

STUDIENKURS RELIGION

Höpflinger | Müller

Religionen und Tod



Nomos

STUDIENKURS RELIGION

Lehrbuchreihe für Studierende der Religions- und Kulturwissenschaft sowie für Lehramtsstudierende

Wissenschaftlich fundiert und in verständlicher Sprache führen die Bände der Reihe in die zentralen Themengebiete, Theorien und Methoden der Religionswissenschaft ein und vermitteln die grundlegenden Studieninhalte. Die konsequente Problemorientierung und die didaktische Aufbereitung der einzelnen Kapitel erleichtern den Zugriff auf die fachlichen Inhalte. Bestens geeignet zur Prüfungsvorbereitung u.a. durch Zusammenfassungen, Wissens-, Diskussions- und Verständnisfragen sowie Schaubilder und thematische Querweise.

Anna-Katharina Höpflinger | Yves Müller

Religionen und Tod



Nomos



Onlineversion
Nomos eLibrary

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

ISBN 978-3-8487-6714-4 (Print)

ISBN 978-3-7489-0835-7 (ePDF)

1. Auflage 2022

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2022. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort – der Tod und wir	7
1 Ein Labyrinth an Fragen – Einstieg ins Thema	13
2 Religion und Tod – ein komplexes Wechselspiel	23
2.1 Symbolisierungen des Todes	25
2.2 Sterben, Tod, Religion, Religionen	31
3 Mensch, Kultur, Tod – Kontextbezogenheit von Vorstellungen und Praktiken	33
3.1 Tod als natürlich und abnormal?	33
3.2 Todeskonzepte als zeitspezifisch	35
3.3 Todeskonzepte als kulturspezifisch	40
3.4 Todeskonzepte, Menschen- und Weltbilder	43
4 Aufruf zum „guten“ Leben – Bilderstrecke Memento Mori	45
5 „Have a good day“ – religiöses Handeln und sozialer Tod	59
5.1 Körperliches und soziales Sterben	61
5.2 Religion und das soziale Leben	66
5.3 Manipulierbar und reversibel	69
6 Mumifizierung oder Feuerbestattung – religiöser Umgang mit dem toten Körper	71
6.1 Konservierung des verstorbenen Körpers	75
6.2 Beschleunigung des körperlichen Transformationsprozesses	78
6.3 Der religiöse Umgang mit dem verstorbenen Körper	85
7 In schwarzer Trauer – Symbolisierungen von Emotion	93
7.1 Zwischen Emotion und Regulierung	96
7.2 Ein überkonfessionelles Übergangsritual	103
7.3 Trauer und Religion	105
8 Das Sofa im Himmel – Gegenwelten des Todes	107
8.1 Diesseits, Jenseits, Gegenwelt	109
8.2 Gilgameshs Reise	112
8.3 Charakteristiken von Gegenwelten	115
9 Im interreligiösen Sarg – Werte und Normen	121
9.1 Normen, Tod und Religion	122
9.2 Europäische medizinisch-magische Anthropophagie	124
9.3 Verbote auf dem Friedhof	128
10 „Dann war es soweit“ – Erfahrungsbericht assistierter Suizid	131

Inhalt

11 Transformationen – Räume des Todes in stetem Wandel	137
11.1 Liminale Räume des Todes	139
11.2 Der Wandel römisch-katholischer Beinhäuser	140
11.3 Räumliche Übergänge	146
12 Die Hand der Fatima und die Flügel der Engel – Bilderstrecke Friedhofgestaltung	149
13 Wenn Held*innen sterben – populärkulturelle Repräsentationen	159
13.1 Populärkultur und Religion	160
13.2 Der Tod des Helden	161
13.3 Social Media Repräsentationen	165
14 Das ENDE – Synthese zu Religion und Tod	169
14.1 Das Buch der Bücher und Frau Religion	169
14.2 Das Wechselspiel zwischen Religion und Tod	174
14.3 Zum Schluss bleiben Fragen	180
Literatur	183
Sachregister	191
Personenregister	192
Bereits erschienen in der Reihe STUDIENKURS RELIGION	193

Vorwort – der Tod und wir

These dieses Vorworts:

In einem Dialog machen wir Ihnen unsere Relation zu Religion und Tod transparent, legen den Aufbau des Studienbuches dar und reflektieren über seine Ziele.

Anna-Katharina Höpflinger (AKH): Ich kann mich gut an meine erste Begegnung mit dem Tod erinnern: damals als Kind im Bergdorf, in dem ich aufwuchs. Die Verstorbenen wurden daheim aufgebahrt, und es war üblich, dass aus jedem Haushalt jemand auf Besuch in die Totenstube ging. Meine Großmutter, die in der Region aufgewachsen war und sich mit den Ritualen vor Ort gut auskannte, war bei uns, und selbstverständlich ging sie zur Aufbahrung. Sie nahm mich mit. Ich weiß noch, dass ich aufgeregt war. Nicht, weil ich Angst hatte, sondern weil es etwas Wichtiges und Erwachsenes war, das ich miterleben durfte. Ich wollte mich richtig benehmen und ebenfalls schwarze Kleidung anziehen wie mein Nani (meine Großmutter). Aber ich fand nichts Schwarzes in meinem Schrank, also tat es eben auch etwas Dunkelblaus. An die Leiche, außer dass es der Körper eines betagten Mannes war, kann ich mich nicht mehr erinnern; sie hinterließ scheinbar keinen bleibenden Eindruck. Dafür aber sind mir die vielen Leute, die da waren, und die ganz besondere Stimmung, die herrschte, in Erinnerung geblieben. Es war eine ambivalente Stimmung zwischen Hektik und Ruhe, zwischen Anwesenheit und Abwesenheit.

Als ich Jahre später in die Stadt zog, um zu studieren, verschwand die materielle Begegnung mit dem Tod aus meinem Leben. In Zeitungen, Heftchen und Büchern las man von Tod, im Fernsehen wurde darüber berichtet, meist im Zusammenhang mit Verbrechen, Krieg oder Zerstörung. In Filmen sah man gut inszenierte Leichen. Nur die „reale“ verstorbene Person blieb, ganz anders als in dem Bergdorf, für die Leute außerhalb des engeren Umfeldes unsichtbar. Erst im Zuge der Forschungen mit Yves Müller zu römisch-katholischen Beinhauskapellen, die 2013 begannen, sind mir wieder Verstorbene außerhalb der Medien begegnet. Einerseits als Gebeine, die in diesen Kapellen vor vielen Jahrzehnten ihre letzte Ruhestätte gefunden haben. Andererseits jüngst Verstorbene in Aufbahrungskapellen, neu geschaffenen religiösen Räumen, die für dieses Ritual vorgesehen waren und die Aufbahrung im Privathaushalt ersetzt haben.

Yves Müller (YM): Auch ich bin in einem Bergdorf aufgewachsen, wurde aber vom Tod abgeschottet. Ich kannte Beerdigungen und wusste, dass Menschen sterben. Meine erste Begegnung mit dem Tod, an die ich mich lebhaft erinnern kann, ist die Leiche meiner Großmutter. Sie wurde im Krankenhaus aufgebahrt. Ich sehe sie heute noch vor meinen Augen. Auch erinnere ich mich an ein mulmiges Gefühl im Magen, als wir den Aufbahrungsraum betraten. Diese Begegnung mit einer Verstorbenen war eine spezielle (im Sinne von seltene) und unangenehme Sache, die man schnell hinter sich bringen wollte. Ich erinnere mich auch an eine Beerdigung (leider weiß ich nicht mehr von wem), an der ich teilnehmen musste. Wie immer kaute ich Kaugummi, und mein Vater wies mich während der

Vorwort – der Tod und wir

Zeremonie daraufhin, das sein zu lassen. Er sagte es mir in seiner Muttersprache Rätoromanisch, obwohl wir privat auf Schweizerdeutsch kommunizieren und nur sehr selten auf Romanisch. Das hat für mich als Kind eine gewisse Signifikanz signalisiert. Eine Beerdigung war demnach etwas Ernstes und Wichtiges. Intensiver mit dem Tod befasst habe ich mich dann erst, als ich in die Stadt gezogen bin. Ich habe verschiedene fotografische und literarische Projekte zum Thema Tod verfolgt. Deshalb wurden da Dinge sichtbar, die vorher unter den Teppich gekehrt wurden. Das mulmige Gefühl, wenn ich eine Leiche sehe, habe ich aber bisher noch nicht ablegen können.

AKH: Der Tod ist ein schwieriges Thema. Er hinterlässt starke Emotionen, Bedrängnis, Leid, kann aber auch mit Befreiung und Hoffnung verbunden sein. Man kann sich dem Tod sehr unterschiedlich nähern, medizinisch, juristisch, sozialwissenschaftlich, biologisch, theologisch, philosophisch, künstlerisch, um nur einige Ansätze zu nennen – und ihn dennoch nie erfassen. Er bleibt verborgen zwischen etwas, das nicht greifbar ist und dennoch in unzähligen Varianten und Bildern kommuniziert wird. Im vorliegenden Buch nähern wir uns dem Tod aus einer kulturwissenschaftlich geprägten religionswissenschaftlichen Sicht an. Ausgehend von der Beobachtung, dass man den Tod nicht widerspruchsfrei verstehen und erfassen, dafür aber mannigfach abbilden und metaphorisch umschreiben kann, fokussieren wir auf das, was beobachtbar und erfahrbar ist: die kultur- und zeitspezifischen Annäherungen an Tod. Dabei engen wir den Blick zusätzlich auf Religion ein. Denn der Tod tangiert existenzielle Fragen und steht somit im Zentrum dessen, womit sich Religionen beschäftigen.

YM: Meiner Meinung nach gehören die beiden Themen, Religion und Tod, zusammen. Obwohl ich nicht besonders religiös erzogen wurde, war immer eine Verbindung zwischen dem Tod und Religion vorhanden: Der Pfarrer wird ans Sterbebett gerufen (ob die sterbende Person wollte oder nicht), man wurde neben der Kirche begraben, etc. Sterben und Tod war für mich also immer in einem religiösen Kontext eingebettet. Beispiele gibt es viele, besonders anschaulich wird die Verbindung in den römisch-katholischen Beinhäusern, die oben schon genannt wurden und mit denen unsere Forschungen zu Tod begonnen haben. Beinhäuser sind römisch-katholische Kapellen, in die die Knochen der Verstorbenen, die nach einigen Jahren aus den Gräbern ausgehoben wurden, im Sinne einer Zweitbestattung gelegt wurden. Man sieht dort also noch heute Gebeine, die zum Teil kunstvoll zu Knochenwänden gestaltet sind. Diese Orte strahlen durch die vorhandenen menschlichen Knochen eine spezielle Atmosphäre aus. Ich habe viele Male beobachtet, wie sich Menschen an solchen Orten anders verhalten haben als wenige Meter nebenan. Es sind Orte des Respekts und der Rücksicht. Ganz ähnlich, wie man das von Friedhöfen oder Kirchen kennt. Es wird leiser gesprochen und langsamer gegangen. Manche Personen haben ihren Hut entfernt oder die Kameras weggelegt. Als Fotograf ist mir besonders letzter Punkt ins Auge gestochen. Denn ich war in solchen Situation meistens dort, um zu fotografieren.

