

UTE PLANERT (HG.)

Todesarten

Sterben in Kultur und Geschichte





Ute Planert (Hg.): Todesarten

BEIHEFTE
ZUM ARCHIV FÜR KULTURGESCHICHTE

IN VERBINDUNG MIT
KARL ACHAM, BERNHARD JAHN,
EVA-BETTINA KREMS, FRANK-LOTHAR KROLL,
TOBIAS LEUKER, HELMUT NEUHAUS,
NORBERT NUSSBAUM, STEFAN REBENICH

HERAUSGEGEBEN VON
KLAUS HERBERS

HEFT 99

Ute Planert (Hg.): Todesarten

Ute Planert (Hg.)

Todesarten

Sterben in Kultur und Geschichte



BÖHLAU

© 2023 Böhlau, ein Imprint der Brill-Gruppe

ISBN Print: 9783412527013 — ISBN E-Book: 9783412527020

Die Veröffentlichung dieser Publikation wurde unterstützt von:
a.r.t.e.s. Graduate School for the Humanities, Universität zu Köln

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

© 2023 Böhlau, Lindenstraße 14, D-50674 Köln, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill
mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in
anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung:

Motiv aus dem Straubinger Totentanz des Felix Hölzl, Seelenhaus-Kapelle auf dem Friedhof St. Peter,
Straubing; © akg images

Korrektorat: Anja Borkam, Jena
Einbandgestaltung: Michael Haderer, Wien
Satz: Michael Rauscher, Wien

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-412-52702-0

Inhalt

Ute Planert	
Todesarten: Zum Umgang mit dem Tod in Kultur und Geschichte	7
Karl-Joachim Hölkeskamp	
Ein starker Abgang. Das Leichenbegängnis der römisch-republikanischen Aristokratie	21
Andreas Michel	
Tod: Vom Anfang der Bibel an	39
Monika Schausten	
Erzählen vom Ende – vom Ende des Erzählens: Todesarten der volkssprachlichen Erzählliteratur im hohen Mittelalter	55
Patrick Nehr-Baseler	
Dem Unvermeidlichen entgegensehen. Umgangsformen mit der eigenen Zukunft in spätmittelalterlichen Sterbebüchern	77
Arne Karsten	
Grabmalspomp und Seelenmessen. Kardinalstestamente und der Umgang mit Tod und Nachleben an der Kurie im 17. und 18. Jahrhundert	97
Gudrun Gersmann	
Von Friedhöfen und Massengräbern: Skizze einer Totengeschichte der Französischen Revolution	111
Ute Planert	
»Dulce et decorum est pro patria mori«. Vom Wandel des Soldatentodes an der Schwelle zur Moderne	129
Hannes Wendler & Thiemo Breyer	
Metaphysische Thanatologie: Der Tod und seine Grenzen im Denken Max Schelers	155

Gabriele von Glasenapp	
»Jede*r stirbt für sich allein«. Darstellungen des Sterbens kindlicher Figuren während der Shoah in der Kinder- und Jugendliteratur	189
Stephan Köhn	
Der nukleare Tod in Japan: Ōta Yōkos »6. August, 8.15 Uhr« oder der Kampf um die Erinnerung an die Atombombe	209
Henriette Terpe	
Todestagebücher in der hispanoamerikanischen Literatur	231
Frank Hentschel	
Die Musik zweier Tötungsszenen: »Platoon« und »Full Metal Jacket«	245
Mira Menzfeld	
Sterben in Finnland, Südchina und Deutschland: Interkulturelle Perspektiven aus Feldforschungen mit terminal erkrankten Personen	257
Benjamin Beil	
Tod und Spiele – Zum ständigen Sterben im Computerspiel	273
Caroline Helmus	
Ein Ende des Todes im Cyberspace? (Un-)Sterblichkeitsphantasien im Transhumanismus	291
Autorinnen und Autoren	305

Ute Planert

Todesarten: Zum Umgang mit dem Tod in Kultur und Geschichte

Gewöhne dich daran zu glauben, dass der Tod keine Bedeutung für uns hat. Denn alles, was gut, und alles, was schlecht ist, ist Sache der Wahrnehmung. Der Verlust der Wahrnehmung aber ist der Tod. [...] Das schauerlichste aller Übel, der Tod, hat also keine Bedeutung für uns; denn solange wir da sind, ist der Tod nicht da, wenn aber der Tod da ist, dann sind wir nicht da.¹

Mit seiner im Perzeptionismus wurzelnden Gleichgültigkeit gegenüber dem Tod und einer auf Seelenfrieden und Lebensgenuss im Diesseits ausgerichteten Ethik hat Epikur die bislang wohl radikalste und daher immer wieder zitierte Antwort auf die Furcht vor der Unvermeidlichkeit des Todes formuliert. Aber noch die strikte Negation ihrer Bedeutung ist Teil der Auseinandersetzung mit der Ungeheuerlichkeit dieser Zumutung, die sich geradezu als Fundament der menschlichen Kultur verstehen lässt. »Kultur entspringt dem Wissen um den Tod und die Sterblichkeit«, wie Jan Assmann einprägsam formulierte.² Ihre Emanationen lassen sich als Versuch verstehen, die Vergänglichkeit zu überwinden und über den menschlichen Lebenshorizont hinaus zu wirken.

Weil niemand dem Tod entgeht, ist es unmöglich, sich dieser fundamentalsten aller Wahrheiten zu entziehen. Keine menschliche Gemeinschaft, die nicht Vorstellungen vom Sein jenseits der eigenen Existenz entwickelt und Rituale im Umgang mit dem Tod ihrer Mitglieder ausgebildet hätte. Grabstätten mit Beigaben, die auf Vorstellungen von einem Weiterleben nach dem Tod verweisen, sind bereits von den Vorfahren des modernen Menschen bekannt; ausgedehnte Nekropolen wurden im alten Orient, Europa und China seit rund 3000 v. Chr. angelegt.³ Weltweit verbinden Ahnen- und Totenkulte Lebende und Verstorbene. Der Kosmos der Religionen ist ohne das *Fatum* des Todes nicht denkbar. Deutungsangebote für das Unbegreifbare zu liefern, gehört zum Kernbestand aller religiösen und philosophischen Lehren.⁴ Anleitungen

1 EPIKUR, *Wege zum Glück*, hg. und übersetzt von Rainer NICKEL, Mannheim 2011, S. 225.

2 JAN ASSMANN, *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Todesriten im Alten Ägypten*, Frankfurt a. M. 2000, S. 13.

3 Vgl. Liv Nilsson STUTZ, Sarah TARLOW (Hg.), *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, Oxford 2013.

4 Vgl. exemplarisch etwa Christoph ELSAS et al. (Hg.), *Sterben, Tod und Trauer in den Religionen und*

zum guten Sterben durchziehen die Geschichte der Menschheit von der griechischen Philosophie über die Werke der mittelalterlichen *Ars moriendi* bis zu aktuellen Ratgebern, und die Geschichte der Medizin kann als fortlaufender Versuch verstanden werden, dem Unabänderlichen zu trotzen.⁵ Die Auseinandersetzung mit dem Tod ist ein zentrales Thema in Kunst und Literatur, und das Bedürfnis, die Vergänglichkeit durch Erinnerung zu überwinden, zählt zum Leitmotiv jeder Geschichtsschreibung.⁶

Der Tod ist als ontologische Tatsache allgegenwärtig, aber die Bedeutung, die ihm zugewiesen wird, und die damit verbundenen Vorstellungen und Handlungsweisen sind so vielfältig wie die Formen menschlichen Zusammenlebens in ihren Variationen über Raum und Zeit. Die Frage nach der (Be-)Deutung des Todes führt daher mitten hinein in die Welt der Lebenden. Im Umgang mit dem Tod zeigt sich das kulturelle Selbstverständnis einer Gesellschaft. Er ist eine Sonde ins Diesseits, um Werthaltungen und Bezugssysteme gegenwärtiger und vergangener Kulturen zu entschlüsseln. Umgekehrt wirkt die Verfasstheit einer Gesellschaft nicht nur auf die sozialen Bedingungen des Sterbens und der Sterbenden zurück, sondern prägt durch die jeweilige Konzeptionalisierung des Todes auch die Art und Weise, wie das Sterben von den Individuen erfahren wird.⁷ Auch wenn der Tod das Schicksal aller Lebenden ist, so ist er keineswegs der große Gleichmacher, als der er in den Totentänzen oder in Calderóns im kriegerischen 17. Jahrhundert entstandenen »Großem Welttheater« aufscheint.⁸

Kulturen der Welt, 4 Bde., Berlin 2007–2021; Héctor WITTEW, Philosophie des Todes, Stuttgart 2009; DERS. (Hg.), Der Tod. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart 2014; Petra GEHRING, Theorien des Todes zur Einführung, 4. Aufl., Hamburg 2021; Steven LUPER, The Cambridge Companion to Life and Death, Cambridge 2014; Michael CHOLBI, Travis TIMMERMAN (Hg.), Exploring the Philosophy of Death and Dying. Classical and Contemporary Perspectives, New York, London 2021.

