

Angela Berlis / Magdalene L. Frettlöh /
Isabelle Noth / Silvia Schroer (Hg.)

Die Geschlechter des Todes

Theologische Perspektiven
auf Tod und Gender



Angela Berlis / Magdalene L. Frettlöh /
Isabelle Noth / Silvia Schroer (Hg.)

Die Geschlechter des Todes

Theologische Perspektiven auf Tod und Gender

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit 35 Abbildungen

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

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen, 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 Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, Verlag Antike und V&R unipress.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz BY-NC-ND International 4.0 (»Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung«) unter dem DOI <https://doi.org/10.13109/9783666560668> abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen
Satz: le-tex publishing services, Leipzig

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com
ISBN (online): 978-3-666-56066-8
ISBN (print): 978-3-525-56066-2

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
<i>Angela Berlis, Magdalene L. Frettlöh, Isabelle Noth, Silvia Schroer</i> Einführung	11
<i>Corina Caduff</i> Körper – Geschlecht – Sterben	25
<i>Ulrike Wagner-Rau</i> Lebensgeschichten und Sterbegeschichten. Geschlechterdiversität in literarischen Selbstzeugnissen	39

I. Leiden und Begleiten

<i>Simon Hofstetter</i> Die ungezählten Stunden. <i>Care</i> -ethische Betrachtungen zur Pflege betagter Angehöriger und zur gesellschaftlichen Organisation des Sorgehandelns	59
<i>Lukas Stuck</i> Demenz und Gender – Praktisch-theologische Perspektiven	81
<i>Claudia Welz</i> „Reiner Raptus“ (Lévinas), „Natalität“ (Arendt) und „Décréation“ (Weil): Gegenbegriffe zu Heideggers „Vorlaufen zum Tode“	91
<i>Melanie Werren</i> „Von alten Königinnen und Königen in ihrem Exil“. Geschlechtsspezifische Unterschiede im Kontext von Demenz.....	115

II. Sterben und Töten

Moisés Mayordomo

Männliches Sterben am Kreuz? Frühchristliche

Gender-Variationen zum Sterben Jesu 127

Gisela Muschiol

Das Sterben der Heiligen – geschlechterdifferente Anmerkungen 147

Isabelle Noth

Tod auf Verlangen, Sterben nach Wunsch? Assistierter Suizid und Gender 161

Silvia Schroer

Nackt bin ich aus dem Leib meiner Mutter hervorgekommen, nackt

kehre ich dorthin zurück. (Hiob 1,21). Religionsgeschichtliche und

biblische Blicke auf die Vorstellung von der Erde als Mutter der Toten 175

Heike Springhart

Über Wunden. Sterben und Tod aus der Sicht realistischer Anthropologie 185

Beatrice Wyss

Es gibt keine Lucretia in Israel. Überlegungen zum Thema

Selbsttötung und Geschlecht in der hebräischen Bibel 203

III. Hadern und Trauern

Katharina Heyden

Nicht-Trauern-Dürfen und Nicht-Nicht-Trauern-Können als

Dilemma christlicher Männer in der Spätantike 223

Anna-Katharina Höpflinger

„Den stillen Gast geleiten wir zu Tal“. Der schwarze Umhang als

maskuline Trauerbekundung im 18. und 19. Jh. 245

Valérie Rhein

Temporär gleichgestellt: Mann und Frau in der ersten Trauerphase

des Judentums (*Aninut*) 271

Angela Standhartinger

„... zu meinem Gedächtnis“. Totenklage und Einsetzungsworte 285

IV. Bestatten und Abschied nehmen

Angela Berlis

Der Friedhof als Archiv. Ein Spaziergang auf dem Alten Friedhof in Bonn, zu den Gräbern reformorientierter und alt-katholisch gesinnter Katholikinnen und Katholiken des 19. Jahrhunderts..... 305

Martin Hoondert

Rituelle Begleitung bei Tod und Trauer. Ursachen und Konsequenzen des Geschlechterungleichgewichts in einer Profession..... 341

David Plüss

Neue Formen der Bestattung und Geschlecht 355

Marie-Theres Wacker

Ein neuer Mordechai und ein quellender Brunnen. Genderspezifische Beobachtungen zum Jüdischen Friedhof an der Einsteinstraße in Münster/Westfalen (1816–2016) 367

V. Erinnern und Hoffen

Cristina Betz

Mütterliches Trauern: Hoffnung tragen für stillgeborenes Leben 403

Stefanie Lorenzen

Tod und Jenseits aus der Perspektive einer gendersensiblen Religionspädagogik..... 423

Erika Moser

Furchtlos treu, selbstlos hingegen. Gender in Nachrufen, Leichenpredigten und Grabreden als identitätsstiftenden Erinnerungsmedien, am Beispiel des Christkatholizismus 1870 bis 1924..... 443

Mathias Wirth

„Our bodies are important to God“. Oder: Warum (Trans)Gender eschatische Zukunft hat 463

Autor*innenverzeichnis 479

Vorwort

Die ersten Planungssitzungen der Herausgeberinnen für das Projekt „Tod und Gender“ gehen auf das Frühjahr 2012 zurück. Die Besonderheit, dass an ein- und derselben Theologischen Fakultät mehrere Professorinnen arbeiten, die Genderforschung betreiben, gab den Anstoß dazu, ein gemeinsames Projekt zu lancieren. Mit der großartigen Unterstützung von Claudia Kohli Reichenbach entwickelten wir einen Forschungsantrag „Tod und Gender. Untersuchungen in vier theologischen Disziplinen“, der vom SNF bewilligt wurde. Ab Mai 2015 arbeiteten daher auch DoktorandInnen in verschiedenen theologischen Fächern im Projekt mit. Bereits vor Beginn des Projekts, das von vier Professorinnen der Theologie in Bern zusammen verantwortet wurde, fand am 3. Mai 2013 eine öffentliche Tagung in Bern statt, deren Beiträge wenig später veröffentlicht wurden (Schroer, Hg., 2014). Diese Publikation umreißt den Forschungsstand und die zu bearbeitenden Themen in den verschiedenen theologischen Fächern. Vom 10. bis zum 11. April 2016 folgte eine kleinere internationale Fachtagung zum Thema „Die (Un)Sichtbarkeit weiblichen Sterbens“. Die dritte internationale Tagung fand vom 14. bis zum 16. Februar 2019 wiederum in Bern statt, diesmal zum Thema „Die Geschlechter des Todes. Sterben – Bestatten – Trauern – Erinnern“.

In der hier vorliegenden Publikation fließen die Erträge insbesondere der zweiten und dritten Tagung zusammen. Sie wurden ergänzt durch weitere theologische Fachperspektiven und einige Blicke über die Theologie hinaus.

Wir danken allen Autorinnen und Autoren herzlich für ihre Beiträge. Während sie entstanden, hat sich die Welt dramatisch verändert. Und tatsächlich, wäre das Projekt oder das Buch in Zeiten der Pandemie entworfen und geschrieben worden, sähe es wohl anders aus. Sehr viele Erfahrungen der letzten beiden Jahre machen gewiss beim Lesen mancher Seiten auch nachdenklich, schärfen den Blick auf die Zusammenhänge von Tod und Geschlecht, Tod und Leben.

An Nancy Rahn geht ein besonderer Dank für die sorgfältige Betreuung der eingegangenen Beiträge bis hin zur Erstellung des Gesamtmanuskripts, ebenso an Martin Rahn Kächele und Julia Freidig für ihre tatkräftige Unterstützung.

Dem Schweizerischen Nationalfonds gilt Dank für die wertvolle Unterstützung dieses Genderforschungsprojekts. Außerdem danken wir dem Eugène und Louis Michaud-Fonds des Instituts für Christkatholische Theologie für seine großzügige Unterstützung. Wir sind froh, dieses Buch im Verlag Vandenhoeck & Ruprecht zu publizieren und danken für die Begleitung auf dem Weg dorthin.

Bern, im Dezember 2021

Die Herausgeberinnen

Einführung

1. Bibelwissenschaft und Judaistik

Im vorliegenden Band geben vier bibelwissenschaftliche sowie zwei Beiträge aus dem weiten Feld der Judaistik Einblick in Bereiche der Forschung, ohne dabei die gesamte Entwicklung der Forschung zu „Tod und Gender“ repräsentieren zu können. In den vergangenen Jahren sind in der Exegese, die schon sehr früh gender-theologische Ansätze zum Thema Tod entwickelte, manche Themen, z. B. weibliche Klage und Trauer, oder Ansätze vertieft¹ oder differenziert worden. Hinzu kamen vermehrt Impulse aus den *masculinity studies*. Die Pluriformität der vorliegenden Beiträge erlaubt es nicht, sie mit Thesen über allgemeine Entwicklungen und Ausrichtungen der Forschung zu belasten. Auffällig ist, dass sie ein Spektrum zwischen den beiden Polen von Gleichheit und Differenz der Geschlechter eröffnen. Gleichheits- und Differenzfeminismus hat auch die theologische Genderforschung seit den Anfängen gleichermaßen geprägt. Das Thema Tod wirft uns in besonderer Weise immer wieder auf beide Wirklichkeiten zurück: Ja, im Tod und im Angesicht des Todes sind die Geschlechter gleich oder zumindest oft gleicher als je im Leben. Nein, im Tod und im Angesicht des Todes werden die Geschlechter verschieden behandelt oder beurteilt, erfahren ihn verschieden, gehen anders mit ihm um. Es ist für historisch und literarisch arbeitende ForscherInnen selbstverständlich, muss aber immer wieder in Erinnerung gerufen werden, dass sowohl Texte als auch Hinterlassenschaften der materiellen Kultur (Bilder, Grabsteine) selten unmittelbare, direkte Einblicke in Alltag und Wirklichkeit vergangener Zeiten geben. Sie sind nicht deskriptiv, sondern oft präskriptiv. Hinter den Idealen, Fiktionen, Normen den Blick auf Realitäten zu gewinnen, ist eine wichtige Aufgabe gerade auch der Genderforschung.

Silvia Schroer arbeitet wie schon in früheren Beiträgen mit religionsgeschichtlichem Blick und ikonographischem Material an biblischen und theologischen Fragen. Die Verbindung zwischen dem Umgang mit dem Tod bzw. insbesondere den Toten und der Vorstellung von einer weiblichen göttlichen Macht, die menschliches Leben hervorbringt und wieder zu sich nimmt, ist nach Ausweis von bildlichen Darstellungen in der südlichen Levante noch älter als lange angenommen, sie geht

1 Vgl. auch den ebenfalls auf eine Tagung unseres Projekts zurückgehenden Beitrag von Nancy Rahn (Rahn, Frauenstimmen), die der Frauenklage in der klassischen syrischen Literatur nachgeht.

zurück in das ausgehende 6. oder frühe 5. Jahrtausend. Biblische Texte und die Entstehung des Monotheismus in Israel spiegeln vielfach die Auseinandersetzung mit der Macht der Göttinnen. Einerseits waren diese im Land zuständig für das Gedeihen von Flora, Fauna und menschlichem Leben, und andererseits dürften sie eng mit den Toten, der Sorge um die Verstorbenen und vielleicht auch Totenkult verbunden gewesen sein. Das würde nicht nur manche biblische Metaphorik erklären, sondern auch die verblüffende Widerständigkeit der JHWH-Religion gegenüber einer Erweiterung der Zuständigkeit des einen Gottes für die Totenwelt.

Beatrice Wyss hat im Rahmen des Forschungsprojekts, das unserer Buchpublikation voranging und ihr zugrunde liegt, das Thema Suizid im Alten Testament in der Geschlechterperspektive ausgearbeitet. Sie kommt durch den präziseren Vergleich der alttestamentlichen Literatur mit klassischer antiker Literatur zu Ergebnissen, die die Ausgangsthesen, wie sie u. a. 2014² formuliert waren, erheblich differenziert und teilweise korrigiert haben. Während über die faktische Suizidalität von Frauen und Männern ohnehin kein Wissen vorliegt, ist die durch Erzählungen und Erinnerungen geschaffene gegenderte Idealwelt in den verschiedenen antiken Kulturen unterschiedlich. Wie im Beitrag von Mayordomo geht es hier um Sterbenarrative und die darin kodierten Werte. So vergleicht Wyss eingangs die berühmte römische Lucretia mit der biblischen Tamar. Der Durchgang durch die Texte der hebräischen Bibel, die unterschiedlich motivierte Selbsttötungen von Männern, aber nicht von ähnlich betroffenen Frauen kennen, verdeutlicht solche Kodierungen. Die Botschaft der Erzählung von Tamars Vergewaltigung und ihrem bitteren sozialen Schicksal könnte auch sein, dass vergewaltigte Frauen sich nicht umbringen sollen. Klarer ist die der Erzählung immanente Warnung bezüglich der unausweichlichen Folgen einer solchen Gewalttat für die Täter und Mitverantwortlichen. Die Botschaft der Geschichte von Abimelechs Tod durch die Hand einer Frau könnte sein, dass eine Frau das Recht auf Selbstverteidigung hat und sich dem Eroberer nicht ohne Verteidigung ausliefern muss.