AKH: Was dieses Beispiel, das Yves nennt, zeigt, ist, dass mit Sterben und Tod je nach Epoche und Kultur unterschiedlich umgegangen wird. Dabei findet man manchmal explizite Anweisungen, wie man sich zu verhalten hat, aber oftmals

ist die Art des Umgangs mit dem Tod „verinnerlicht“ im Sinne, dass wir vom regionalen und zeitlichen Kontext und den jeweils vorherrschenden Vorstellungen und Normen im Umgang mit Sterben und Tod geprägt sind. Diese Vorstellungen und Normen sind vielfach religiös geformt. Bei dieser Beobachtung will unser Buch ansetzen: Es geht dem komplexen Wechselspiel von Religion und Tod, den gegenseitigen Einflüssen, Überschneidungen und Prozessen nach. Im ersten Kapitel werden wir uns dieser Interrelation zunächst anhand von Fragen und dem Öffnen von Blickwinkeln nähern. Danach folgt in Kapitel 2 ein erstes theoretisches Nachdenken darüber, wie wir Tod und Religion überhaupt definieren können.

YM: Das 3. Kapitel widmet sich den zeit- und kulturspezifischen Ausformungen von Todeskonzepten und damit verbundenen Praktiken: Für die meisten gegenwärtigen Menschen in Europa ist der Tod etwas Natürliches und Körperliches. Aber verschiedene religiöse Traditionen haben andere Bezüge zu Sterben und Tod. Im 3. Kapitel wird deshalb über unterschiedliche religiöse Konzepte von Tod und deren Bezug zum Leben nachgedacht.

In Kapitel 5 wird die soziale Ebene der Relation zwischen Religion und Tod analysiert. Aus heutiger mitteleuropäischer „säkularer“ Sicht sind Bestattungsrituale für die Lebenden da. Aber zahlreiche Religionen vertreten Ideen eines Weiterlebens nach dem Tod. Aus deren Perspektive benötigen die Verstorbenen bestimmte Rituale, um zum Beispiel nicht zu Widergängern zu werden. Todesrituale stützen also das Zusammenleben der Lebenden, das „Leben“ der Toten und die Relation zwischen Lebenden und Toten. Umgekehrt erweist sich für den Blick auf den sozialen Aspekt des Zusammenspiels von Tod und Religion der Begriff des „sozialen Todes“ als hilfreich. Der „soziale Tod“ bezeichnet das soziale Ausgrenzen von physisch lebenden Personen aus einer Gemeinschaft, beispielsweise in der Sklaverei. Auch hierfür finden sich religiöse Rituale, die zum Beispiel die „Seele“ einer Person symbolisch abtöten.

AKH: Der physischen Komponente des Zusammenspiels zwischen Religion und Tod ist das 6. Kapitel gewidmet. Diese zeigt sich besonders in Bestattungspraktiken. Solche Praktiken kann man grob danach kategorisieren, auf welche Art sie mit den sterblichen Überresten umgehen: nämlich im Hinblick auf Konservierung, Auflösung oder Indifferenz bezüglich des Körpers. Auf eine Konservierung des Körpers zielen beispielsweise Mumifizierungspraktiken; auf eine Auflösung Praktiken, die den Körper schnell zersetzen und/oder die natürliche Verwesung beschleunigen; indifferent zeigen sich Vorstellungen, die ganz auf ein Diesseits gerichtet sind. Wir wollen im 6. Kapitel auf die ersten beiden Strategien, also Konservierung und Beschleunigung des Verwesungsprozesses, fokussieren, da sie eng mit religiösen Vorstellungen und Praktiken verbunden sind.

In Kapitel 7 steht die emotionale Dimension von Religion und Tod im Zentrum. Das Sterben von Menschen löst starke Emotionen aus. In verschiedenen religiösen Traditionen finden sich deshalb Trauerpraktiken, die den Trauerprozess strukturieren. Ein besonders ausgeprägtes Beispiel davon hat sich im US-europäischen Kulturraum des 19. Jahrhunderts ausgeformt. Wir werden diesem etwas genauer nachgehen.

Vorwort – der Tod und wir

Der Umgang von Religionen mit dem Sterben ist eng mit Transzendenzvorstellungen verbunden; vielleicht ist diese Dimension sogar die erste, an die wir denken, wenn wir die Verbindung von Religion und Tod rekonstruieren. Nachdem in den vorangehenden Kapiteln ein Fokus auf religiöse Praktiken gelegt wurde, stehen in Kapitel 8 deshalb Jenseitsvorstellungen im Zentrum. Dabei werden wir jedoch nicht nur auf Postmortalitätsvorstellungen fokussieren, sondern auch auf andere Verbindungen zwischen Gegenweltentwürfen und Todeskonzepten.

YM: Tod und Sterben sind, wie wir bereits bei der Schilderung unserer Erfahrungen zu Beginn dieses Vorwortes gesehen haben, auch hochgradig reguliert, weshalb in Kapitel 9 die normative Ebene von Tod und Sterben in den Blick kommt. Bei diesem normativen Aspekt spielen religiöse Werte eine maßgebende Rolle, man denke etwa an das Tötungsverbot der zehn Gebote. In diesem Kapitel wird deshalb der religiösen Regulierung im Hinblick auf Tod und Sterben nachgegangen.

Mit einem Blick auf die Geschichte sehen wir, dass sich Bestattungspraktiken und der Umgang mit dem Tod gewandelt hat. Doch was wandelt sich? Wir schauen in Kapitel 11 am Beispiel von römisch-katholischen Beinhäusern auf die Veränderung des Umgangs mit dem Tod und zeigen, dass die besonders in öffentlichen Medien wie Zeitungen und online Portalen rezipierte Idee einer gegenwärtigen Verdrängung des Todes auch bei einem Beispiel, das starkem Wandel unterliegt, nicht so einfach vertreten werden kann.

AKH: Gut, dass du Medien erwähnst. Wir können uns nämlich fragen, woher wir unsere Vorstellungen über das Sterben und den Tod eigentlich haben. Meistens nämlich nicht aus eigener Beobachtung, sondern aus populärkulturellen Medien. In Bildern, Texten, Filmen, Blogs im Internet und vielen anderen Medien wird über Tod und Sterben nachgedacht. Das Kapitel 13 widmet sich deshalb anhand von zwei Beispielen populärkulturellen Repräsentationen des Todes und ihrer Vernetzung mit Religion.

Das Buch wird schließlich mit einer Synthese in Kapitel 14 geschlossen. Sie reflektiert die bisherigen Beobachtungen und tätigt einen Ausblick auf weiterführende Fragen.

Allerdings fehlen jetzt noch Kapitel 4, 10 und 12.

YM: Genau. Um über Tod und Religion nachzudenken, erscheint es uns wichtig, auch Bilder einzubeziehen. Sie zeigen Vorstellungen und Repräsentationen von Tod nämlich anders als Texte. Die Bilder sind insofern ein zentraler Teil unseres Argumentes. Kapitel 4 und 12 bieten zwei Bilderstrecken, die zu einer Diskussion anregen sollen: Die eine zeigt ausgewählte Memento Mori-Abbildungen, die andere Fotografien von Friedhöfen als Räume der Toten in der Schweiz. In Kapitel 10 drucken wir einen Erfahrungsbericht zu assistiertem Suizid ab und fordern Sie damit ebenfalls zur Diskussion auf.

AKH: Wie der Aufbau des Buches zeigt, ist das Themenfeld Religion und Tod riesig, es umspannt zahlreiche, eben auch existentielle, Themen und tangiert das ganze Menschsein. Wir können mit der vorliegenden Veröffentlichung deshalb

keine umfassende Theorie bieten und nicht einmal bei den Beispielen in die Tiefe gehen. Sondern unser Ziel ist es, anhand unserer Gedanken und ausgewählter Einzelfälle einen Anstoß zum Weiterdenken zu geben. Wir arbeiten deshalb im vorliegenden Buch oft exemplarisch. Unser hauptsächliches Augenmerk liegt auf der europäischen Religionsgeschichte, auch wenn wir zwischendurch kleine Fenster auf andere Kulturräume öffnen. Dieser Schwerpunkt ergibt sich daraus, dass unser Forschungsfokus auf der europäischen Religionsgeschichte liegt.

Die ausgewählten Fallstudien dienen dazu, Prozesse rund um Religion und Tod zu diskutieren. Es gäbe ganz viele andere Fälle und weitere Zugänge sowie zu jeder Fallstudie mindestens ein Gegenbeispiel. Sie als Lesende sind deshalb explizit dazu aufgerufen, Ihre eigenen Beispiele hinzuzufügen, sie zu diskutieren und den vorliegenden Ansatz zu kritisieren.

Damit wäre jetzt alles Wichtige gesagt, damit man mit diesem Buch arbeiten kann? Oder?

YM: Nicht ganz. Dieses Buch wäre nämlich nicht möglich gewesen ohne verschiedene Beteiligte.

AKH: Das stimmt! Die vorliegende Veröffentlichung wurde im Laufe einer Vorlesung über Tod und Religion an der Ludwig-Maximilians-Universität in München konzipiert. Ich danke den Studierenden der Vorlesung für ihre Fragen und die regen Diskussionen. Besonders danken möchte ich Daria Pezzoli-Olgiati und meinen Münchner Kolleginnen Verena Marie Eberhardt, Hannah Griese (mit einem speziellen Dank für die kurzfristige Hilfe), Luise Merkert und Mirjam Wieser für die vielen Gespräche sowie die fachliche und mentale Unterstützung. Ein lieber Dank geht auch an Marie-Therese Mäder, Stefanie Knauss, Natalie Fritz, Paola von Wyss-Giacosa, Dolores Zoé Bertschinger, Baldassare Scolari, Jochen Mündlein, Benedikt Bauer und Kristina Göthling-Zimpel für das Ertragen der Todesthemen. Ein herzlicher Dank gilt den Pfarreien, Städten und Gemeinden, die uns für unsere Studien ihre Kapellen und Kirchen geöffnet, und den Personen vor Ort, die uns mit zahlreichen Informationen versorgt haben. Sehr verbunden sind wir Denise Polaczuk für das perfekte Lektorat und Leonard Bregenzer für die hilfreichen inhaltlichen Anmerkungen. Dem Nomos-Verlag, besonders Alexander Hutzel und Eva Lang, danken wir für die gute Betreuung. Und nicht zuletzt geht ein herzlicher Dank an unsere Familien, an Jrene und Christian, Christina und François, Patrik sowie Alexander und Cornelius für ihre Unterstützung und das Ertragen eines (leeren) Sarges im Wohnzimmer. Allen Lesenden wünschen wir gute Lektüre!

1 Ein Labyrinth an Fragen – Einstieg ins Thema

These dieses Kapitels:

In der Annäherung an das Themenfeld Tod und Religion öffnet sich ein riesiger Wald an Fragen, die das Menschsein, das Individuum, das Zusammenleben in einem Kollektiv, das Denken und Fühlen berühren. In diesem Kapitel wollen wir in das Unterholz dieses Forstes eintreten und uns dabei zunächst etwas verirren.

Tod – drei Buchstaben, die als Wort zusammengenommen eine große Dimension an Bedeutungen, Vorstellungen und Emotionen öffnen. Der Tod gilt als existenzielles sowie universales menschliches Problem, aber gleichzeitig zeigt ein Blick auf vergangene und gegenwärtige Kulturen, wie unterschiedlich der Umgang mit Sterben und Tod in verschiedenen Zeiten und geographischen Räumen ist. Auch innerhalb einer Kultur¹ kann sich eine ganze Bandbreite nebeneinanderstehender Zugänge zu Tod und Sterben finden lassen, beispielsweise medizinische, politische, rechtliche und eben religiöse.² Auf Letzteren liegt der Fokus des vorliegenden Buchs.