- 5 Vgl. beispielsweise Arthur E. IMHOF, *Ars moriendi*. Die Kunst des Sterbens einst und heute, Köln 1991; Andrea VON HÜLSEN-ESCH (Hg.), *Zum Sterben schön! Alter, Totentanz und Sterbekunst vom Mittelalter bis heute*, 2 Bde., Regensburg 2006; Roger CHARTIER, *Les arts de mourir, 1450–1600*, in: *Annales* 31 (1976), S. 51–75; Nancy Lee BEATY, *The Craft of Dying. A Study in the Literary Tradition of the Ars moriendi in England*, Yale 1970.
- 6 Zur allmählichen Trennung von Totenkult und Geschichtsschreibung vgl. Uwe DÖRK, *Totenkult und Geschichtsschreibung. Eine Konstellationsgeschichte zwischen Mittelalter und Moderne*, Paderborn 2014.
- 7 Vgl. etwa Barbara LUDWIG, *Transkultureller Vergleich von Bewältigungsstrategien des Lebensendes*, Frankfurt a. M. 2018; Gregor AHN, Nadja MICZEK, Katja RAKOW (Hg.), *Diesseits, Jenseits und Dazwischen? Die Transformation und Konstruktion von Sterben, Tod und Postmortalität*, Göttingen 2014; Kathy CHARMAZ, Glennys HOWARTH, Allan KELLEHEAR (Hg.), *The Unknown Country. Death in Australia, Britain and the USA*, 2. Aufl., London 2015; Angela BERLIS, Magdalene L. FRETTLÖH, Isabelle NOTH, Silvia SCHROER (Hg.), *Die Geschlechter des Todes. Theologische Perspektiven auf Tod und Gender*, Göttingen 2022; vgl. auch den Beitrag von Mira MENZFELD in diesem Band.
- 8 Vgl. Pedro CALDERÓN DE BARCA, *El gran teatro del mundo*, in: *Autos sacramentales, con cuatro*

Das Gegenteil ist richtig: Der Tod ist eine zutiefst kulturell verfasste und sozial stratifizierte Angelegenheit.⁹

Entsprechend groß ist das Feld geistes- und kulturwissenschaftlicher Ansätze, die sich mit der Erforschung von Tod und Sterben beschäftigen.¹⁰ Sie betrachten die damit verbundenen Artefakte, Riten und Praktiken als kulturelle Manifestationen, die dem menschlichen Dasein Sinn und Struktur verleihen. Archäologie, Vor- und Frühgeschichte analysieren die materiellen Repräsentationen des Todes. Anthropologie, Ethnologie und Religionssoziologie 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.¹¹ In den Sozialwissenschaften hat sich die Thanatoso-

comedias nuevas, y sus loas y entremeses. Primera parte, Madrid 1655, S. 239v–254r. Unter den zahlreichen Arbeiten zum Totentanz vgl. hier nur Hellmut ROSENFELD, *Der mittelalterliche Totentanz. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*, 3. verbesserte und vermehrte Aufl., Köln, Wien 1974; Reinhold HAMMERSTEIN, *Tanz und Musik des Todes. Die mittelalterlichen Totentänze und ihr Nachleben*, Bern, München 1980; Gert KAISER (Hg.), *Der tanzende Tod. Mittelalterliche Totentänze*, Frankfurt a.M. 1983; Franz LINK (Hg.), *Tanz und Tod in Kunst und Literatur*, Berlin 1993; Rainer STÖCKLI, *Zeitlos tanzt der Tod. Das Fortleben, Fortschreiben, Fortzeichnen der Totentanztradition im 20. Jahrhundert*, Konstanz 1996; Uli WUNDERLICH, *Der Tanz in den Tod*, Freiburg i.Br. 2001; Rolf Paul DREIER, *Der Totentanz. Ein Motiv der kirchlichen Kunst als Projektionsfläche für profane Botschaften (1425–1650)*, Leiden 2010; Susanne WARDA, *Memento mori. Bild und Text in den Totentänzen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*, Köln 2011; Jessica NITSCHKE (Hg.), *Mit dem Tod tanzen. Tod und Totentanz im Film*, Berlin 2015 sowie die Publikationen der Europäischen Totentanz-Gesellschaft.

- 9 Vgl. Ute PLANERT, Dietmar SÜSS, Meik WOYKE (Hg.), *Sterben, Töten, Gedenken. Zur Sozialgeschichte des Todes*, Bonn 2015.
- 10 Die Vielzahl der Publikationen macht es unmöglich, einen auch nur hinreichenden Überblick über die Fülle der Literatur zu bieten. Die zitierten Werke sind daher als Auswahl zu verstehen, die auch Hinweise auf weitere Literatur enthalten.
- 11 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 (erstmalig 1907), S. 1–98. Vgl. etwa auch Richard HUNTINGTON, Peter METCALF, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge 1979; Joachim WHALEY (Hg.), *Mirrors of Mortality. Studies in the Social History of Death*, London 1981; María Susana CIPOLLETTI, *Langsamer Abschied. Tod und Jenseits im Kulturvergleich*, Frankfurt a.M. 1989; Constantin VON BARLOEWEN (Hg.), *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, München 1996; Jan ASSMANN, Rolf TRAUZETTEL (Hg.), *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*, Freiburg, München 2002; Jan ASSMANN, Franz MACIEJEWSKI, Axel MICHAELS (Hg.), *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*, Göttingen 2005; Patrick EIDEN et al. (Hg.), *Totenkulte. Kulturelle und literarische Grenzgänge zwischen Leben und Tod*, Frankfurt a.M. 2006; Allan KELEHEAR, *A Social History of Dying*, Cambridge 2007; Birgit HELLER, Franz WINTER (Hg.), *Tod und Ritual. Interkulturelle Perspektiven zwischen Tradition und Moderne*, Münster 2007; Thomas W. LAQUEUR, *The Work of the Dead. A Cultural History of Mortal Remains*, Princeton et al. 2015; Bernhard LANG,

ziologie mittlerweile als eigenständiges Untersuchungsfeld etabliert.¹² Die Interpretation der Sepulkralkultur ist ein wichtiger Teil der (Kunst)Geschichte,¹³ und in der Geschichtswissenschaft liegen nicht länger nur Überblicksarbeiten zur Geschichte des Todes, sondern zunehmend auch Spezialstudien zu Einzelaspekten vor.¹⁴ Auch in der politischen Theorie wird nach Ansätzen zum Verständnis von Tod und Sterben gefragt.¹⁵ Während sich die Medienkulturwissenschaft zunehmend mit populären Repräsentationsformen des Todes beschäftigt,¹⁶ analysiert die Literaturwissenschaft

Himmel, Hölle, Paradies. Jenseitswelten von der Antike bis heute, München 2019; Andreas DEGEN, Ulrike SCHNEIDER, Ulrike WELS (Hg.), Sterben, Tod und Weiterleben. Vorstellungen vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Würzburg 2019; mit dem Blick auf außereuropäische Gesellschaften der Gegenwart etwa Chuu Krydz IKWUEMESI, Chidi UGWU, Christian AGBO (Hg.), Dying, Death and the Politics of After-Death in Africa. Studies of Some Nigerian Communities, Glienicke 2019; Günter BLAMBERGER, Sudhir KAKAR (Hg.), Imaginations of Death and the Beyond in India and Europe, Singapur 2018.