Moisés Mayordomo stellt den Tod des Mannes Jesus am Kreuz in den Mittelpunkt einer Untersuchung, die den *masculinity studies* zuzuordnen ist. Das männliche bzw. mannhafte Sterben ist in der antiken Literatur von großer Bedeutung, wie Mayordomo an römischen, aber auch jüdischen Sterbenarrativen, häufig Suizidnarrativen, verdeutlicht. Die Inszenierung und Erzählung männlichen Sterbens dreht sich im Kern um Fragen der Tugend und idealen Lebensgestaltung. Die Kreuzigung eines Mannes steht im denkbar größten Gegensatz zu jedem Ideal von Männlichkeit. Als Instrument römischer Herrschaft war die Kreuzigung in jeder Hinsicht und Dimension ein öffentlicher Akt brutaler Schändung. Die Evangelisten gehen, wie Mayordomo an den Passionsgeschichten zeigt, unterschiedlich mit der

2 Schroer (Hg.), *Sensenfrau*.

Tatsache um, dass Jesus gerade diesen Tod erlitten hatte. Während den LeserInnen des Markus- und des Matthäusevangeliums die ganze Wehrlosigkeit des Opfers zugemutet wird, wird Jesus im Lukasevangelium zum vorbildlichen Märtyrer, ähnlich einem Sokrates, stilisiert und im Johannesevangelium sogar zum Triumphator.

Angela Standhartingers Beitrag schließt an Arbeiten aus verschiedenen Fachdisziplinen an, die dem deutlich weiblichen Geschlechtervorzeichen von Trauer und Klage nachgehen, bezieht sich aber auf Texte, die bislang nicht auf diesem Hintergrund gesehen wurden. Sie findet in den sog. Einsetzungsworten in 1 Kor 11,23-25 und Mk 14,22-24 Zeugnisse dafür, dass diese Worte ihren Sitz im frühchristlichen (Gemeinde-)Leben in den Klageliedern der Frauen hatten, bei denen an den Verstorbenen und seine Passion, an sein letztes Mahl und seinen Auftrag erinnert wurde. Dabei nähert sie sich den biblischen Texten mit zwei jeweils gattungsgeschichtlich zugespitzten Fragen, nämlich wer die Einsetzungsworte in den frühchristlichen Gemeinden sprach und wie ihr Passionsbezug entstand. Sie rekurriert stark auf ethnographische Forschung zu Klagegesängen und -ritualen und deren Anwendung auf antikes Quellenmaterial, z. B. Grabepigramme. Zu den traditionellen Motiven der Klagelieder gehört der Bezug auf ein gemeinsames Mahl. *Standhartingers* These, dass die Einsetzungsworte ein Fragment einer von Frauen inszenierten Klage und Erinnerung an den Verstorbenen und seine Passion sein könnten, ist religionsgeschichtlich, historisch und theologisch höchst relevant.

Marie-Theres Wacker lässt ein Stück Zeitgeschichte in den Zeugnissen von Frauen und Männern lebendig werden, deren Namen auf Grabsteinen des jüdischen Friedhofs an der Einsteinstraße in Münster bewahrt geblieben sind. Was verraten die Namen und Vornamen und deren Schreibweise, die Angaben zu Familie, Beruf, Amt, Alter? Sorgfältig geht sie Lebensgeschichten und Schicksalen nach bzw. den kleinen und fragmentarischen Erhellungen, die die Grabsteine und in manchen Fällen weitere Quellen bieten können. Die soziale Einbettung endet mit dem Tod nicht, sondern geht in Gestalt der Erinnerung durch die Nachkommen weiter. Wie verschieden oder gleich im Tod waren jüdische Männer und Frauen zwischen dem 19. Jahrhundert und der Schoa? Welche biblischen Figuren oder Verse spielen auf den Grabsteinen eine geschlechtsspezifische Rolle? Welche Rolle spielen bildlich-figürliche Darstellungen? Zwischen Genderstereotypen und überraschenden Genderverwirrungen entstehen Bilder einer jüdischen Gemeinschaft in zwei Jahrhunderten. Leer gebliebene Doppelgrabhälften und manche Namen von Familienangehörigen, die die Ruhe auf diesem Friedhof nicht mehr gefunden haben, dokumentieren, was Auschwitz und Schoa für eine gut integrierte jüdische Gemeinde bedeuteten.

Um Gleichheit oder Verschiedenheit im Angesicht des Todes geht es auch in *Valérie Rheins* Beitrag. Sie befragt die heute geltenden jüdischen Trauergebote im Hinblick darauf, was sie über die Verpflichtung zu und Befreiung von Geboten und die Stellung von Mann und Frau in der speziellen Phase der Trauerzeit unmittelbar

nach einem Todesfall eines nahestehenden Menschen, der ersten Trauerphase (Aninut), aussagen. Rheins so einfache wie erstaunliche und minutiös dargelegte These ist, dass im rabbinischen Judentum vor dem Tod, bzw. in dieser Nähe zum Tod, Mann und Frau den speziellen Verpflichtungen wie auch der Befreiung von den normalerweise geltenden Geboten nach vorübergehend gleich sind.

2. Geschichte des Christentums

Sieben historisch angelegte Beiträge verorten sich in der Kirchen- und Religionsgeschichte, der Kulturgeschichte und den *ritual studies*. Sie reichen von der Zeit der frühen Kirche bis in die unmittelbare Jetztzeit.

Das Interesse am Tod hat in den letzten Jahren zugenommen. Die Forschung zu „Tod und Gender“ im Bereich der Kirchen- und Religionsgeschichte sowie der Liturgiewissenschaften und *ritual studies* hat sich weiterentwickelt, die Zahl der kleineren und größeren Veröffentlichungen im deutschsprachigen Raum ist gewachsen. Hinzu kamen insbesondere auch Untersuchungen aus material-religiöser Perspektive (*material religion*) wie etwa zu Grabsteinen, Ossuarien und der Gestaltung und Bedeutung von Friedhöfen. Dies alles steht im Kontext eines breiten Interesses an der historischen Entwicklung von Trauer- und Bestattungskulturen einschließlich der damit verbundenen Rituale. Die Aufmerksamkeit für Genderaspekte ist auch in Veröffentlichungen, die sich nicht ausdrücklich mit Gender im Rahmen historischer Studien zu Sterben, Tod, Trauer, Bestattung beschäftigen, gestiegen, etwa im Hinblick auf die historisch nachweisbare „Zuständigkeit“ von Frauen für den Tod, die sich in jüngster Zeit erneut an der Initiative von Frauen etwa in der Hospizbewegung zeigt.

In ihrem Beitrag zur Einführung in das Gesamthema setzt die Kulturwissenschaftlerin *Corina Caduff* sich mit dem Topos der kulturellen Todesverdrängung und damit der Unsichtbarkeit des Todes auseinander, der sich seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vermehrt in kulturwissenschaftlichen Darstellungen über den Tod findet. Seit dem Anfang des 21. Jahrhunderts hat sich der Diskurs markant verschoben: Während einerseits die Totenverdrängung, d. h. das Unsichtbarmachen toter Körper, fortbesteht, wird im Unterschied zu früheren Analysen in jüngster Zeit von einer neuen Sichtbarkeit des Todes gesprochen. Unterlegt mit viel Bildmaterial stellt Caduff diese neue Sichtbarkeit eingängig anhand der wachsenden Zahl autobiographischer Sterbeberichte in unterschiedlichen medialen Formaten dar. Neben dieser öffentlichen Inszenierung des eigenen Sterbens in Echtzeit gibt es auch die – ethisch Fragen aufwerfende – Darstellung des Sterbens von Anderen in Büchern, Filmen und online. Der öffentliche Diskurs über Sterben und Tod, so die Autorin, befinde sich derzeit „in einer experimentellen Phase“, in der unter-

schiedlichste „Figurationen von Tod und Sterben“ in unterschiedlicher Absicht gleichzeitig nebeneinander bestehen. Dies gelte es auszuhalten.

In vier Miniaturen beschreibt und analysiert *Katharina Heyden* das Dilemma von vier christlichen Männern der Spätantike, drei davon angesehene Theologen, wie sie angemessen um eine ihnen nahestehende verstorbene Frau trauern dürfen, ohne dabei den christlichen Jenseitsglauben zu verraten. Dies ist möglich, so das Ergebnis der Autorin, wenn Menschen sich selbst als Hinterbliebene betrauern, die in dieser gefasst getragenen Trauer ihre Sehnsucht nach dem Weiterleben nach dem Tod und den Glauben daran zum Ausdruck bringen. Die hier vorgestellten Texte Gregors von Nyssa und Augustinus' stellen die sterbende Schwester Makrina bzw. die Mutter Monnica als Gesprächspartnerinnen dar, die mit ihrem Sterben und Tod in einer geistigen, d. h. als „männlich“ verstandenen Weise umgehen und dadurch zum Vorbild für ihre männlichen Verwandten werden. „Männlich“ und „weiblich“ sind hier, wie die Autorin hervorhebt, nicht biologisch, sondern durch ein entsprechendes Verhalten im Umgang mit der Trauer bestimmt. Ähnlich rühmt auch Hieronymus in seinen Briefen Frauen wie etwa die römische Asketin Melania, die ihr natürliches Geschlecht überwinden und nicht – wie der Kirchenvater hervorhebt – in die teuflische, maßlose, öffentlich gezeigte Trauer verfallen. Der vierte trauernde Mann in der Runde, der unbekannte Witwer Gaudentius hingegen findet Trost gerade in der über den Tod hinaus wirkenden Anziehungskraft der biologischen Geschlechter.

Gisela Muschiol begibt sich anhand verschiedener Heiligenviten der Merowingerzeit auf die Suche nach dem Idealbild sterbender Heiliger im Frühmittelalter. Heiligenviten beschreiben keine realen Sterbeszenen, Sterben und Tod stehen im Zeichen der Konstruktion ihrer Heiligkeit. Der Traktat *De transitu beatae Mariae virginis* aus dem 5. Jahrhundert beschreibt das Sterben Marias, das im Mittelalter als Muster eines guten Sterbens und idealen Todes gilt: Das Sterben geschieht vorbereitet und wissend, in Gemeinschaft, in frommer Begleitung durch das Vorlesen geistlicher Texte für die Sterbenden und in einem rituellen Rahmen. Muschiol untersucht die vier genannten Kennzeichen anhand verschiedener Heiligenviten und kommt zu dem Schluss, dass in ihnen Sterben und Tod nicht geschlechtsspezifisch markiert werden; denn im Vordergrund steht der Weg einer sterbenden Person zur Heiligkeit. Im Hinblick auf das Gebet der Lebenden für Verstorbene gilt das Gebet der Klosterfrauen allerdings als wirkmächtiger. Memoria und Memorialtradition haben im frühen Mittelalter also durchaus geschlechterdifferente Züge.

Trauer fand bis vor nicht allzu langer Zeit Ausdruck in Kleidung, die während der Trauerzeit getragen wurde. *Anna-Katharina Höpflinger* widmet sich der Trauerkleidung für Männer (und Jungen), die zwischen dem 16. und dem frühen 20. Jahrhundert üblich wurde und auf das Ritual der Bestattung begrenzt war. Ausgehend von einem intersektionalen Zugang über *material religion* untersucht Höpflinger Werdegang, Modewandel und Bedeutung des Klag- oder Trauermantels als länder-

übergreifende Art einer „maskulinen Trauerbekundung“. Die Prozesskategorien aus dem Ansatz des „circuit of culture“ (Paul Dugay u. a.) dienen der Autorin dazu, aufzuzeigen, wie die kulturelle Bedeutung dieses Kleidungsstücks geschaffen wurde: Es wurde verwendet für die Inszenierung und damit Aufwertung des Bestattungsrituals und ist als Ritualkleidung anzusehen, die während des gesamten Bestattungsrituals (angefangen bei der Abholung der Leiche bis zur eigentlichen Beerdigung) getragen wurde. Durch seine verhüllende Form schafft der Mantel eine scheinbare Gleichheit, die jedoch durch Rangordnung im Leichenzug, durch Auswahl des Stoffes oder durch Besitzverhältnisse wieder in Frage gestellt wird. Der Mantel, Kleidungsstück bei schlechtem Wetter und für die Reise, war ein Symbol der männlichen Begleitung in den Tod; zugleich trug er zum Gemeinschaftsgefühl der Männer untereinander und zum Coping mit dem Tod bei.

Friedhöfe können als eine besondere Art Archiv angesehen werden, sie müssen Ulrich Raulff zufolge ‚richtig gelesen‘ werden, indem Konstellationen, Verbindungen und Konflikte entziffert und Absenzen markiert werden. *Angela Berlis* liest bei ihrem Spaziergang auf dem Alten Friedhof in Bonn, der seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert kulturhistorisches Monument und musealisiert wurde, die Geschichten reformorientierter und altkatholisch gesinnter Katholikinnen und Altkatholikinnen auf, die seit den 1850er Jahren zum Bonner Güntherkreis gehörten. Manche Namen sind hier erhalten geblieben, die anderswo keine Spuren hinterlassen haben. Andere Namen hingegen sind kaum noch zu entziffern. Die Autorin zeigt die Erfahrungen mit Sterben und Tod der Anderen auf, die im Leben dieser Verstorbenen gegenwärtig blieben, die Familiarisierung des Todes, die bis in die Jenseitserwartungen hineinwirkte, und die Vorbereitung auf den eigenen Tod. Alle diese Vorstellungen werden in brieflichen Quellen sichtbar, die Inschriften und Plastiken auf dem Friedhof wirken ergänzend dazu. Der Alte Friedhof erzählt nicht nur von Freundschaft und Verbindungen, sondern auch von den Konstellationen und den Konflikten unterschiedlicher Parteien im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, deren Vertreterinnen und Vertreter im Frieden des Friedhofs manchmal nahe beieinander liegen.

