

Ute Planert/Dietmar Süß

Nichts ist umsonst

Anmerkungen zu einer Sozialgeschichte des Todes

»Jeder stirbt für sich allein«, betitelt Rudolf Ditzen alias Hans Fallada seinen jetzt wieder neu verfilmten Roman. Die literarische Bearbeitung der nationalsozialistischen Denunziationsgesellschaft, in der Hass, Missgunst und Neid jeglichen Zusammenhalt im Keim ersticken, avancierte rasch zum Bestseller. Freilich: So eingängig der Buchtitel, so falsch ist die Vorstellung, die darin anklingt. Wie das Leben selbst, so ist auch der Tod eine eminent soziale Tatsache, deren Prägekraft kaum überschätzt werden kann. Kulturwissenschaft und Anthropologie begreifen den Tod als Fundament jeglicher Kultur und sehen in ihm die »Kernfrage kultureller Deutung« schlechthin: »Kultur entspringt dem Wissen um den Tod und die Sterblichkeit.«¹ Zugleich gilt das Bewusstsein der eigenen Vergänglichkeit als Ursprung aller Religion.

Als unumstrittene Tatsache entzieht sich der Tod der Erfahrung der Lebenden. Wissenschaft und Philosophie ist er nur mittelbar zugänglich. Während die Ontologie den Tod als Grundbedingung menschlichen Daseins versteht, interpretiert die Psychoanalyse das Wissen um die eigene Sterblichkeit als ultimative narzisstische Kränkung. Für die Existenzialphilosophie wiederum konstituiert seine Endlichkeit erst die Einzigartigkeit des Individuums. Anleitungen zum guten Sterben durchziehen die Geschichte der Menschheit von der Antike bis zur Gegenwart, und die Entwicklung der Medizin kann geradezu als Versuch gelesen werden, den Tod zu überwinden oder zumindest hinauszuzögern. Deutungsangebote für das Unbegreifbare zu liefern, gehört zum Kernbestand aller religiösen und philosophischen Lehren. Psychologen und selbst ernannte Ratgeber versprechen Hilfe bei der Sterbe- und Trauerbewältigung, und die Auseinandersetzung mit Tod und Vergänglichkeit ist ein zentrales Thema in Kunst und Literatur.

Kulturwissenschaftliche Ansätze rücken dagegen die sichtbaren Emanationen des Todes und den Umgang von Gesellschaften mit Tod und Sterben in den Mittelpunkt. Anthropologinnen zählen Sterben und Vergehen zu den »rites de passage«, die dem menschlichen Dasein Sinn und Struktur verleihen. Archäologen, Prähistorikerinnen, Kunsthistoriker und Medienwissenschaftlerinnen analysieren die materiellen Repräsentationen des Todes und die jeweiligen Bestattungsformen. Ethnologen und Religionssoziologinnen untersuchen die mannigfaltigen Vorstellungen, die sich um Tod und Jenseits ranken, und interpretieren die zahlreichen Verhaltensvorschriften, mit denen die unterschiedlichen Ethnien und Gesellschaftsformen Tod, Trauer und Sterben umgeben.²

1 Jan Assmann (Hrsg.), *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Todesriten im Alten Ägypten*, Frankfurt am Main 2000, S. 13.

2 Als Pionierstudie vgl. *Robert Hertz*, *Contribution à l'étude sur la représentation collective de la mort*, in: *ders.*, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris 1928 (zuerst 1907), S. 1–98. Vgl. weiterhin *Constantin von Barloewen* (Hrsg.), *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, München 1996; *Jan Assmann/Rolf Trauzettel* (Hrsg.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*, Freiburg im Breisgau/München 2002; *Jan Assmann/Franz Maciejewski/Axel Michaels* (Hrsg.), *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*, Göttingen 2005; *María Susana Cipolletti*, *Langsamer Abschied. Tod und Jenseits im Kulturvergleich*, Frankfurt am Main 1989; *Richard Huntington/Peter Metcalf*, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge/New York etc. 1979; *Joachim Whaley* (Hrsg.), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*, London 1981; in sehr groben Zügen: *Allan Kellehear*, *A Social History of Dying*, Cambridge/New York etc. 2007.

Seit mit der französischen Annales-Schule mentalitätsgeschichtliche Ansätze Einzug in die Geschichtswissenschaft hielten, haben sich auch Historikerinnen und Historiker vermehrt mit Tod und Sterben beschäftigt. Michel Vovelle nutzte Anfang der 1970er-Jahre testamentarische Verfügungen als serielle Quelle, um von der gewandelten Einstellung zum Tod auf eine im Verlauf des 18. Jahrhunderts rückläufige Frömmigkeit zu schließen.³ Philippe Ariès' viel zitierte Pionierstudie zur Geschichte des Todes entwarf auf der Grundlage der Interpretation von Trauerritualen und Begräbnisformen, Bildern und literarischen Zeugnissen das Bild einer traditionellen Vertrautheit mit dem Tod in der abendländischen Kultur, die über Stationen der Erotisierung und Dramatisierung des Sterbens zur Verdrängung und schließlich Ausbürgerung von Tod und Trauer aus der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts geführt habe.⁴ Auch andere Studien zur europäischen Mentalitätsgeschichte gehen davon aus, dass das Verhältnis der Moderne zum Tod von »Entfremdung« gekennzeichnet sei.⁵ Moderne Gesellschaften, so hatte schon Max Weber konstatiert, degradierten den Tod zum Zwischenfall ihrer »Zweckwelten« und machten ihn zu einer »sinnlose[n] Begebenheit«.⁶ Michel Foucault sah den Tod mit dem Aufkommen der regulierenden Bio-Macht seit dem späten 18. Jahrhundert zunehmend banalisiert und ins Private abgedrängt⁷, und Jürgen Habermas geißelte den »Vernunftdefätismus« einer »entgleisenden Moderne«, die kein angemessenes Äquivalent für die religiöse Bewältigung des letzten »rite de passage« bereithalte⁸ – ohne freilich zu bemerken, dass er damit im gleichen Atemzug das Numinose des Todes auf einen Akt reduzierte, der bewältigt werden muss.

Ob der Tod in modernen Industriegesellschaften tatsächlich zunehmend aus dem öffentlichen Bewusstsein verdrängt wurde, wie Norbert Elias beklagte⁹, oder ob es sich nicht eher um Ambivalenzen und Differenzierungen, Verschiebungen und gesellschaftlichen Wandel handelt, ist eine offene Frage. Die Masse der Film-, Fernseh- und Kriminalromantoten spricht hier eine ebenso beredte Sprache wie der Trend, bei spektakulären und häufig medial vermittelten Todesereignissen öffentliche Anteilnahme nicht nur mit prominenten Verstorbenen, sondern auch mit völlig Fremden zu bekunden, die Opfer etwa eines Flugzeugabsturzes oder eines terroristischen Akts geworden sind. Zur Konjunktur alternativer Bestattungsformen und der Haustier-Friedhöfe im Internet treten der Verkaufserfolg einschlägiger Ratgeberliteratur und die ewige Wiederkehr der Untoten im Genre des Vampirfilms und Gruselschockers. Der Millionenerfolg der Leichenschauen Gunther von Hagens, Anatomie-Serien zur Primetime, die Schlagzeilen des Boulevards, der Kreislauf von Tod und Auferstehung im Computerspiel, die Unsterblichkeitsfantasien des Transhumanismus – das alles spricht weniger für die Verdrängung des Todes als für seine Omnipräsenz und eine vor allem durch die Medien vermittelte Alltäglichkeit.¹⁰

3 Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle. Les attitudes devant la mort, d'après les clauses des testaments*, Paris 1973.

4 Philippe Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris 1977 (dt. 1980). Vgl. auch *ders.*, *Images de l'homme devant la mort*, Paris 1983 (dt. 1984).

5 Martina Kessel, *Sterben/Tod. Neuzeit*, in: Peter Dinzelbacher (Hrsg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 1993, S. 260–273, hier: S. 265; Michelle Vovelle, *La mort et l'occident de 1300 à nos jours*, Paris 1983.

6 Max Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1919), in: *ders.*, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. v. Johannes Winckelmann, 6. Aufl., Tübingen 1985, S. 581–613, hier: S. 594.

7 Vgl. Michel Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–1976)*, Frankfurt am Main 1999, Vorlesung vom 17. März 1976, S. 276–305.

8 Vgl. Jürgen Habermas, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, in: *Neue Züricher Zeitung*, 10.2.2007.

9 Norbert Elias, *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Frankfurt am Main 1982. Vgl. auch Elias Canetti, *Das Buch gegen den Tod*, München 2014.

10 Ähnlich urteilen auch Michael Rosentreter/Dominik Groß/Stephanie Kaiser (Hrsg.), *Sterbeprozesse – Annäherungen an den Tod*, Kassel 2010.