- 12 Vgl. etwa Klaus FELDMANN, Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick, Wiesbaden 2004; Nina JAKOBY, Michaela THÖNNES (Hg.), Zur Soziologie des Sterbens. Aktuelle theoretische und empirische Beiträge, Wiesbaden 2017; Frank THIEME, Sterben und Tod in Deutschland. Eine Einführung in die Thanatosoziologie, Wiesbaden 2019; Felix TIRSCHMANN, Der Alltag des Todes. Perspektiven einer wissenssoziologischen Thanatologie, Wiesbaden 2019; Thorsten BENKEL, Matthias MEITZLER (Hg.), Wissenssoziologie des Todes, 2. Aufl., Weinheim, Basel 2021.
- 13 Die Fülle der Literatur kann hier auch nicht näherungsweise abgebildet werden. Vgl. als einige Beispiele die Publikationen und Vorträge im Umfeld des Berliner Requiem-Projekts; Sascha WINTER, Das Grab in der Natur. Sepulkralkunst und Memoriakultur in europäischen Gärten und Parks des 18. Jahrhunderts, Petersberg 2018; Wolfgang AUGUSTYN, Ulrich SÖDING (Hg.), Bildnis – Memoria – Repräsentation. Beiträge zur Erinnerungskultur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, Passau 2021.
- 14 Vgl. neben der klassischen Studie von Philippe ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Paris 1977 etwa auch Michel VOVELLE, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris 1974; Norbert FISCHER, *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland seit dem 18. Jahrhundert*, Köln, Weimar, Wien 1996 und DERS., *Geschichte des Todes in der Neuzeit*, Erfurt 2001. Zur Konjunktur einschlägiger Fragestellungen vgl. Moritz BUCHNER, Anna-Maria GÖTZ, *Transmortale. Sterben, Tod und Trauer in der neueren Forschung*, Köln 2016; Cornelia BRINK, Nicole FALKENHAYNER, Ralf VON DEN HOFF (Hg.), *Helden müssen sterben. Von Sinn und Fragwürdigkeit des heroischen Todes*, Baden-Baden 2019; Martin CLAUSS, Ansgar REISS, Stefanie RÜTHER (Hg.), *Vom Umgang mit den Toten. Sterben im Krieg von der Antike bis zur Gegenwart*, Leiden 2019; Anja Maria HAMANN, Nina KREIBIG, Katja MARTIN (Hg.), *Tod und Krise. Totenfürsorge und Bestattungspraktiken im langen 19. Jahrhundert*, Potsdam 2021; Nina KREIBIG, *Institutionalisierter Tod. Die Kultur- und Sozialgeschichte der Berliner Leichenhäuser im 19. Jahrhundert*, Bielefeld 2022; Verena BURHENNE (Hg.), *Abschied nehmen. Sterben, Tod und Trauer*, Münster 2022.
- 15 Vgl. Erin A. DOLGOY, Kimberley HURD HALE, Bruce PEABODY (Hg.), *Political Theory on Death and Dying*, New York, London 2022.
- 16 Vgl. Johannes WENDE, *Der Tod im Spielfilm. Eine exemplarische Analyse*, München 2014; Ruth PENFOLD-MOUNCE, *Death, the Dead and Popular Culture*, Bingley 2018; Tal MORSE, *The Mourning News. Reporting Violent Death in a Global Age*, New York 2018.

die Strukturen der narrativen Darstellungen des Sterbens.¹⁷ Die Rechtswissenschaft hat die Situation am Lebensende in verschiedenen Ländern vergleichend betrachtet und an der Schnittstelle zur Moralphilosophie nach normativen Umgangsformen mit Toten und Trauernden gefragt.¹⁸ Dabei rückte auch der Status des menschlichen Leichnams in den Blick.¹⁹ Handbücher sowie neue Buchreihen und Zeitschriften belegen die Attraktivität der Thanatologie weit über ihre Ursprünge in Medizin, Psychologie und Bioethik hinaus.²⁰ Nie zuvor in der Geschichte der modernen Wissenschaften, stellte der Theologe Friedrich Wilhelm Graf schon vor bald zwei Jahrzehnten fest, hätten Gelehrte so intensiv über Tod und Vergänglichkeit, Zeit und Ewigkeit nachgedacht wie heute. Damit stünden sie dem »Memento mori« früherer Zeiten in nichts nach.²¹

17 Vgl. Simon PENG-KELLER, Andreas MAUZ (Hg.), *Sterbenarrative. Hermeneutische Erkundungen des Erzählens am und vom Lebensende*, Berlin 2018; Christian BRAUN, *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins*, Berlin, Boston 2021; Anda-Lisa HARMENING, *Schreiben im Angesicht des Todes. Poetologie(n) des Sterbens von 1968 bis heute*, Leiden et al. 2021.

18 Vgl. Stephanie ROHLFING-DIJOUX, Uwe HELLMANN (Hg.), *Culture and Law. Multidisciplinary Cross-fertilization of View on the End of Life*, Baden-Baden 2022; Dirk PREUSS, Lara HÖNINGS, Tade Matthias SPRANGER (Hg.), *Facetten der Pietät*, München 2015.

19 Vgl. Dominik GROSS et al. (Hg.), *Tod und toter Körper. Der Umgang mit dem Tod und der menschlichen Leiche am Beispiel der klinischen Obduktion*, Kassel 2007; Stephanie TRIEGLAFF, *Der würdevolle Umgang mit dem menschlichen Leichnam*, Diss. Potsdam 2010; Hubert KNOBLAUCH et al. (Hg.), *Der Tod, der tote Körper und die klinische Sektion*, Berlin 2010; Brigitte TAG, Dominik GROSS, *Der Umgang mit der Leiche. Sektion und toter Körper in internationaler und interdisziplinärer Perspektive*, Frankfurt a. M. 2010 sowie weitere Werke der von Dominik GROSS, Andrea ESSER, Hubert KNOBLAUCH und Brigitte TAG herausgegebenen Reihe »Todesbilder. Studien zum gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod«.

20 Einen Ausgangspunkt der deutschsprachigen Diskussion bildete eine interdisziplinäre Berliner Vorlesungsreihe, vgl. Rolf WINAU, Hans Peter ROSEMEIER (Hg.), *Tod und Sterben*, Berlin, Boston 1984. Eine Schneise in die umfangreiche Forschungsliteratur schlugen Héctor WITTWER, Daniel SCHÄFER, Andreas FREWER (Hg.), *Handbuch Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik*, 2. Aufl., Stuttgart 2020; das vom Zentralinstitut für Sepulkralkultur in Kassel herausgegebene Große Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur. Wörterbuch der Sepulkralkultur, Bd. 1–5, Frankfurt a. M. 2002–2020 und Bernd HERRMANN, *Thanatologie. Eine historisch-anthropologische Orientierung*, Wiesbaden 2021. Das verstärkte Interesse schlägt sich in Publikationsreihen wie der in Anm. 19 genannten »Todesbilder«-Serie oder der aktuellen Neugründung »Tod und Agency« nieder, die sich, hg. von Thomas MACHO, Nina KREIBIG und Moisés PRIETO, seit 2022 »interdisziplinären Studien zum Lebensende« widmet. Auch das »Jahrbuch für Tod und Gesellschaft« des Arbeitskreises Thanatologie erschien erstmals 2022. Dagegen sind die seit vielen Jahrzehnten etablierten englischsprachigen Zeitschriften »Death Studies« und »Omega« stärker psychologisch und medizinisch ausgerichtet.

21 Vgl. Friedrich Wilhelm GRAF, *Todesgegenwart*, in: DERS., Heinrich MEIER (Hg.), *Der Tod im Leben. Ein Symposium*, München 2004, S. 7–46.

Grafs Beobachtung widerspricht der verbreiteten Auffassung von der zunehmenden Verbannung des Todes aus dem Zentrum der Gesellschaft. Moderne Gesellschaften, so hatte einst Max Weber angemerkt, degradierten den Tod zum Zwischenfall ihrer »Zweckwelten« und machten ihn zu einer »sinnlose[n] Begebenheit«.²² Michel Foucault sah den Tod mit dem Aufkommen der regulierenden Bio-Macht seit dem späten 18. Jahrhundert zunehmend banalisiert und ins Private abgedrängt, während Norbert Elias die Individualisierungstendenzen der Industriegesellschaft für die Verdrängung des Todes aus dem öffentlichen Bewusstsein verantwortlich machte. Als Philippe Ariès 1977 seine ebenso vielgelesene wie häufig kritisierte Studie zur Geschichte des Todes veröffentlichte, entwarf er das Bild einer traditionellen Vertrautheit mit dem Tod in der abendländischen Kultur, die über die Dramatisierung des Sterbens und Stationen der Erotisierung zur Verdrängung und schließlich Ausbürgerung von Tod und Trauer aus der Gesellschaft des 20. Jahrhunderts geführt habe²³ – eine zunehmende »Entfremdung« im Verhältnis der Moderne zum Tod, die auch andere mentalitätsgeschichtlich orientierte Arbeiten konstatierten.²⁴

Tatsächlich machen die funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften und die sie durchdringende Rationalisierung aller Lebensbereiche auch vor dem Tod nicht halt. Der Hochleistungsmedizin gilt der Tod als »Endgegner«, und das Sterben findet längst in spezialisierten Institutionen statt, die dem alltäglichen Leben entzogen sind.²⁵ Areale des Lebens und Areale des Todes, dazwischen eine Demarkationslinie: Die Coronavirus-Pandemie markierte hier einen neuen Höhepunkt. Zugleich betreiben spätmoderne Gesellschaften einen institutionellen Aufwand rund um Tod und Sterben, der sich nur schwer mit der These von der Verdrängung des Todes vereinbaren lässt.²⁶ Spätestens seit der Jahrtausendwende ist die Gegenwart von einer »neuen Sichtbarkeit des Todes«²⁷ geprägt. Sie steht in scharfem Kontrast zu ei-

22 Max WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, 11. Aufl., Berlin 2011, S. 17f.

23 Philippe ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Paris 1977. Vgl. auch DERS., *Images de l'homme devant la mort*, Paris 1983.