Mit dem *doing gender* in schweizerischen altkatholischen Nekrographien – einem von ihr geprägten Neologismus – im Zeitraum zwischen 1870 und 1924 beschäftigt sich *Erika Moser* in ihrer Dissertation, die sie im Rahmen des Forschungsprojekts „Tod und Gender“ verfasst hat.³ Ihre Studie will nachzeichnen, wie der Umgang mit Gender in perimortalen Erinnerungsmedien Erinnerung und Identität prägte und zu einer Maskulinisierung der Erinnerungskultur in der Christkatholischen Kirche

3 Vgl. dazu Erika Moser, Allverehrt und tiefbetrauert. Gender in Nekrographien als identitätsstiftenden Erinnerungsmedien, am Beispiel des Christkatholizismus (1870–1924). Das Dissertationsverfahren wurde im Herbstsemester 2021 an der Theologischen Fakultät der Universität Bern erfolgreich abgeschlossen.

der Schweiz im behandelten Zeitraum führte. Die Autorin befasst sich in ihrem Beitrag mit den Kriterien, weshalb eine Person für erinnerungswürdig gehalten wurde. Innerhalb genderspezifisch zugeordneter Rollen war dies ein Mann oder eine Frau, die als Pionier oder als Pionierin für das gute Ziel gewirkt hatte. Eine nahe Beziehung zu einer repräsentativen Figur begründete die Erinnerungswürdigkeit von Frauen am häufigsten, während für Männer ihre öffentliche Rolle zählte. Wie Moser aufgrund einer quantitativen Auswertung der Würdigungen verstorbener Männer und Frauen zeigt, beträgt das Verhältnis 5:1. Schließlich analysiert die Autorin die Lebenserzählungen von Verstorbenen daraufhin, was als ein gutes, gelungenes Leben und Sterben für Frauen und für Männer verstanden wurde. Frauen wurden mehrfach marginalisiert, ihre Aktivitäten entindividualisiert.

Martin J.M. Hoondert beschreibt, wie in den säkularisierten Niederlanden das Monopol der Kirchen bei Trauerfeiern zurückgedrängt wurde durch das Aufkommen des neuen Berufs der Ritualbegleiterin bzw. des Trauerbegleiters (auf Niederländisch: „ritueelbegeleider“). Für diesen Beruf besteht seit 2002 eine offizielle Ausbildung, die seither annähernd 90% Frauen und 10% Männer abgeschlossen haben. Der Autor beschäftigt sich mit den Ursachen für die große Mehrheit von Absolventinnen und fragt nach den damit verbundenen Konsequenzen für das Berufsbild und -verständnis. Hoondert bezieht drei kulturelle Entwicklungen seit der Nachkriegszeit ein, die zur heutigen Situation geführt haben: die Zunahme der Erwerbstätigkeit von Frauen, zumeist in Teilzeit; die wachsende Säkularisierung der niederländischen Gesellschaft; und das Verschwinden selbstverständlicher ritueller Handlungsrepertoires. Infolge der Säkularisierung wurde das Krematorium zu einem neuen Sakralraum der niederländischen Kultur, der für nicht institutionell gebundene Prediger und Ritualbegleiterinnen einen Gestaltungsraum für maßgeschneiderte Beisetzungsrituale bietet. Während bis vor wenigen Jahrzehnten Pfarrer die herkömmliche Trauerbegleitung dominierten, sind es nun Frauen, die als rituelle Leiterinnen neue Rituale und damit neue kulturelle und religiöse Handlungsmuster und Wertvorstellungen prägen.

3. Systematische Theologie und Philosophie

„Alles Sterbliche lebt in d[...]er Angst des Todes, jede neue Geburt mehrt die Angst um einen neuen Grund, denn sie mehrt das Sterbliche. Ohne Aufhören gebiert Neues der Schoß der unermüdlichen Erde, und ein jedes ist dem Tode verfallen [...]. Aber die Philosophie leugnet diese Ängste der Erde. Sie reißt über das Grab, das sich dem Fuß vor jedem Schritt auftut. Sie lässt den Leib dem Abgrund verfallen sein, aber die Seele flattert darüber hinweg. Dass die Angst des Todes von solcher Scheidung in Leib und Seele nichts weiß, dass sie Ich Ich Ich brüllt und von Ableitung der Angst auf einen bloßen Leib nichts hören will – was schert

das die Philosophie“.⁴ Mit diesen Sätzen am Eingang zu seinem Hauptwerk „Der Stern der Erlösung“ kontrastiert Franz Rosenzweig die menschliche Angst vor dem Tod mit der Hauptrolle, die der Tod in der Philosophie für die Erkenntnis spielt, denn „[v]om Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an“.⁵ Und Rosenzweig kritisiert die bis heute weit verbreitete Vorstellung von einer Trennung zwischen sterblichem Leib und unsterblicher Seele im Tode, die es eben nicht vermag, die menschliche Todesfurcht zu überwinden: „Denn der Mensch will ja gar nicht irgendwelchen Fesseln entfliehen; er will bleiben, er will – leben“.⁶

Macht es einen Unterschied, ob dieser Mensch eine Frau oder ein Mann, eine Trans-Person oder ein anderes Mitglied der LGBTQIA⁺-Community ist? Hat die Haltung gegenüber Sterben und Tod etwas damit zu tun, welchem Geschlecht/welchen Geschlechtern die Person zugehört, die „Ich Ich Ich brüllt“?

In ihrem philosophischen Beitrag untersucht *Claudia Welz* diverse philosophische Todesvorstellungen und deren Genderkomponente. Ausgangspunkt ist Martin Heideggers Begriff des selbstmächtigen „Vorlaufens zum Tode“ in *Sein und Zeit* und das von Emmanuel Lévinas entworfene Gegenkonzept: passive Grenzüberschreitung als „reiner Raptus“. Sodann wird Hannah Arendts Begriff der „Natalität“ als Gegengewicht zu der von Heidegger hervorgehobenen Mortalität vorgestellt und schließlich Simone Weils Konzept der *décréation* als Motiv der demütigen „Selbstbeseitigung“ zugunsten des Anderen. Da alles Genderspezifische am Tod selbst abzurallen scheint, wird eine Topologie todesaffiner Lebensbewegungen entwickelt, die das Leben angesichts und trotz des Todes charakterisieren. Im Unterschied zu Heidegger und Arendt haben Lévinas und Weil einen negativistischen Zugang zum Leben mit dem Tod, doch liegt auch in deren Beschreibungen des altruistischen Sich-selbst-Absterbens eine tiefe Bejahung des Lebens. Allen Unterschieden zum Trotz sind sich die beiden Männer und die beiden Frauen einig darin, dass Sterben ein lebenslanger Prozess ist.

Es ist die nicht erst seit der Covid-Pandemie verstärkt ins Bewusstsein getretene Verletzlichkeit des menschlichen Lebens, die das systematisch-theologische Interesse auf das Thema der Vulnerabilität gelenkt hat. Fokussierte die theologische Anthropologie früher vor allem auf die Gottesbildlichkeit des Menschen und auf sein faktisches Sünder*in-Sein, so sind heute die Bedürftigkeit, die Verwundbarkeit, die Sterblichkeit des Menschen – gerade angesichts von lebensrettenden und -verlängernden Maßnahmen der Intensivmedizin – ins Zentrum einer realistischen Lehre vom Menschen gerückt.⁷ Vulnerabilität ist nicht die Ausnahme, sondern die Normalität menschlichen Daseins, so dass die systematisch-theologische Reflexion

4 Rosenzweig, Stern, 3.

5 Ebd.

6 Ebd.

7 Vgl. Keul, Vulnerabilitätsforschung; Springhart, Mensch.

sich auch vermehrt dem Thema Krankheit zuwendet.⁸ Und mit ihr ist es die somatische Verfasstheit des Menschen, die – gleichsam inkarnationsanthropologisch – mit der Gottesbildlichkeit verknüpft wird.⁹

Der Beitrag von *Heike Springhart* bietet einen konstruktiv-dogmatischen Zugang zu Sterben und Tod im Sinn einer realistischen Anthropologie. Den Schlüsselbegriff bildet dabei die menschliche und göttliche Vulnerabilität. Springhart entfaltet, dass Sterben ein Prozess sich konkretisierender und realisierender Vulnerabilität ist, im Sinne der Möglichkeit, des Bewusstseins und der Konkretion von Vulnerabilität. Die Deutung des Sterbens als Prozess sich verdichtender Vulnerabilität des Menschen nimmt im Kontext einer realistischen Anthropologie wahr und ernst, dass damit schmerzliche und verwundbare Prozesse ebenso verbunden sind wie die Hoffnung auf Überwindung derselben. In Auseinandersetzung mit feministischen Diskursen kommt sowohl in christologischer als auch in anthropologischer Hinsicht der Auseinandersetzung mit Leiblichkeit und Körperlichkeit besonderes Gewicht zu.

Mit der wachsenden Einsicht in die Vulnerabilität des Lebens verstärkt sich die ethische und diakoniewissenschaftliche Reflexion auf die Care-Thematik, zuge-spitzt bei Demenzerkrankungen.¹⁰ Die pflegebedürftigen Menschen wie die sie Pflegenden haben nicht selten geschlechterstereotype Rollenmuster verinnerlicht. Werden diese in der Pflege noch verstärkt oder können sie heilsam aufgebrochen und überwunden werden? Und wie kann die Schattenarbeit in der häuslichen Pflege ins Licht der Öffentlichkeit treten?¹¹

Simon Hofstetter zeigt in seinem Beitrag auf, wie unter den Bedingungen des aktuellen Care-Defizits die weitgehend von Frauen getragene Angehörigenpflege in unserer Gesellschaft organisiert ist und wie gesellschaftliche Teilsysteme auf die Herausforderungen des Care-Defizits reagieren. Er stellt sodann aus der Perspektive Care-ethischer Debatten dar, in welche Schief lagen sich die Organisation von Sorgehandeln und Angehörigenpflege in unseren liberal geprägten Gesellschaften befinden – dies insbesondere im Blick auf die geschlechtsspezifische Verteilung und Anerkennung des Sorgehandelns. Darauf aufbauend fordert er eine gesamtgesellschaftliche Kultur des Helfens im Sinne der Konzepte von „Caring community“ und „Caring democracy“ ein, in denen ein bewusster Umgang mit zwischenmenschlicher Angewiesenheit herrscht – so dass pflegende Angehörige sich um ihre Anvertrauten kümmern können, ohne selber von gesellschaftlicher Teilhabe ausgeschlossen zu werden.

Melanie Werrens Beitrag ist geschlechtsspezifischen Aspekten bei Menschen mit Demenz und ihren Betreuungspersonen gewidmet. Sie zeigt, dass das Thema

8 Vgl. Höfner u. a., Endliches Leben; Thomas/Karle, Krankheitsdeutung.

9 Vgl. Etzelmüller, Ebenbild; Etzelmüller/Weissenrieder, Verkörperung.

10 Vgl. Werren, Würde.

11 Vgl. Hofstetter, Das Unsichtbare.

Demenz zum kritischen Nachdenken über gängige stereotype Vorstellungen von männlich und weiblich anregen kann. Werren beschreibt ein in der Betreuungspraxis alltägliches Spannungsfeld: Einerseits ist Frauen und Männern mit Demenz aufgrund geschlechtstypischer Erfahrungen in der Biographie verschieden zu begegnen. Andererseits ist ein Mehr an Gleichbehandlung zu fordern, beispielsweise in Bezug auf die Übernahme von Pflege- und Betreuungsaufgaben.

Nach wie vor ist die Eschatologie, die Lehre von einer Hoffnung über den Tod hinaus, der dogmatische Topos, in dem die Frage nach der Trias von Tod, Geschlecht und Erlösung ihren vorrangigen Sitz im Leben hat. Eine Verschärfung eschatologischer Fragen stellt sich angesichts von pränatalem Sterben ein: Was bedeutet es, um ein stillgeborenes Kind zu trauern? Für Betroffene ist es eine Lebenskrise. Und nicht nur ihr Leben gerät in die Krise – auch die Theologie. Welche Hoffnung hat sie für stillgeborenes Leben? Wo kommt den Stillgeborenen Rettung her? *Cristina Betz* folgt der Spur einer gendergerechten Gotteslehre. In deren Horizont definiert sie, was ein mütterliches Trauern meint. Es erinnert die ungelebten Lebenstage. Das mütterliche Trauern versteht Betz inklusiv, nämlich dass es von allen Menschen gelebt werden kann – unabhängig von ihrem Geschlecht, ihrer Sexualität oder einer schwangerschaftlichen Bindung zum Kind. Das mütterliche Trauern erinnert Gott daran, dass die Lebenstage der Stillgeborenen im Gedenken Gottes aufbewahrt sind. *Cristina Betz* entfaltet eine christologische Auslegung des Gottesgedenkens. Christus bewahrt bzw. bewahrheitet menschliches Leben und ruft – so Betz' begründete Hoffnung – die Stillgeborenen aus dem Tod ins Leben.¹²

In den letzten Jahren sind die eschatologischen Diskurse sowohl in der Dogmatik wie in der Ethik durch Anstöße der Queer Theology genährt worden. So steht, um nur eine klassische Vertreterin der Queer Theology zu nennen, das Denken der britischen Theologin Elizabeth Stuart paradigmatisch für eine größere Bewegung im Diskursfeld „Theologie und Geschlechtlichkeit“, die im deutschen Sprachraum bislang noch wenig rezipiert wurde.¹³ Bei ihr wird die Wiederentdeckung der futurischen Eschatologie zum method(olog)ischen Motor einer Wende, die von einer identitätsaffirmativen hin zu einer genuin trans-identitären Theologie des Geschlechtlichen führt. Dieser radikal-orthodoxe Turn lässt eine ganze Reihe klassischer Topoi der Dogmatik in unerwartet neuem Licht erscheinen und vermag so die verhärteten Fronten der kirchlichen Debatten um Sexualität produktiv zu unterlaufen.