Wenn man diese Zugänge und ihre Perspektiven grob überblickt, zeigt sich, dass sich bezüglich Tod facettenreiche Gedanken öffnen: Der Tod ist ein menschliches Grundproblem, gleichzeitig wird er kultur- und zeitspezifisch ausgeformt und gedacht.³ Er umfasst also universale und kulturspezifische Aspekte. Ebenso ist Sterben etwas Individuelles, aber als kulturübergreifende Frage etwas Universales, das alle Menschen betrifft. Es ist also gleichermaßen individuell und kollektiv. Auf der individuellen Ebene kann Sterben grausam und schmerzvoll sein, Gedanken daran lassen zurückschrecken und schnüren die Kehle zu. Sterben kann von Individuen aber auch als Erlösung, beispielsweise von Schmerz und Leid, oder als Abschied aus einem langen, erfüllten Leben empfunden werden. Die Deutungen und Erfahrungen sind also je nach Person, Situation und Kontext sehr unterschiedlich. Auf einer kollektiven Dimension kann der Tod als stummer Verfolger des menschlichen Seins interpretiert werden, von dem man in einen Abgrund gerissen wird. So erklärt beispielsweise der Transhumanist und Erfinder Ray Kurzweil, der die Verschmelzung von Menschsein und Maschinen anstrebt, in einem Interview im Jahr 2012 auf die Frage, ob das Ziel dabei Unsterblichkeit sei: „Indefinitely. I mean, I can never talk to you and say I have done it, I have lived forever. But the goal is to put that decision in our own hands, rather than the metaphorical hands of fate.“⁴ Er möchte das Sterben also in die Entscheidungsmacht der Individuen

1 Es gibt sehr viele Definitionen von Kultur. Siehe als Reflexion dazu Geertz 1987. Wir verstehen hier Kultur als ein kollektiver Prozess von Bedeutungsformung in einer bestimmten Zeit und Region. Kultur ist eine symbolische und zeitspezifische Aufladung der Welt, durch die diese Welt mit Bedeutung und Sinn versehen wird. Diese Symbolisierung spiegelt und formt gleichzeitig soziale Erwartungen an das Zusammenleben und den Alltag, diese Prozesse sind jedoch in stetiger Transformation und Aushandlung. Kulturen sind also heterogen und fluide.

2 Diese verschiedenen Zugänge zum toten Körper zeigt folgendes Buch am Beispiel der Obduktion treffend auf: Gross/Esler/Knoblauch/Tag 2007.

3 Siehe zum Tod in verschiedenen Kulturen: von Barloewen 2000; Elsas 2008/2011.

4 Interviewaussage von Ray Kurzweil: „As Humans and Computers Merge... Immortality?“, Interview mit Ray Kurzweil auf PBS Newshour 10.7.2012: https://web.archive.org/web/20140122011827/http://www.pbs.org/newshour/bb/business/july-dec12/immortal_07-10.html (zuletzt besucht am 8.2.2022).

1 Ein Labyrinth an Fragen – Einstieg ins Thema

legen und vom Zufall befreien, was de facto einer möglichen Unsterblichkeit im Sinne eines nicht endenden Lebens gleichkommt. Umgekehrt finden sich aber auch Deutungen des Todes im Sinne eines als positiv gewerteten Ansporns der Menschheit, der in einem kollektiven Sinn Ziele erst erstrebenswert macht. So argumentiert Caitlin Doughty, eine US-amerikanische Bestatterin und Vertreterin der *Death Positivity*-Bewegung – eine Bewegung, die einen neuen, positiveren Blick auf den Tod werfen möchte – in einem Interview: „[...] the fact that we’re all going to die is our greatest cultural force. It affects our desire to achieve, have children, get married. It affects everything we do.“⁵ Der Tod wird von Caitlin Doughty also als primärer Kulturbringer und Kulturträger betrachtet und nicht wie von Ray Kurzweil als Problem, das von technischen Errungenschaften gelöst werden muss.

Diese ersten Gedanken zeigen auf, welche vielschichtigen Bereiche des Seins durch die Frage nach Sterben und Tod berührt werden. Wir möchten diese Bandbreite anhand eines Bildes konkretisieren und davon ausgehend erste Beobachtungen zum Wechselspiel von Tod und Religion systematisieren:

Außen an der zweistöckigen Beinhauskapelle in Stans, Schweiz, ist ein aufschlussreiches *Ars moriendi*-Fresko zu finden (Abb. 1).⁶ *Ars moriendi* kann übersetzt werden mit „Kunst des Sterbens“. Damit wird ein literarisches und ikonographisches Motiv bezeichnet, das sich seit dem Mittelalter in Europa popularisiert hat und das aus einer christlichen Sicht einen guten Tod mit der Aussicht auf ein positiv konnotiertes Jenseits thematisiert. Im römisch-katholischen Kontext, aus dem das Wandbild stammt, werben (oder kämpfen) dabei oftmals Heilige und Engel mit Teufeln und Dämonen um die Seele der sterbenden Person. Diese sterbende Person hat es letztlich in ihrer Hand, auf die Gnade Gottes zu vertrauen und die Verführungskünste der Dämonen abzuwehren.

Das Fresko, das wir hier anschauen, ist im späten 16. Jahrhundert entstanden. Unten in der Mitte zeigt es die sterbende Person. Es handelt sich um eine Frau, wie die Brüste deutlich zeigen (Abb. 2). Die Frau sitzt in ihrem Bett, in der Hand einen Rosenkranz, den sie betet. Die sitzende Stellung im Bett ist typisch für die damalige Zeit, in der teilweise in dieser Position geschlafen wurde. Am Fußende des Bettes, heute nur noch halb zu erkennen, steht ein Priester, welcher der Sterbenden das Sakrament spendet, also ein Sterberitual durchführt. Um das Kopfende des Bettes ist ein Spruchbanner angebracht, auf dem die Worte der Sterbenden zu lesen sind: „Herr und Gott an disem minem letzten end / nim min seell in dine hend“ („Herr und Gott, an diesem meinem letzten Ende / nimm meine Seele in deine Hände“). Die Sterbende wird hier also als voller Glaube und Hoffnung inszeniert. Sie bittet Gott, sich um ihre Seele zu kümmern. Hinter dem Kopfende ist ein Teufel oder Dämon aufgetaucht, der die Seele der Frau in die Hölle führen will. Dieser wird jedoch vom Engel Michael mit seinem Schwert niedergedrungen. Neben dem Bett steht ein weiterer Engel, der die Sterbende zum

5 Interviewaussage von Caitlin Doughty, aus: Jen Ortiz 2016.

6 Siehe zum Fresko: Odermatt-Bürgi 1989, 31–32.



Abb. 1: *Ars moriendi* Fresko außen am Beinhaus in Stans, um 1570.

Glauben und zur Hoffnung aufruft: „Ob glych din sund / hofftte in Gott“ („Trotz deiner Sünde / hoffe auf Gott“).



Abb. 2: Der untere Mittelteil des Freskos am Beinhaus in Stans.

der Konzipierung von Tod nachzuspüren. Wir wollen zunächst einen Blick auf die europäische Religionsgeschichte wagen und nach damaligen Todeskonzepten fragen, bevor wir auf eine Praxis und Vorstellung in Indonesien blicken.

3.2 Todeskonzepte als zeitspezifisch

Ein Blick in die europäische Religionsgeschichte macht schnell deutlich, dass das heute dominante US-europäische Konzept des Todes keineswegs immer gleich war.³³ In der christlichen Religionsgeschichte wird zwischen dem Mittelalter und dem 19. Jahrhundert der Tod beispielsweise stärker mit einer Präsenz als mit einer Absenz gekoppelt. Dies zeigt der zuvor besprochene Totentanz in Elbigenalp (Abb. 5) gut auf: Das Skelett, das den Tod symbolisiert, ist als Figur präsent. Es handelt und greift aktiv ins Leben der dargestellten Personen ein. Dieses Skelett repräsentiert hierbei den Tod als ein Symbol, das den Menschen auflauert. Aber nicht nur Ideen zum Tod als personifizierte Figur, sondern auch Vorstellungen über die Verstorbenen fokussieren auf Präsenz: Während in der zu Beginn dieses Kapitels besprochenen Bestattungsfeier das Fehlen und Wegsein der verstorbenen Person betont wird, sind die Toten in anderen Epochen der europäischen Religionsgeschichte viel stärker anwesend. Davon zeugen beispielsweise Geistergeschichten. Obwohl wir heute solche Geistergeschichten oft mit „Horror“ verbinden, ist es in einem historischen Blick keineswegs so klar, dass die Verstorbenen immer als gruselig oder sogar böse gedacht werden. Es finden sich zwar Narrative und Bilder, in denen Verstorbene den Lebenden schaden, beispielsweise solche, in denen die Toten eine lebendige Person mit sich nehmen. Auffällig daran ist, dass die betroffenen Lebenden jedoch oft etwas falsch machen, den Toten schaden oder (unbefugt) ins Reich der Verstorbenen eindringen (und ja, durchaus auch noch in verschiedenen Horrorfilmen). Eine Geistergeschichte, die dieses Motiv auf eine aufschlussreiche Art aufnimmt, stammt aus Vrin in Graubünden. Sie wurde noch im 20. Jahrhundert erzählt und ist im römisch-katholischen Kontext entstanden:³⁴ Ein Bräutigam wollte am Abend seiner Hochzeit einige verspätete Gäste abholen. Er nahm dazu den Weg durch den Friedhof, am Beinhaus vorbei (Abb. 6).

³³ Siehe Ariès 1980; Koudoumaris 2015, 20–27.

³⁴ Nacherzählt nach: Büchli 1966, 449–450.

3 Mensch, Kultur, Tod – Kontextbezogenheit von Vorstellungen und Praktiken



Abb. 6: Das Beinhaus in Vrin, Graubünden (CH), besticht durch an der Außenwand eingemauerte Schädel.

Der Hochzeiter stieß in der Dunkelheit mit dem Fuß an einen Gegenstand. Da er ihn für einen Stein hielt, kickte er ihn fort. Aber es war ein Totenschädel, der am Boden lag. Als der Bräutigam erkannte, mit was er Ball gespielt hatte, lud er den Totenschädel übermütig zum Nachessen der Hochzeit ein. „Gie, jeu vegn!³⁵ (Ja, ich komme)“, antwortete der Schädel. Also gingen sie zusammen und kamen bald in eine große Kirche. Auf den Kirchenbänken brannten zahlreiche Kerzen. Der Schädel erklärte dem Hochzeiter, dass jede Kerze für ein Leben stünde. Sofort wollte der Bräutigam wissen, welches seine Kerze sei. Der Totenkopf zeigte ihm eine, die schon zu drei Vierteln niedergebrannt war. Daraufhin fiel der junge Mann vor Schreck in Ohnmacht. Als er aufwachte, lag er auf dem Kirchhof in Vrin und dachte, alles sei nur ein Traum gewesen. Er wollte nach Hause gehen, merkte jedoch, dass alles anders war, als er es kannte. Der Pfarrer schaute in den Kirchenbüchern nach und erklärte dem Bräutigam, dass seit seiner Hochzeit 80 Jahre vergangen seien. Wenige Tage später starb der junge Mann.