Die von Thanatsoziologen ausgerufenen »neue Sichtbarkeit des Todes«¹¹ geht in einer Gesellschaft, die vor allem mit der Optimierung und Vernützlichung alles Lebendigen beschäftigt ist, nicht notwendig mit der Akzeptanz des Sterbens und der Integration des Todes in die eigene Lebenswirklichkeit einher. Der sichtbare Tod ist häufig der Tod anderer. Zu Recht mahnt Hans Belting, die neue Sichtbarkeit der Toten nicht mit der Sichtbarkeit des Todes zu verwechseln.¹² Die intensiv geführten Debatten um Sterbehilfe und die Grenzen der Medizin am Anfang und am Ende des Lebens zeigen, dass die fortwährende Neudefinition von Leben und Sterben durch die Wissenschaft zur gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Fatum des Todes herausfordert. Nie zuvor in der Geschichte der modernen Wissenschaften, stellte der Theologe Friedrich Wilhelm Graf fest, hätten Gelehrte so intensiv über Vergänglichkeit und Sterben, Zeit und Ewigkeit nachgedacht wie heute. Damit stünden sie dem »Memento mori« früherer Zeiten in nichts nach.¹³ Der britische Soziologe Clive Seale hat schon vor fast zwei Jahrzehnten darauf verwiesen, dass sich die These von der vermeintlichen Verdrängung des Todes aus der Gegenwart angesichts des institutionellen Aufwands, den spätmoderne Gesellschaften rund um Tod und Sterben treiben, kaum halten lässt.¹⁴ Der Boom der Patientenverfügungen, der Aufschwung der Hospizbewegung und die überwältigenden Umfrageergebnisse, die sich für eine selbstbestimmte Gestaltung des eigenen Lebensendes aussprechen, zeigen, dass angesichts der demografischen Entwicklung die Auseinandersetzung mit dem eigenen Sterben längst in der Mitte der Gesellschaft angekommen ist.

Deshalb wäre es falsch, die Geschichte des Todes nur als romantische Verlustgeschichte vermeintlicher Selbstverständlichkeiten zu schreiben, wie dies bisweilen bei Philippe Ariès für die Neuzeit anklingt. Auch der Umgang mit dem Tod hat seine Geschichte, und es wäre geradezu verstörend, wenn er den säkularen Veränderungen der Neuzeit entzogen geblieben wäre. Dechristianisierung und Entkirchlichung, Erhöhung der Lebenserwartung und Absenkung der Sterblichkeitsrate, Professionalisierung der Arbeits- und Lebenswelten, Individualisierung und Ausdifferenzierung in gesellschaftliche Subsysteme, der Verlust allgemeingültiger Verbindlichkeiten – diese übergreifenden Entwicklungen haben sich auch im gesellschaftlichen Verhältnis zum Tod niedergeschlagen. Entsprechend ist der Tod in modernen Gesellschaften nicht mehr Bestandteil eines weithin geteilten (christlichen) Wertehorizonts und Normengefüges, sondern Gegenstand spezieller Subsysteme, die in je eigener Weise auf ihn Bezug nehmen und mit- und nebeneinander existieren.¹⁵ Generelle Aussagen zu treffen ist für moderne Gesellschaften bei nahezu jedem Gegenstand schwer möglich. Stattdessen sind Differenzierungen, historische Verortungen und Beobachtungen mittlerer Reichweite gefragt.

Eine Sozialgeschichte des Todes, die im Mittelpunkt dieses Bandes steht, richtet ihren Blick insbesondere auf neue und alte Ungleichheiten, auf Formen klassen-, geschlechter- und generationenspezifischer Praktiken im Umgang mit Tod und Sterben. Sie untersucht Prozesse der Ökonomisierung, Politisierung und gesellschaftlichen Selbstorganisation, sie

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

12 Vgl. Hans Belting und Thomas H. Macho im Gespräch: *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, in: ebd., S. 235–262.

13 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Todesgegenwart*, in: *ders./Heinrich Meier* (Hrsg.), *Der Tod im Leben. Ein Symposium*, München 2004, S. 7–46.

14 Clive Seale, *Constructing Death. The Sociology of Dying and Bereavement*, Cambridge/New York etc. 1998.

15 Alois Hahn/Matthias Hoffmann, *Der Tod und das Sterben als soziales Ereignis*, in: Cornelia Klinger (Hrsg.), *Perspektiven des Todes in der modernen Gesellschaft*, Wien 2009, S. 121–144. Zur Soziologie des Todes in Gegenwartsgesellschaften vgl. aus britischer Sicht: David Clark (Hrsg.), *The Sociology of Death*, Oxford 1993.

fragt nach Formen der Vergesellschaftung im Umgang mit dem Massentod im 20. Jahrhundert, sie vermisst Felder gesellschaftlicher Selbstbeobachtung, in denen Medien und andere Subsysteme Tod und Sterben in modernen Gesellschaften problematisieren und zum Gegenstand von Wissen, Selbstwahrnehmung und Verhaltenssteuerung machen, und sie greift, stärker als kulturgeschichtliche Ansätze, die Anregungen der historischen Demografie, die Möglichkeit quantifizierbarer Methoden auf, um beispielsweise mithilfe personenbezogener Massendaten und statistischer Erhebungen Kriegsverluste und Massensterben im Ersten und Zweiten Weltkrieg zu untersuchen.¹⁶ Ein Band über die »Sozialgeschichte des Todes« ist damit selbst Ausdruck der inzwischen abgeschliffenen, bisweilen allzu lähmenden Frontstellungen zwischen Kultur- und Sozialgeschichte und spiegelt zugleich doch auch das neu erwachte Interesse an den »alten« und eben keineswegs erschöpften Fragen sozialer Ungleichheitsforschung wider.

Generell wird man sagen können: In der Geschichtswissenschaft bündelt die griffige Bezeichnung einer »Geschichte des Todes« ein breites Spektrum disparater Themen, die von den seriellen Quellen der historischen Demografie über die Untersuchung von materiellen und medialen Repräsentationen, Kulturpraktiken und Sinnstiftungsprozessen bis hin zu individuellen Einstellungen zu und dem gesellschaftlichen Umgang mit Altern, Krankheit, Trauer und Schmerz, Suizid und dem Tod im Krieg reichen.

Kulturhistorische Deutungen suchen auf der Basis der materiellen Kultur und schriftlicher Zeugnisse die Einstellung der Menschen zu Tod und Vergänglichkeit im langsamen Wandel der Zeit zu ergründen. Für die europäische Antike sind Historikerinnen und Historiker dabei neben der schriftlichen Überlieferung aus Dichtung und Philosophie vor allem auf die Interpretation von Götter- und Totenkulten und die Zeugnisse der Sepulkralkultur angewiesen. In der griechischen Antike konkurrierten drei Jenseitsvorstellungen miteinander, ohne sich gegenseitig zu verdrängen oder abzulösen: das Schattendasein im trostlosen Hades, die Idee der unsterblichen Seele und der Tod als Nichts. Die bildlichen Darstellungen auf Grabskulpturen und -reliefs waren eher Erinnerung an die diesseitige Existenz des Toten als Ausweis dezidierter Jenseitsvorstellungen. Seit hellenistischer Zeit informierten Grabinschriften über die Person des Verstorbenen. Heroen wurden mit aufwendigen Begräbnisstätten und besonderen Ritualen geehrt. Man schrieb ihnen die Macht zu, bei Vernachlässigung ihrer Gräber der Polis schaden zu können. Um die Bestattung wohlhabender und prominenter Personen wurde im Sinne der Erinnerungspolitik besonders viel Aufwand betrieben. Aber auch sonst waren Begräbnisse und Grabspenden geläufige Praxis, nicht zuletzt um die verbreitete Vorstellung zu bannen, die unbestattete Tote zu ruhelosen Wiedergängern machte. Auch die römische Antike kannte die Furcht vor den Totengeistern, die mit Grabpflege und Ritualen zu besänftigen waren. Die Vorstellung einer individuellen Weiterexistenz im Jenseits war unbekannt, vielmehr zielte die Repräsentation wie auch die Neigung zu öffentlicher Inszenierung des Sterbens auf das Gedächtnis der Toten unter den Lebenden. Grundsätzlich gilt freilich, dass sich die Quellen ganz überwiegend auf die griechische und römische Oberschicht beziehen und kaum Aussagen über die große Masse der Bevölkerung getroffen werden können.¹⁷

16 Vgl. dazu beispielsweise *Christoph Rass*, »Menschenmaterial«. Deutsche Soldaten an der Ostfront. Innenansichten einer Infanteriedivision 1939–1945, Paderborn 2003; *Rüdiger Overmans*, Deutsche militärische Verluste im Zweiten Weltkrieg, München/Wien 2004; für den Ersten Weltkrieg vgl. unter anderem *Benjamin Ziemann*, Gewalt im Ersten Weltkrieg. Töten – Überleben – Verweigern, Essen 2013. Grundlegend zur historischen Demografie und ihrer deutschen Rezeption: *Arthur E. Imhof*, Einführung in die historische Demographie, München 1977.