12 Vgl. dazu ausführlich *Cristina Betz*, Aufständisches Erinnern stillgeborenen Lebens. Eine feministisch-kritische und theologisch-eschatologische Sicht auf den frühen Verlust eines Kindes in der Schwangerschaft oder bei der Geburt. Die Dissertation wurde am 10. September 2021 an der Theologischen Fakultät der Universität Bern eingereicht.

13 Vgl. *Stuart*, *Queering Death*; dies., *Sex in Heaven*; dies., *Study of Sexuality*.

Ähnliches gelingt dem Beitrag von *Mathias Wirth*. Seine These gegen Lücken und Dissonanzen zwischen Theologie und Transgender sowie zwischen Eschatologie und Geschlechtlichkeit lautet: Topoi, die zur eschatologischen Beschreibung der Zukunft des Menschen bei Gott etabliert sind, weisen frappierende Parallelen zu der Art auf, wie positiv von Trans-Erfahrungen in der Ersten-Person-Perspektive gesprochen wird. Eine *relecture* zentraler Passagen jüdisch-christlicher Texte ermutigt zu positiver Aufmerksamkeit auf Körper und Geschlechter. Entgegen dem beklommenen Verhältnis zwischen Theologie und Transgender soll nach den Potentialen dieser aufgedeckten Parallelen gefragt werden und danach, ob hier ein theologisch-ethischer Ort für eine weitere trans-positive Verhältnisbestimmung von Theologie und Transgender liegt, bzw. was eine geschlechts-inklusive Eschatologie ändert. Gerade eschatologische Rede erweist sich dabei als Entdeckungsort für Trans-Bezüge und animiert als prominenter und theologisch-normativer Kontext eine „Courage des Sehens“.

Die Anregungen der Queer Theology fordern aber nicht nur die Eschatologieforschung heraus, sondern führen auch mitten ins Zentrum christlicher Theologie, in die Christologie, wofür vor allem die Arbeiten von Graham Ward¹⁴ zu nennen sind: Graham Ward hat Spekulationen über eine quasi natürliche Geschlechtlichkeit Christi als neue Spielarten der altbekannten Suche nach einem „historischen Jesus“ identifiziert, die ihrerseits seit weit mehr als einem Jahrhundert mit diversen Fragezeichen versehen ist. Alternativ schlägt er eine Imagination des „gendered body of that Jewish man, Jesus the Christ“, vor, „as scripture presents it to us and as the Church has reflected upon it“, und entdeckt dabei eine „economy of the deferred identity“ jenes messianischen Leibes, „which becomes visible in a series of displacements“.¹⁵ Was hat es mit dem verquerten Geschlechtskörper dieses Gottmenschen auf sich? Von seiner Empfängnis an instabil, wird dessen Qualität, in der Beschneidung noch ein letztes Mal bekräftigt, über Verklärung, Kreuz und Auferweckung bis hin zu seiner Himmelfahrt immer diffuser und expandiert, bis er schließlich uns alle derart inkorporiert, dass er unsere eigene geschlechtliche Leiblichkeit durchdringt und neu figuriert. Essend und trinkend verleiben wir ihn uns ein, ja verkörpern ihn zuletzt selbst: als Leib und dessen Glieder (Neutrum), als Braut (Femininum), als „Einer“ in Christus (Maskulinum) – „a multigendered body“.¹⁶ In diesem Band sind es die neutestamentlichen Beiträge von Moisés Mayordomo und Angela Standhartinger, in denen diese christologisch-ekklesiologisch-sakramentstheologischen Motive aufgenommen sind.

14 Vgl. Ward, *Gendered Body*; ders., *Displaced Body*.

15 Ward, *Displaced Body*, 163.

16 Ward, *Displaced Body*, 177.

4. Praktische Theologie

Spielt angesichts von Endlichkeit und Ewigkeit das Geschlecht überhaupt eine Rolle? Es gibt kaum Forschung und wenig theoretische Reflexion zu dieser Frage. *Ulrike Wagner-Rau* geht dieser Frage anhand von autobiographischer Sterbeliteratur aus den letzten 50 Jahren mit einem gendertheoretischen Fokus nach. Im *close reading* der Texte zeigt sich, dass die spezifische Weise, in der Menschen ihren Weg auf den Tod zu beschreiben, durchaus etwas von ihrem geschlechtlichen Selbstverständnis zeigt und die Texte auch gesellschaftliche Veränderungen im Genderdiskurs widerspiegeln. Ebenso aber hat der Blick auf diesen Weg etwas mit der jeweiligen psychischen Disposition zu tun. Er hängt ab von den sozialen und materiellen Bedingungen und vom Verlauf der Krankheitsgeschichte. Die Frage nach der Geschlechterdifferenz ist eine Perspektive neben anderen, in der differente Lebens- und Sterbegeschichten wahrzunehmen sind. Letztlich geht es für alle Autor*innen darum, mit der Ohnmacht angesichts todbringender Krankheit umzugehen.

Die Gender-Perspektive ist auch beim Thema Demenz relevant geworden. Auffallend ist, dass Fragen nach der Sexualität von Menschen mit Demenz in der medizinischen und pflegewissenschaftlichen Literatur oft fast ausschließlich als Problemstellung oder als Irritation wahrgenommen werden. Der Artikel von *Lukas Stuck* zeigt auf, dass der Hintergrund dafür bei einseitigen Altersbildern liegen kann, wie sie Simone de Beauvoir bereits 1970 in ihrem Essay „Das Alter“ kritisiert hat. Praktisch-theologische Perspektiven zeigen indes, dass Körperlichkeit eine Ressource sein kann und die leibliche Dimension der Erinnerung gerade bei Demenz stärker wahrgenommen werden sollte. Für Seelsorge und Palliative Care ergeben sich daraus neue Handlungsmöglichkeiten, besonders durch Rituale und Ritualisierungen.

Aus religionspädagogischer Perspektive handelt es sich bei dem Thema „Gender und Tod“ um weitgehend unbearbeitetes Terrain: *Stefanie Lorenzen* stellt daher, gestützt auf Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie und eine explorative Sekundäranalyse von Kinderzeichnungen, die Hypothese auf, dass gendertypische Todesvorstellungen besonders dann zum Tragen kommen, wenn es sich um medial vermittelte, distanzierte Erfahrungen mit dem Tod handelt, während persönlich „nahe“ Erfahrungen solche Stereotypisierungen oft hinter sich lassen. Für die didaktische Planung bedeutet dies, dass mögliche genderspezifische Verengungen durch konkrete Beispiele persönlich naher Erfahrungen mit Tod und Trauer ausgeweitet werden sollten. Auf diese Weise kann für die Jungen und Mädchen ein offener und gleichzeitig differenzierter gefasster Denk- und Handlungsspielraum entstehen.

Dass gendertypische Muster in Sachen Suizid existieren, ist schon länger bekannt. Dass dies jedoch auch für den assistierten Suizid gilt, haben erst Untersuchungen

der Todesursachenstatistiken in der Schweiz ergeben. Sie erbrachten den empirischen Nachweis, dass Frauen häufiger mit einem assistierten Suizid aus dem Leben scheiden als Männer und dass insbesondere ältere Frauen davon Gebrauch machen. Dieser Umstand erfordert sowohl gendertheoretische wie auch pastoralpsychologische Reflexion. Darum fordert *Isabelle Noth* in ihrem Artikel eine Seelsorge, deren Aufgabe u. a. darin besteht, besonders sensibel auf lebensfeindliche und selbstabwertende Motivationen zu achten, die einem Sterbewunsch zugrunde liegen können.

Die Bestattungskultur ist seit einigen Jahren in Bewegung geraten: Sie ist marktformig geworden und vielfältig. Die gesellschaftlichen Megatrends der Säkularisierung, der Individualisierung und der Pluralisierung haben auch die herkömmlichen Formen der Bestattung umgepflügt. *David Plüss* fragt in seinem Beitrag danach, ob und in welcher Weise die genannten Transformationsprozesse des Bestattens Gendereffekte aufweisen. Er geht explorativ vor und klopft die Kasualtheorie (W. Neidhart), die Angebotspalette eines Bestattungsunternehmens sowie drei Fallbeispiele herausfordernder Bestattungen nach Gendereffekten ab. Geschlecht erweist sich als eine in der Kasualtheorie bisher kaum beachtete Kategorie, die bei der Analyse einer Bestattungsfeier in Bezug auf die verschiedenen Akteur*innen – der*die Verstorbene, die Hinterbliebenen und die Pfarrperson – ausdifferenzieren ist und der Analyse neue Lichter aufzusetzen vermag.

Literatur

- Betz, Cristina, Aufständisches Erinnern stillgeborenen Lebens. Eine feministisch-kritische und theologisch-eschatologische Sicht auf den frühen Verlust eines Kindes in der Schwangerschaft oder bei der Geburt, Dissertation Bern, eingereicht im September 2021.
- Etzelmüller, Gregor, Gottes verkörpertes Ebenbild. Eine theologische Anthropologie, Tübingen 2021.
- /Weissenrieder, Annette (Hg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie (Theologische Bibliothek Töpelmann 172), Berlin 2016.
- Höfner, Markus/Schaede, Stephan/Thomas, Günter, Endliches Leben. Interdisziplinäre Zugänge zum Phänomen der Krankheit (Religion und Aufklärung 18), Tübingen 2010.
- Hofstetter, Simon, Das Unsichtbare sichtbar machen. Pflegende Angehörige und der diakonische Auftrag der Kirchen, Zürich 2016.
- Keul, Hildegund (Hg.), Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär, Stuttgart 2020.
- Lavant, Christine, Gedichte aus dem Nachlass, hg. von Doris Moser und Fabjan Hafner unter Mitarbeit von Brigitte Strasser. Mit einem Nachwort von Doris Moser, Göttingen 2017.

- , *Zu Lebzeiten veröffentlichte Gedichte*, hg. und mit Nachworten von Doris Moser und Fabjan Hafner unter Mitarbeit von Brigitte Strasser, Göttingen 2014.
- Moser, Erika, *Allverehrt und tiefbetrauert. Gender in Nekrographien als identitätsstiftenden Erinnerungsmedien, am Beispiel des Christkatholizismus (1870–1924)*, Dissertation Bern, eingereicht im März 2021.
- Rahn, Nancy, *Frauenstimmen gegen den Tod. Zur besonderen Sichtbarkeit weiblicher Klage in der klassischen syrischen Literatur*, *lectio difficilior* 1/2016 (www.lectio.unibe.ch).
- Rosenzweig, Franz, *Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem*, Frankfurt a.M. ³1990.
- Schroer, Silvia (Hg.), *Sensenfrau und Klagemann. Sterben und Tod mit Gendervorzeichen*, Zürich 2014.
- Springhart, Heike, *Der verwundbare Mensch. Sterben, Tod und Endlichkeit im Horizont einer realistischen Anthropologie (Dogmatik in der Moderne 15)*, Tübingen 2016.
- Stuart, Elizabeth, *Queering Death*, in: Marcella Althaus-Reid/Lisa Isherwood (Hg.), *The Sexual Theologian. Essays on Sex, God and Politics*, London 2004, 58–70.
- , *Sex in Heaven. The Queering of Theological Discourse on Sexuality*, in: Jon Davies/Gerard Loughlin (Hg.), *Sex These Days. Essays on Theology, Sexuality and Society*, Sheffield 1997, 184–204.
- , *The Theological Study of Sexuality*, in: Adrian Thatcher (Hg.), *The Oxford Handbook of Theology, Sexuality, and Gender*, Oxford 2017, 18–31.
- Thomas, Günter/Karle, Isolde (Hg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Stuttgart 2009.
- Tück, Jan-Heiner, *Gelobt seist du, Niemand. Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation*, Freiburg i.Br. 2020.
- Tück, Jan-Heiner, *Hintergrundgeräusche, Liebe, Tod und Trauer in der Gegenwartsliteratur, Ostfildern* 2010.
- Ward, Graham, *The Displaced Body of Jesus Christ*, in: John Milbank u. a. (Hg.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London 1999, 163–181.
- , *The Gendered Body of the Jewish Jesus*, in: Michael A. Hayes u. a. (Hg.), *Religion and Sexuality (Studies in Theology and Sexuality 2)*, Sheffield 1998, 170–192.
- Werren, Melanie, *Würde und Demenz. Grundlegung einer Pflegeethik (ethik und gesellschaft 6)*, Baden-Baden 2019.