Diese Geschichte zeigt sowohl die Idee einer Präsenz der Toten als auch die Ambivalenz des Umgangs mit ihnen prägnant auf: Der Bräutigam, der sich selbst in einer sozial liminalen Phase zwischen Jüngling und verheiratetem Mann befindet, dringt in den Raum der Verstorbenen ein und zwar nicht, um für die Toten zu beten (was die richtige Handlung in diesem Kontext wäre), sondern wegen einer Abkürzung, also um sich selbst das Leben zu erleichtern. Er behandelt den Totenkopf

35 Es handelt sich hier um eine rätoromanische Erzählung.

zunächst wie einen Gegenstand, indem er ihn weg kickt. Als er merkt, dass es sich hier um einen Verstorbenen handelt, agiert der Bräutigam wieder falsch, indem er nämlich den Toten zur Hochzeit, also in eine rituelle Handlung der Lebenden, einlädt. Der Totenschädel macht ihm entsprechend ein Hochzeitsgeschenk, indem er ihn in seine Totenwelt führt und ihm seine Kerze des Lebens zeigt. Es ist das Wissen um die Zukunft, das kein Mensch (gemäß dieser Idee) haben darf. Dem Bräutigam ist es deshalb nicht mehr möglich, in seine normale Welt der Lebenden zurückzukehren. Er muss in dieser Zukunft verweilen und wechselt bald in die Welt der Toten, da dort nun – durch sein Eindringen in deren Raum – sein rechtmäßiger Platz ist. Diese Narration spielt also mit dem Überschreiten der Grenze zwischen den Welten der Lebenden und der Toten. Dieses Überschreiten geht vom Bräutigam aus und nicht vom Totenschädel (der eigentlich nur friedlich auf dem Kirchhof als religiös geweihtem Raum herumliegen will). Diese Geschichte betont also, dass die Toten da und handlungsfähig seien, dass der Umgang mit ihnen aber durchaus ambivalent sein könne.

Die Verstorbenen können in den christlichen Vorstellungen der europäischen Religionsgeschichte jedoch auch helfen. Die armen Seelen des römisch-katholischen Raums wurden als Fürbitterinnen angerufen oder um alltagspraktische Sachen angefleht, beispielsweise um von ihnen am Morgen geweckt zu werden.³⁶ Diese helfende Seite der Verstorbenen wird ebenfalls in Geschichten erzählt. Ein prominentes Narrativ ist das der „dankbaren Toten“, auch „Totenhilfe“ oder die „helfenden Toten“ genannt. Wir wollen deshalb hier eine weitere Geistergeschichte erzählen. Diese wird vom Zisterziensermönch Caesarius von Heisterbach (ca. 1180–1240) ausgeführt und ist in Österreich, Süddeutschland und der Schweiz in römisch-katholischen Kontexten spätestens seit dem 15. Jahrhundert verbreitet.³⁷ Sie bildet eine Metapher für die Idee einer Präsenz der Verstorbenen. Das Narrativ erzählt, dass ein Mann – oft ist er als Reiter oder Ritter charakterisiert – seinen religiösen Pflichten besonders aufmerksam nachkam und regelmäßig auf dem Friedhof für die Verstorbenen gebetet habe. Diese Gebete wurden als wichtig angesehen, um den Verstorbenen die Zeit im Fegefeuer, in dem sie zur Reinigung von ihren Sünden weilten, zu verkürzen. Eines Tages sei der Ritter im Wald von Räubern überfallen worden. Er floh auf den Friedhof, die Verbrecher folgten ihm jedoch. Dort erhoben sich die Verstorbenen aus ihren Gräbern und trieben die Räuber in die Flucht. Die Verstorbenen halfen dem Ritter also aus Dankbarkeit für seine Gebete. Diese Narration wird auch bildlich dargestellt; eine entsprechende Darstellung findet sich etwa auf dem Beinhaus in Baar (Schweiz) (Abb. 7). Sie stammt ursprünglich aus dem 16. Jahrhundert, wurde aber 1933 übermalt.

³⁶ Siehe Wiebel-Fanderl 1984, 248.

³⁷ Siehe dazu Thomann 1970, 161; bei Caesarius von Heisterbach: *Libri VIII Miraculorum* (1225–27); ausserdem Wiebel-Fanderl 1984, 248; Metken 1984, 256–257.



Abb. 7: Die dankbaren Toten. Wandmalerei auf der Beinhauskapelle St. Anna in Baar (CH), Mitte 16. Jahrhundert, 1933 übermalt.

Das Bild in Abb. 7 ist eine Art Abstract der gesamten Narration. Wir sehen den Ritter beim Beten und die wehrhaften Verstorbenen gleichzeitig bei der Abwehr seiner Verfolger. Die Toten sind dabei wiederum symbolisch als Kadaver repräsentiert. Eines der Skelette, das aus der Kirche kommt, trägt einen Brotschieber und ist somit als Bäcker zu erkennen. Hier findet also eine Individualisierung der Toten statt. Spannend an diesem Bild ist auch die Inszenierung des Kirchhofs: Er hat (unbezeichnete) Gräber, ein Beinhaus, eine Friedhofsmauer, die das Reich der Toten von dem der Lebenden abgrenzt, und ist rund um eine Kirche angesiedelt.

Dieses Beispiel zeigt prägnant auf, dass das Konzept des Todes hierbei mit der Frage nach dem richtigen und guten Leben gekoppelt ist: Gut ist es, für die Toten im Fegefeuer zu beten. Zugleich wird, wie schon in der Geistergeschichte von Vrin, von einer Präsenz der Toten ausgegangen. Die Verstorbenen sind in dieser Vorstellung nicht einfach weg, sondern sie mischen sich aktiv – und in diesem Fall ganz handfest – in den Alltag der Lebenden ein. Sowohl in der Geschichte von Vrin als auch hier bei den dankbaren Toten besitzen die Verstorbenen ihre eigenen Räume (nämlich den Friedhof und das Beinhaus), in denen sie aktiv in das Geschehen eingreifen und mit dem Diesseits in Kontakt treten, es sogar beeinflussen können. Die Lebenden können, gemäß dieser Narration, mit den Verstorbenen interagieren und sollen es sogar, so die Norm, indem sie für die armen Seelen beten. Dafür können sie dann belohnt werden, während falsches Verhalten bestraft

wird. Explizit zeigt sich diese Präsenz der Toten in der Existenz von Beinhäusern, in denen die Knochen der Verstorbenen aufgeschichtet wurden.³⁸

Diese Idee einer Präsenz der Toten wandelt sich in der Moderne (hier historisch verstanden, wobei wir den Beginn in die Aufklärung setzen) in eine von Absenz. Dies popularisiert sich im 20. Jahrhundert. Der Historiker Robert Orsi veranschaulicht diesen Wandel der Konzepte von Absenz und Präsenz prägnant an einem Beispiel, das nicht mit dem Tod zu tun hat, aber passend auf das sich wandelnde Konzept des Todes übertragen werden kann:

„This divide between presence and absence, between the literal and the metaphorical, between the supernatural and the natural, defines the modern Western world and, by imperial extension, the whole modern world. Imagine one of my Italian Catholic grandmothers going to see a statue of the Virgin Mary in the Metropolitan Museum of Art. She climbs the museum’s steep steps rising up from Fifth Avenue and pushes through the crowds and into the rooms of medieval art, where there are many lovely statues of the Blessed Mother, whom my grandmother knows and loves. My grandmother wants to touch the statues. She wants to lean across the velvet ropes to kiss their sculpted robes or to whisper her secrets and needs. But this is not how modern people approach art. For them, the statues are representations, illustrative of a particular moment of Western history and the history of Western art, and are to be admired for their form and their contribution to the development of aesthetic styles over time. There’s nothing in them, no one there. The guards rush over and send my grandmother back to the street“.³⁹

Orsi bringt unserer Ansicht nach die Frage nach Präsenz oder Absenz, dem Wörtlichen oder dem Metaphorischen und dem Natürlichen und dem Übernatürlichen, wie er es nennt, prägnant auf den Punkt. Er spricht hier von Marienstatuen, aber seine Beobachtung kann auf Vorstellungen des Todes übertragen werden: So wie für die Oma von Orsi die Statue mit der transzendenten Figur verschmilzt, die Statue also Maria und nicht eine Repräsentation von ihr ist, können die Toten in der europäischen Religionsgeschichte präsent und eben nicht absent sein. Schädel in einem römisch-katholischen Beinhaus sind aus dieser Sichtweise nicht das, was wir heute „sterbliche Überreste“ nennen und auch nicht Repräsentationen für die armen Seelen, sondern – sie *sind* die armen Seelen, die sich gleichzeitig in der Kapelle und im Fegefeuer befinden. Diese Schädel wurden berührt, geküsst, in verschiedene religiöse Praktiken integriert und vor allem wurde für sie (und manchmal zu ihnen) gebetet. Die Toten waren somit noch immer ins alltägliche Leben integriert. Die Verstorbenen können in jenem Weltbild sogar ins Diesseits eingreifen und mit den Lebenden interagieren. Die beiden erzählten Geistergeschichten machen das deutlich.

38 Siehe dazu hinten Kap. 11.

39 Orsi 2007.

3 Mensch, Kultur, Tod – Kontextbezogenheit von Vorstellungen und Praktiken

In der Moderne findet sich nicht eine Verdrängung des Todes, sondern eine – und da folgen wir Orsi – stärkere Betonung der Absenz statt der Präsenz der Verstorbenen. Dieses Todeskonzept hat Einfluss auf die Idee, was es bedeutet, ein Mensch zu sein. Es lenkt das Ziel des Menschseins und den Wert menschlicher Handlungen auf das Diesseits und nicht auf ein Jenseits. Denn im Tod wird man weg sein. Diese Idee der Absenz ist jedoch auch in der US-europäischen Moderne und der Gegenwart nur eine mögliche von Vielen. Man kann verbreitete Ideen bezüglich Tod entdecken, die der Annäherung von Orsis Großmutter folgen: Der Spiritismus des 19. Jahrhunderts mit seiner Suche nach Geistern und dem Leben nach dem Tod ist ein Beispiel dafür, New Age und Esoterik des 20. und 21. Jahrhunderts sind weitere. Diese Idee einer Präsenz des Absenten wird auf spielerische Weise heute in der Unterhaltungskultur weitervermittelt. Vampire, Zombies oder Geister sind nur einige Beispiele dafür. Dennoch hat sich die dominante US-europäische Idee des Todes zu einem Konzept von Absenz – und allgemeiner: überhaupt einer Trennung zwischen Präsenz und Absenz – entwickelt. Diese heutige dominante US-europäische Idee von Tod ist jedoch, und damit schlagen wir den Bogen zurück zum Beginn dieses Kapitels, nicht unreflektiert in vergangene Zeiten projizierbar. Ebenso wenig ist sie in einem globalen Sinn auf alle Kulturen anwendbar, wie wir im Folgenden zeigen werden.

3.3 Todeskonzepte als kulturspezifisch

Ist man in einer bestimmten Zeit und Region aufgewachsen, erscheinen die dort vorherrschenden kulturellen Konzepte oft als „wahr“ oder „natürlich“. Ein Blick auf andere Kontexte zeigt aber, dass der Tod keineswegs überall gleich definiert wird.