17 Vgl. mit weiterer Literatur: *Werner Portmann*, Antike, in: *Dinzelbacher*, Europäische Mentalitätsgeschichte, S. 231–244. An neuerer Literatur vgl. ausführlich auch *Dennis Graen*, Tod und Sterben in der Antike. Grab und Bestattung bei Ägyptern, Griechen, Etruskern und Römern,

Mit der Durchsetzung des Christentums in Europa am Ende der Antike unterlag die Vorstellung vom Jenseits und damit auch Totengedenken, Trauerrituale und Grabmale einem fundamentalen Wandel. Der Tod wurde nun nicht mehr als das Ende des Lebens, sondern als Durchgang zur ewigen Existenz angesehen. Es war nicht zuletzt die Vorstellung vom Weiterleben der Seele in einer anderen Welt, die den Übertritt zum Christentum attraktiv machte. Ungeachtet aller sozialen Unterschiede verband der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele das christliche Europa vom 11. bis ins 18. Jahrhundert hinein. Scheint zumindest im Frühmittelalter die Furcht vor dem Sterben noch wenig verbreitet gewesen zu sein, haben Jenseitsvorstellungen die Menschen das ganze Mittelalter hindurch beschäftigt. Die überlieferten Visionen sind voll von schaurigen Strafgerichten. Der ursprünglichen Trennung von Himmel und Hölle trat dabei schon bald die verbreitete Idee eines postmortalen Reinigungsritus an die Seite. Die volkstümliche Idee des reinigenden Fegefeuers nährte die Hoffnung der Gläubigen, trotz irdischer Verfehlungen ins Himmelreich zu gelangen, und wurde im 13. Jahrhundert kanonisiert.¹⁸

In der Sepulkralkultur lösten christliche Gemeindefriedhöfe die aufwendig gestalteten Familiengräber und Nekropolen am Rand antiker Großstädte ab. War zuvor die Familie für das Totengedenken zuständig und ein opulentes Grabmal wohlhabenden Schichten vorbehalten, sorgte nun die christliche Gemeinde für das Seelenheil und den Begräbnisplatz. Gräber entstanden nun inmitten der Siedlungen, bevorzugt rund um die Grablegen von Märtyrern und Heiligen oder ihren Reliquien in den Kirchen. Davon erhofften sich die Gläubigen Unterstützung bei der erwarteten Auferstehung. Seit der Karolingerzeit waren die zuvor üblichen Leichenverbrennungen untersagt, und mit der Ausbreitung des Christentums wurde ab dem hohen Mittelalter die Körperbestattung auf Kirchhöfen in der Annahme, die Auferstehung des Fleisches sei an die Aufbewahrung der sterblichen Überreste in einem Grab gebunden, zur dominanten Begräbnisform. Die Bestattung der Toten gehörte zu den sieben Werken der Barmherzigkeit, doch die Kirche setzte ihr Monopol auf das Seelenheil und das Bestattungswesen auch dazu ein, randständige Gruppen und Kritiker vom christlichen Begräbnis auszuschließen, während Adlige, Kirchenfürsten und Honoratioren ihre letzte Ruhestätte an privilegierter Stelle in den Kirchen fanden. Erst im Übergang zur Neuzeit wurden Friedhöfe infolge der Pestwellen – wie zuvor schon im Judentum üblich – wieder außerhalb von Siedlungen angelegt.¹⁹

Die Furcht vor den Toten dauerte fort. Zahlreiche Riten sollten die Wiederkehr derjenigen verhindern, die eines unnatürlichen Todes gestorben waren oder aus sonstigen Gründen keine Ruhe fanden. Die Präsenz der Toten schlug sich schließlich auch im Allerseelenkult des Spätmittelalters nieder. Die Vorstellung, durch Gebete, Almosen, die Stiftung von

Stuttgart 2011; *Mathias Pfeiffer*, Tod und Jenseitsvorstellungen in der griechischen Antike. Religiöse, philosophische und medizinische Aspekte, München 2007; *Marlene Herfort-Koch*, Tod, Totenfürsorge und Jenseitsvorstellungen in der griechischen Antike. Eine Bibliographie, München 1992; *Christiane Sourvinou-Inwood*, Reading Greek Death. To the End of the Classical Period, Oxford 1995; *Stefan Schrumpf*, Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich, Göttingen 2006; *Bernhard Maier*, Die Religion der Kelten. Götter – Mythen – Weltbild, München 2001; *Jan Assmann*, Tod und Jenseits im alten Ägypten, München 2001; *Gerhard Binder/Bernd Effe* (Hrsg.), Tod und Jenseits im Altertum, Trier 1991; *Peter Dinzelsbacher/Werner Heinz* (Hrsg.), Europa in der Spätantike 300–600. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte, Darmstadt 2007; *Ian Morris*, Death Ritual and Social Structure in Classical Antiquity, Cambridge/New York etc. 1992.

18 Vgl. *Jacques Le Goff*, Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984 (zuerst frz. 1981).

19 Vgl. *Reiner Sörries*, Ruhe sanft. Kulturgeschichte des Friedhofs, Kevelaer 2009; Raum für Tote. Die Geschichte der Friedhöfe von den Gräberstraßen der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal. Zentralinstitut und Museum für Sepulkralkultur Kassel, Braunschweig 2003. Darin auch Kapitel zur Geschichte jüdischer und muslimischer Friedhöfe in Deutschland.

Totemessen und Ablasszahlungen die Erlösung der Verstorbenen beeinflussen zu können, verband die Sphären der Lebenden und der Toten und war im Übergang zur Neuzeit gleichzeitig Ausdruck der allmählich einsetzenden kaufmännischen Rechenhaftigkeit. Neue Medien machten es möglich, die Vorstellung vom Tod in Wort und Bild zu fassen. Ab etwa 1200 und verstärkt mit den Pesterfahrungen des 14. Jahrhunderts zog die Gestalt des personifizierten Todes in Kunst und Dichtung ein. Die in Abständen wiederkehrende Seuche wütete in Mitteleuropa bis zum frühen 18. Jahrhundert und konfrontierte die Menschen mit der Erfahrung massenhaften und Schichten übergreifenden Sterbens bis hin zum Zusammenbruch sozialer Strukturen.²⁰ Während die in zahlreichen Bild- und Textvarianten auftretenden Totentänze zum Memento mori aufforderten, spiegeln literarische Verarbeitungen wie Giovanni Boccaccios »Il Decamerone« eine stärkere Hinwendung auf die Gegenwart und die Freuden des irdischen Lebens wider.²¹ Die Jenseitsfurcht konzentrierte sich zunehmend auf die Sterbestunde. Eine im späten Mittelalter neu entstehende Literaturgattung, die Sterbebüchlein, sollte beim »guten Sterben« helfen.²² Eigentlich als Anleitung für Priester gedacht, verbreiteten sie sich in volkssprachlicher Übersetzung als Folge des allgegenwärtigen Peststerbens auch unter Laien. Anleitungen zur Ars Moriendi waren im christlichen Europa weitverbreitet und überdauerten die tief greifenden Veränderungen in den Einstellungen zu Tod und Sterben, die die Glaubensspaltung im Zuge der Reformation mit sich brachte.²³

Die protestantische Glaubenslehre entfernte die in der katholischen Kirche so bedeutsamen Vermittlergestalten aus dem christlichen Pantheon. Die nun propagierte unmittelbare Beziehung zwischen Gott und den Gläubigen verlangte auch nach einem anderen Umgang mit dem Tod. Mit der Abschaffung des Fegefeuers wurden Seelenmessen und Totengebete ebenso funktionslos wie die Rolle des Priesters in der Sterbestunde. Auch ein Grab in Kirchnähe war für Protestanten nicht heilsnotwendig. Daher entstand ein neuer, rechtwinklig angelegter Friedhofstyp mit Grufthäusern entlang der Friedhofsmauern, in denen die städtischen Oberschichten ihre letzte Ruhestätte fanden. Das Bestattungsrecht der Patronatsherren in ihren Kirchen blieb davon unberührt, doch ein eigenes Grab war nicht mehr nur dem Adel vorbehalten. Auch Patrizier, Handwerksmeister, Kaufleute und andere Angehörige des wohlhabenden Bürgertums hoben sich nun posthum von der Masse ab. Das gemeine Volk dagegen wurde im Inneren des Geländes der Reihe nach beerdigt. Der Friedhof wurde zum Ort sozialer Repräsentation und spiegelte damit die zunehmende Ausdifferenzierung der Gesellschaft im Übergang zur Neuzeit wider.

Parallel dazu entwickelten sich geschlechtsspezifisch unterschiedlich ausgestaltete Leichenpredigten zu einem essenziellen Bestandteil protestantischer Begräbniskultur.²⁴ Von

20 Vgl. *Mischa Meier* (Hrsg.), *Pest. Die Geschichte eines Menschheitstraumas*, Stuttgart 2005.

21 *Christian Kiening*, *Das andere Selbst. Figuren des Todes an der Schwelle zur Neuzeit*, München 2003.

22 Vgl. *Artur E. Imhof*, *Ars moriendi. Die Kunst des Sterbens einst und heute*, Wien/Köln 1991; *ders.*, *Die Kunst des Sterbens. Wie unsere Vorfahren sterben lernten*, Stuttgart 1998.

23 Vgl. *Herman Braet/Werner Verbeke* (Hrsg.), *Death in the Middle Ages*, Leuven 1983; *Norbert Ohler*, *Sterben und Tod im Mittelalter*, München/Zürich 1990; *Marianne Mischke*, *Der Umgang mit dem Tod. Vom Wandel in der abendländischen Geschichte*, Berlin 1996, S. 26–87; *Siegfried Wollgast*, *Zum Tod im späten Mittelalter und der Frühen Neuzeit*, Berlin 1993; *Paul Binski*, *Medieval Death. Ritual and Representation*, London 1996; *Arno Borst* (Hrsg.), *Tod im Mittelalter*, Konstanz 1993; mit weiterer Literatur: *Peter Dinzelbacher*, *Mittelalter*, in: *ders.*, *Europäische Mentalitätsgeschichte*, S. 244–259.

24 Die Gattung der Leichenpredigten erfreut sich in der Frühneuzeitforschung ungebrochener Beliebtheit. Deshalb sei hier nicht auf einzelne Titel, sondern auf die umfangreiche Bibliografie der Marburger Forschungsstelle für Personalschriften verwiesen, URL: <www.personalschriften.de/datenbanken/bibliographie.html> [18.9.2016].