Körper – Geschlecht – Sterben

Der Topos der Todesverdrängung hat sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vertieft ausgeprägt.¹ Einerseits gilt dieser Topos den Toten selbst, den toten Körpern, den Leichnamen: Durch die unaufhaltsame Rationalisierung und Industrialisierung der Kranken- und Sterbeversorgung verschwanden Sterbende und Tote zunehmend aus dem Blickfeld, man zog sie aus dem familiären Verkehr und übergab ihre Betreuung und Verwaltung an Institutionen wie Krankenhäuser, Pflegeheime, Hospize und Krematorien. Diese Verdrängung von Leichnamen trug dazu bei, dass auch das Nachdenken und das Reden über Tod und Sterblichkeit stetig aus dem Alltagsbewusstsein zurückgedrängt wurde. Während die Totenverdrängung, also die Unsichtbarmachung von realen Leichnamen, bis heute ungebrochen anhält, wird die allgemeine kulturelle Verdrängung von Tod und Sterben seit Beginn des 21. Jahrhunderts mehr und mehr durch eine Diskussion abgelöst, die eine neue Sichtbarkeit des Todes² geltend macht. In den Medien werden Tod und Sterben heute in stark zunehmendem Maße öffentlich besprochen: in Talkshows und im Reality-TV, in Büchern, in Text- und Video-Blogs, in Dokumentarfilmen. Dabei erscheinen 1) autobiografische Sterbeberichte in nie gesehener Vielzahl und in unterschiedlichen medialen Formaten: Tödlich erkrankte Personen schreiben Bücher über ihre Erkrankung, sie artikulieren ihre Krankheitsgeschichte qua Social Media in Text- und Video-Blogs, oder sie äußern sich im Fernsehen (Talksendung oder Reality-TV)³ oder willigen ein, dass ein Dokumentarfilm über sie gedreht wird. – Sie zeigen ihre Geschichte, und sie wählen das Format. Auch 2) Bücher, Dokumentarfilme und Online-Postings über das Sterben von anderen finden zunehmend Verbreitung.

1 Philippe Ariès hat in seinem Klassiker *Geschichte des Todes* aufgezeigt, dass der Tod, der während Jahrhunderten in mehr oder weniger stabiler Weise als vertrauter Begleiter in das Lebensverständnis integriert war, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts „immer entschiedener in den Untergrund verdrängt“ wurde. Vgl. Ariès, *Geschichte des Todes*, 718.

2 Vgl. Macho/Marek, *Die neue Sichtbarkeit des Todes*.

3 Vgl. die Reality-TV-Show *Over Mijn Lijk*, die vom niederländischen Sender BNN seit 2006 zweijährlich ausgestrahlt wird: Protagonistinnen und Protagonisten sind bei jeder Staffel fünf junge Menschen mit tödlichen Erkrankungen. Sie werden während Monaten von Kamerateams begleitet und dabei im Kreise von Angehörigen und Freunden, bei Gesprächen mit Gesundheitsfachpersonal sowie in weiteren Situationen gefilmt und interviewt. Zum Zeitpunkt der Ausstrahlung sind die meisten bereits verstorben. <https://oml.bnnvara.nl/> (Zugriff am 29.11.2021). Vgl. Caduff, *Szenen des Todes*, 81–96.

Im Folgenden werden diese unterschiedlichen Verlautbarungen im Hinblick auf Geschlechterrollen befragt. Inwiefern es sich dabei um historisch veränderbare Rollen handelt, zeigt insbesondere der Wandel im Umgang mit 3) Bildern des Leichnams.

1. Autobiografische Sterbeberichte

Ein Sterbebericht ist eine öffentliche Verlautbarung über die letzte Lebensphase, die auf einer medizinisch diagnostizierten limitierten Lebenserwartung beruht und ab dem Zeitpunkt der Diagnose wenige Wochen bis zu wenigen Jahren umfassen kann. „Sterben“ ist hierbei also nicht im engeren medizinischen Sinne verwendet. Seit wenigen Jahren nehmen sowohl Text- und Video-Blogs im Internet als auch Bücher von tödlich Erkrankten exponentiell zu. Sie geben Einblick in den Verlauf und in den Umgang mit den schweren Erkrankungen. Die Formate der Sterbeberichte korrespondieren dabei mehr oder weniger deutlich mit dem Alter der Verfasser*innen: Über 50-Jährige wenden sich meist dem traditionellen Buchformat zu; das Alter von Text-Blogger*innen ist variabel, während Video-Postings fast ausschließlich von der jüngeren Generation getätigt werden. Die Zunahme von entsprechenden Online-Veröffentlichungen ist so frappant, dass mittlerweile Anbieter auch spezialisierte Websites für das Teilen von Krankheits- und Sterbegeschichten entwickelt haben.⁴

Am Anfang solcher Berichte, sei es in Internet-Blogs oder Büchern, steht fast immer die Diagnose als einschneidende biografische Zäsur, gleichsam als Ankündigung, dass das Sterben jetzt beginnt. Im Weiteren kommen einsetzende Therapien zur Sprache, das Auf und Ab der Krankheitsverläufe, die Kommunikation mit Gesundheitsfachpersonen, Stimmungswechsel, Auseinandersetzung mit spirituellen Fragen, Betrachtungen des Verhältnisses von Körper und Seele, die Beziehung zu den Nächsten. – Sterbeliteratur verhandelt Ängste und Wünsche, Wissen und Nicht-Wissen: Sie bewegt sich zwischen medizinischen Daten und Hoffnung, zwischen numerischen Statistiken und möglichen Abweichungen, zwischen Todesvorstellung und Lebenwollen.

1.1 Bücher

Autobiografische Sterbeberichte im Buchformat wurden bereits im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts vereinzelt publiziert, etwa von Fritz Zorn oder Maxie Wan-

4 <http://www.whatmattersnow.org>; <https://www.caringbridge.org>; <https://www.mylifetime.org>; <http://www.hospicejourney.org> (Zugriff am 29.11.2021).

der.⁵ Sie basierten meist auf Krebserkrankungen und im Rückblick machen sie vor allem deutlich, wie isoliert die Autor*innen mit dem Thema im damaligen Literaturbetrieb waren. Aktuell hingegen ist von einer richtiggehenden Konjunktur an Sterbeberichten zu sprechen, die manifestiert, wie sehr das Reden über Sterben und Tod ein Teil des öffentlichen Diskurses geworden ist.

Im deutschsprachigen Raum machte der Künstler Christoph Schlingensief mit seinem 2009 erschienenen Buch *So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein* den Auftakt. Rasch folgten weitere Bücher über Krebserkrankungen von Prominenten aus Fernsehen, Sport, Kunst und Politik.⁶ Zunehmend finden sich darunter mittlerweile auch Veröffentlichungen von Schriftsteller*innen, die am Ende ihres Lebens ein letztes Buch über ihre tödlichen Erkrankungen und den bevorstehenden Tod schreiben, wie z. B. folgende Titel:

- Christopher Hitchens (1949–2011): *Endlich. Mein Sterben* (2013);
- Peter Esterházy (1950–2016): *Bauchspeicheldrüsentagebuch* (2017);
- Jenny Diski (1947–2016): *In Gratitude* (2016);
- Cory Taylor (1955–2016): *Sterben. Eine Erfahrung* (2017).

Beim Schreiben über tödlich verlaufende Krankheiten steht der Körper im Zentrum. Er wird detailliert beobachtet, beschrieben, analysiert. Sterben und Tod nehmen uns die Autonomie, sie machen uns klein, demütig, verzweifelt, ohnmächtig. In der schreibenden Gestaltung aber kann man, und sei es nur vorübergehend, ein Stück dieser verlorenen Autonomie wiedergewinnen: Im Schreiben verfügen die Autor*innen über ihre Körper und haben Gestaltungskraft. Dies birgt auch eine kleine Wiedergutmachung der Kränkung, welche die Krankheit bedeutet. Die Autorin selbst kann gebieten, sie allein entscheidet, was sie sagt und wie sie spricht, sie hat das Wort.

Die Diskursivierungen dieses Körpers, der laut ärztlicher Diagnose nicht wieder gesunden wird, sind vielfältig und unterschiedlich, und sie weisen geschlechterdifferente Merkmale auf. Bei Autorinnen findet sich oft eine Einbettung der Körperbeschreibungen in eine allgemeine psychische Befindlichkeit, in einen größeren Zusammenhang von Werden und Vergehen. Die Beschreibungen von körperlichem Unwohlsein wirken dabei recht neutral. So berichtet die britische Autorin Jenny Diski unaufgeregt über ihre Speiseröhre, die sich durch die Bestrahlung entzündet hat: „My oesophagus, right next to a targeted lymph node, became inflamed in the last week of radiotherapy, and the ragged pain made it impossible to eat or swallow

5 Zorn, Mars; Wander, Alternative. Siehe ausserdem z. B. Mechtel, *Krebstagebuch*; Brodkey, *Geschichte meines Todes*.

6 Z. B. Pielhau, *Fremdkörper*; Pielhau, Dr. Hoffnung; Stolpe/Stolpe, *Kampf gegen den Krebs*; Lobinger, *Verlieren*.

anything, especially anything with edges, for weeks. Although the pain has gone now, it's still difficult to swallow. (...) Anything sweet tastes much sweeter, and a lot of things, especially meat, are inedibly bitter.“⁷ Die australische Autorin Cory Taylor bezeichnet ihren kranken Körper als „Last, die ich ablegen würde, wenn ich nur könnte. Doch was das Sterben betrifft, so hat der Körper seinen eigenen Zeitplan und seine eigenen Methoden, von denen ich nichts verstehe.“⁸ Solche eher neutralen Äußerungen lassen keinerlei Wut gegen den Körper oder Ekel vor ihm erkennen, mithin keine Affekte; diese finden sich hingegen in auffälliger Häufung bei männlichen Autoren: Hier werden akute Schmerzen und unkontrollierbare Momente, in denen sich das Innere des Körpers nach außen kehrt, drastisch geschildert, und es ist sowohl von Ekel als auch von der Sinnlosigkeit der körperlichen Veränderungen die Rede:

- „eine Nacht voller Scheißerei“; „bin in die Anaphase eingetreten und habe reichlich ins Bett geschissen“ (Schlingensief)⁹
- „sinnloses Gehuste“; „literweise Speichel, gelegentlich Schleim, und was soll denn jetzt bitte dieses Sodbrennen?“; „Es traten dicke Schwellungen auf, (...) irgendwo, wo sie einem am wenigsten nützten.“ (Hitchens)¹⁰
- „Kolik, Kotabgang. Aber keine richtige Erleichterung. (...) Flüssigkeiten rein, Flüssigkeiten raus. Ich bin nur ein Durchlauf.“ (Esterházy)¹¹

Männliche Autoren sprechen auch explizit und teilweise ausgreifend über den verloren gehenden Eros und über ihre Geschlechtlichkeit, während Autorinnen darauf weitgehend verzichten. So beschreibt etwa der britisch-US-amerikanische Autor, Journalist und Literaturkritiker Hitchens, der an Speiseröhrenkrebs verstarb, den Effekt der Chemotherapie:

„Mit dem Verlust meines Haares hatte ich mich abgefunden, das mir in den ersten zwei Wochen unter der Dusche ausfiel (...) Aber ich war eigentlich nicht darauf vorbereitet, dass die Rasierklinge plötzlich unverrichteter Dinge über mein Gesicht glitt, auf dem es keine Bartstoppeln mehr gab“; die „nunmehr glatte Oberlippe“ ließ „mich wirken wie irgendjemandes jungfräuliche alte Tante.“¹²

7 Diski, In Gratitude, 133.

8 Taylor, Sterben, 130.

9 Schlingensief, So schön, 90.

10 Hitchens, Endlich, 95 und 98.

11 Esterházy, Bauchspeicheldrüsentagebuch, 40.

12 Hitchens, Endlich, 32f.

Während Hitchens hier den Rückgang von männlichen Geschlechtsmerkmalen und sexueller Anziehungskraft in den Fokus rückt, wählt Peter Esterházy, der an Bauchspeicheldrüsenkrebs gestorben ist, gleichsam einen umgekehrten Weg, indem er nämlich das Drüsenorgan feminisiert und eine phantasmatische sexualisierte Beziehung zu ihm entwirft:

- „Dieses Fräulein Bauchspeicheldrüse müsste mal ganz toll gefickt werden, dann würde es Ruhe geben.“
- „Meine liebe Fee oder mein Bauchspeichelchen oder wie du auch immer heißen magst, kannst du mir wohl *von innen* einen blasen?“
- „in mir wächst also *etwas* Weibliches“
- „Gestern war mir, als hätte mir die Bauchspeicheldame das Schlafittchen gepackt (...) und als hätte sie gesagt, ihr sei das zu wenig, sie wolle mehr, mehr Hingabe und Begeisterung.“¹³

Damit reinszeniert Esterházy einen bekannten und bereits vielfach kritisierten Topos, der das Kranke mit dem Weiblichen assoziiert. Der Autor entwirft ein Narrativ, anhand dessen er die Ambivalenz gegenüber dem Krebs – zwischen Beherrschenwollen und Ausgeliefertsein – in Form einer imaginären geschlechtlichen Beziehung erzählen kann.

Auch bei anderen Autoren finden sich solche Strategien zur narrativen Abspaltung des Körpers, der über längere Passagen hinweg isoliert und als ein vom Selbst abgetrenntes Anderes dargestellt wird. Körperbeschreibungen von Autorinnen hingegen, bei denen es wenig bis keine Bezugnahmen auf Sex gibt, sind zumeist eingebettet in einen umfassenderen Resonanzraum der psychischen Befindlichkeit und des sozialen Umfelds.