24 Martina KESSEL, *Sterben/Tod. Neuzeit*, in: Peter DINZELBACHER (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte, Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart 1993, S. 260–273, hier S. 265; Michel VOVELLE, *La mort et l'occident de 1300 à nos jours*, Paris 1983.

25 Vgl. etwa Hubert KNOBLAUCH, Arnold ZINGERLE (Hg.), *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*, Berlin 2016; Willibald J. STRONEGGER, Kristin ATTEMS (Hg.), *Mensch und Endlichkeit. Die Institutionalisierung des Lebensendes zwischen Wissenschaft und Lebenswelt*, Baden-Baden 2018. Einen Wandel durch die Palliativmedizin konstatiert Daniel CAHMEN, *Tod und Sterben als gesellschaftlicher Auftrag – Ansätze einer veränderten Sterbekultur?*, Norderstedt 2020.

26 Clive SEALE, *Constructing Death. The Sociology of Dying and Bereavement*, Cambridge 1998.

27 Thomas H. MACHO, Kristin MAREK (Hg.), *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, München, Paderborn 2007. Vgl. auch Cornelia KLINGER (Hg.), *Perspektiven des Todes in der modernen Gesellschaft*, Wien 2009.

ner bis weit in die 1980er Jahre spürbaren gesellschaftlichen Weigerung, der Beschäftigung mit dem Tod allzu viel Platz einzuräumen. Das legt den Verdacht nahe, dass die Tabuisierung des Todes zumindest in der deutschen Nachkriegsgesellschaft nicht allein seiner Zwecklosigkeit im »stahlharten Gehäuse« der Moderne geschuldet ist,²⁸ sondern auch das Resultat millionenfachen Sterbens in den beiden Weltkriegern und der nationalsozialistischen Tötungsmaschinerie war, die den Ermordeten noch die Gräber verweigerte.

Mit dem allmählichen Abtreten der Kriegsgeneration wurde das Schweigen aus Schuld, Scham oder Traumatisierung von der Vergegenwärtigung des Massentodes in einer institutionell verankerten Erinnerungspolitik abgelöst. Auch auf anderen Gebieten trugen neue Entwicklungen dazu bei, die Frage nach dem Umgang mit dem Tod neu zu stellen. In Verbindung mit Fortschritten bei der Transplantationsmedizin löste die allmähliche Durchsetzung der Definition des Hirntods als entscheidendes Todeskriterium seit den späten 1960er Jahren breite Diskussionen aus. Intensiv geführte Debatten um die Grenzen der Medizin am Anfang und am Ende des Lebens machen deutlich, wie sehr die fortwährende Neudefinition von Leben und Sterben durch Medizin und Wissenschaft zur gesellschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Tod herausfordert.²⁹ Wie stark die Dinge im Fluss sind, zeigt auch das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom Februar 2020, mit dem der Zweite Senat das bis dahin geltende faktische Verbot der Sterbehilfe aufhob. Die Kammer stellte ausdrücklich fest, dass das Recht auf selbstbestimmtes Sterben als Ausdruck autonomer Selbstbestimmung von Staat und Gesellschaft zu akzeptieren sei und die Freiheit, sich das Leben zu nehmen, auch die Freiheit einschlieÙe, dafür um Hilfe nachzusuchen.³⁰ Damit entsprach das Gericht dem verbreiteten Wunsch nach Kontrolle über das eigene Lebensende, der in Instrumenten wie der »Patientenverfügung« und »Vorsorgevollmacht« schon sprachlich zum Ausdruck kommt. Es ist zu erwarten, dass die demographische Entwicklung bei knapper werdenden Ressourcen weitere Debatten um die Ausgestaltung der Sterbehilfe mit sich bringen wird.

Liberalisierung, Individualisierung und Enttraditionalisierung betreffen jedoch nicht nur die Verhältnisse am Lebensende, sondern wirken sich auch auf die Form des Abschieds von den Toten aus. In den hochmobilen und pluralen westlichen Gesellschaften verlieren überkommene Trauerrituale zunehmend an Bedeutung. Der Tod ist nicht mehr Bestandteil eines weithin geteilten (christlichen) Wertehorizonts und

28 Vgl. Max WEBER, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1963, S. 203.

29 Vgl. dazu nur Andrea M. ESSER, Daniel KERSTING, Christoph G.W. SCHÄFER (Hg.), Welchen Tod stirbt der Mensch? Philosophische Kontroversen zur Definition und Bedeutung des Todes, Frankfurt a. M. 2012.

30 BVerfG, Urteil des Zweiten Senats vom 26. Februar 2020 – 2 BvR 2347/15, Rn. 1–343.

Normengefüges, sondern Gegenstand spezieller Subsysteme, die in je eigener Weise auf ihn Bezug nehmen und mit- und nebeneinander existieren.³¹ Der Verlust der Selbstverständlichkeiten beförderte die Konjunktur von Trauerrategebern und ließ multiple Begräbnisformen entstehen, die wie im Brennglas gesellschaftliche Veränderungen widerspiegeln: Städtische Friedhöfe richteten muslimische Gräberfelder ein, Trauerredner*innen treten an die Stelle von Geistlichen, Urnenbeisetzungen und anonyme Bestattungen ersetzen die aufwendige Grabpflege, der Leichenschmaus wird zum postmortalen Event samt vorausgewählter Playlist, Todesanzeigen bemühen sich um Individualität, das Gedenken verlagert sich in Internet-Friedhöfe, immer häufiger findet die Beisetzung außerhalb von Friedhofsmauern auf See oder im Ruheforst statt. Den Friedhöfen, wo aufwendig gestaltete Grabmäler im 19. Jahrhundert zum Schauplatz bürgerlicher Selbstdarstellung und Zeugnis künstlerischer Finesse wurden, gehen die Toten aus.

Der Tod zieht um und ist immer häufiger nur noch medial vermittelt in den virtuellen Welten der Krimis, Horrorschocker, Katastrophenfilme, Computerspiele und sozialen Medien zu finden. Der stetig anschwellenden Masse der Bildschirmtoten entspricht ihre ewige Wiederkehr. Zugleich hat die Entgrenzung von Öffentlichem und Privatem in der postbürgerlichen Gesellschaft zu einer Verschiebung des Sag- und Zeigbaren geführt, die auch vor der Darstellung des eigenen Todes nicht Halt macht. Die kommerzialisierte Zurschaustellung immer neuer, einstmals tabuisierter privater Details zur Beförderung der Einschaltquote hat hier ebenso Vorarbeit geleistet wie die Ausstellung des (vermeintlich) authentischen Lebens in den Sozialen Medien. Kunst und Literatur setzten hier einen neuen Ton. Hatte Christoph Schlingensiefs öffentliches Sterben noch Kontroversen ausgelöst, wurde Wolfgang Herrndorfs posthum als Buch veröffentlichtes Blogprotokoll der letzten Lebensjahre für seine literarische Tapferkeit gelobt.³² Inzwischen lassen sich in den neuen Vergesellschaftungsformen der Netzwelt auf (Video-)Blogs, YouTube- und Instagram-Kanälen Sterbeprozesse in Echtzeit mitverfolgen.³³

31 Vgl. Alois HAHN, Matthias HOFFMANN, Der Tod und das Sterben als soziales Ereignis, in: Cornelia KLINGER (Hg.), Perspektiven des Todes in der modernen Gesellschaft, Wien 2009, S. 121–144. Zur Soziologie des Todes in Gegenwartsgesellschaften vgl. aus britischer Sicht David CLARK (Hg.), *The Sociology of Death. Theory, Culture, Practice*, Oxford 1993.

32 Vgl. Christoph SCHLINGENSIEF, *So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein. Tagebuch einer Krebserkrankung*, Köln 2009; Wolfgang HERRNDORF, *Arbeit und Struktur*, Berlin 2013. Vgl. auch Roland BERBIG et al. (Hg.), *Krankheit, Sterben und Tod im Leben und Schreiben europäischer Schriftsteller*, 2 Bde., Würzburg 2017.