Martin Luther als Trost- und Erbauungsritus gedacht, um das selige Sterben im Rahmen der neuen Kirchenlehre zu orchestrieren, wandelten sie sich seit der Wende zum 17. Jahrhundert zur beliebten Form der persönlichen Memoria und dienten den protestantischen Ober- und Mittelschichten zur Selbstdarstellung und Distinktion.²⁵ Das Ideal seligen Sterbens blieb dabei konfessionsübergreifend dasselbe: Glaubensfestigkeit und Gefasstheit in der Todesstunde durch Vertrauen auf Gott waren durch bis in Gestik und Mimik durchkomponierte Verhaltensnormen zu bekräftigen, denen zumindest nach Maßgabe der nachträglichen Darstellungen jeweils auch entsprochen wurde.²⁶ Zieht man jedoch in Betracht, dass noch bis weit in die Moderne Infektionskrankheiten und Epidemien die häufigsten Sterbeursachen waren, man Infizierte aus Furcht vor Ansteckung sich selbst überließ, die großen Seuchenzüge ganze Landstriche entvölkerten und die Zustände in Spitälern und Lazaretten jeder Beschreibung spotteten, wird man davon ausgehen müssen, dass »seliges Sterben« im eigenen Bett und von Angehörigen umgeben auch in früheren Zeiten nur wenigen beschieden war.²⁷

Die Allgegenwart des Todes im Umfeld des Dreißigjährigen Kriegs führte zu einer ausgiebigen Beschäftigung mit Tod und Sterben, die sich in Literatur und Kunst in unzähligen Todesallegorien und Vanitasmotiven niederschlug. Im Zeitalter der Konfessionalisierung suchte die katholische Kirche abtrünnige Gläubige mit Pomp und Glanz zu beeindrucken²⁸, und an den Höfen gerieten die barocken Grablegen zusammen mit einem immer ausgefeilteren Begräbniszereemoniell zu prunkvollen Inszenierungen fürstlicher Machtrepräsentation. Wo sich adelige und sakrale Sphäre im *pompes funèbres* mischten, näherten sich katholische und protestantische Begräbnisformen einander wieder an. Demgegenüber standen die nach Ständen gestaffelten Leichenordnungen der Städte, deren vielfältige Begräbnisklassen stufenweise zwischen »vornehmen Leichen« und gewöhnlichen »Armenleichen« unterschieden.²⁹ Das Begräbnis war ein öffentliches Ereignis, an dem die Mitglieder der jeweiligen sozialen Gemeinschaften intensiven Anteil nahmen. Bei allem bis in die Unterschichten hinein nachweisbaren Aufwand blieb die Sterbekultur jedoch auf das Jenseits ausgerichtet; eine Haltung, die sich im Übergang zur Moderne deutlich änderte.

I. ORTE DES STERBENS

Mit der in Europa seit dem 18. Jahrhundert deutlich abnehmenden Sterblichkeit und der tief greifenden Dechristianisierung im Zeitalter der Aufklärung verlor die Kirche ihre Deutungshoheit über den Tod. Das Lebensende wurde zunehmend nicht mehr als Durch-

25 Zum Einfluss der Reformation auf den (protestantischen) Totenkult vgl. *Craig Koslofsky*, *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450–1700*, Basingstoke 2000.

26 Dass die Praxis des Sterbens und Begrabenwerdens in vielerlei Hinsicht oft nicht den normativen Vorgaben folgte, zeigen alltagsgeschichtlich angelegte Studien, vgl. etwa: *Sebastian Leutert*, *Geschichten vom Tod. Tod und Sterben in Deutschschweizer und oberdeutschen Selbstzeugnissen des 16. und 17. Jahrhunderts*, Basel 2007; *Heike Düselder*, *Der Tod in Oldenburg. Sozial- und kulturgeschichtliche Untersuchungen zu Lebenswelten im 17. und 18. Jahrhundert*, Hannover 1999.

27 Vgl. *Imhof*, *Ars moriendi*.

28 Vgl. *Mark Hengerer*, *Macht und Memoria. Begräbniskultur europäischer Oberschichten in der Frühen Neuzeit, Köln/Weimar etc. 2005*, und die Veröffentlichungen des an der Humboldt-Universität angesiedelten Requiem-Projekts zur Erforschung der italienischen Papst- und Kardinalsgräber der Frühen Neuzeit, URL: <www.requiem-projekt.de> [18.9.2016].

29 Vgl. *Hubert Mattausch*, *Das Beerdigungswesen der Freien Reichsstadt Nürnberg (1209 bis 1806). Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung an Hand der Ratsverlässe und der vom Rat erlassenen Leichenordnungen*, Diss., Würzburg 1970.

gangsstation zur Ewigkeit, sondern als Bruch erlebt. Der spirituelle Bund zwischen Lebenden und Toten zerbrach.³⁰ Insbesondere das aufstrebende Bürgertum begann, dem Tod einen eigenen Sinn zu verleihen: Mit der allmählichen Emanzipation von den Ritualen einer ständisch-korporativen Gesellschaft setzte sich in den bürgerlichen Eliten die Familie als entscheidende Einheit sozialer Organisation durch. Ihre Sentimentalisierung im Rahmen der bürgerlichen Familien- und Liebesideologie schlug sich auch in den Todes- und Jenseitsvorstellungen nieder, in denen nun die Trennung von und das Wiedersehen mit geliebten Menschen und Familienmitgliedern in den Mittelpunkt rückte. Der Privatisierung des gesellschaftlichen Lebens trat die Familialisierung des Todes an die Seite. Die Emotionalisierung privater Beziehungen führte zu einer steigenden Anzahl aufwendig gestalteter Familiengräber, die den Tod ikonografisch ästhetisierten, zuweilen auch erotisierten, und ihm durch die allegorische Darstellung als Schlaf den Stachel zu nehmen suchten.³¹ Bürgerliche Stiftungen für die Verstorbenen erinnerten daran, dass diese nicht umsonst gestorben waren und diesseitige Leistungen als soziale Wohltäterin oder bürgerlicher Patron des Gemeinwesens nachwirkten. Reiche Gutsbesitzer versuchten die seit den 1840er-Jahren verschärft zu beobachtenden sozialen Ungleichheiten dadurch auszugleichen, indem ihre Memoria-Politik und die damit verbundenen dörflichen Festlichkeiten eine Nähe zwischen ›oben‹ und ›unten‹ inszenierten. Soziale Harmonisierung und Disziplinierung waren – im begrenzten lokalen Raum – eng mit einer Förderung individuellen Aufstiegs ärmerer Bevölkerungsschichten und der Förderung beispielsweise von Bildungseinrichtungen verbunden. Fürsorge und Kontrolle gingen dabei Hand in Hand – und damit auch der Versuch, mithilfe der Stiftungen einen Zugriff auf das konfessionelle Wohlfahrtswesen zu gewinnen und etwa dafür zu sorgen, dass nicht die katholische Kirche, sondern die Gemeinde die durch die Stiftung unterstützte Kleinkinderbewahranstalt verwaltete; bürgerliches Totengedenken war auch ein antiklerikaler Akt.³²

Wie sehr das Totengedenken Gegenstand politischer Konflikte und Teil kultureller Distinktion war, lässt sich auch an den Praktiken des Bestattungswesens und dem Wandel bürgerlicher Familiengräber ablesen. Kirchliche Friedhöfe waren vor allem durch ein Merkmal bestimmt: Ihnen fehlte der Platz. Seit Beginn des 19. Jahrhunderts war der Friedhof mit steigendem Bevölkerungswachstum zum Problemfall geworden. Infolge der zunehmenden Regulierung des öffentlichen Lebens im Zuge der Durchsetzung des modernen Staats und des steigenden Einflusses der Medizin wurden die Friedhöfe aus hygienischen Erwägungen an den Rand der Städte und Dörfer verlagert. Nach 1750 wurden die meisten innerörtlichen Begräbnisstätten geschlossen und verloren so ihre öffentliche, soziale und kommunikative Funktion.³³ Gegen Überbelegung, mangelnde Hygiene und administrativen Wildwuchs setzte das napoleonische Frankreich beispielsweise auf den Bau kommunaler Friedhöfe, die nun erstmals auch genügend Platz für einzelne Tote und ihre Familien boten. Eine neue, säkulare, von der englischen Landschaftsgärtnerei inspirierte Friedhofsarchitektur entstand, die sich von ihren kirchlichen Vorgängern abzugrenzen versuchte. Möglich wurde nun, was vorher nicht denkbar war: Dass sich die Beisetzung nicht primär am Stand orientierte, sondern am Preis, den die Familie für die Grablege des Ver-

30 Vgl. *John McManners*, *Death and the Enlightenment. Changing Attitudes to Death among Christians and Unbelievers in Eighteenth-Century France*, Oxford/New York etc. 1981.

31 Vgl. *Linda Brüggemann*, *Herrschaft und Tod in der Frühen Neuzeit. Das Sterbe- und Begräbniszeremoniell preußischer Herrscher vom Großen Kurfürsten bis zu Friedrich Wilhelm II. (1688–1797)*, München 2015; *Mischke*, *Der Umgang mit dem Tod*.