Auf einer anderen Ebene setzen sich Mirjam Pielhau und Christoph Schlingensief mit ihrer eigenen Geschlechtlichkeit auseinander. Die 2016 verstorbene TV-Moderatorin Pielhau, die zwei Bücher über ihre Erkrankung geschrieben hatte, berichtet, wie sie zusätzlich zur anstehenden Chemotherapie die Entnahme von Eizellen über sich ergehen lässt, für den Fall, dass die Chemotherapie ihre Eierstöcke zerstört.¹⁴ Auch Schlingensief überlegt sich, ein Kind zu kriegen, und lässt den Hoden Flüssigkeit entnehmen „um zu sehen, ob Spermien vorhanden sind, die man für eine künstliche Befruchtung verwenden könnte“.¹⁵ Solche Auseinandersetzungen mit der eigenen Hinterlassenschaft sind angesichts des Lebensendes besonders virulent. Der Wunsch nach Kindern, sofern man noch keine hat, mag

13 Esterházy, Bauchspeicheldrüsentagebuch, 22, 25, 35, 224.

14 Pielhau, Fremdkörper, 74f.

15 Schlingensief, So schön, 200.

dabei für Frauen und Männer gleichermaßen eine Rolle spielen. Jedoch ist auch die medial dokumentierte Auseinandersetzung mit Sterben und Tod – und besonders ein letztes Buch von Schriftsteller*innen – als eine Art von Hinterlassenschaft zu sehen, über welche die Sterbenden noch aktiv entscheiden können.

1.2 Text- und Video-Blogs im Internet

Realtime-Berichte im Internet über Krankheits- und Sterbeverläufe sind heute gang und gäbe.

Wolfgang Herrndorfs *Arbeit und Struktur* (2010–2013) war der erste digitale Sterbebericht im deutschsprachigen Raum, der größere Bekanntheit erlangte (und 2013 postum auch als Buch erschien).¹⁶ Was damals noch ein Novum war – die Dokumentation einer tödlich verlaufenden Krankheit in Echtzeit – ist heute in Form von Text- und Video-Blogs in den Social Media oder auf eigens dafür eingerichteten Websites an der Tagesordnung. Erstellt werden solche Blogs in den meisten Fällen von jüngeren, digital affinen Krebspatient*innen. Nahezu alle Text-Blogs verfügen über Archive, welche das Sterben und das Berichten darüber als Prozess über einen gewissen Zeitraum hinweg zu verfolgen erlauben. Den Jahreszahlen ist zu entnehmen, dass manche Blogs ein halbes Jahr vor dem Tod einsetzen, andere umfassen ein Jahr, wiederum andere zwei bis drei Jahre. In vielen Fällen wird zuletzt eine Nachricht des eingetretenen Todes von Familienmitgliedern gepostet.¹⁷

Auch wenn sich die Anzahl von weiblichen und männlichen Blogger*innen nicht exakt eruieren lässt, so ergibt sich doch der Eindruck, dass sehr viele Frauen solche Sterbe-Blogs verfassen und veröffentlichen. In den Worten des Kommunikationswissenschaftlers Timothy Recuber: „Most of the authors whose blogs I have read have been women, many of them mothers of young children, thinking about what will become of their families when they are gone.“¹⁸ So wird der Tod von Frauen, wenn Kinder vorhanden sind, primär mit Mutterschaft und/oder familiärer Hinterlassenschaft in Verbindung gebracht. Dass die Mehrheit der Sterbe-Blogs von

16 Herrndorf, *Arbeit und Struktur*. Auch der Sterbe-Blog der US-amerikanischen Schriftstellerin Nina Riggs erschien nach ihrem Tod als Buch (dt.: *Die helle Stunde: Ein Buch vom Leben und Sterben*, München 2017). Im internationalen Bereich gilt der kanadische Blogger Derek K. Miller (1969–2011) als einer der ersten, der einen digitalen Sterbebericht verfasste: Miller, ein Blogger der ersten Stunde, hatte seit 2000 erfolgreich über verschiedene Themen gebloggt; 2007 informierte er seine Leserschaft darüber, dass bei ihm Darmkrebs diagnostiziert worden war. Im Weiteren bloggte er bis zu seinem Tod 2011 zum Krankheitsverlauf.

17 Vgl. z. B. <http://sterbenmitswag.blogspot.com>, <http://www.terminallyfabulous.com>, <http://cultof-perfectmotherhood.com> (Zugriff am 29.11.2021).

18 Recuber, Timothy, *Digital Afterlives: Learning from Blogs of the Terminally Ill*, in: *Discover Society*, 2017, Online unter: <https://discoversociety.org/2017/01/03/digital-afterlives-learning-from-blogs-of-the-terminally-ill> (Zugriff am 29.11.2021).

Frauen stammt, ist überdies mit Blick auf literarische Traditionen interessant, denn hier wiederholt sich eine bekannte Strategie: Frauen kommen über autobiografisches Erzählen zum öffentlichen Sprechen. Vor über zweihundert Jahren waren es Tagebücher und Briefromane, mit denen sie sich in den literarischen Kanon hineinsprachen. Heute sind es Blogs.

Wie erläutert, ist in schriftlichen Sterbeberichten oft vom kranken Körper die Rede, von Veränderungen dieses Körpers, von Körperflüssigkeiten, von der körperlichen Wirkung der Therapien, von medizinischen Apparaturen, und natürlich von Schmerz. Im Gegensatz zu schriftlichen Texten kommt der sterbende Körper bei den Video-Blogs unmittelbar zur Darstellung: Schläuche, blutgefüllte Beutel, elektronische Geräte, ausgezehrte Leiber, offene Wunden rücken ins Bild. So prägt sich das körperliche Leid bei diesen Selbstaufnahmen vor allem visuell ins Gedächtnis ein.¹⁹

Manche Bloggerin hat mit ihren Postings Berühmtheit erlangt. Die auf Facebook veröffentlichte Leidensgeschichte der Australierin Lisa Magill beispielsweise wurde mehrfach von der Presse aufgenommen, die zuletzt auch über ihren Tod berichtete. Nicht in allen Fällen allerdings handelt es sich bei den Sterbe-Blogs um längerfristige Projekte. Manchmal wird auch nur ein einziges Video gepostet. Außerdem sterben auch keineswegs alle Blogger*innen. „Sterbeberichte“ begründen sich also nicht primär auf einen real eingetretenen Tod der Autor*innen, sondern vielmehr durch die existenzielle inhaltliche Auseinandersetzung mit der Möglichkeit des unmittelbar bevorstehenden Todes.

Im deutschsprachigen Feuilleton wurde die öffentliche Wirksamkeit von autobiografischen Sterbeberichten erstmals 2009 anhand einiger Bücher über Krebserkrankungen kontrovers diskutiert. „Lasst mich mit eurem Krebs in Ruhe“ – so eröffnete der FAZ-Journalist Richard Kämmerlings damals einen Artikel über neue Bücher, die den Verlauf von Krebserkrankungen schildern. Indem er scheinbar fürs Leben votierte, wehrte er die Rede über Tumore, Krebs und Verzweiflung ab: „Lasst uns mit eurem Krebs, eurem Schlaganfall, eurer Leberzirrhose, eurer Schweinegrippe in Ruhe. Erzählt von dem, was zählt, und nicht von Tumormarkern. Erzählt vom Leben. Das Ende kennen wir schon.“²⁰

Der Journalist Michael Angele doppelte im *Freitag* nach. In einem Artikel mit dem Titel *Wer hat geil Krebs?* fragte er: „Läge wahre Größe nicht ... im Verzicht [aufs Sprechen]?“²¹ Solche Bemühungen, das öffentliche Reden über das Sterben zurückzudrängen, erzeugten Widerspruch. Allen voran äußerte sich Christoph Schlingensiefel, dessen Buch vier Monate zuvor erschienen war: „sollen wir alle

19 Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=ejnSiRONPRE> (Zugriff am 29.11.2021).

20 Kämmerlings, Krebsliteratur.

21 Angele, Krebs.

ganz ehrenhaft schweigen, damit wir diese schreienden gesundheitsbilder im tv nicht stören: supermodelle, kräftige haare, weiße zähne, adoniskörper (...).²² Der Kulturwissenschaftler Thomas Macho hielt angesichts dieser Debatte fest, dass der Redewunsch von (Tod)Kranken „nicht in Privaträume und sogenannte Intimzonen verbannt werden darf.“²³ Allerdings hatte Kämmerlings in seinem Artikel explizit benannt, was an Krebsbüchern in erster Linie unangenehm berühren mag: „Es ist die Kontamination mit dem Boulevard.“²⁴

Diese unangenehme exhibitionistische Seite, die sich vor mehr als zehn Jahren bei den Krebsbüchern bemerkbar machte, tritt heute insbesondere durch das Filmmaterial bei den Video-Blogs noch deutlicher hervor: Im bewegten Bild wird der kranke Körper in neuer Direktheit präsent. Handelt es sich also bei den Sterbe-Blogs tatsächlich um eine gesellschaftlich längst fällige Enttabuisierung von Tod und Sterben, oder bieten sie lediglich eine weitere Form von Selbstbespiegelung qua Social Media, die auch vor dem Tod nicht Halt macht? Man mag versucht sein, die Sterbe-Blogs abzulehnen, sie wieder in die Privatzone zurück zu verbannen, man mag solche Veröffentlichung von Sterben als extravagant und aufdringlich empfinden. Nichtsdestotrotz aber sind gerade auch die Videobilder Teil der heutigen neuen Sichtbarmachung und Gestaltbarkeit von Sterben.

2. Das Sterben von anderen: Bücher, Dokumentarfilme, Postings

Die Text- und Video-Blogs sowie die besprochenen Publikationen in Buchform sind von Sterbenden selbst verfasst, aufgenommen, gefilmt, und vor allem: veröffentlicht worden.

In weiteren Büchern, Postings und Dokumentarfilmen werden Sterbende *von Anderen* beschrieben oder gefilmt. Das ist ein wesentlicher Unterschied, da die Darstellungen von Anderen unmittelbar auch ethische Fragen aufwerfen.

Exemplarisch für Bücher über sterbende Angehörige sei hier David Rieffs *Tod einer Untröstlichen* (2009; engl. *Swimming in a Sea of Death. A Son's Memoir*, 2008) genannt. Der US-amerikanische Publizist schilderte und reflektierte das Sterben seiner Mutter, die 2004 an Leukämie erkrankte und kurz darauf verstarb. Bei der Mutter handelt es sich um die renommierte US-amerikanische Publizistin Susan Sontag, die einst unter anderem als Autorin des Essays *Krankheit als Metapher* (1977) bekannt geworden war. Rieffs Bericht fällt distanziert aus: Er hält verschiedentlich fest, dass er schon als Kind kaum je zärtliche Berührungen von seiner

22 Siehe die Kommentare zu Angeles Artikel: <http://www.freitag.de/kultur/0936-bekanntnisliteratur-krebs-leinemann-schlingensief> (Zugriff am 29.11.2021).

23 Macho, Wer redet.

24 Kämmerlings, Krebsliteratur.

Mutter erfahren habe und dass es auch jetzt nicht möglich sei, die Sprachlosigkeit zwischen ihm und seiner Mutter durch tröstende Umarmungen zu überwinden. Wiederholt hebt er hervor, wie sehr seine Mutter bis zum Schluss am Leben gehangen, wie sie einen Termin nach dem andern wahrgenommen und Vortrag nach Vortrag gehalten habe. So sei sie in der Welt herumgereist und nicht imstande gewesen, sich mit dem bevorstehenden Tod auseinanderzusetzen. Rieff erwähnt abgesehen von Krankenhauspersonal kaum andere Figuren, mit denen Susan Sontag in ihren letzten Lebensmonaten Kontakt hatte, sodass der Eindruck entsteht, als wäre er der Einzige gewesen, der sich um sie gekümmert hat.

Sein Buch wurde von der Kritik wenig wohlwollend besprochen. *Don't look here if you're seeking Susan*, lautete etwa der Titel einer Buchbesprechung im *Observer*, welche bemängelte, dass die Mutter primär als eine den Tod hysterisch verleugnende Person erscheine, und der Kritiker fügt hinzu, dass Susan Sontag, wenn sie denn das Buch ihres Sohnes in die Hände bekommen hätte, wohl einige Sätze des mediokren Autorsohnes gestrichen hätte.²⁵

Neben Büchern gibt es auch Videos und Filme über das Sterben Anderer. Zum einen sind hier Postings auf Social Media-Kanälen zu nennen, die in den meisten Fällen, sofern das überhaupt rekonstruierbar ist, von Familienangehörigen aufgenommen und gepostet werden. Zum anderen werden Sterbende in Dokumentarfilmen porträtiert, sei es in Form von Einzelporträts oder von filmischen Erzählungen über verschiedene Personen in bestimmten Sterbe-Einrichtungen. Bei privaten Posts auf Social Media-Kanälen ist insbesondere eine spezifische Konstellation verbreitet: Erwachsene Söhne, die ihre Väter filmen – im Bett liegende alte, gebrechliche Männer.²⁶

Man kann sich schwerlich vorstellen, dass diese sterbenskranken alten Männer, in den Betten liegend und nicht mehr in der Lage zu sprechen, ihre Einwilligung zu den Aufnahmen, geschweige denn zu deren Veröffentlichung gegeben haben. Vielmehr scheint es, als würden sie von ihren Söhnen ans Licht der Öffentlichkeit gezerrt. Gesuche von Dokumentarfilmern, die für ihre Produktionen Fördergelder beanspruchen, erfordern bei der Begutachtung nicht selten die Abklärung ethischer Fragen (z. B. unterschriebene Einwilligungen, Zurückhaltung bei der Kameraführung, keine Nahaufnahmen bei sensiblen Situationen etc.). Demgegenüber können Privatpersonen auf YouTube oder sonst wo posten, was sie wollen, solange die Betreiberfirmen der Plattformen ihre Beiträge nicht löschen. Durch diese Praktiken verschieben sich ethische Grenzen rasant, ohne dass entsprechende öffentliche Debatten vorausgegangen wären.