33 Vgl. dazu und zu weiteren Aspekten der gegenwärtigen Medialisierung von Tod und Sterben Corinna CADUFF, *Sterben und Tod öffentlich gestalten. Neue Praktiken und Diskurse in den Künsten der Gegenwart*, Paderborn 2022; Anke OFFERHAUS, *Sterben, Trauern und Gedenken in der digitalisierten Gesellschaft. Zur Erweiterung von Handlungsspielräumen mit und durch digitale Medientechno-*

Der Tod rückt ins Virtuelle vor und entmaterialisiert sich dabei. Das gilt für das Ableben in den Endlosschleifen des Computerspiels, die immer einen Neuanfang zulassen, ebenso wie für Bühnentaugliche Avatare prominenter Musiker*innen, die das jüngere Ich ihrer Schöpfer in die virtuelle Unendlichkeit transportieren. Die Überwindung der Materialität des Körpers in der virtuellen Realität führt die Gegenwart näher an die Träume des Transhumanismus, dessen radikalste Spielart nicht nur die Defizite der menschlichen Spezies technologisch optimieren will, sondern darauf abzielt, dem posthumanen Bewusstsein durch die Verlagerung in Speichermedien Ewigkeitscharakter zu verleihen.³⁴

So viel Tod wie heute war nie. Eher als von seiner Verdrängung müsste man von der Veralltäglichung des Todes in der Gegenwart sprechen. Dieser Tod ist freilich immer der Tod der anderen, entmaterialisiert in virtuellen Welten, zuweilen scheinbar aufhebbar durch das Drücken des Reset-Knopfes. Während der reale Tod als ultimative Kränkung, ja Skandal verstanden wird, der überwunden oder, solange das nicht möglich ist, zumindest in die Randbezirke der Gesellschaft verbannt werden muss, breitet sich der virtuelle Tod auf allen Kanälen aus. Das kann man mit Freud als die Wiederkehr des Verdrängten verstehen, aber besser vielleicht noch als virtuelles Probehandeln einer Katastrophengesellschaft, die infolge der Überlagerung immer neuer Krisen in den Apokalypsemodus geschaltet hat – jungfräuliche Endzeitheilige, Ablasshandel, Verzichtsprediger und den Untergang erwartende Sekten inklusive. So gesehen dient die Konjunktur medialer Todesbilder der Gewöhnung durch Veralltäglichung und übt Distanzierung gegenüber dem Schrecken ein. Das unausgesprochene Ziel solcher Schreckensbilder wäre es dann, die Furcht vor einem möglichen kollektiven wie individuellen Ende zu bannen, das im Zeitalter von Krieg, Pandemien, Atomtod, Klimawandel und Artensterben näher denn je zu rücken scheint. Die ewige Wiederkehr der Toten in den Endlosschleifen der virtuellen Welten lässt sich somit als Antidot und Abwehrzauber gegen die Todesangst der Katastrophengesellschaft verstehen.

Vor dem Hintergrund der Coronavirus-Pandemie und der Debatten um das menschengemachte »sechste große Massensterben«³⁵ der Erdgeschichte setzte sich eine

logien, in: Anna BAUER, Florian GREINER, Sabine H. KRAUSS, Marlene LIPPOK, Sarah PEUTEN (Hg.), *Rationalitäten des Lebensendes. Interdisziplinäre Perspektiven auf Sterben, Tod und Trauer*, Baden-Baden 2020, S. 251–286.

34 Vgl. Noelia BUENO-GOMÉZ, *Der Tod in technowissenschaftlichen Gesellschaften*, in: Andreas BEINSTEINER, Tanja KOHN (Hg.), *Körperphantasien. Technisierung – Optimierung – Transhumanismus*, Innsbruck 2016, S. 227–237; Tim WILLMANN, Amine EL MALEQ (Hg.), *Sterben 2.0. (Trans)Humanistische Perspektiven zwischen Cyberspace, Mind Uploading und Kryonik*, Berlin, Boston 2022.

35 Vgl. dazu etwa Ursula K. HEISE, *Imagining Extinction. The Cultural Meaning of Endangered Species*, Chicago 2016; Elizabeth KOLBERT, *The Sixth Extinction. An Unnatural History*, London 2015; Deborah Bird ROSE et al. (Hg.), *Extinction Studies. Stories of Time, Death, and Generations*, New York

Vorlesungsreihe an der Universität zu Köln das Ziel, die kulturspezifisch unterschiedlichen Formen des Umgangs mit Sterben und Tod auszuloten und die Zugänge der verschiedenen Disziplinen miteinander ins Gespräch zu bringen. Von der a.r.t.e.s.-Graduiertenschule der Philosophischen Fakultät finanziell unterstützt, liegen die Beiträge, ergänzt um weitere Artikel, nun gedruckt vor.³⁶

Dabei entschlüsselt der Althistoriker Karl-Joachim Hölkeskamp die kulturelle Symbolik der prunkvollen Leichenbegängnisse in der Römischen Republik und zeigt, wie die führenden Familien die glanzvolle Inszenierung und ausgefeilte Choreographie der *pompa funebris* beim Tod eines ihrer Mitglieder zur eigenen Statusaffirmation nutzten. Doch zugleich hatten die Leichenbegängnisse eine kollektive Funktion: Sie dienten der Selbstvergewisserung und permanenten Selbstkonstituierung der politisch-militärischen Elite der Römischen Republik in Zeiten des Aufstiegs zu imperialer Größe.

Der katholische Theologe Andreas Michel räumt mit der Vorstellung auf, dass die christliche Religion, die immerhin die Überwindung des Todes zu ihren Fundamenten zählt, über eine geradlinige Konzeptualisierung des Todes verfügt. Stattdessen weist die Bibel eine lange Reihe von Um- und Neuinterpretation der Todesthematik mit erheblichen Deutungskonkurrenzen auf, deren Vielstimmigkeit und Ambiguität die verschiedenartigen Entstehungskontexte der biblischen Texte widerspiegeln.

Die Germanistin Monika Schausten nimmt die sowohl von christlicher Eschatologie als auch von höfischer Lebensrealität geprägte deutschsprachige Literatur des hohen Mittelalters in den Blick. Ihre Auseinandersetzung mit der Erzählung vom armen Heinrich, den Geschichten um Tristan und Isolde sowie mit dem Nibelungenlied legt dar, wie diese Narrationen mit dem Opfer, dem Liebes- und dem Heldentod drei paradigmatische Todesarten hervorbrachten, die über viele Jahrhunderte hinweg die symbolische Ordnung des kollektiven Bewusstseins in Mitteleuropa zu prägen vermochten.

2017; Roy SCRANTON, *Learning to Die in the Anthropocene. Reflections on the End of a Civilization*, New York 2015; Genese Marie SODIKOFF (Hg.), *The Anthropology of Extinction. Essays on Culture and Species Death*, Bloomington 2011; Christos LYNTERIS, *Human Extinction and the Pandemic Imaginary*, London 2021.

36 Ich bedanke mich bei meinem Kollegen und Mitveranstalter Prof. Dr. Roman Bartosch für inspirierende Gespräche, Literaturhinweise und kluge Kommentare, bei der a.r.t.e.s. Graduate School und Prof. Dr. Andreas Speer für den großzügigen Druckkostenzuschuss, bei Prof. Dr. Klaus Herbers für die Aufnahme des Bandes als Beiheft des *Archivs für Kulturgeschichte*, bei Kristi Doepner vom Böhlau Verlag für die gute Betreuung, bei Elias Mahiout, Ann-Kathrin Maubach und Chiara Prinz für die Unterstützung der Drucklegung und bei den mitwirkenden Kolleginnen und Kollegen für ihre Bereitschaft, sich auf ein ebenso faszinierendes wie schwieriges Thema einzulassen.

Die immense Furcht des mittelalterlichen Menschen vor dem »jähren Tod« ohne die rechte Vorbereitung auf das Jenseits führte zu einer Reihe von Gegenmaßnahmen, zu denen auch zahlreiche Anleitungen zum guten Sterben gehörten, die Theologen für ein Laienpublikum entwickelten. Die von dem Mediävisten Patrick Nehr-Baseler betrachteten Sterbebüchlein aus dem späten 15. Jahrhundert zielten jedoch nicht nur auf die stete Vergewärtigung des Jenseits, sondern schlossen etwa auch diätetische Anweisungen zur Gesunderhaltung im Diesseits ein, um nicht vor der von Gott gesetzten Stunde zu sterben.