32 Vgl. dazu den Beitrag von Henning Türk in diesem Band.

33 Zur Gesundheitspolitik im 18. Jahrhundert vgl. etwa: *Johannes Wimmer*, *Gesundheit, Krankheit und Tod im Zeitalter der Aufklärung. Fallstudien aus den habsburgischen Erbländern*, Wien/Köln 1991.

storbenen zu zahlen bereit war, gehört zu den Veränderungen einer zunehmend durch Märkte geprägten Klassengesellschaft. Die Toten erhielten einen genauen Standort, verzeichnet auf einem Plan und eingeteilt auf einem eigens gestalteten Grabfeld, dessen Attraktivität beispielsweise durch besonders »prominente« Tote eine besondere Aufmerksamkeit erhielt – ein Wandlungsprozess, der sich in vielen Städten Europas nachzeichnen lässt. Friedhöfe waren seit Beginn des 19. Jahrhunderts Orte »bedrohter Ordnung«, in denen sich der Herrschaftsanspruch des aufstrebenden Bürgertums und sein Wunsch nach sozialem Aufstieg niederschlugen. Parallel zu den bürgerlichen Villenvierteln kannten nun auch die städtischen Friedhöfe repräsentative Friedhofsreihen, kunstvoll verziert, für alle Welt sichtbar und auf Distinktion angelegt. Der Friedhofsbesuch wurde zum bewussten, meist en famille vollzogenen Akt. Dieser Privatisierung des Todes entsprach ein ausgefeiltes System an Begräbnis- und Trauerregeln, die nicht nur nach sozialer, sondern auch nach familiärer und Geschlechterrolle differenzierten.³⁴

Friedhöfe und Grabinszenierung waren Teil eines spezifischen Zeichensystems des »bürgerlichen Wertehimmels«³⁵, Hinweisschilder auf das Erreichte, das Prestige des Verstorbenen, die Verwirklichung eines geschlechterspezifischen Tugendkanons, die Zukunft der Familie.³⁶ Seit dem 19. Jahrhundert entwickelten sich Friedhöfe zunehmend zu Orten individualisierter Bestattung, die das gehobene Bürgertum dafür nutzte, soziale Anerkennung und Aufstieg zu dokumentieren und in Stein oder Marmor zu meißein. Größe und Form, Lageplatz und Ausstattung vor allem solcher auf »Ewigkeit« angelegter Galvanoplastiken dokumentieren die »feinen Unterschiede«, die Teil der Suche nach dem eigenen gesellschaftlichen Standort waren, zu dessen sozialer Topografie der Versuch der Abgrenzung »nach unten« genauso gehörte wie das Ziel, dem Adel nachzueifern.

Doch nicht nur der Friedhof war Teil bürgerlicher Selbstverortung. Neben Bildungs- und Heeresreformen zählten Fragen der medizinischen Gesundheitsfürsorge und Hygiene zu den zentralen Anliegen des sich emanzipierenden Bürgertums, das im Einklang mit dem die Lebenswelten immer stärker durchdringenden Staat durch Rationalisierung und wissenschaftliche Expertise die Herrschaft über Leben und Tod, über Krankheit und Gesundheit neu zu regeln versuchte – und gleichzeitig darauf drang, spezifisch »moderne« Formen der Lebensführung durchzusetzen. In Italien (aber auch in Deutschland) ließ sich das seit 1861 beispielsweise an der Etablierung einer eigenständigen Feuerbestattungsbewegung erkennen. Mit im Zentrum standen jene neuen, zumeist im Norden beheimateten »medico scienziato«, Ärzte also, die sich als Wegbereiter naturwissenschaftlichen Fortschritts verstanden und den Kampf gegen Cholera und Malaria auch als Versuch werteten, den Priestern und »Scharlatanen« des katholischen Südens das Handwerk zu legen.³⁷ Die Schaffung sanitärer Infrastruktur, der Kampf gegen Krankheiten und die Anleitung der Bevölkerung zu moralisch und hygienisch angemessenem Verhalten waren auf diese Weise eng mit dem Risorgimento verbunden – und berührten auch die Frage des

34 Horst Dieter Rauh, *Bürgerliche Trauer. Eros und Tod im 19. Jahrhundert*, Berlin 2014; Sarah W. Goodwin/Elisabeth Bronfen (Hrsg.), *Death and Representation*, Baltimore 1993; unter Erschließung zahlreicher Quellen der materiellen Kultur: Isabel Richter, *Der phantasierte Tod. Bilder und Vorstellungen vom Lebensende im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main/New York 2010. Vgl. auch Karen Ellwanger/Heidi Helmhold/Traute Helmers u.a. (Hrsg.), *Das »letzte Hemd«*. Zur Konstruktion von Tod und Geschlecht in der materiellen und visuellen Kultur, Bielefeld 2010.

35 Manfred Hettling/Stefan-Ludwig Hoffmann (Hrsg.), *Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 2000.

36 Vgl. dazu den Beitrag von Anna-Maria Götz in diesem Band.

37 Vgl. unter anderem Francesco Traniello/Gianni Sofri, *Der lange Weg zur Nation. Das italienische Risorgimento*, Stuttgart 2012; Theresa Vögle, *Mediale Inszenierungen des Mezzogiorno. Die »Südfrage« als Prüfstein der Einheit Italiens und der Idee Europas*, Heidelberg 2012.

Umgangs mit dem toten Körper. Treibende Kräfte der Feuerbestattungs-Bewegung waren zumeist radikal-demokratische und liberale Wissenschaftler und Politiker aus Oberitalien. Der »alte« Friedhof galt ihnen dabei als Brutstätte aller nur denkbaren Keime, die Feuerbestattung dagegen als »saubere« und »moderne« Lösung. Gemeint waren damit nicht etwa der Scheiterhaufen oder die öffentliche Verbrennung, sondern effiziente Verbrennungsöfen, an denen unterschiedliche Experten seit den 1870er-Jahren experimentierten. Auf der Weltausstellung in Wien 1873 wurde schließlich das erste Krematorium präsentiert. Für die Feuerbestattung zu sein hieß zugleich, den Anspruch des liberalen Staats gegen das Papsttum und den katholischen Klerus durchzusetzen und künftig auch die Toten in ihren Urnen zum Teil der nationalen Einigungsbewegung zu machen.

Tatsächlich war die Feuerbestattungs-Bewegung der liberal-nationalen Kirchenkritiker Oberitaliens mit ihren Versuchen, in den Städten Krematorien zu schaffen, zunehmend erfolgreich. Während es im Deutschen Kaiserreich in den 1880er-Jahren lediglich ein Krematorium (in Gotha) gab, arbeiteten in Italien bereits 14, wenngleich die Zahl der Feuerbestattungen insgesamt verschwindend gering blieb. Krematorien blieben ein städtisches Phänomen des Nordens, ohne größere Basis in Süditalien, geprägt von einer kleinen Avantgarde, die in der Durchsetzung der Feuerbestattung auch einen säkularen Kampf um die kirchliche Deutungsmacht des toten Körpers sah.

Der verächtliche Blick auf den rückständigen Süden zeigte sich nicht nur in den Hygienediskursen und im Kampf um den toten Körper. Auch die Art und Weise, wie um die Toten getrauert und an sie erinnert wurde, entwickelte sich nun zur Zielscheibe der Kritik.³⁸ Der Süden erschien dabei als das Symbol all dessen, was eine aufgeklärte, wissenschaftlich geschulte Gesellschaft ablehnte: schreiende Angehörige, »Klageweiber«, die laut und vermeintlich hemmungslos den Tod ihrer Angehörigen beschrien; primitiv und »unzivilisiert«. Die »richtige Trauer« galt den Mittel- und Oberschichten als Ausdruck liberaler Moral – und als Voraussetzung für die Gründung des neuen Nationalstaats, der durch die Übermacht der (ungebildeten) Gefühle gefährdet war. Dazu zählte beispielsweise auch der durch die Stadt getragene und öffentlich zur Schau gestellte Leichnam. Gerade diese öffentliche Präsenz des Verstorbenen galt den nach Süden reisenden Ethnografen als anstößig, schien sie doch Beleg für die Kontinuität heidnischer Rituale zu sein. Der Versuch, eine enge Bindung zwischen Lebenden und Toten zu schaffen und damit die Dominanz des Diesseits zugunsten jenseitiger Spiritualität zu unterlaufen, stärkte zudem in dieser Interpretation den klerikal-katholischen Machtanspruch – und das passte nicht zu einem bürgerlichen Gefühlsregime, in dessen Zentrum eine innerliche religiöse Praxis stand, die ihren Raum in der Familie als »Herzkammer« der Nation hatte. Gefühlskontrolle, nicht exzessive Gefühlsaffekte, Beherrschung der Emotionen als Sieg des Menschen über die »Natur«: Das waren die Leitmotive einer bürgerlichen Trauerkultur, die im Zurückhalten der Tränen ein zentrales Distinktionsmerkmal und die Voraussetzung für Sitte, Anstand und Fortschritt erkannte.