Ein Beispiel, das in der Literatur oftmals für eine gänzlich andere Todesvorstellung angeführt und medial gerne als „Kuriosität“ behandelt wird, ist das Todeskonzept der (übrigens keineswegs homogenen) Kultur der Toraja im südwestlichen Teil von Sulawesi, Indonesien.⁴⁰ Sulawesi ist eine Insel, die bereits in prähistorischer Zeit besiedelt wurde. Ab dem 13. Jahrhundert u.Z. verbreiteten sich buddhistische und hinduistische Bewegungen dort, im 15. Jahrhundert auch islamische Strömungen. 1525 landeten portugiesische Seefahrer auf der Insel, es folgten im frühen 17. Jahrhundert niederländische Kolonialist*innen. Die Insel wurde in die Konflikte zwischen den Kolonialmächten einbezogen. 1905 war die Insel Teil der Kolonie Niederländisch-Indien, im Zweiten Weltkrieg wurde sie von Japan besetzt und erreichte 1949 die Unabhängigkeit. Sulawesi wurde Teil der Vereinigten Staaten von Indonesien, 1950 umbenannt in Republik Indonesien.

40 Siehe für einen wissenschaftsbasierten Zugang: Koudounaris 2015, 18–19; 64–83; mehrere YouTube-Clips verkaufen den Umgang mit Verstorbenen in der Kultur der Toraja als „Kuriosität“. Siehe beispielsweise einen Clip der Tagesschau vom 26.9.2018 mit dem Titel *Auf ein Wiedersehen mit den Toten*: <https://www.youtube.com/watch?v=BQfEAngC1RA> (letzter Aufruf am 14.1.2022); oder die YouTuber*innen Ania & Daniel mit dem Account *Geh mal reisen* zeigen unter dem Titel *Zu Besuch in Tana Toraja, der Zeremonie & dem Totenkult – Sulawesi – Weltreise Mega-Vlog* 132 Teile eines der Totenrituale, hochgeladen am 30.6.2018 auf: <https://www.youtube.com/watch?v=EXJTsC6-tCU> (letzter Aufruf am 14.1.2022). Bei beiden Filmen wird deutlich, wie stark die Rituale durch europäische Kategorien gelesen werden.

Die heutige Religionszugehörigkeit der Bevölkerung der Toraja ist vor allem protestantisch mit römisch-katholischen, muslimischen und hinduistischen Minderheiten. Die Kultur ist aber immer noch geprägt von den vorkolonialistischen religiösen Weltanschauungen und Praktiken, die als *Aluk to dolo* bezeichnet werden.⁴¹ Die Kultur der Toraja ist traditionellerweise gezeichnet von großfamiliären Strukturen mit zum Teil matrilocalen Elementen.⁴² Traditionellerweise finden sich drei Stände: Sklav*innen, die Mittelklasse und der Adel. Reichtum wird durch Besitz, unter anderem von Büffeln, ausgedrückt.

Der Ethnologe Peter Berger, auf dessen Untersuchungen wir uns hier hauptsächlich stützen, unterteilt die religiöse Praxis des *Aluk to dolo* in zwei grundlegende Strukturen, nämlich Rituale auf der Seite der aufgehenden Sonne, die er als *aluk rampe matallo* bezeichnet, und Rituale auf der Seite der untergehenden Sonne (*aluk rampe matampu*). Diese Unterscheidung ist zentral für die Bestattungsrituale der Toraja. Die Bestattungsrituale sind ausgeprägt in dieser Kultur vorhanden, unter anderem auch deshalb, weil sie während der Kolonialzeit nicht verboten wurden, während andere Rituale zum Teil untersagt waren. Bei Bestattungen zeigt sich, dass das Konzept des Todes ein gänzlich anderes ist in der Kultur der Toraja als im US-europäischen Denken. Traditionellerweise findet sich nämlich keine Vorstellung eines „natürlichen“ Todes. Der Tod wird als etwas Religiös-Rituelles betrachtet, das losgelöst ist vom körperlichen Sterben. Peter Berger beschreibt diese Weltanschauung folgendermaßen: Der Sterbeprozess beginnt, gemäß der Deutung der Toraja, mit einer Fieberkrankheit. Diese Krankheit geht über das Sterben-im-US-europäischen-Sinn hinaus: Atmet eine Person nicht mehr, ist sie aus Sicht der Kultur der Toraja nicht tot (*to mate*), sondern man spricht von ihr als *to makula* (die, die Fieber hat).⁴³ Dabei ist „wie in allen Zuständen des Traumes, der Hitze und der Krankheit [...] die Verbindung zwischen Körper und ‚Seele‘ (*penaa*) zwar gelockert, aber nicht unterbrochen.“⁴⁴ Der Tod wird also nicht, wie im US-europäischen Denken, mit dem körperlichen Sterben gleichgesetzt. Die in dieser Weltsicht „kranke“⁴⁵ Person wird in Binden eingewickelt und im Haus bequem hingelegt. Jeden Tag werden ihr Essen und Trinken und andere Sachen, die sie mag, hingestellt. Die „kranke“ Person ist noch immer Teil der Gemeinschaft, sie gilt nicht als tot. Der Tod wird erst im Bestattungsritual vollzogen: „Die Menschen bestimmten selbst, wann eine Person den ‚Atem‘ verliert und ‚stirbt‘“.⁴⁶ Der Tod wird in dieser Weltsicht herbeigeführt und passiert nicht einfach von selbst. Da diese Rituale aufwändig und teuer sind, kann es eine Weile dauern, bis sie stattfinden können. Bis dahin hält sich die „kranke“ Person im Haus auf, wird besucht und gepflegt. Sie ist weiter im Alltag anwesend und bestimmt diesen mit.

41 Zu *Aluk to dolo* und dem Wandel der Religion siehe: Budiman 2013.

42 Genauerer zu den sozialen Strukturen und dem kulturellen Aufbau bei Berger 1999.

43 Berger 1999, 69.

44 Berger 1999, 69.

45 Die Anführungszeichen hier zeigen an, wie schwer es aus einer europäischen Sicht erscheint, dieses Konzept so darzustellen, dass es verständlich bleibt. Die Anführungszeichen werden der Sicht der Toraja-Kultur aber nicht gerecht; sie sollen hier nur eine Hilfestellung für die Lesenden sein.

46 Berger 1999, 69.

Praxis des Rauchens ausführen. Vom Stil her nimmt es dabei bekannte Motive aus der Bestattungskultur auf.

Was denken Sie dazu?



Abb. 14: Zigarettenpackung mit Memento Mori-Verweis.

4 Aufruf zum „guten“ Leben – Bilderstrecke Memento Mori

Bild 5: Aussteigen im Sturm oder nicht?



Abb. 15: Taufstein, evangelisch-reformierte Kirche, Maienfeld, Schweiz, während der Covid-19-Pandemie.

Auf dem Bild sehen wir den Taufstein in der reformierten Kirche in Maienfeld, Schweiz, im Jahr 2021 während der Covid 19-Pandemie. Auf dem Stein stehen eine brennende Kerze, ein Notizbuch mit Stift sowie daneben auf einem Kärtchen die Aufforderung, dieses für Reflexionen zu nutzen. „Möchten Sie Ihre Gedanken

und Anregungen anderen Menschen weitergeben? – Bitte zögern Sie nicht. Pfarramt/ Kirchenvorstand Maienfeld“ ist dort zu lesen. Auf dem Taufstein steht auch eine Sprühflasche mit Desinfektionsmittel. Dahinter groß ein Bild mit einem rot kolorierten Linol- oder Holzschnitt. Dieser zeigt eine Figur, die in einem kleinen Ruderboot versucht, den stürmischen Wellen um sie herum zu entkommen. Die Haare der Person fliegen dabei im Wind. Zu lesen ist dort ein dem berühmten Theologen Karl Barth zugeschriebener Satz: „Nicht aussteigen im Sturm, sondern weiterrudern!“

Die ganze Anordnung verweist darauf, wie herausfordernd die Covid 19-Situation ist: Das Desinfektionsmittel, die Möglichkeit, persönliche Gedanken zu notieren, und die Metapher des Sturms, in dem sich die Welt befindet und in der nur ein kleines Ruderboot den Tod verhindert, zeigen dies deutlich. Ebenso das Zitat mit der Aufforderung zum Weiterrudern. Ein Aussteigen würde den Tod in den Wellen bedeuten. Wohin hier gerudert wird, das wird dem Individuum, seinen Gedanken und dem Notizbuch überlassen. Nicht zufällig sitzt die Figur im Bild alleine in ihrem Boot. Das Alleinsein im Sturm, der rundherum tobt, ist eine starke Visualisierung in einer Zeit, in der Ausgangssperren und Isolationen verhängt wurden und der Austausch mit anderen Menschen vor allem über das Internet stattfand.

Reflektieren Sie, wie hier an den Tod gemahnt wird, und welche Botschaft die Anordnung vermittelt.

Zum Weiterdenken:

- Wählen Sie eines der Bilder aus und analysieren Sie es tiefgehend: Was wird dargestellt? Auf welche Semantiken (also Bedeutungsfelder) verweist das Bild? Welche Menschenbilder und welche Weltbilder stehen dahinter? Wie gemahnt das Bild zu einem „guten“ Leben?
- Vergleich Sie die fünf Memento Mori-Motive miteinander: Was haben sie gemeinsam?

5 „Have a good day“ – religiöses Handeln und sozialer Tod

These dieses Kapitels:

Der Tod ist in Religionen durch soziale Prozesse geformt: Bestattungspraktiken sind kollektive Rituale, Jenseitsvorstellungen spiegeln Ideen von gesellschaftlichen Hierarchien, Todesvorstellungen prägen das Zusammenleben – um nur einige Aspekte zu nennen. Hinzu kommt, dass Menschen nicht nur körperlich, sondern auch sozial sterben. Dieses soziale Sterben kann sich mit dem körperlichen Sterben decken, tut es aber meistens nicht. In diesem Kapitel werden wir dieser Verbindung zwischen sozialem und physischem Sterben sowie religiösem Handeln genauer nachspüren.

Religion äußert sich nicht nur durch Vorstellungen und Konzepte, sondern ist eng mit einem „sozialen“ Bereich des Lebens verknüpft. Dabei verstehen wir „sozial“ ganz grundlegend als „das Zusammenleben der Menschen betreffend“, also beispielsweise die Art, wie Menschen miteinander interagieren, wie sie handeln und sich im Alltag in der Begegnung mit anderen Lebewesen bewegen, welche Kategorien und Hierarchien sie untereinander bilden, wie sie Werte und Normen umsetzen. Im Fokus steht dabei das Handeln der Menschen. Das Soziale ist eine Ebene des gemeinsamen Handelns aufgrund geteilter Vorstellungen. So umreißt der Soziologe Max Weber soziales Handeln als „ein solches Handeln [...], welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird“.⁶⁰ Soziales Handeln ist also ein Handeln in Interaktion mit dem Handeln anderer. In und durch das soziale Handeln entstehen soziale Beziehungen, die wiederum das soziale Handeln prägen. Diese facettenreiche Dimension des „Sozialen“ im Sinne eines „sozialen Handelns“ soll im vorliegenden Kapitel im Zentrum stehen. Die Ebene des „Sozialen“ interagiert mit den Weltbildern einer Kultur, den zu einer bestimmten Zeit und einer spezifischen Region geteilten Vorstellungen und Erwartungen an das Leben und die Menschen. Die Weltbilder können, um eine berühmte Relation, die der Ethnologe Clifford Geertz ausgearbeitet hat, aufzunehmen, als Modelle für soziales Handeln betrachtet werden, beispielsweise indem kollektive Erwartungen an ein „gutes“ oder „ideales“ Leben den Alltag bestimmen.⁶¹ Man denke, um ein simples Beispiel anzuführen, an die Idee von Reichtum als Lebensziel, das etwa das Anlegen eines Sparkontos oder das Spielen von Lotto formt. Umgekehrt und gleichzeitig sind Weltbilder auch Modelle von sozialem Handeln. Denn soziale Handlungen formen und bringen Weltbilder hervor. Dies zeigt sich prägnant bei der Entstehung von Religionen durch historische Stifterfiguren: Diese interagieren mit den Zeitgenoss*innen und handeln in einer bestimmten Weise, was schließlich zu der Formung von komplexen Weltbildern, der Entstehung von Traditionen, die darauf beruhen und spezifischen Werten führt. Diese Gedanken zeigen, dass weder das soziale Handeln noch

60 Weber 1980, 1.

61 Siehe Geertz 1987, 53ff. Geertz formuliert seine Argumentation mit Fokus auf die Verbindung zwischen Religion und Welt: Religion als Modell von und für die Welt. Wir sehen unsere Adaption als Unterkategorie der Prozesse, die Geertz beschreibt.