Dass die Absichten und Ziele von Sterbenden und ihren Hinterbliebenen zuweilen beträchtlich voneinander abwichen, macht der an der Kunstgeschichte geschulte Historiker Arne Karsten anhand der Testamente und Grabmäler italienischer Kardinäle im 17. und 18. Jahrhundert deutlich. Anders als den Geistlichen ging es ihren Familien weniger um das Seelenheil der Verstorbenen als vielmehr um die Perpetuierung weltlichen Ruhms. Daher orientierte sich die Ausgestaltung der Grabmäler häufig nicht an religiösen Vorstellungen oder im Testament verfügten Wünschen, sondern an den höchst diesseitigen Repräsentationsbedürfnissen der Nachwelt.

Als ehemalige Leiterin des Deutschen Historischen Instituts in Paris begibt sich Gudrun Gersmann auf die Suche nach den Opfern der jakobinischen Schreckensherrschaft. Ihre Totengeschichte der Französischen Revolution rekonstruiert den von der Guillotine bestimmten Alltag in Paris und macht deutlich, wie die schiere Zahl der Ermordeten nicht nur zum politischen, sondern auch zum hygienischen Problem wurde. Man verscharfte sie in neu angelegten Massengräbern, die nach wechselvoller Geschichte größtenteils nicht mehr erhalten sind – mit Ausnahme eines Privatfriedhofs und einer später erbauten Kapelle, wo der französische Hochadel und die Anhänger der Bourbonen bis heute der Verstorbenen gedenken.

Die politischen Umwälzungen in den Jahrzehnten um 1800 führten nicht nur zu einer Neuorganisation des Militärwesens, sondern auch zu einer Umdeutung des Sterbens im Krieg. Ute Planert zeichnet den – in den verschiedenen Territorien des Alten Reiches sehr unterschiedlichen – Weg von der spirituellen Kriegsbeteiligung der Bevölkerung zur allmählichen Einführung der Wehrpflicht nach und legt dar, wie das Sterben im Krieg schon in den Rheinbundstaaten und nicht erst in den Kriegen gegen Napoleon unter tatkräftiger Mithilfe der Kirchen erst zum Opfertod in der Nachfolge Christi und dann zum Heldentod fürs Vaterland umgedeutet wurde. Nach 1815 bemächtigten sich die Monarchen der Erinnerung an die gefallenen Soldaten und nutzten die Politik des Gedenkens als Instrument der Staatsintegration.

Thiemo Breyer und Hannes Wendler argumentieren, dass mit Max Scheler ein neues Stadium philosophischen Todesdenkens begann, in dem das eigene Todesbewusstsein in den Vordergrund philosophischer Betrachtung rückte. Während externalistische Entwürfe den Tod als etwas nicht Erfahrbares kategorial vom Leben scheiden, ist bei

Schelers Immanentisierung des Todes die materiale Präsenz des Todes den Prozessen des Entstehens und Vergehens eingeschrieben und damit als Teil des Lebens der menschlichen Erfahrung zugänglich. Seine metaphysische Thanatologie nimmt ihren Ausgangspunkt von der phänomenologischen Feststellung einer intuitiven Todesgewissheit und kann damit als ambitionierter Gegenentwurf zur epikureanischen Tradition der radikalen Trennung des Todes von der Welt der Lebenden gelten.

Die Germanistin Gabriele von Glasenapp untersucht die Darstellung der Shoah in der deutschsprachigen Kinder- und Jugendliteratur und findet in der frühen Bundesrepublik konventionelle Erzählmuster, die jeden Hinweis auf Tod und Sterben ausparten. Erst der gesellschaftlich-literarische Umbruch im Verlauf der 1970er Jahre, so dokumentiert der Beitrag, führte zu einem Paradigmenwechsel, der nicht nur die literarische Repräsentation der Shoah und auch das Sterben von Kindern zum Thema machte, sondern auch avancierte Formen uneindeutigen Erzählens etablierte und so den Leser*innen eigene Deutungsmöglichkeiten eröffnete.

Die Überlebenden des Atombombenabwurfs von Hiroshima waren zwar dem nuklearen Tod entronnen, doch sie unterlagen einer anderen Form der Auslöschung, wie der Japanologe Stephan Köhn anhand des Schicksals der Schriftstellerin Ōta Yōko und ihrer Werke dokumentiert. Der Staat erfand sich nach 1945 neu, zensierte die »Atombombenliteratur« zunächst und vereinnahmte dann die Erinnerungen an die nuklearen Angriffe. Dabei wurden auch die aggressive Außenpolitik des Landes und die Rolle des Tenno umgedeutet. Vor diesem Hintergrund wurden die mahnenden Stimmen der Vergangenheit sukzessive ausgeblendet und zum Verstummen gebracht.

Todestagebüchern aus dem hispanoamerikanischen Raum widmet sich die Romanistin Henriette Terpe. Anhand von ausgewählten Beispielen fragt sie danach, wie im Medium des Tagebuchs auf der Schwelle zwischen Leben und Tod Zeit erfahren wird und wie sich das Verhältnis von Sterbe- und Schreibprozess gestaltet. Dabei zeigt sich, dass die Tagebücher keineswegs allein auf die Thematisierung des Todes ausgerichtet sind, sondern dass alltägliche Gegebenheiten nun anders bewertet und poetisch neu gefasst werden. Dazu treten metapoetische Reflexionen zum Verhältnis zwischen literarischem Schreiben und dem eigenen Sterben, die aufgrund des eigenen Erlebens eine neue intellektuelle Durchdringung erfahren.

Auf die enge Verbindung von Musik und Tod weist der Musikwissenschaftler Frank Hentschel hin, sei es weltweit bei Beerdigungszeremonien, im Requiem der christlichen Kultur, in der Oper oder im Film, wo Sterbeszenen je nach Inhalt und Situation ganz unterschiedlich ausgestaltet werden. Doch die Funktion der Filmmusik erschöpft sich nicht darin, eine bestimmte Atmosphäre zu schaffen oder die Gefühlslage der Zuschauer zu steuern. Sie kann auch, wie Hentschel am Beispiel der etwa zeitgleich entstandenen Vietnamfilme »Platoon« und »Full Metal Jacket« demonstriert, religiöse, kulturelle und politische Subtexte transportieren, indem sie heroisierende Sequenzen

aufnimmt, die bereits im kulturellen Gedächtnis verankert sind, oder im Gegenteil popkulturelle Stücke einsetzt, die zur kritischen Distanzierung beitragen.

Wie stark die (Selbst-)Wahrnehmung von Sterbeprozessen von kulturspezifischen Parametern abhängt, veranschaulicht die Ethnologin Mira Menzfeld auf der Grundlage von Interviews mit Todkranken in Finnland, Deutschland und Südchina. Während in Finnland eine ärztliche Diagnose die letzte Lebensphase einleitet und in Deutschland erwartet wird, dem terminalen Prozess mit Humor zu begegnen, gilt in China das Ende erst als sicher, wenn der Mensch tatsächlich verstorben ist. Sterben ist demnach keine anthropologische Konstante, sondern basiert auf den verfügbaren Konzepten der jeweiligen Kultur. Daraus folgt, dass keineswegs alle Menschen gleich sterben – und mehr noch: dass gemäß den Vorstellungswelten der unterschiedlichen Kulturen nicht einmal alle Menschen sterben.

Auch in der Welt der Computerspiele ist das Sterben keine unumstößliche Determinante. Zwar ist der Tod allgegenwärtig: Viele Spiele tragen den Tod im Titel, sie handeln vom Tod, die Spielfiguren sterben oder wandeln als Zombies oder Geister durch die Spielwelt. Dennoch steht nicht das Sterben, sondern das Wiederaufstehen im Zentrum des Spiels, wie der Medienwissenschaftler Benjamin Beil anhand verschiedener Beispiele erläutert. Entscheidend für diese Ambivalenz ist eine in die Erzählstruktur eingebaute Komponente der Wiederholbarkeit, so dass Computerspiele in der Regel dazu tendieren, den Tod der Spielfigur faktisch irrelevant erscheinen zu lassen. Wo der Fokus auf dem Restart liegt, ist der Tod flüchtig und ein Ende nur in seltenen Fällen intendiert.