II. UNGLEICHHEIT VOR KRANKHEIT UND TOD

Für die unterbürgerlichen Schichten bestimmte das Thema »Tod« in gänzlich anderer Weise den Alltag. Seuchen wie die Cholera trafen vor allem auch die Arbeiterklasse – und doch wurde, wie in Hamburg 1892/93 anlässlich der großen Epidemie, heftig darüber gestritten, woran das lag: an den kapitalistischen Verhältnissen, die die Körper der Arbeiter so sehr geschwächt hatten? Oder am Verhalten der Arbeiter selbst, die sich mit ihrer ungesunden Lebensführung über alle Ratschläge hinweggesetzt hätten und für ihr Schick-

38 Vgl. dazu den Beitrag von Moritz Buchner in diesem Band.

sal selbst verantwortlich seien, weshalb ihr Tod also letztlich eine Konsequenz eigener Verantwortungslosigkeit darstelle? Neue medizinische Experten drängten vor allem die ärmeren Bevölkerungsgruppen dazu, ihr Verhalten zu ändern, medizinische Vorschriften zu beachten und bestehende hygienische Praktiken (zunächst insbesondere bei der Säuglingspflege) zu revidieren – Disziplinierung und die Popularisierung medizinischen Wissens gingen dabei Hand in Hand und waren Teil eines umfassenden Medikalierungsprozesses, dessen Ursprünge sich bis ins 18. Jahrhundert zurückverfolgen lassen und zu dem die Professionalisierung des Arztberufs und die Herausbildung schulmedizinischen Wissens ebenso gehörten wie der Ausbau staatlicher Sicherungsinstanzen und die Expansion naturwissenschaftlicher Diagnostik.³⁹ Der Tod erschien dabei nicht mehr als göttliches Gericht, sondern auch als Folge individuellen Fehlverhaltens – und Hygiene als säkulare Lösungsstrategie, die dem Sterben gleichsam einen neuen Sinn verlieh. Bestimmte Todesfolgen konnten bekämpft und die oder der Einzelne in die Pflicht genommen werden, dagegen etwas zu tun. Die medizinische Aufklärung setzte dabei auch auf das emotionale »Argument Tod«, um in Ausstellungen und später auch in Museen vorzuführen, wie krank ein Körper von innen aussehen konnte.⁴⁰

In den Autobiografien unterbürgerlicher Schichten um 1900 finden sich über die Erfahrung mit dem Tod und die medizinische Belehrung unterschiedliche Haltungen. Zunächst: Gleichgültig waren die Arbeiterinnen und Arbeiter gegenüber dem Tod keineswegs. In der proletarischen Selbstreflexion spielte die soziale Ungleichheit vor Krankheit und Tod eine erhebliche Rolle.⁴¹ Im Interview mit einem Pfarrer fasste das aus Ostpreußen stammende Dienstmädchen Hoffmann ihre Einstellung gegenüber dem Tod knapp zusammen: »Die Reichen wollen mit Gewalt weiterleben; darum versuchen sie alles, auch die Operationen. [...] Gegen den Tod hilft aber nichts.«⁴² Das klang nach purem Fatalismus, und doch ließ sich aus einer möglichen Distanz gegenüber staatlichen Präventionskonzeptionen nicht darauf schließen, dass der Erhalt der eigenen Gesundheit nicht als wichtiges Gut von großer Bedeutung war. Die proletarische Begegnung mit dem Tod war zunächst begleitet von einer gewissen Alltäglichkeit, der Verlust von Kindern und Geschwistern kein Einzelfall. Nur allzu schnell konnte sich das Kranken- ins Sterbebett verwandeln – ein Tod, der sich in aller Regel in der proletarischen Öffentlichkeit vollzog, mit aufgebahrten Verstorbenen, Gesang, Leichenumzug und Geläut.

Tote Arbeiterinnen und Arbeiter auf den Friedhöfen der Städte und Gemeinden fielen nicht als etwas Außergewöhnliches auf; ihr Sterben gehörte mit zum harten Lebensrhythmus genauso wie das Überleben der anderen, deren Arbeitsalltag für lang anhaltende Trauer keinen Raum ließ. Dieser Umstand schien in der proletarischen Selbstwahrnehmung das Rüstzeug für das Überleben im Angesicht von Seuchen und Krankheiten zu bieten.⁴³ Die

39 Klassisch dazu: *Michael Foucault*, Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, München 1973 (zuerst frz. 1963); *Claudia Huerkamp*, Der Aufstieg der Ärzte im 19. Jahrhundert. Vom gelehrten Stand zum professionellen Experten: Das Beispiel Preußen, Göttingen 1985, insb. S. 11 ff.; *Francisca Loetz*, Vom Kranken zum Patienten. »Medikalisierung« und medizinische Vergesellschaftung am Beispiel Badens 1750–1850, Stuttgart 1993.

40 Vgl. dazu den Beitrag von Sebastian Weinert in diesem Band.

41 *Ute Frevert*, Akademische Medizin und soziale Unterschichten im 19. Jahrhundert. Professionsinteressen – Zivilisationsmission – Sozialpolitik, in: Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung 4, 1985, S. 41–59.

42 *Carl Moszeik* (Hrsg.), Aus der Gedankenwelt einer Arbeiterin. Von ihr selbst erzählt, Berlin 1909; *Otto Josef Dunker*, Ich suche meine Mutter. Die Jugendgeschichte eines »eingezahlten Kindes«. Diesem nacherzählt von Max Winter, München 1910, S. 110–117, hier: S. 111 und 113, zit. nach dem Beitrag von Norman Aselmeyer in diesem Band.

43 Vgl. dazu auch: *Malte Thießen* (Hrsg.), Infiziertes Europa. Seuchen im langen 20. Jahrhundert, Berlin/München 2014.

Skepsis gegenüber sozialsanitären Praktiken des Obrigkeitsstaats und der teuren Medizin der Reichen änderte sich erst in dem Moment, als sich mit der Einführung der Sozialversicherung auch in unterbürgerlichen Schichten neue Gesundheitsvorstellungen etablierten und die Arbeiterbewegung selbst den Tod als »soziale Frage« politisierte.

Die einsetzende industrielle Moderne und die zunehmende Rolle, die Medizin und Wissenschaft spielten, verschärften zunächst die soziale Ungleichheit vor Krankheit und Tod.⁴⁴ Medizinische Errungenschaften kamen zunächst primär den Oberschichten zugute, während sich überlange Arbeitszeiten, ungesunde Arbeitsbedingungen und die ärmlichen Wohnverhältnisse der Industriequartiere negativ auf die Krankheits- und Sterblichkeitsrate der Arbeiterschaft auswirkten.⁴⁵ Wer Krankenhaus- und Begräbniskosten nicht bezahlen konnte, musste zudem damit rechnen, nach seinem Tod in den Sektionssälen der medizinischen Kliniken zu enden.⁴⁶ In den britischen Unterschichten war daher ein Viertel der mühsam angesammelten Sparguthaben dafür gedacht, dem Sparer ein ehrenvolles Begräbnis zu ermöglichen.⁴⁷ Die von Medizinerinnen und liberalen Geistern als Ausweis von Hygiene und Modernität befürwortete Feuerbestattung fand daher namentlich in der Arbeiterschaft zahlreiche Anhänger, fielen dabei doch die zunehmende Distanz zur Religion und die Notwendigkeit einer preiswerten Bestattung in eins. Die sich herausbildenden Arbeitermilieus meinten es also ernst, wenn es um die – sehr konkrete – Begleitung von der »Wiege bis zur Bahre« ging. Erst nach 1870 sank die Mortalitätsrate drastisch, doch es sollte noch bis weit ins 20. Jahrhundert dauern, bis auch die unteren Sozialschichten von der deutlich steigenden durchschnittlichen Lebenserwartung profitierten und der Tod in den Gesellschaften der westlichen Welt zu Friedenszeiten primär als Phänomen des (hohen) Alters auftrat.⁴⁸

III. MASSENTOD DES 20. JAHRHUNDERTS

Wie sich das Massentöten und -sterben in den beiden Weltkriegen auf die Einstellung zum Tod und seine Repräsentation in der Gesellschaft niederschlug, ist bislang noch nicht

44 Differenziert dazu: *Reinhard Spree*, Soziale Ungleichheit vor Krankheit und Tod. Zur Sozialgeschichte des Gesundheitsbereichs im Deutschen Kaiserreich, Göttingen 1981.

45 Zur Sozialgeschichte urbaner Mortalitätsraten und Gesundheitsverhältnisse vgl. *Jörg Vögele*, Urban Mortality Change in England and Germany, 1870–1913, Liverpool 1998; *ders.*, Sozialgeschichte städtischer Gesundheitsverhältnisse während der Urbanisierung, Berlin 2001; *Michael Haverkamp*, »... herrscht hier seit heute die Cholera«. Lebensverhältnisse, Krankheit und Tod. Sozialhygienische Probleme der städtischen Daseinsvorsorge im 19. Jahrhundert am Beispiel der Stadt Osnabrück, Osnabrück 1996.

46 Zum medizinischen und sozialen Umgang mit Leichen vgl. *Dominik Groß/Andrea Esser/Hubert Knoblauch* u. a. (Hrsg.), Tod und toter Körper. Der Umgang mit dem Tod und der menschlichen Leiche am Beispiel der klinischen Obduktion, Kassel 2007; *Dominik Groß/Jasmin Grande* (Hrsg.), Objekt Leiche. Technisierung, Ökonomisierung und Inszenierung toter Körper, Frankfurt am Main/New York 2010.

