudia Marschner im “Szene-Lexikon“ der Berliner Schwullesbischen Zeitschrift Siegessäule, 8.3.2005 (Neu: [http://www.siegessauele-kompass.-de/alle-branchen-a-z.html?sislistelement\[adresse\]=335&cHash=7f6c8c9706](http://www.siegessauele-kompass.-de/alle-branchen-a-z.html?sislistelement[adresse]=335&cHash=7f6c8c9706), 5.6.2009).

<http://www.thanatologen.de>, Homepage des Verbandes dienstleistender Thanatologen (VDT), 5.6.2009.

<http://www.trostwerk.de>, Homepage des alternativen Bestattungsinstituts Trostwerk aus Hamburg, 5.5.2008.

<http://www.verwaiste-eltern.de>, Homepage der Verwaisten Eltern und Geschwister in Hamburg e.V., 5.6.2009.

<http://www.veid.de>, Homepage des Bundesverbandes verwaiste Eltern in Deutschland, 10.3.2008.

Ich versichere an Eides Statt durch meine eigenhändige Unterschrift, daß ich die beiliegende Arbeit selbstständig und ohne fremde Hilfe angefertigt und alle Stellen, die wörtlich oder annähernd wörtlich aus Veröffentlichungen entnommen sind, als solche kenntlich gemacht habe. Außerdem habe ich mich keiner anderen als der angegebenen Literatur bedient. Diese Versicherung bezieht sich auch auf zur Arbeit gehörige Zeichnungen, Skizzen, bildliche Darstellungen etc.

Mit der späteren Einsichtnahme in meine Hausarbeit erkläre ich mich einverstanden

Hamburg 11.6.2009

Susanne Möllers