Die Überwindung des Todes ist auch das Ziel der »siliziumbasierten« Variante des Transhumanismus, mit der sich die Theologin Caroline Helmus kritisch auseinandersetzt. Dieses Konzept beabsichtigt nicht nur die technologische Erweiterung und Verbesserung der menschlichen Natur, sondern zielt auf ein Ende der Begrenzungen des menschlichen Daseins durch Mind-Uploading, also durch die Übertragung der im Gehirn verankerten Persönlichkeit auf externe Speichermedien. Helmus begreift die Suche nach einer posthumanen körperlosen Existenzform als säkular-eschatologische Weltanschauung, die durch den Einsatz technologischer Mittel auf Erlösung hofft und dennoch die materielle Bedingtheit des Daseins nicht aufheben kann. Entsprechend bleibt, so ihre These, auch der siliziumbasierte Transhumanismus den Bedingungen des Lebens unterworfen und kann dem Tod kein Ende setzen.

Dem Tod, so lässt sich am Ende dieses Bandes das Fazit ziehen, entkommen wir nicht. Aber welche Bedeutung wir ihm beimessen und wie wir sterben, ist kulturspezifisch höchst variabel und fordert zu weiteren Forschungen heraus. Die Beschäftigung mit den letzten Dingen führt ins Herz des menschlichen Daseins und gibt wie nichts sonst Auskunft über die Welt der Lebenden.

Karl-Joachim Hölkeskamp

Ein starker Abgang. Das Leichenbegängnis der römisch-republikanischen Aristokratie

Das antike Rom der Jahrhunderte vor der Zeitenwende kann man als eine Kultur der Spiele und Spektakel, als eine Kultur der Visualität, des Sehens und Gesehenwerdens bezeichnen – oder auch und zugleich mit Fug und Recht als eine »Republik der Rituale«.¹ Dazu gehörten die zahlreichen Prozessionen – darunter nicht zuletzt das Leichenbegängnis eines *nobilis*, eines Angehörigen der großen Familien der politisch-militärischen Elite: Die *pompa funebris* zeichnete sich durch eine ganz eigene rituelle Syntax und ein besonderes symbolisches Vokabular aus.²

-
- 1 Siehe dazu allgemein Geoffrey S. SUMI, *Ceremony and Power. Performing Politics in Rome between Republic and Empire*, Ann Arbor 2005; Harriet I. FLOWER, *Spectacle and Political Culture in the Roman Republic*, in: DIES. (Hg.), *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, Cambridge 2014, S. 377–398; Karl-Joachim HÖLKEKAMP, *Hierarchie und Konsens. Pompae in der politischen Kultur der Republik*, in: DERS. (Hg.), *LIBERA RES PUBLICA. Die politische Kultur des antiken Rom – Positionen und Perspektiven*, Stuttgart 2017, S. 189–237 (zuerst hg. in Alexander H. ARWEILER, Bardo M. GAULY (Hg.), *Machtfragen. Zur kulturellen Repräsentation und Konstruktion von Macht in Antike, Mittelalter und Neuzeit*, Stuttgart 2008, S. 79–126); DERS., *Reconstructing the Roman Republic. An Ancient Political Culture and Modern Research*, Princeton 2010, S. 55–60, 112–115, 121–123; DERS., *Roman Republican Reflections. Studies in Politics, Power, and Pageantry*, Stuttgart 2020, *Index Rerum s.v. pompae*, processions, ritual, spectacle, auch zum Folgenden; DERS., *Political Culture – Career of a Concept*, in: Valentina ARENA, Jonathan PRAG (Hg.), *A Companion to the Political Culture of the Roman Republic*, Malden 2022, S. 4–19.
- 2 Die folgenden Ausführungen beruhen auf diesen grundlegenden Arbeiten: Harriet I. FLOWER, *Ancestor Masks and Aristocratic Power in Roman Culture*, Oxford 1996; DIES., *Der Leichenzug – die Ahnen kommen wieder*, in: Elke STEIN-HÖLKEKAMP, Karl-Joachim HÖLKEKAMP (Hg.), *Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt*, München 2006, S. 321–337, 752–753; Egon FLAIG, *Die Pompa Funebris. Adlige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der Römischen Republik*, in: Otto Gerhard OEXLE (Hg.), *Memoria als Kultur*, Göttingen 1995, S. 115–148; DERS., *Ritualisierte Politik. Zeichen, Gesten und Herrschaft im Alten Rom*, Göttingen 2003, S. 49–74; DERS., *Prozessionen aus der Tiefe der Zeit. Das Leichenbegängnis des römischen Adels – Rückblick*, in: Dietrich BOSCHUNG, Karl-Joachim HÖLKEKAMP, Claudia SODE (Hg.), *Raum und Performanz. Rituale in Residenzen von der Antike bis 1815*, Stuttgart 2015, S. 99–126, jeweils mit weiteren Nachweisen. Vgl. außerdem Wolfgang BLÖSEL, *Die memoria der gentes als Rückgrat der kollektiven Erinnerung im republikanischen Rom*, in: Ulrich EIGLER, Ulrich GOTTER, Nino LURAGHI, Uwe WALTER (Hg.), *Formen römischer Geschichtsschreibung von den Anfängen bis Livius. Gattungen – Autoren – Kontexte*, Darmstadt 2003, S. 54–72; Uwe WALTER, *Memoria und res publica. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom*, Frankfurt 2004, S. 84–130.

Zunächst widmen wir uns einer Beschreibung dieser Syntax und des eigentümlichen Vokabulars dieses dezidiert öffentlich zelebrierten Rituals. Sie stammt von Polybios, der aus der Perspektive eines Griechen als Beobachter von außen auf dieses Ritual schaut, aber gleichzeitig als intimer Kenner der römischen Verhältnisse, diese kulturspezifische Besonderheit, ihre symbolischen Funktionen und Botschaften zu deuten weiß:

Wenn ein angesehenener Mann stirbt, wird er bei der Bestattungsfeier auf das Forum zur Rednertribüne getragen, meistens weithin sichtbar in aufrechter Stellung, seltener liegend. Während nun ringsum das ganze Volk steht, steigt entweder, wenn ein Sohn im passenden Alter vorhanden[...]ist, dieser, oder ein anderer Verwandter aus derselben Familie auf die Tribüne und hält eine Rede über die Vorzüge des Verstorbenen und die Taten, die er in seinem Leben vollbracht hat. Das hat zur Folge, daß sich die Menge an jene Ereignisse erinnert und sie gleichsam vor Augen gestellt bekommt – nicht nur diejenigen, die selbst an diesen Taten beteiligt waren, sondern auch alle anderen. Daraus entsteht ein solches Mitgefühl, daß der Verlust nicht nur eine Sache der trauernden Angehörigen zu sein, sondern das ganze Volk zu betreffen scheint. Dann bestatten sie ihn und verrichten die traditionellen Riten. Darauf stellen sie das Bildnis des Verstorbenen im vornehmsten Raum des Hauses auf, und zwar in einem tempelartigen Holzschrein. Das Bildnis ist eine Maske, die besonders naturgetreu sowohl Form wie Farbe des Gesichts wiedergibt. Diesen Bildschrein öffnen sie an öffentlichen Feiertagen und schmücken die Masken ehrerbietig. Jedesmal, wenn ein angesehenes Mitglied stirbt, führen sie die Masken im Trauerzug mit, indem sie diese Personen anlegen, die dem Verstorbenen an Größe und in ihrem Äußeren am meisten gleichen. Diese tragen auch eine entsprechende Kleidung – wenn der Verstorbene Consul oder Praetor war, tragen sie eine Toga mit Purpursaum, wenn er Censor war, eine solche ganz aus Purpurstoff, und wenn er einen Triumph gefeiert [...] hatte, eine golddurchwirkte. Sie selbst fahren auf Wagen – Rutenbündel, Beile und sonstige Insignien des Amtes werden ihnen vorangetragen, je nach der Würde des Ranges, den jeder in seinem Leben im Staat innegehabt hatte. Wenn sie dann bei den *rostra* angekommen sind, setzen sie sich der Reihe nach auf Amtsstühle. Wenn der Sprecher seine Rede über den gerade Verstorbenen beendet hat, spricht er von den übrigen Toten, die (also deren Masken) anwesend sind, indem er mit dem Ältesten beginnt und nennt ihre Vorzüge und Taten. Auf diese Weise wird die Erinnerung an tüchtige Männer immer wieder erneuert, und der Ruf derjenigen, die eine große Tat vollbracht haben, wird unsterblich. Zugleich aber wird der Name derer, die dem Vaterland gute Dienste geleistet haben, dem Volk bekannt und den Nachfahren weitergegeben.³

3 POLYBIOS, Historien 6,53,1–54,2, Übersetzung nach Wilhelm KIERDORF, *Laudatio funebris*. In-

Bei diesem genau geregelten, aus den gleichen typischen Elementen bestehenden und nach einer immer gleichen Choreographie ablaufenden Ritual ging es nicht in erster Linie um das letzte Geleit für den Verstorbenen selbst. Vielmehr standen seine Aufnahme und Einordnung in die Reihe seiner Ahnen im Mittelpunkt: Vor allem zu diesem Zweck waren die Vorfahren des Verstorbenen bei diesem Umzug symbolisch präsent. Das heißt auch, dass der gerade Verstorbene beim nächsten Begräbnis eines ranghohen Familienmitglieds dann bereits an der ihm gebührenden Position am Ende der Reihe der älteren Vorfahren – also unmittelbar vor dem dann aktuell Verstorbenen – symbolisch repräsentiert werden konnte. Die Präsenz der Ahnen in der Prozession wurde durch ihre wächsernen Porträtmasken der Vorfahren (*imagines maiorum*) sichtbar gemacht – wiederum im doppelten Sinne des Begriffs: visuell und metaphorisch.