47 Vgl. *Kessel*, Sterben/Tod, S. 267.

48 Zum Tod in modernen Gesellschaften vgl. aus historischer Sicht: *Norbert Fischer*, Geschichte des Todes in der Neuzeit, Erfurt 2001; *Peter C. Jupp/Glennys Howarth* (Hrsg.), The Changing Face of Death. Historical Accounts of Death and Disposal, Basingstoke/New York 1997; mit weitem räumlichen und zeitlichen Horizont: *Arthur E. Imhof*, Die Lebenszeit. Vom aufgeschobenen Tod und von der Kunst des Lebens, München 1988. Ein Teil der Soziologie geht davon aus, dass in modernen Gesellschaften der »soziale Tod« vor dem physischen Sterben eintritt. Vgl. etwa *Hans-Joachim Weber*, Der soziale Tod. Zur Soziogenese von Todesbildern, Frankfurt am Main/Berlin etc. 1993; *Klaus Feldmann*, Tod und Gesellschaft. Eine soziologische Betrachtung von Sterben und Tod, Frankfurt am Main/Bern etc. 1990.

hinreichend untersucht.⁴⁹ Es lässt sich jedoch zeigen, dass sich die Entstehung der modernen Nationalstaaten im Krieg auf die Erinnerungswürdigkeit des einzelnen Soldatentodes auswirkte. Hatte man zuvor allenfalls Heerführern Denkmäler gesetzt und selbst Offiziere der Erinnerungskultur ihrer Regimenter und dem Familiengedächtnis überantwortet⁵⁰, so wurde durch die Massenkriege im Gefolge der Französischen Revolution allmählich auch der einzelne Soldat erinnerungswürdig.⁵¹ Zwar blieb die Erinnerung an die Gefallenen in den Jahren unmittelbar nach den napoleonischen Kriegen noch den Familien überlassen, die ihrer Söhne und Brüder im Rahmen kirchlicher Sinnstiftung und volkskultureller Rituale gedachten.⁵² In den Jahrzehnten nach dem Wiener Kongress allerdings bemächtigten sich die Staaten zunehmend dem Totengedenken und nutzten die in ihrem Sinn gedeutete Erinnerung an die zurückliegenden Kriege zur jeweiligen Staatsintegration.⁵³ Wie Reinhart Koselleck bemerkte, hatte der »Schwund christlicher Todesdeutung [...] einen Freiraum für rein politische und soziale Sinnstiftungen« geschaffen⁵⁴, die in der Folge den politischen Totenkult des 20. Jahrhunderts mit seinen Massenkriegen und seinem Massensterben begleiten sollten.⁵⁵ Christliche Erlösungsmetaphorik und das Narrativ vom »Opfer für das Vaterland« ließen sich in allen europäischen Ländern als Versuche beobachten, dem Massentod einen politischen und moralisch verwertbaren Sinn zu verleihen. Eine Antwort auf die schwierige Suche einer neuen Ausdrucksform für Tod und Trauer und für Individualität in der Anonymität der Gräberreihen war – vor allem in Frankreich und in Großbritannien – das Symbol des »unknown soldier«, der das Schicksal des Einzelnen mit der nationalen Prüfung durch Krieg und Gewalt verband.⁵⁶ Ein zentraler Gedenkort fehlte in Deutschland, und der »unbekannte Soldat« galt weithin als eine Gedenkform der Kriegsgegner. Als alternative und »deutsche« Form der Totenklage galt jener von Ludwig Uhland besungene »gute Kamerad«, mit dem jeder seine ganz eigenen Kriegserinnerungen und Todeserfahrungen teilte – und an dessen Redlichkeit und Pflichtgefühl es zu erinnern galt.

Während des Ersten Weltkriegs waren deutsche Soldaten zumeist auf feindlichem Gebiet gefallen.⁵⁷ Und es war nicht zuletzt der Soldatentod als Unterpfand nationaler Erlösung, der die Auseinandersetzung der zerklüfteten Weimarer Gedenkkultur bestimmte.

49 Vgl. Klaus Latzel, *Vom Sterben im Krieg. Wandlungen in der Einstellung zum Soldatentod vom Siebenjährigen Krieg bis zum Zweiten Weltkrieg*, Warendorf 1988.

50 Vgl. Frank Zielsdorf, *Militärische Erinnerungskulturen in Preußen im 18. Jahrhundert*, Diss., Gießen 2014.

51 Vgl. die Beiträge in Horst Carl/Ute Planert (Hrsg.), *Militärische Erinnerungskulturen vom 14. bis zum 19. Jahrhundert. Träger – Medien – Deutungskonkurrenzen*, Göttingen 2012.

52 Vgl. Ute Planert, *Der Mythos vom Befreiungskrieg. Frankreichs Kriege und der deutsche Sünden: Alltag – Wahrnehmung – Deutung 1792–1841*, Paderborn/München etc. 2007.

53 Vgl. dies., *From Collaboration to Resistance: Politics, Experience, and Memory of the Revolutionary and Napoleonic Wars in Southern Germany*, in: *Central European History* 39, 2006, S. 676–705.

54 Reinhart Koselleck, *Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden*, in: Odo Marquard/Karlheinz Stierle (Hrsg.), *Identität*, München 1979, S. 255–275, hier: S. 259.

55 Vgl. dazu Reinhart Koselleck/Michael Jeismann (Hrsg.), *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München 1994; Jay Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European Cultural History, 1914–1918*, Cambridge/New York etc. 1995; ders., *Remembering War. The Great War between History and Memory in the 20th Century*, Yale 2006. Aus soziologischer Sicht vgl. beispielsweise Jon Davis, *War Memorials*, in: Clark, *The Sociology of Death*, S. 112–128; Alan Wilkinson, *Changing English Attitudes to Death in the Two World Wars*, in: Jupp/Howarth, *The Changing Face of Death*, S. 149–163.

56 Sabine Behrenbeck, *The Transformation of Sacrifice. German Identity between Heroic Narrative and Economic Success*, in: Paul Betts/Greg Eghigian (Hrsg.), *Pain and Prosperity. Reconsidering Twentieth-Century German History*, Stanford 2003, S. 110–136, hier: S. 113ff.

57 Ziemann, *Gewalt im Ersten Weltkrieg*.

Wenn es dagegen eine gemeinsame Erfahrung des Zweiten Weltkriegs gab, dann die des Einzugs des Massentodes in die heimische Gesellschaft. Der Nationalsozialismus zielte nicht nur auf eine Pflicht zur Gesundheit, sondern auch auf die Beherrschung des Todes, und seine Vorstellungen von Leben und Tod waren untrennbar verbunden mit dem Kampf der ›Volksgemeinschaft‹. Sterben war in dieser Hinsicht die höchste Form von »Erlebnis« – zumindest wenn es sich um einen Tod auf dem Schlachtfeld handelte, dann verwandelte sich der Einzelne, der Soldat, später, im Luftkrieg, auch der Zivilist, zum Gefallenen.⁵⁸ Noch vor Beginn des deutschen Angriffskriegs begann die Wehrmacht darüber nachzudenken, wie mit dem kommenden Tod in den eigenen und fremden Reihen umzugehen sei. Solange die Wehrmacht von Sieg zu Sieg eilte, blieb genügend Zeit, über »Heldentod« und »Heldenhaine« zu sinnieren. Lange jedenfalls schien der so mühsam gezimmerte Gefallenen-Kultus nicht zu überzeugen. Jedenfalls spricht einiges dafür, dass die Rede von der nationalen Opferbereitschaft spätestens mit der Niederlage von Stalingrad in den persönlichen Zeugnissen der Soldaten zugunsten anderer Deutungen verblasste und immer mehr von Verlust, Schmerz und Angst bestimmt war.⁵⁹

Das Massensterben an der Front konnte kleingerechnet, aber doch nicht verschwiegen werden. Nun war von »Heldentrauer« die Rede, vom »ehrenhaften« Kampf, der aber angesichts der inflationären Todesnachrichten seine exklusive Wirkung verlor. Die Wehrmacht regelte die Gräberfürsorge, registrierte die Toten und benachrichtigte die Angehörigen: Auch der tote Soldat blieb Teil des Ganzen und Projektionsfläche völkischer Heldenverehrung. Indes: Der Krieg ließ viele der Überlegungen und heroischen Gräberentwürfe rasch zur Makulatur werden. Das Chaos des Rückzugs bestimmte den Takt und die Form der Wehrmachtsbestattungen. Wenn die Soldaten schon im Einsatz fielen und für üppige Zeremonien kaum Zeit blieb, dann sollte zumindest, so der Wunsch der Wehrmacht, ein Grabbild für die Heimat das Andenken an die Verstorbenen sichern, individuelle Trauer ermöglichen und die Pietät des Kriegerfriedhofs im Fernen Osten dokumentieren. Pietät im völkischen Sinne meinte zugleich, dass die Prioritäten der Bestattung von der Zugehörigkeit zur ›Volksgemeinschaft‹ abhängig waren und auch im Sterben zwischen »eigenen« und »fremden« Töten unterschieden wurde. Ihren radikalsten Ausdruck fand die nationalsozialistische Tötungspraxis in den Vernichtungslagern des Holocaust, an deren Ende der Versuch stand, auch die Erinnerung an die ermordeten europäischen Juden zu löschen.

Die Lager waren geprägt durch eine eigene Topografie des Todes und Räume extremer Gewalt.⁶⁰ In der Erinnerung der Überlebenden gab es mit den »Muselmännern« Häftlinge, die an den Rändern der Lagergesellschaft im Grenzbereich zwischen Leben und Tod ihr Dasein fristeten. Als »Muselmänner« galten Häftlinge, die sich, gezeichnet durch Haftalltag, Zwangsarbeit und Krankheit, nur mehr von Tag zu Tag schleppen konnten, innerhalb der Lagerhierarchie kaum mehr über Anerkennung verfügten oder gar Nutzen für andere hatten und deren Tod eine Frage der Zeit zu sein schien. Gleichwohl war ihre Bedeutung für die Todesgesellschaften der Lager komplexer als vielfach angenommen, denn die Position der »lebenden Toten« konnte sich ändern: durch die Solidarität der Mithäftlinge, eigenes Zutun oder auch puren Zufall – und natürlich auch durch die Gewalt und den Vernichtungswillen der SS. Bisweilen gelang es Häftlingen, an andere Orte des Lagers zu wechseln, wo es bessere Aussichten auf Versorgung mit lebenswichtigen Gütern gab oder die Arbeitsbedingungen weniger brutal waren und sie damit dem nahenden Tod entgehen konnten. Ihre Sozial- und Erfahrungsgeschichte verweist auf die sozialen Beziehungen

58 Zur Geschichte des Selbstmords vgl. vor allem: *Christian Goeschel*, *Selbstmord im Dritten Reich*, Berlin 2011 (zuerst engl. 2009).