5 „Have a good day“ – religiöses Handeln und sozialer Tod

die Weltbilder statisch sind. Beides unterliegt andauernden und fluiden Aushandlungsprozessen.

Mit Blick auf die Verbindung zwischen Religion und Tod zeigen sich nun ebenfalls multiple Konstellationen zwischen sozialem Handeln und kollektiven Vorstellungen. So ist der religiöse Umgang mit dem Sterben und dem Tod mit Vorstellungen des „richtigen“ oder „guten“ Lebens, also einer normativen Ebene, verbunden. Er formt sich, besonders auf der rituellen Ebene, als ausgeprägt sozial aus. Menschen kommen für Bestattungsrituale zusammen oder gedenken gemeinsam den Ahn*innen; dabei interrelieren diese Handlungen mit kollektiven (religiösen) Vorstellungen und Weltbildern. Aufschlussreich ist, dass umgekehrt die soziale Dimension des Umgangs mit Sterben und Tod vielfach ebenfalls in sogenannten „säkularen“ Kontexten von religiösen Vorstellungen geprägt ist. Religiöse Ideen zeigen sich beispielsweise in Hinsicht auf die Werte und Normen, die den Umgang mit dem Sterben und den Verstorbenen – eben auch in (vermeintlich) „säkularen“ Kontexten – formen. Damit zusammenhängend folgen Bestattungsrituale in „säkularen“ Umfeldern oft den aus religiösen Traditionen überlieferten Handlungsmustern. Durch deren Konstanz geben sie Orientierung. Oder anders ausgedrückt und mit Verweis auf die hier leitende Religionsdefinition: In herausfordernden Situationen – und zu diesen gehört der Umgang mit dem Tod – können ritualisierte gemeinsame Handlungen ordnend und orientierungstiftend wirken. So sind Handlungen an Bestattungsritualen auch im gegenwärtigen Mitteleuropa noch immer von religiösen Ritualen geprägt, sogar in augenscheinlich nicht-religiösen Kontexten, wenn also eine „säkulare“ Bestattung gefeiert wird ohne religiöse Spezialist*innen. Man denke etwa an die bedächtige ernsthafte Stimmung, die vorherrscht, die bedeckende Kleidung der Anwesenden, die Gesten, die Verabschiedung und Gedenken ausdrücken sollen, wie Blumen auf den Sarg zu legen, eine ganz spezifische Art der Lobreden auf die verstorbene Person zu halten, zu beten oder in Stille zu verharren, etc. Es sind vielfach die überlieferten religiösen Rituale, die die Matrize für „säkulare“ Bestattungen bieten. Wieso? Weil die Beschäftigung mit dem Tod, wie gesehen, im Zentrum von Religion steht und Religionen quasi die Spezialistinnen für den Umgang mit dem Tod (allerdings nichts unbedingt dem Sterben) sind.

Handlungen rund um Sterben und Tod sind also oft soziale Praktiken, die mit religiösen Weltbildern und Wertvorstellungen konnotiert sind. Sie strukturieren das Zusammenleben der Menschen auf eine bestimmte, in religiösen Traditionen reflektierte Art und Weise.

Aufschlussreich ist nun, dass in religiösen Kontexten die soziale Interaktion mit den Verstorbenen nicht mit dem Sterben aufhören muss, sondern vielfach weitergeht. Die Fotografie in Abb. 16 zeigt ein Beispiel für eine solche soziale Handlung zwischen Lebenden und Verstorbenen. Wir sehen Steinchen, die auf einem jüdischen Grabstein abgelegt wurden. Diese können ganz unterschiedlich sein: Einfache Kiesel sind hier ebenso zu finden wie bunte Glassteine und sogar ein Stein mit Kristallen als Drusenfüllung. Die Steine sind ebenso ein Erkennungszeichen des Grabplatzes wie eine Ehrerbietung an die Verstorbenen. Sie bilden eine

11 Transformationen – Räume des Todes in stetem Wandel

These dieses Kapitels:

Todesvorstellungen und Bestattungspraktiken befinden sich in steter Transformation. Sie verändern sich im Laufe der Zeit. Doch was genau wandelt sich? Im vorliegenden Kapitel schauen wir auf den Wandel von Räumen der Toten und fragen am Beispiel römisch-katholischer Beinhäuser, wie dabei die Grenzen zwischen Lebenden und Toten, Diesseits und Jenseits, Immanenz und Transzendenz ausgehandelt werden.

Todesvorstellungen, der Umgang mit dem Sterben und Bestattungspraktiken befinden sich in stetem Wandel. Sie passen sich an jeweils aktuelle Themen an. Neben der Transformation von Todeskonzepten (siehe Kap. 3) zeigt sich diese Veränderung auch mit Blick auf die Räume und Zeiten, die mit Sterben und Tod verbunden werden. Wir können deshalb zum Einstieg fragen: Wo sind heute in Europa im Alltag die Räume und Zeiten für Tod und Sterben? Diese Frage lässt sich nicht generell beantworten, sondern sie hängt von kultur- und subkulturspezifischen Kontexten ab. Die Flüchtlingswellen im 21. Jahrhundert machen das Mittelmeer zu einem Raum des Sterbens. Oder die Covid-19-Pandemie 2020/21 wurde zu einer Zeit des Todes, der in unterschiedlichen Bereichen je spezifisch thematisiert wurde.²⁰⁷

In thanatologischen Studien wurde für die US-europäische Gegenwart zum Teil von einer Ökonomisierung und Privatisierung des Sterbens bis hin zu einer Verdrängung des Todes gesprochen.²⁰⁸ In ihrer 1989 erschienenen Publikation *Tod, Modernität und Gesellschaft* beobachten die Soziologen Armin Nassehi und Georg Weber, dass die Idee einer Verdrängung des Todes in der Öffentlichkeit angekommen sei: „Dass Tod und Sterben in der modernen Gesellschaft einer Verdrängung unterliegen, gehört bereits zu den im fraglosen Wissen des ‚everyday life‘ sedimentierten und sich in ständiger Zirkulation und Selbstinduktion befindlichen ‚Weisheiten‘ des Alltags“. ²⁰⁹ Sterben und Tod würden aus der Öffentlichkeit in professionelle Institutionen wie Krankenhäuser und Pflegeheime ausgelagert, womit eine Tabuisierung des Todes einhergehe. Der Anthropologe Geoffrey Gorer sprach mit einem Blick auf das Großbritannien der 1960er Jahre sogar von einer „Pornographie des Todes“, wie Sexualität seien Sterben und Tod mit Scham besetzt.²¹⁰ Hierbei konnte eine Verbindung zu etwas, das als „Säkularisierung“ bezeichnet wurde, gezogen werden, also einer These des Rückgangs von Religion. Gorer stützt sich auf eine von ihm durchgeführte Erhebung in Großbritannien aus dem Jahr 1963, in der sich einerseits herausstellt, dass nur noch ein Viertel der befragten trauernden Personen beim Sterben der Angehörigen anwesend waren.²¹¹ Aber ebenso ergeben die Daten, dass religiöse Gegenweltvorstellungen weniger wichtig würden und der Glaube an Himmel und Hölle schwinde. Damit zusam-

207 Pezzoli-Olgiati 2021; Epischin 2021.

208 Eine gute Zusammenfassung der Debatten ist zu finden in: Knoblauch 2007.

209 Nassehi/Weber 1989, 157.

210 Gorer 1965.

211 Ebd.

11 Transformationen – Räume des Todes in stetem Wandel

menhängend stelle er eine Vereinfachung der Trauerrituale fest. Den Wandel des Umgangs mit Sterben und Tod erläutert auch Philippe Ariès in seinem klassischen Werk *Geschichte des Todes*. Er erklärt, dass noch Anfang des 20. Jahrhunderts der Tod vor allem ein gemeinschaftliches Ereignis war, das die soziale Gruppe berührte.²¹² Wenn in einem ruralen Kontext jemand starb, konnte dieser Todesfall das ganze Dorf für einige Tage aus dem Alltag reißen: Alle beteiligten sich an den Ritualen, die folgten. Im Verlauf des 20. Jahrhunderts wandelte sich dieser Umgang mit dem Sterben, wobei sich allerdings Differenzen zwischen ruralen und urbanen Räumen ergeben würden. Die Sterbenden würden nun in professionalisierte Einrichtungen verlagert. Während man vorher im eigenen Bett mit religiösen Spezialist*innen an der Seite starb, stünden nun Ärzt*innen und Pflegepersonal in Krankenhäusern und anderen spezialisierten Orten am Totenbett.

Auch wenn sich eine solche Veränderung im Umgang mit dem Tod im US-europäischen Raum, wie bei der Erhebung von Gorer, statistisch nachweisen ließ, kann eine These der „Verdrängung“ des Sterbens und des Todes dennoch nicht vertreten werden. Möglicherweise können die Daten Gorers – wir betrachten sie aus einer historischen Sicht – als Reaktion auf die beiden Weltkriege gelesen werden. Nach der Allgegenwart des Sterbens und des Todes in den Kriegen scheint möglicherweise eine Ausgrenzung des (realen) Sterbens aus dem Alltag und eine stärkere Hinwendung zum Diesseits eingesetzt zu haben. Diese war jedoch, falls es sich überhaupt so behaupten lässt, historisch gesehen, von kurzer Dauer. Bereits Ariès beobachtet, dass im 20. Jahrhundert „erneut das romantische Leitbild des schönen Todes“ hervortrete.²¹³ Ab den 1960er Jahren werden Sterben und Tod öffentlich breit thematisiert. Eine prominente Person, die den Tod zum Thema macht, ist die Psychiaterin Elisabeth Kübler-Ross. Sie entwirft Ende der 1960er Jahre ein Modell, das fünf Phasen des Umgangs sterbender Menschen mit dem bevorstehenden Lebensende beschreibt. Dieses Modell wurde weltweit prominent rezipiert und machte das Sterben erneut zu einem öffentlich verhandelten Gesprächsthema.²¹⁴

Von einer Todesverdrängung können wir auch in gegenwärtiger Zeit nicht sprechen, aber von einem Wandel.²¹⁵ Die bereits von Gorer beobachtete Professionalisierung des Umgangs mit Sterbenden verbindet sich mit einer regen medialen Beschäftigung mit dem Tod.