25 Mars-Jones, Don't look.

26 Siehe <https://www.youtube.com/watch?v=thSSg1sQHUw&t=1s>; <https://www.youtube.com/watch?v=HCurv02QYFQ> (Zugriff am 29.11.2021).

Die von männlichen Dokumentarfilmern verantworteten Porträts unheilbar Kranker zeigen außer den Vätern meist andere sterbende Männer oder Kinder (Mädchen und Jungen).²⁷ Stammen die Dokumentarfilme oder TV-Dokumentationen hingegen von Filmautorinnen, handelt es sich bei den porträtierten Personen überwiegend um Frauen.²⁸ Die filmende Person hinter der Kamera und die sterbende Person davor gehören also mehrheitlich dem gleichen Geschlecht an: Männer zeigen sterbende Männer, Frauen sterbende Frauen. Das scheint sich gemeinhin leicht erklären zu lassen: Für Personen, die nicht im Gesundheitswesen tätig sind, mag es einfacher sein, sich bei Krankheit und körperlichem Verfall dem eigenen Geschlecht zuzuwenden.

3. Bilder des Leichnams

Dass wir sterben müssen, wissen wir einzig und allein deswegen, weil andere sterben. Wir erleben den Tod *im Leichnam des Anderen*. Dieser ist für uns Hinterbliebene materiell die äußerste Repräsentation des Todes – eine temporäre Repräsentation, die ihrerseits dem Verfall preisgegeben ist. Die Konfrontation mit realen Leichnamen ist heutzutage in unseren Breitengraden allerdings zu einer kulturellen Leerstelle geworden. Leichname sehen wir heute vor allem in Spielfilmen und Krimis. Die Film- und TV-Industrie hat sich diese Leerstelle angeeignet, sie vereinbart und mit fiktiven, zurechtgeschminkten Leichnamsbildern besetzt, die an die Stelle der Auseinandersetzung mit realen Leichnamen getreten sind.

In scharfem Kontrast dazu stehen Bilder von realen Leichnamen. Als bekanntes kunsthistorisches Beispiel gelten Ferdinand Hodlers Bilder seiner sterbenden und schließlich toten Geliebten: Valentine Godé-Darel war dem Maler, der zu dieser Zeit in zweiter Ehe mit Berthe Jacques verheiratet war, seit 1908 Modell gestanden. Nachdem sie einige Jahre später an Krebs erkrankt war, bannte der Künstler ihren monatelangen Krankheits- und Sterbeprozess in rund siebzig Bildnisstudien und Porträts (1914/15), und auch noch ihre Leiche diente ihm als Modell für verschiedene Studien.²⁹

Die entsprechenden Bilder riefen in den 1980er- und 90er-Jahren Kritik aus feministischer Perspektive hervor: Hodler wurde vorgeworfen, dass er den kranken

27 Jan Gassmann, Chrigu, 2007 (CH); Max Kronawitter, Ein Sommer für Wenke, 2012 (D); Jin Mo-young, My Love, Don't Cross That River, 2014 (KOR).

28 Zum Beispiel Anne Wheeler, Chi, 2013 (CAN); Aneta Kopacz, Joanna, 2013 (PL).

29 Siehe Hodlers Darstellungen von Valentine Godé-Darel im Ausstellungskatalog: Ein Maler vor Liebe und Tod. Ferdinand Hodler und Valentine Godé-Darel. Ein Werkzyklus 1908–1915, von Jura Brüscheiler, Zürich 1976. Die Bilder können ebenfalls auf verschiedenen Internetplattformen eingesehen werden.

und später toten weiblichen Körper für seine Kunstgewinnung missbraucht habe. Insbesondere auch die Schriftstellerin Erica Pedretti kritisierte den Maler, der seine sterbende Geliebte malt, in ihrem Roman *Valerie oder Das unerzogene Auge* (1986). Das todkranke Modell spricht hier als Ich-Erzählerin aus, dass es nicht um sie als Person gehe, sondern nur um die Kunst des Mannes: „Sobald er zu zeichnen anfängt (...), bin ich für ihn nicht mehr vorhanden.“³⁰ Darf man also solche Bilder herstellen oder nicht, darf man sie veröffentlichen oder nicht? Und, wenn ja: Wer darf das und wer nicht? Wer soll über Totenbilder wachen?

Anders gefragt: Wem gehören die Toten?

Beispiele aus der Gegenwart zeigen Künstlerinnen, Fotografinnen, die sich über geliebte tote Personen beugen, um sie zu fotografieren. So hat etwa die bekannte US-amerikanische Fotografin Annie Leibovitz Totenbilder ihrer langjährigen Gefährtin, nämlich der bereits genannten Susan Sontag, veröffentlicht.³¹

Insgesamt publizierte Leibovitz zwanzig kleinformative, in weichem, gelbgoldenem Licht gehaltenen Fotos, die verschiedene Ausschnitte des toten Leibes zeigen: die übereinandergelegten Hände, das Gesicht, den Oberkörper, den Mund, die Schuhe. Sontag trägt ein knöchellanges Kleid von Fortuny, das Leibovitz ausgewählt hatte. David Rieff verweist in seinem erwähnten Buch nur zweimal kurz und unfreundlich auf Annie Leibovitz. Er kritisiert ihre „poppigen Bilder vom Tod einer Prominenten“, und postuliert, ohne dies näher zu erläutern, dass die Bilder seine Mutter „postum erniedrigen“.³² Eine kontextualisierende Verortung seines eigenen Schreibens über das Sterben seiner Mutter erfolgt dabei nicht.

Vergleichbar mit den Totenbildern von Hodler und Leibovitz ist auch ein Fotobuch der Schweizerin Elisabeth Zahnd Legnazzi, deren Tochter Chiara 2000 im Alter von fünf Jahren an einem Hirntumor starb. Die Mutter und Fotografin dokumentierte die letzten Monate ihrer kranken, sterbenden und schließlich toten Tochter und veröffentlichte neun Jahre später ein Buch mit über fünfzig großformatigen Bildern.³³ Sie zeigen Chiara im Bett liegend, auf Kissen und Decken gebettet. Sämtliche Fotografien sind, ähnlich wie bei Leibovitz, in weichen Pastellfarben gehalten, die einen milden Eindruck vermitteln. Bei der Veröffentlichung der Bilder sei es ihr, so Zahnd Legnazzi, insbesondere darum gegangen, den Sterbeprozess zu enttabuisieren. Nichtsdestotrotz musste sie sich von einer Journalistin die Frage gefallen lassen, ob sie nicht „als Künstlerin Profit aus dem Sterben ihres Kindes“ gezogen habe.³⁴

30 Pedretti, *Valerie*, 11f.

31 Leibovitz, *Photographer's Life*.

32 Rieff, *Tod einer Untröstlichen*, 135.

33 Zahnd Legnazzi, *Chiara*.

34 Elisabeth Zahnd Legnazzi im Gespräch mit Katrin Hafner, *Tages-Anzeiger*, 6.5.2009.

Wenn Künstler*innen unmittelbar mit dem Tod konfrontiert sind, sei es, dass jemand in ihrer nächsten Umgebung stirbt oder dass sie selbst schwer erkranken, und wenn sie dann tun, was sie immer schon getan haben – zur Kamera oder zum Pinsel greifen, schreiben oder komponieren –, so machen sie einfach nur das, was sie am besten können. Es ist ihre Art, sich mit dem Tod auseinanderzusetzen, ihn zu berühren, ihn darstellbar und kommunizierbar zu machen, und damit auch der eigenen Trauer einen Ausdruck zu geben und eine bildliche Erinnerung an die Toten zu schaffen.

Die Geschlechterverhältnisse in den Künsten haben sich geändert. Hier und heute haben wir es mit Künstlerinnen zu tun, die Abbildungen von geliebten toten Personen herstellen und die auch, als Entscheidungsträgerinnen, über deren Veröffentlichung befinden.

Die Diskussion solcher Abbildungen – zwischen Skandalisierung und geltend gemachtem Öffentlichkeitsinteresse, zwischen individueller Trauerarbeit und gesellschaftlicher Enttabuisierung – kann angesichts gegenwärtiger Beispiele kaum mehr im Rahmen von geschlechtlich bedingter (Kunst-)Ausbeutung erfolgen.

4. Fazit

Die kulturelle Todesverdrängung, die bis Ende des 20. Jahrhunderts angedauert hat, bricht heute an vielerlei Ecken und Enden auf. Durch die vielfältigen Experimente in den neuen Medien hat sich insgesamt ein neuartiger, sehr diverser Gestaltungsraum eröffnet. Die Veröffentlichung des eigenen Sterbeberichts – sei es im Internet, qua Buchform, durch einen Auftritt in einer TV-Show oder durch die Einwilligung in einen Dokumentarfilm – birgt zweifellos einen therapeutischen und psychosozialen Nutzen. Mit solcher Veröffentlichung wendet man sich gegen Isolation und Vereinzelung, man will gesehen und gehört werden, man sucht den Blick der anderen. Die Publikation in Echtzeit im Internet ermöglicht den Zugang zu einer Community: Man findet seinesgleichen, man wird Teil einer Schicksalsgemeinschaft und kann sich mit dieser austauschen, und man erfährt simultanen Zuspruch von mitfühlenden Menschen. Eine Buchproduktion, bei der das Schreiben nicht simultan rezipiert werden kann, ist hingegen eher auf (literarische) Hinterlassenschaft ausgerichtet; allein die antizipierende Vorstellung, dass jemand das Buch später lesen wird – ein grundsätzlicher Motor für künstlerische Artikulation – hält Anerkennung bereit. Sich mit letzten Äußerungen an eine anonyme Öffentlichkeit zu wenden, kann das Bestehen der letzten Lebensphase erleichtern.

Der öffentliche Diskurs von Sterben und Tod befindet sich heute in einer experimentellen Phase: unterschiedlichste Figurationen von Tod und Sterben stehen wie gezeitigt in den verschiedenen Medien gleichzeitig nebeneinander, manche mit

hehren Absichten, manche auf der Suche, manch andere fallen unter Voyeurismus-, Quoten- und Kommerzverdacht. Das gilt es auszuhalten.

Literatur

- Angele, Michael, Wer hat geil Krebs?, Der Freitag, 3.9.2009.
- Ariès, Philippe, Geschichte des Todes; aus dem Französischen von Hans-Horst Henschen und Una Pfau, München, Wien 1980.
- Brodkey, Harold, Die Geschichte meines Todes, Hamburg 1996.
- Caduff, Corina, Szenen des Todes, Basel 2013.
- Diski, Jenny, In Gratitude, London 2016.
- Esterházy, Péter, Bauchspeicheldrüsentagebuch, Berlin 2017.
- Herrndorf, Wolfgang, Arbeit und Struktur, Reinbek bei Hamburg 2013.
- Hitchens, Christopher, Endlich. Mein Sterben, München 2013.
- Kämmerlings, Richard, Krebsliteratur. Der Schleier über den letzten Dingen, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14.8.2009.
- Leibovitz, Annie, A Photographer's Life. 1990–2005, New York 2006.
- Lobinger, Tim, Verlieren ist keine Option. Mein Kampf gegen den Krebs, München 2018.
- Macho, Thomas, Wer redet, ist nicht tot., NZZ, 19.11.2009.
- /Marek, Kristin, Die neue Sichtbarkeit des Todes, München 2007.
- Mars-Jones, Adam, Don't look here if you're seeking Susan, The Observer, 15.6.2008.
- Mechtel, Angelika, Jeden Tag will ich leben: ein Krebstagebuch, Frankfurt a.M. 1990.
- Pedretti, Erica, Valerie oder Das unerzogene Auge, Frankfurt a.M. 1986.
- Pielhau, Mirjam, Dr. Hoffnung, München 2016.
- , Fremdkörper, München 2009.
- Rieff, David, Tod einer Untröstlichen. Die letzten Tage von Susan Sontag, München 2009.
- Schlingensief, Christoph, So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein! Tagebuch einer Krebserkrankung, München 2010.
- Stolpe, Ingrid/Stolpe, Manfred, Wir haben noch so viel vor. Unser gemeinsamer Kampf gegen den Krebs, Berlin 2010.
- Taylor, Cory, Sterben. Eine Erfahrung, Berlin 2017.
- Wander, Maxie, Leben wär eine prima Alternative, Zürich 1980.
- Zahnd Legnazzi, Elisabeth, Chiara – eine Reise ins Licht, Zürich 2009.
- Zorn, Fritz, Mars, München 1977.