Diese *imagines* waren keine Totenmasken im herkömmlichen Sinne, sondern sollten im Gegenteil die Physiognomie des dargestellten Ahns zu Lebzeiten naturgetreu wiedergeben, und zwar möglichst genau und realistisch. Nicht zufällig wird gerade dieser Realismus von Polybios auffällig betont. Polybios ist ein ernst zu nehmender Zeuge. Dieser Grieche hatte ja lange genug in Rom gelebt und als väterlicher Freund und Mentor des Scipio Aemilianus Africanus minor Zugang zu den höchsten Kreisen gehabt. Sicherlich war er auch in den Stadtresidenzen anderer großer Familien zu Gast gewesen und hatte dort die Maskenschränke in den Atrien gesehen. Und er wird mehr als einmal auch Augenzeuge der Paraden der *imagines* dieser Familien geworden sein – das hat sich in seiner ebenso lebhaften wie genauen Beschreibung einer idealtypischen *pompa funebris* und der dabei vorgeführten Ahnenbilder niedergeschlagen.

Wenn Polybios dabei die individuellen Züge der möglichst realistischen *imagines* hervorhebt, lassen sich daran weitere Überlegungen anschließen, die eine genauere Vorstellung des möglichen Aussehens dieser Masken vermitteln. Die Entstehung dieser Sitte war nämlich mit der Entwicklung eines weiteren kulturspezifischen Mediums eng verzahnt – dem Porträt. Die Porträtkunst der Republik hatte nichts mit der idealisierenden Darstellungskunst des klassischen Griechenland zu tun – im Gegenteil: Die römischen Porträts zeichneten sich durch einen gewissermaßen gesteigerten Realismus der Darstellung individueller Gesichtszüge, plastischer Details und physiognomischer Besonderheiten aus, der als ›Verismus‹ bezeichnet wird.

Dazu zählen zuallererst die spezifischen Merkmale eines vorgerückten Alters: Falten auf der Stirn und über der Nasenwurzel, Krähenfüße an den Augen, schwere Lider, eingefallene Wangen und Lippen. Dabei geht es eben nicht etwa um eine schonungslose, womöglich gar karikierende Darstellung des körperlichen Verfalls – eher

terpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede, Meisenheim 1980, S. 1f.



Abb. 1: Porträt eines unbekanntes alten Mannes (»Veccio da Otricoli«), Marmor, erste Hälfte 1. Jahrhundert v. Chr. (Eric Vandeville / akg-images)

im Gegenteil: Sie diene einer betonten »Wertschätzung des Alters«. Die genannten Merkmale charakterisieren den Dargestellten unmissverständlich und konkret als Persönlichkeit, die sich im lebenslangen Dienst für die *res publica* und in der aufopfernden Hingabe an Pflichten verausgabt hat. Damit wird zugleich zeichenhaft die repräsentierte würdevolle Haltung (*gravitas*) und das entsprechende Auftreten in der Öffentlichkeit begründet, die dem durch Leistung und Laufbahn, Erfolg und Erfahrung erreichten Rang und Status (*dignitas*) angemessen zu sein haben. Darüber hinaus sollen damit Ernst, Gradlinigkeit, Standfestigkeit und strenge Prinzipientreue (*constantia, fortitudo* und *severitas*) im Wortsinne zum »Ausdruck« kommen. Diese Merkmale evozieren das Alter als »Gipfel« und Krönung – das Erreichen der Spitze der streng geregelten Karriereleiter, des *cursus honorum* von der Quaestur bis zum Consulat, dem *maximus honos*. Lebensleistung und Erfahrung begründen den Anspruch auf Respekt und Reverenz, auf Gehör in den Angelegenheiten der *res publica* und verleihen den höchsten Grad an *auctoritas*. Dahinter steht die nie hinterfragte Vorstellung, dass dieses hierarchische Prinzip ein wichtiges Erbe der Vorfahren (*maiores*) ist, das zu bewahren und immer wieder durch Leistung in Politik und Krieg zu erneuern jeder Generation aufgegeben ist.

Das spezifische Merkmal des veristischen Porträts besteht nun in einer (nur scheinbar paradoxen) Kombination der sich in diesen Vorstellungen manifestieren-

den »ideologischen Homogenität« der politischen Klasse und ihrer Kollektivmoral einerseits mit einem erstaunlich breiten »Spektrum unterschiedlicher und kontrastreicher Möglichkeiten«, die auf »der physiognomischen Ebene« eine »individuelle Unverwechselbarkeit« und »Erkennbarkeit« der dargestellten Person herstellen sollen, andererseits.⁴ Diese Kombination spiegelt die Komplementarität des kollektiven Konsenses der politischen Klasse über Werte und Verhaltensnormen, Selbstverständnis und auch die Formen und Medien der Selbstdarstellung einerseits und der permanenten Konkurrenz der individuellen Angehörigen dieser Klasse um jene *honores* andererseits, die Zugehörigkeit, Status und Rang erst begründen. Ja, diese allgegenwärtige Agonalität war ja selbst ein integraler Kernbestandteil des tief eingerasteten Konsenses, der wiederum gerade durch die Medien des *self-fashioning* – darunter nicht zuletzt die aufwendigen *civic rituals* aller Art – ebenso permanent gepflegt wurde. In der Konkurrenz um die *honores* – der Begriff ›Wahlkampf‹ erscheint da eigentlich unangemessen – ging es eben nicht um sachliche Inhalte, Positionen oder gar Programme, sondern ausschließlich um Personen und ihr jeweiliges persönliches Profil. Dieses Profil – der lateinische Begriff der *existimatio*, der zugleich ›Ruf‹, ›Reputation‹ und (angesehener, bekannter) ›Name‹ bezeichnet – bildete sich aus einem komplexen Konglomerat von Faktoren, die von Fall zu Fall und von Individuum zu Individuum jeweils unterschiedlich zusammengesetzt und gewichtet sein konnten: erstens der Glanz des Namens – sei es derjenige einer großen Familie und/oder der selbst erworbene ›Name‹ des Aufsteigers, also des *homo novus*; zweitens die (möglichst frische und aktuelle) Erinnerung an Leistungen für die *res publica* in Krieg und Politik – seien es wiederum diejenigen der Vorfahren und/oder die selbst erbrachten des Kandidaten; drittens das persönliche Auftreten in der Öffentlichkeit, in dem sich Würde und Distanz, Leutseligkeit und Jovialität die Waage halten sollten. Vor allem kam es darauf an, dass der eigene Anspruch, die bereits erwähnten persönlichen Eigenschaften und Qualitäten (*virtutes*) in möglichst hohem Maße zu besitzen und selbst bewiesen zu haben, allgemein anerkannt wurde.

Wenn aber in der Konkurrenz um die *honores*, Reputation und Rang nur das jeweilige persönliche Profil der Kandidaten zählte, wenn sie dementsprechend ausschließlich als Individuen auftraten und wahrgenommen wurden, dann musste es notwendig besonders auf ihre Erkennbarkeit und Identifizierbarkeit ankommen – denn nur dadurch konnte jene Vergleichbarkeit hergestellt werden, die wiederum

4 Siehe dazu und zum Folgenden Luca GIULIANI, *Bildnis und Botschaft. Hermeneutische Untersuchungen zur Bildniskunst der römischen Republik*, Frankfurt 1986, S. 190–199, 239–245, dort auch die Zitate; Jan B. MEISTER, *Der Körper des Princeps. Zur Problematik eines monarchischen Körpers ohne Monarchie* (= *Historia-Einzelschriften*, Bd. 223), Stuttgart 2012, S. 27–37; Gilles SAURON, *Römische Kunst von der mittleren Republik bis Augustus*, Darmstadt 2013, S. 132–138.