59 Vgl. dazu den Beitrag von Nina Janz in diesem Band.

60 Vgl. dazu den Beitrag von Michael Becker/Dennis Bock in diesem Band.

innerhalb der Häftlingsgesellschaft und die damit verbundenen Überlebensversuche in den Todeszonen der Konzentrations- und Vernichtungslager.

Zum Erbe des Massentodes und der Befreiung der Lager durch die Alliierten gehörten nach 1945 heftige politische Konflikte, die sich am Streit um den Umgang mit den Friedhöfen der Vernichtungs- und Konzentrationslager entzündeten. Wie beispielsweise sollte mit den toten Häftlingen und ihren Friedhöfen umgegangen werden, die als Teil des nationalsozialistischen Lagersystems entstanden waren?⁶¹ Welche Rolle sollten die Häftlinge in der bundesrepublikanischen Erinnerungslandschaft spielen? Wer setzte sich überhaupt für den Erhalt der Friedhöfe ein und machte aus den Begräbnisstätten neue Erinnerungsorte?

Nach Kriegsende waren es zunächst die Alliierten und die Verfolgtenverbände, die sich um den Erhalt der Grabstätten kümmerten. Der Mehrheit aber blieben, wie im Emsland, diese »Moorsoldaten« bis weit in die 1960er-Jahre suspekt; hatte es sich doch, in der Wahrnehmung deutscher Behörden, vielfach um »echte« Strafgefangene und nicht etwa um Opfer des NS-Systems gehandelt. Für eine solche Gruppe schien ein besonderes ehrendes Gedenken unangemessen zu sein. Grabhügel wurden eingeebnet, Markierungen entfernt, Tote umgebettet und zwischen »eentlichen« KZ-Opfern und Strafgefangenen unterschieden. Der Protest der »Lagergemeinschaft« gegen eine solche Opferhierarchisierung galt den westdeutschen Behörden als politisch verdächtig und von Kommunisten gesteuert – und damit als illegitim.

Erst im Laufe der 1960er-Jahre geriet diese sorgsame Trennung zwischen »guten« und »weniger guten« Toten des ›Dritten Reichs‹ unter Druck, als neue Erinnerungsakteure wie (im Falle der Emslandlager) Gewerkschaftsjugendliche diese Form der Vergangenheitspolitik skandalisierten und ein anderer Umgang mit den Opfern auch als Teil eines neuen Anspruchs zivilgesellschaftlicher Partizipation und Deutungskonkurrenz verstanden wurde. Wenn überhaupt, waren es bis dahin die »eigenen«, im Krieg gefallenen Toten der Wehrmacht und der Bombennächte, die im bundesrepublikanischen Gedächtnis eine Rolle spielten und für die die junge Nachkriegsdemokratie mit Totensonntagen und den Jahrestagen der Bombardierungen eigene Gedenkrituale entwickelt hatte. Ein konkretes Gesicht bekam der tote Vater anlässlich der Gedenkfeiern in der Regel nicht – und so dürfte gerade dessen Abwesenheit die paradoxe Voraussetzung für eine der erfolgreichsten Filmkomödien der unmittelbaren Nachkriegszeit gewesen sein: Heinz Erhardt's »Witwer mit fünf Töchtern« – die Geschichte eines ebenso gutmütigen wie gestressten alleinerziehenden Familienvaters, dessen Frau verstorben war. Die Realität sah indes anders aus: Etwa fünf Millionen tote Soldaten hatten rund 2,5 Millionen Halbweisen und 100.000 Vollweisen hinterlassen, zumeist Kinder der Jahrgänge zwischen 1935 und 1945. Den Krieg selbst erinnerten diese Kinder in der Regel nicht. Im Mittelpunkt des familiären Gedächtnisses standen zumeist das tragische Schicksal der Eltern, ihr Verlust und ihre Liebesgeschichte, nicht jedoch der Krieg selbst.

In den familiären Erzählungen wurde versucht, die Leerstelle, die der Tod des Vaters hinterlassen hatte, zu füllen: Der »gute Mensch«, der der Vater gewesen war, blieb präsent, auf Bildern und in Anekdoten, entkoppelt zumeist von seiner eigenen Biografie oder seinen Kriegserfahrungen. Die Erinnerung an den Vater passte sich an die erinnerungskulturellen Suchbewegungen der Bundesrepublik und der DDR⁶² und ihrer jeweiligen Leitmotive an und schuf sowohl Identifikationsangebote als auch erzieherisches Drohpotenzial, das kindliche Verhalten an den Wünschen des imaginierten Vaters zu messen.⁶³

61 Vgl. dazu den Beitrag von Ann Katrin Düben in diesem Band.

62 Zum Umgang mit den Mauertoten als Thema der deutsch-deutschen Geschichte vgl. den Beitrag von René Schlott in diesem Band.

63 Vgl. dazu den Beitrag von Lu Seegers in diesem Band.

IV. DER TOD UND DIE SOZIALGESCHICHTE DER GEGENWART

Zu den Grundfragen einer Sozialgeschichte des Todes gehört die Frage nach der vermeintlichen oder tatsächlichen »Tabuisierung«, an der sich die Forschung über viele Jahrzehnte abgearbeitet hat.⁶⁴ Sterberatgeber waren keine Erfindung der 1970er-Jahre, und doch lässt sich seitdem eine zunehmende Popularisierung des Todes erkennen.⁶⁵ Ratgeber stellen nun immer häufiger, wie in anderen Wissensbereichen des Psychobooms auch, nützliche Informationen zur Verfügung: Wie teuer ist der Tod? Welcher Sarg ist der beste? Das waren Themen, die im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts an vielen Stellen der westlichen Welt debattiert wurden, vorangetragen nicht zuletzt durch die transnational organisierte Hospizbewegung, deren Akteure zentrale Schnittstellen einer neuen Diskussion um den »würdigen Tod« waren. Die Deutungshoheit der Kirchen schwand zusehends, wenngleich doch auffällig war, wie wichtig insbesondere religiös-konfessionelle Verlage bei der Verbreitung des Wissens über den Tod waren und wie sehr die beiden Kirchen darum bemüht waren, dieses zentrale Feld lebensweltlicher Autorität nicht preiszugeben. Gekoppelt war die Suche nach dem »würdigen Tod« mit einer fundamentalen Kritik an den Sicherungsinstanzen des Wohlfahrtsstaats⁶⁶ und dessen angeblicher Bürokratisierung und fabrikmäßiger Patientenversorgung, die einer weitgehenden »Tabuisierung« Vorschub leisten würde. Das Narrativ der »Tabuisierung« war Teil einer spezifischen Gegenwartskritik, die fehlendes Wissen über Krankheit und Tod, über alternative Sterbformen und Schmerztherapien beklagte und gleichzeitig einen Prozess weiterer Verwissenschaftlichung vorantrieb, in dem nun neue Disziplinen und Diagnosen eine bis dahin ungekannte Konjunktur erlebten und den Tod gleichsam zu zähmen versuchten.

Die modernen Experten des Todes, Ärzte und Psychologen, lieferten den Patienten und Angehörigen zugleich neues Know-how, das den Zwang zur Entscheidung und zur Optimierung ebenso beschleunigte wie eine sehr spezifische Form der Veralltäglichung des Todes. Dazu zählen auch die Entscheidungen, die die Intensivmedizin und die kontroversen Deutungen über den Hirntod erzwingen:⁶⁷ Ob die oder der Einzelne bereit ist, die eigenen Organe bereits zu Lebzeiten einem erkrankten Menschen zur Verfügung zu stellen; diese neuen Optionen zwingen dazu, eine Haltung gegenüber dem Tod einzunehmen, die offenkundig viele Menschen nicht treffen wollen, jedenfalls solange sie noch leben.

Ob die Diagnose Arthur E. Imhofs eines Wandels von der »unsicheren zur sicheren Lebenszeit« nach 1945⁶⁸ angesichts solcher Entscheidungszwänge womöglich wieder reversibel ist, gehört genauso zu den offenen Fragen wie die Bedeutung des Kriegstodes und gesellschaftlicher Alterungsprozesse für neue Formen der Individualisierung und Privatisierung des Todes. Eine Sozialgeschichte des Todes macht jedenfalls deutlich, dass im Angesicht des Todes nie alle Menschen gleich waren und sich soziale Lage und klassenspezifische Erfahrungen auch in den posthumen Distinktionen der Gedenkkulturen widerspiegeln. Eine solche Perspektive schärft den Blick für Formen sozialer Ungleichheit und Prozesse der Ökonomisierung und Politisierung des Todes in kapitalistischen Gesellschaften – und sie macht deutlich, wie sehr der Tod doch immer auch Teil des Lebens bleibt.

64 Vgl. unter anderem: *Klaus Dirschauer*, *Der totgeschwiegene Tod. Theologische Aspekte der kirchlichen Bestattung*, Bremen 1973.

65 Das ist das Argument des Beitrags von Florian Greiner in diesem Band.

66 Vgl. dazu unter anderem: *Leonie Mielke*, *Sterben und Tod im modernen Wohlfahrtsstaat*. Dargestellt an der deutschen Hospizbewegung, Diss., Berlin 2006.

67 Vgl. auch den Beitrag von Sebastian Weinert in diesem Band; zudem *Werner Schneider*, »So tot wie nötig – so lebendig wie möglich!« *Sterben und Tod in der fortgeschrittenen Moderne. Eine Diskursanalyse der öffentlichen Diskussion um den Hirntod in Deutschland*, Münster/Hamburg etc. 2000.

68 *Arthur E. Imhof*, *Von der unsicheren zur sicheren Lebenszeit. Fünf historisch-demographische Studien*, Darmstadt 1988.