Die Frage ist nun aber, was sich wandelt, der Umgang mit Sterbenden und Verstorbenen, die Werte und Normen im Hinblick auf Tod und Sterben, die technischen Möglichkeiten der Kommunikation über Sterben und Tod oder alles zusammen? Diese Frage kann nicht generalisierend beantwortet werden, sondern muss je nach kulturellem oder subkulturellem Feld neu gestellt werden. So sind Tod und Sterben in den Medien allgegenwärtig, und Debatten, beispielsweise über Sterbehilfe, werden öffentlich rege verhandelt, während aber eine Leiche im Haus – noch bis vor wenigen Jahrzehnten wurden Verstorbene ganz selbstverständlich

212 Ariès 1993, 716.

213 Ebd., 756.

214 Kübler-Ross 1976.

215 Siehe dazu Hoffmann 2011.

daheim aufgebahrt – heute vor allem in urbanen Settings kaum mehr auftritt. Wir möchten unseren Blick auf den Wandel und die Zentralität von Sterben und Tod im US-europäischen Raum deshalb aufteilen. Im vorliegenden Kapitel werden wir danach fragen, wie sich Räume des Todes transformieren. Dies wird am Beispiel römisch-katholischer Beinhäuser betrachtet. In Kap. 13 werden wir auf populär-kulturelle mediale Beschäftigungen mit Sterben und Tod verweisen und daran aufzeigen, wie zentral Tod und Sterben im US-europäischen Raum heute im Alltag verhandelt werden. Bevor wir nun auf Beinhäuser eingehen, werden wir, in aller Kürze, einige Gedanken über Räume des Todes anführen.

11.1 Liminale Räume des Todes

Wir haben es in den bisherigen Kapiteln bereits gesehen: Der Tod hat eine räumliche Dimension. Wir möchten den Wandel des Todes im europäischen Kontext hier anhand dieser Ebene darstellen. Dabei gehen wir von folgendem Gedanken aus: Räume sind nicht einfach da, sondern sie werden durch soziales Handeln und kulturelle Vorstellungen generiert.²¹⁶ Ein religiöser Raum kann beispielsweise durch die Architektur einer Kirche geformt werden, aber auch durch einen mobilen Gebetsteppich oder eine Handhaltung im Gebet. Raum in diesem Sinne verbindet die soziale Praxis im Alltag, kollektive Vorstellungen, Werte sowie Symbolisierungen und Repräsentationen. Dieses Zusammenspiel lässt sich an den Gegenweltvorstellungen, die wir in Kap. 8 betrachtet haben, veranschaulichen. So ist der „Himmel“ als Jenseitswelt eine Symbolisierung einer Postmortalitätsidee, er wird nach kollektiven Vorstellungen sowie Werten geschaffen und im Alltag durch soziales Handeln, zum Beispiel durch Predigten, Gebete, Sozialisierung der Kinder, eingeübt. Dabei wird diese Jenseitswelt mit geographischen Gegebenheiten wie einem Oben, den Wolken, dem Universum verbunden. Er wird also örtlich festgemacht. Unter „Ort“ verstehen wir die Konkretisierung von Raum in einem geographischen Setting, in ihm wird das soziale Handeln greifbar. Während Räume überlappen, haben Orte, obwohl auch sie fluide sind, eine Art „eigenen“ Bereich, der sie von anderen Orten abgrenzt.²¹⁷

Raum ist – wie ebenfalls Tod und Sterben – nicht denkbar ohne Körper. Körper schaffen den Raum, indem sie ihn sinnlich wahrnehmen; Menschen handeln körperlich im Raum und machen Raum somit erfahrbar; Körper sind aber selbst ebenfalls Teil des Raums, den sie erschaffen. Die Soziologin Martina Löw erläutert: „Dabei führt der Körper eine bedenkenswerte Doppelexistenz. Er ist nicht nur Medium der Wahrnehmung, sondern selbst auch platziertes Gut.“²¹⁸ Dies wird besonders aufschlussreich mit einem Blick auf den toten Körper. Der tote Körper ist, wie wir gesehen haben, etwas, das sich verändert, er verfügt also über eine zeitliche Ebene. Gleichzeitig nimmt der tote Körper Raum ein: Dies ist einerseits der kulturelle Handlungsraum, der mit Vorstellungen von Sterben und mit Todeskonzepten zusammenhängt. Der Leichnam erschafft jedoch auch einen konkreten materiellen Ort. Allerdings ist der tote Körper nicht mehr Medium

216 Siehe ausführlich zur Konstruktion von Raum: Lefebvre 2007.

217 De Certeau 1988, 218.

218 Löw 2018, 25.

11 Transformationen – Räume des Todes in stetem Wandel

der Wahrnehmung im Sinne von Martina Löw, er ist jedoch nicht nur platziertes Gut. Er ist etwas dazwischen. Das sehen wir an Beispielen wie der Autoikone von Jeremy Bentham (Kap. 5), über der eine Kamera, eben die Panopticon, den Raum aus der Sicht des Verstorbenen, rekonstruiert. Aber sogar, wenn der verstorbene Körper nicht sichtbar ist, kann durch ihn Raum konstruiert werden, der nicht einfach der Ort eines Objektes ist. Ein Beispiel hierfür wären heutige Gräber auf einem Friedhof im mitteleuropäischen Kontext: Mit der Grabkennzeichnung und der Grabbepflanzung wird – für eine bestimmte, vorher kommunizierte Zeit lang – ein kleiner Ort geschaffen, der einen ganz bestimmten kulturellen, normativ aufgeladenen Raum einnimmt. Dass solche Gräber nicht in dieselbe Kategorie gehören wie eine Sitzbank an einem öffentlichen Ort, zeigt sich darin, dass sie mit anderen normativen Konventionen beladen sind als die Sitzgelegenheit. Sie gehören in einem gewissen Sinn als Orte den Verstorbenen. Man legt Geschenke und Erinnerungsstücke an diesen kleinen Orten ab, oder man spricht dort mit den Verstorbenen. Der verstorbene Körper ist also nicht einfach ein Objekt, er ist aber auch kein vollständiges Subjekt mehr, er ist etwas dazwischen, weshalb die Räume, die er schafft, liminale Räume sind. Liminalität ist ein Begriff, den der Ethnologe Victor Turner geprägt hat.²¹⁹ Er versteht dabei zunächst eine Schwellenphase in einem Ritual, beispielsweise in einem Lebensübergangsritual. Dieser Begriff lässt sich aber treffend auch auf das, was uns hier interessiert, übertragen: Liminale Räume sind Räume dazwischen, in unserem Fall zwischen Konzepten des Lebens und des Todes, zwischen Vorstellungen eines Diesseits und eines Jenseits, zwischen Absenz und Präsenz.

Wir möchten im Folgenden diese Liminalität sowie den Wandel der Räume des Todes an einem sehr typischen Beispiel, das explizit mit Religion verbunden ist, darlegen, nämlich römisch-katholischen Beinhäusern. Solche Kapellen eignen sich, um zu illustrieren, wie religiöse Räume des Todes durch soziale Handlungen und Vorstellungen geschaffen werden, aber auch, wie sie sich im Laufe der Zeit wandeln.

11.2 Der Wandel römisch-katholischer Beinhäuser

Beinhäuser, die wir im vorliegenden Buch schon mehrfach genannt haben, sind römisch-katholische Kapellen.²²⁰ Sie entstanden im 10. oder 11. Jahrhundert, vermutlich aufgrund von Platzmangel auf den Bestattungsplätzen. Die Friedhöfe waren aus religiösen Gründen, nämlich damit die Toten in der Nähe der Reliquien der Heiligen (und somit der Heiligen selbst), die in oder unter den Gotteshäusern lagerten, um die Kirchen herum angesiedelt und mit einer Mauer vom Siedlungsraum der Lebenden abgegrenzt.²²¹ Der Bestattungsplatz in diesen Kirchhöfen war also beschränkt. Hinzu kommt, dass in dieser Zeit (und bis ins 20. Jahrhundert) im römisch-katholischen Kontext nur die Erdbestattung religiös

219 Turner 1964.

220 Einen Überblick über Beinhäuser bieten: Odermatt-Bürgi 1976; Odermatt-Bürgi 1977; Zilkens 1983; Westerhoff 1989; Sörries 1996; Lang 1998; Koudounaris 2011; Höpflinger/Müller 2016; Auer 2016. Vertieft zu einem spezifischen Beinhaus: Blaser 1913; Sauser 1962; Sarbach 1994; Marke/Niederberger/Odermatt-Bürgi 2008.

221 Siehe Sörries 2009.

14 Das ENDE – Synthese zu Religion und Tod

und gewertet wird. So kann etwa die Idee einer Hölle, in die „böse“ Menschen nach dem Tod kommen, dazu führen, bestimmte Taten im Leben zu vermeiden und andere Handlungen zu verstärken. Die Höllenvorstellung formt somit das alltägliche Handeln der Menschen maßgebend mit und bietet eine Leitlinie für die Lebensführung.

Religionen bieten somit umfassende Orientierung, gerade in Bezug auf existentielle Fragen wie das Sterben, und können somit die ganze Lebensgestaltung durchdringen. Der religiöse Umgang mit dem Tod umfasst deshalb alle Dimensionen des Lebens: Er wird sozial ausgearbeitet, beeinflusst und kanalisiert Emotionen, prägt die Repräsentationen von Sterben, Todes- und Gegenwelten und formt zudem die normative Dimension, beispielsweise den moralischen Umgang mit Sterbenden, Verstorbenen und den Räumen der Toten, aber durchaus auch die rechtliche Ebene. Die religiöse Beschäftigung mit Sterben und Tod ist also vielfach eine umfassende und kann das Leben auf einer individuellen und kollektiven Ebene rahmen.

Drittens: Im Umgang mit Sterben und Tod formen sich religiöse Identitätsprozesse aus

Wenn die Beschäftigung mit dem Tod also einen zentralen Pfeiler zahlreicher Religionen bildet und diese das ganze Leben rahmen kann, dann können wir umgekehrt darauf schließen, dass sich im Umgang mit Sterben, Tod und mit Sterbenden und Verstorbenen religiöse Identitätsprozesse ausbilden. Die Art, wie Verstorbene bestattet werden, welche Normen und Werte sich bezüglich Sterben und Tod finden lassen, welche Debatten sich daraus ergeben und welche Postmortalitätsvorstellungen in einer Region vorherrschen, formen religiöse Identität, indem durch die Teilnahme an spezifischen Praktiken Zugehörigkeit generiert und ausgedrückt und eine Abgrenzung zu anderen Praktiken stattfindet. Ein Beispiel, das wir hier nennen könnten, ist der Diskurs über Abtreibung. Hierbei zeigen sich zwischen einzelnen Religionen und religiösen Denominationen und Positionen klare Unterschiede, die von den Fragen, wann das Leben eines Menschen beginnt und wer die Deutungshoheit über ein Leben hat, abhängen. Debatten um solche Fragen können also dazu beitragen, bestimmte z.B. kollektive und individuelle religiöse Identität zu schaffen und nach außen zu kommunizieren sowie von anderen Identitäten abgrenzen.

Wenn wir schreiben, dass sich in der Beschäftigung mit dem Tod religiöse Identitätsprozesse ausformen, heißt das jedoch nicht, dass *eine* Religion oder *eine* religiöse Denomination nur *einen* Umgang mit Sterben und Tod kennt. Vielmehr ist es komplexer, und Religionen sind, besonders in ihren globalisierten Formen, sehr anpassungsfähig. Beispielsweise zeigt der zu Beginn unseres Buches genannte Blick auf die Kultur der Toraja, dass dort, auch von christlichen Personen, ein anderer Umgang mit den Verstorbenen gepflegt wird als in mitteleuropäisch christlichen Traditionen. In Mitteleuropa würde es wohl an „Störung der Totenruhe“ grenzen, wenn man die Verstorbenen alle paar Jahre aus ihrem Grab nähme, neu einkleidete und mit ihnen Fotos machte. Auch ein Fest auf dem Friedhof zu feiern, ist in Mitteleuropa eher ungerne gesehen, während in Mexiko am *Día de*

los Muertos, dem Tag der Toten am 2.11., auf den Begräbnisstätten getrunken, gegessen und gefeiert und damit eine bestimmte kulturelle Identität geschaffen wird – obwohl beide Gebiete im sogenannten christlichen Kontext anzusiedeln sind. Identitätsprozesse, die im Umgang mit dem Sterben und Tod ausgeformt werden, sind fluide und können innerhalb einer Region und Zeit sehr vielschichtig sein.

Religiöse Identitätsprozesse, die sich über den Umgang mit dem Tod vollziehen, sind also geprägt von Epochen und Regionen. Sie verweisen jedoch auf grundlegende Vorstellungen des Lebens, des Menschseins und Ideen von Postmortalitätswelten.

14 Das ENDE – Synthese zu Religion und Tod

Viertens: Religiöse Vorstellungen prägen den sogenannten „säkularen“ Umgang mit dem Tod



Abb. 61: 15m hohes Kreuz im Krematorium Nordheim, Zürich, Schweiz.



Abb. 62: Gemeinschaftsgrab mit Skulptur von 1926, Waldfriedhof Wildboden, Davos, Schweiz.

Abb. 61 und 62 zeigen zwei Beispiele dafür, wie selbstverständlich in Mitteleuropa – beide Bilder sind aus der Schweiz – religiöse Symbole im Kontext der Bestattungspraxis sind. Das erste Bild zeigt das 15 Meter hohe Kreuz im Krematorium Nordheim in Zürich-Unterstrass, dem größten der Schweiz. Das Krematorium wurde von 1963–67 im Auftrag der Stadt Zürich durch den Architekten Albert Heinrich Steiner erbaut und ist in einem schlichten Stil gehalten. Das Kreuz überragt es, was im Kontext der Feuerbestattung, die, wie wir in Kap. 6 gesehen haben, von den christlichen Kirchen lange abgelehnt wurde, interessant ist. Es ist ein schlichtes Kreuz ohne den Gekreuzigten, das verschiedene christliche Zugehörigkeiten und Gemeinschaften anspricht, aber es ist dennoch ein Kreuz in einer nicht zu übersehenden Größe und Position bei einem als „säkular“ geltenden Krematorium. Das zweite Bild zeigt das Grabmal, das das Gemeinschaftsgrab für Kremierte auf dem Waldfriedhof in Davos ziert. Diese Grabgestaltung stammt aus dem Jahr 1926 und zeigt eine männliche liegende Figur (vermutlich einen Toten), die eine Hand nach oben ausstreckt. Der Mann ist nackt bis auf ein Tuch um die Lende. Darüber und darunter ist folgende Inschrift zu lesen: „Ob Schicksal oder eigene Schuld / kein Sandkorn geht verloren / auch du wirst auferstehen / Ruhestätte der Einsamen / Friede ihrer Asche“. Wieder müssen wir im Hinterkopf behalten, dass die Kremation von christlichen Kirchen in den 1920er Jahre abgelehnt oder zumindest nicht aktiv gefördert wurde.²⁵⁶ Das Grabmal ist

256 Davos ist evangelisch-reformiert geprägt. Die evangelischen Kirchen begannen die Kremation ab den 1920er Jahren zu tolerieren.

14 Das ENDE – Synthese zu Religion und Tod

dennoch religiös geprägt: Den Verstorbenen wird eine Auferstehung versprochen und Friede gewünscht. Das Gemeinschaftsgrab wurde in den 1920er Jahren vor allem für Menschen ohne Familie und ohne finanzielle Möglichkeiten genutzt. Das Bildnis des Verstorbenen spendet dabei Hoffnung, indem ein Hinweis auf ein postmortales Wohlergehen gemacht wird.

Dies sind nur zwei Beispiele von Vielen, die zeigen, wie stark in sogenannten „säkularen“ Umfeldern Sterben und Tod religiös gerahmt sind. Wir könnten hier unzählige weitere Beispiele auch aus der Gegenwart anführen, von Todesanzeigen über Trauerkarten bis hin zu Bestattungsritualen und Postmortalitätsvorstellungen, die etwa in Filmen inszeniert werden. Unsere These ist, dass religiöse Vorstellungen, Rituale, Werte und Normen den sogenannten „säkularen“ Umgang mit dem Tod vielfach (natürlich nicht immer) maßgebend prägen. Religionen bieten die Inhalte und die Formen für einen Umgang mit dem Tod. Diese Inhalte und Formen sind so stark im jeweiligen kulturellen Gedächtnis verankert, dass sie vielfach als selbstverständlich erscheinen und deshalb wie „automatisch“ als richtig übernommen werden. Religionen schaffen also, gerade im Hinblick auf Sterben und Tod als existentielle Herausforderungen des Menschseins, starke Traditionen, die auch in vermeintlich „säkularen“ Formen des Umgangs mit dem Tod nachhallen.

14.3 Zum Schluss bleiben Fragen

Religion und Tod sind also auf komplexe Art miteinander vernetzt. Wir haben im vorliegenden Buch dieses Gewebe anhand verschiedener Kategorien stellenweise erhellt. Die Blicklichter wurden dabei von uns gesetzt. Es gäbe aber noch viele andere Möglichkeiten, sich dem Facettenreichtum dieses Wechselspiels zu stellen. Was wir hier besonders betont haben, ist, dass Religion und Tod kultur- und zeit-spezifisch zu erfassen sind. Dabei hat sich gezeigt, dass unser eigener Kontext, also unsere eigene Zeit und Kultur und unsere Vorannahmen und normativen Vorstellungen, den Blick maßgebend prägt. Nicht nur das Wechselspiel von Religion und Tod, sondern auch die Frage danach ist also immer in einem spezifischen Setting, das von bestimmten Voraussetzungen, Vorstellungen und Normen geformt ist, eingebettet.

Einer der grundlegenden Augenmerke, den wir für dieses Buch gesetzt haben, ist die Betonung von Pluralität, und zwar der Vielfältigkeit von Ansätzen, Vorstellungen und Repräsentationen. Diese haben wir auf verschiedenen Ebenen angesetzt:

Zunächst haben wir Religion mit Fritz Stolz als umfassendes Orientierungssystem, das sich mit dem Unkontrollierbaren beschäftigt, definiert. Mit dieser offenen Definition haben wir der Vielschichtigkeit und dem stetigen Wandel von religiösen Vorstellungen und Praktiken Rechnung getragen. *Religion* haben wir also als facettenreich und nicht als homogen gesetzt; wir sind von unterschiedlichen Vorstellungen und Praktiken nebeneinander ebenso wie von stetigen Veränderungen ausgegangen. Es finden sich zwar „Traditionen“, aber diese sind keineswegs statisch, sondern in Bewegung und offen für Interpretation und Wandel.

Sachregister

- Abtreibung 122, 176
Anthropophagie 123, 124, 130
Beinhäuser 15–17, 27, 29, 35–39, 46, 67, 127, 137, 139–147
Covid-19 56, 137, 159, 165
Dankbare Tote 37, 38, 44, 67, 70, 118, 144, 147
Erdbestattung 74, 140
Feuerbestattung 71, 74, 75, 79–81, 118, 179
Friedhof 23, 24, 35, 37, 38, 61, 77, 81, 100, 104, 121, 123, 128–130, 140, 141, 146–154, 156, 157, 176
Geister 40
Geschlecht 84, 97, 101, 103, 119
Gilgamesh 111–116, 118, 119
Gott 14–19, 49, 100, 108, 109, 112, 115, 143, 160, 166, 167, 170, 172, 173
Hygiene 80, 81, 85
Identität 65, 71, 86, 119, 176, 177
Internet 31, 57, 65, 159, 165
Jenseits 14, 29, 30, 40, 64, 83, 104, 107, 109, 137, 140, 146, 147, 167
Kannibalismus 123
Kinder 74, 101, 115, 139
Kirchhof 24, 36, 37, 67, 73
Knochen 17, 39, 53, 54, 75, 79, 85, 123, 125, 126, 129, 141, 143–146, 175
Krieg 122
Kryonik 78
Memento Mori 17, 27, 45, 47, 49, 54, 55, 57, 143, 144
Mumie 65, 75, 76, 124, 125
Mumifizierung 71, 75, 76
Orientierung 21, 30–32, 60, 67, 73, 131, 148, 175, 176
Othering 127, 164, 165
Parsismus 74, 79, 84, 85
Reinkarnation 118, 119
Sarg 60, 71, 72, 88, 90, 91, 121, 128
Schädel 36, 39, 49, 53, 54, 67, 125, 127, 141–143
Sklaverei 63, 70
Soziale Medien 166, 167
Sterbehilfe 122, 128, 131, 132, 135, 138
Suizid 131, 134, 135
Toraja 40–44, 63, 66, 68, 71, 74, 176
Totentanz 27–29, 31, 33, 35, 46
Trauerkleidung 98, 103, 104
Trauerpraxis 95, 97, 98, 103, 105, 128
Vanitas 45, 49, 53, 54
Verwesung 49, 73, 76, 78, 85, 86
Zweitbestattung 17

Personenregister

- ‘Abd-al-Laṭīf al-Baḡdādī 125
Albert Joseph von Hoditz und Wolf-
ramitz 79
Barth, Karl 57
Bentham, Jeremy 65, 140
Berong, Baban 78
Caesarius von Heisterbach 37
Chodowiecki, Daniel Nikolaus 29
Constantinus Africanus 125
Falger, Johann Anton 28, 29
Herodot 76
Imhof, Dorothea 17
Jeanne d’Arc 69
Leo XIII (Papst) 81
Lussy, Andreas 17
Markwalder, Hans 81
Messerschmidt, Franz Xaver 172
Mickenbecker, Philipp 165, 166
Müller, Yves 69, 87, 131, 132, 140, 144
Paracelsus 125
Paré, Ambroise 127
Schröder, Johann 125, 126
Shelley, Percy Bysshe 74, 75
Sophia von Sachsen-Weißenfels 79
Steiner, Albert Heinrich 179
Straub, Johann Baptist 171, 172
Straub, Maria Elisabeth Theresia 171
Tolkien, John Ronald Reuel 161, 162
Torrentinus, Thasilibus 98, 99
Victoria (Königin) 101
Würthensohn, Johann und Maximilian 17

**Bereits erschienen in der Reihe
STUDIENKURS RELIGION**

Religionen und Tod

Von PD Dr. Anna-Katharina Höpflinger und Yves Müller
2022, 193 Seiten, broschiert, ISBN 978-3-8487-6714-4

Religionsvergleich

Von Prof. Dr. Oliver Freiberger
2022, 191 Seiten, broschiert, ISBN 978-3-8487-6876-9

Religionsphilosophie

Von Prof. Dr. Sebastian Gäb
2022, 242 Seiten, broschiert, ISBN 978-3-8487-6580-5