Lebensgeschichten und Sterbegeschichten

Geschlechterdiversität in literarischen Selbstzeugnissen

1. Zum theoretischen und methodischen Zugang

In welcher Perspektive auch immer über die Menschen nachgedacht wird: Sie sind sterblich, begrenzt und verletzlich – und dies von den ersten Momenten ihres Lebens an. Wie auch immer man das Sterben insgesamt betrachtet, handelt es sich im konkreten Fall um das Ende eines Lebens mit seiner spezifischen Geschichte. Was auch immer die je individuelle Biographie auszeichnet, geht es darin nicht zuletzt um das geschlechtliche Selbstverständnis eines Menschen, um Beziehungswünsche und -realitäten, um den je eigenen Umgang mit kulturellen Zuschreibungen und Rollenvorstellungen. Lebens- und Sterbegeschichten sind auch Geschlechtergeschichten.

Wie aber lässt sich der Zusammenhang von Geschlechterdiversität und Sterbegeschichten wissenschaftlich erhellen? Spielt angesichts von Endlichkeit und Ewigkeit das Geschlecht überhaupt eine Rolle? Es gibt wenig Forschung und vor allem wenig theoretische Reflexion zu dieser Frage. Insofern sind die folgenden Überlegungen nicht mehr als eine Suchbewegung, ein Anfang, der weiter zu führen wäre.

Schaut man auf die einschlägigen Internetseiten, tritt einem in Gestalt quantitativ-empirischer Forschungserträge die Geschlechterdifferenz als dichotomes Konstrukt wie selbstverständlich entgegen, z. B. in den Daten, die über Krankheiten und Todesjahr vorliegen. Frauen – so kann man auf den Portalen für Frauen- bzw. Männergesundheit der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung lesen¹ – leben in Deutschland durchschnittlich fünf Jahre länger als Männer. Neben letztlich nicht aufgeklärten genetischen Ursachen wird vor allem der Lebensstil für diese Differenz verantwortlich gemacht. Denn Männer trinken und rauchen im Schnitt mehr als Frauen, nehmen mehr Drogen, gehen seltener zu Vorsorgeuntersuchungen, vor allem zur Krebsvorsorge; sie fahren riskanter Auto, verunglücken öfter bei Freizeit- und Arbeitsunfällen und begehen häufiger Suizid. Frauen sterben in höherem Alter, leiden aber häufiger und länger an chronischen Erkrankungen wie Krebs, Demenz

1 Vgl. das Männer- bzw. Frauengesundheitsportal der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung. <https://www.maennergesundheitsportal.de/> und <https://www.frauengesundheitsportal.de/> (Zugriff am 29.1.2019).

und Osteoporose und den damit verbundenen Einschränkungen ihrer Gesundheit in den letzten Lebensjahren.

Diese statistisch feststellbare Unterschiedlichkeit der Lebenserwartung hat Folgen für den Prozess des Sterbens. Männer, jedenfalls insoweit sie verbunden sind mit jüngeren Frauen, werden meist von diesen an ihrem Lebensende gepflegt. Die Frauen selbst bleiben hingegen allein in den letzten Lebensjahren – oft bei schlechterer materieller Ausstattung.² Offenbar kann sich überhaupt glücklich schätzen, wer Frauen in der nächsten Verwandtschaft hat. Denn es sind die Ehefrauen und Töchter, die den größten Anteil haben an der Pflege ihrer Angehörigen.³

Insgesamt, so will es scheinen, sind auch in der Wissenschaft Sterben und Tod ein Thema, das in starkem Maß von Frauen bearbeitet wird. In der einschlägigen Literatur sind sie prominent vertreten. Mit Elisabeth Kübler-Ross, der Erforscherin der Bedürfnisse Sterbender,⁴ und Cicely Saunders, der Begründerin der Hospizbewegung, waren es zwei Frauen, die in den letzten gut fünfzig Jahren entscheidende Impulse für einen menschenwürdigen, sensiblen Umgang mit Sterbenden und Toten gegeben haben. In zahlreichen Büchern legen Frauen über die Sterbebegleitung und die Trauer nach dem Tod naher Angehöriger Rechenschaft ab.⁵ Eine der wenigen Veröffentlichungen, die explizit das Thema Sterben und Geschlecht behandeln, stammt von der englischen Autorin Sally Cline.⁶

Meist wird in der vorliegenden Literatur wie selbstverständlich davon ausgegangen, dass die Geschlechter einen diversen Umgang mit dem Sterben und der Trauer pflegen. Frauen, so heißt es, finden leichter Zugang zu ihrer Emotionalität und Verletzlichkeit, fügen sich bereitwilliger in die Abhängigkeit der Pflege und in ihre Endlichkeit. Aus der therapeutischen und seelsorglichen Praxis wird berichtet, wie die Ehen verwaister Eltern an dieser Unterschiedlichkeit nicht selten scheitern. Sei es, dass der Mann die Untröstlichkeit der Mutter nicht länger erträgt, oder sei es, dass die Frau ihrem Partner mangelnde Trauer und Sensibilität zuschreibt: Immer wieder wird es tragisch erfahren, dass die Unterschiedlichkeit der Reaktionen ein Paar nach dem Tod eines Kindes auseinandertreibt.⁷ Es gibt offenkundig starke kulturelle Prägungen, die es Männern auch angesichts des Todes auferlegen, Haltung

2 Vgl. Saake, *Altern und Geschlecht*. Freilich macht Saake deutlich, dass die beschriebenen Differenzen selbst erklärungsbedürftig sind und auf ihre Entstehungsbedingungen her kritisch beleuchtet werden müssen.

3 Vgl. Saake, *Altern und Geschlecht*, 63–65.

4 Vgl. Kübler-Ross, *Interviews mit Sterbenden*.

5 Vgl. z. B. Giraud, *Das Leben*; Kaiser, *Chanson Triste*; Magnis, *Gott*.

6 Vgl. Cline, *Frauen*. Dieses Buch geht allerdings von einem Differenzfeminismus aus, der gendertheoretisch kritisch zu problematisieren ist.

7 Vgl. Holzschuh, *Trauer der Eltern*, 66–86; Mecking, *Die Toten*, 182f.; Smolka/Rüdiger, *Primi Passi*, 16.

zu bewahren und eine selbstverantwortete Lebensgestaltung weiterzuführen. Manche Beobachtung spricht dafür, dass Frauen sich ungeschützter mit der Ohnmacht angesichts des Sterbens konfrontieren, dass sie leichter weinen und überhaupt emotionaler reagieren, dass es mit ihrem Bild – aber auch den gesellschaftlichen Stereotypen – von Weiblichkeit nicht so stark kollidiert, die Fassung zu verlieren.

Allerdings muss man sich hüten davor, diese Unterschiede dem jeweiligen Geschlecht als wesensmäßig zugehörige Eigenschaften zuzuschreiben. Es sind kulturelle Konstruktionen, die wir vorfinden. Sie verändern sich mit dem gesellschaftlichen und individuellen Wandel und sind vielfältiger, als empirische Durchschnittswerte und Momentaufnahmen es zeigen können.

Auch im Folgenden wird nur ein kleiner Ausschnitt des Themas beleuchtet, indem Ausschnitte aus Büchern und Äußerungen in den Mittelpunkt gestellt und analysiert werden, in denen Menschen – von einer Krankheit zum Tode bedroht – ihren Weg mit dieser Erfahrung zu Papier gebracht haben.⁸ Die Autor*innen haben auch zuvor schon Bücher geschrieben, sind also Literat*innen. Für sie ist das Formulieren eine Verarbeitungsform, ein Ordnen von teils verstörenden und chaotischen Erfahrungen, der Versuch, Lebenssinn zu finden angesichts seiner stärksten Bedrohung. Zugleich ist das Schreiben auch ein Erinnern von wichtigen Phasen, Beziehungen, Krisen, Glücksmomenten des eigenen Lebens, eine (Re)Konstruktion. Indem die Menschen schreiben, entwickeln sie ihr Selbstverständnis im Angesicht des Todes, halten sie fest, was sie trägt und was sie bedrückt und erschreckt, spüren sie dem nach, wer oder was jetzt wichtig ist. In all dem spielt die Frage nach dem Geschlecht explizit oder implizit eine Rolle. Nicht zuletzt deshalb ist dies der Fall, weil der Weg auf den Tod zu den kranken Menschen unausweichlich mit dem Körper konfrontiert, mit dem, was dieser noch kann und was er nicht mehr kann. Mit dem Spüren von Schmerz und der Erleichterung, wenn dieser vergeht. Mit der Scham, sich mit einem verwundeten Körper zeigen zu müssen. Aber auch mit dem Mut, der sagen kann: So – wie er jetzt ist – ist mein Leib.⁹

Was zu lesen ist über den Weg auf den Tod zu in den Büchern, die hier vorgestellt werden, bezeugt, wie die jeweiligen Autor*innen, die mittlerweile alle verstorben sind, diesen Weg für sich verstanden und gedeutet haben. Dabei spielt ihre kulturelle Prägung eine Rolle ebenso wie ihre je individuelle Biographie und Krankengeschichte. Was sie schreiben, repräsentiert die subjektive Sicht auf ihr Leben und Sterben in diesem Moment. Die Auswahl und Interpretation der Texte haben also keinen Anspruch auf Repräsentativität. Wie die Autor*innen auf ihre Weise

8 Die Auswahl der Titel erfolgte – außer im Blick auf die Berücksichtigung verschiedener Geschlechter – unsystematisch und stellt nur einen kleinen Ausschnitt aus der vorhandenen Sterbeliteratur der letzten Jahrzehnte dar. Vgl. dazu auch Caduff, Schreiben über Sterben.

9 Vgl. Falk/Möller/Raiser u. a. (Hg.), So ist mein Leib.

schreiben, so lese ich ihre Bücher auf die meine: Ich fokussiere Aspekte ihrer Darstellung, die auf das Thema der Geschlechtlichkeit verweisen, nehme sie so wahr, dass die Interpretation einerseits dem je individuellen Text und den Verfasser*innen gerecht wird, trage andererseits aber auch theologisch und gendertheoretisch imprägnierte Perspektiven ein.

Im Folgenden werden Ausschnitte aus fünf Büchern vorgestellt. Methodisch orientiert sich die Analyse an einer Überlegung von Carol Hagemann-White. Wie kann man in der Genderforschung der Erkenntnis gerecht werden, so fragt sie, dass die Zweigeschlechtlichkeit in unserer Gesellschaft ein machtvoll konstruiertes ist, das sich in vielen Phänomenen des Alltags widerspiegelt, und zugleich dem Wissen Raum geben, dass die Geschlechterdifferenz in wesentlichen Aspekten nichts Naturgegebenes, sondern kulturell bestimmt ist? Wir müssen, so schreibt sie, die Differenzperspektive abwechselnd ernst nehmen und sie außer Kraft setzen.¹⁰ Es geht also darum, einerseits sensibel zu beobachten, wie sich Geschlechterdifferenzen im gesellschaftlichen Alltag zeigen. Diese je und je wahrzunehmende Differenz aber kann nicht einfach als gegeben hingenommen werden, sondern muss auf ihre Genese hin kritisch reflektiert und dekonstruiert werden. Dieser Maxime folgt die Interpretation der Texte.

Fast alle Autor*innen – Maxie Wander, Peter Noll, Wolfgang Herrndorf, Christoph Schlingensiefel –, von denen Textausschnitte vorgestellt werden, sind von einer schwerwiegenden Krebserkrankung überrascht worden und vergleichsweise jung gestorben. Einzig Silvia Bovenschen, die seit langem an Multipler Sklerose und weiteren schwerwiegenden Erkrankungen litt, ist 71 Jahre alt geworden. Sie hat ausgedehnte Krankheitszeiten durchlebt, die sie schon als junge Frau zur Auseinandersetzung mit ihrer Verletzlichkeit zwangen.

Einige Leitfragen orientieren die Auswahl der Texte und ihre Interpretation: Wie kommt es zur Entstehung der Bücher? Welches Verhältnis zum Körper und zur Krankheit zeigt sich? Was lassen die Autor*innen über ihre Beziehungen zu anderen Menschen erkennen? Was fürchten und was hoffen sie, und welche Rolle spielen religiöse bzw. spirituelle Vorstellungswelten oder Praktiken?

2. Maxie Wander: Leben wäre eine prima Alternative (1979)

1979 veröffentlicht Maxie Wanders Ehemann, Fred Wander, mit dem sie 1958 aus Österreich in die DDR übersiedelt ist, Auszüge aus mehr als tausend Briefen und

¹⁰ Vgl. Hagemann-White, *Die Konstrukteure*, 74f.

Tagebuchseiten, die die Autorin hinterlassen hat.¹¹ Keiner dieser Texte ist für die Öffentlichkeit geschrieben. Vielmehr richtet sich vieles, was für das Buch ausgesucht wurde, an vertraute Menschen. Gleichzeitig mit ihrer Brustkrebskrankung, an der Maxie Wander (geb. 1933) schließlich mit 44 Jahren im Jahr 1977 stirbt, erscheint ihr Buch „Guten Morgen, du Schöne“ – eine Sammlung eindrucklicher Porträts von Frauen in der DDR, die Maxie Wander aus Interview-Protokollen gestaltet hat.¹² Das Buch machte sie in der DDR wie auch in der Bundesrepublik Deutschland schlagartig bekannt. Christa Wolf, sie war eine Freundin der Autorin, schreibt im Vorwort zu diesem Buch: „Nun ist es klar, [...] dass es ihr Talent war, rückhaltlos freundschaftliche Beziehungen zwischen Menschen herzustellen; ihre Begabung, andere erleben zu lassen, daß sie nicht dazu verurteilt sind, lebenslänglich stumm zu bleiben.“¹³ Eine beziehungsstarke Frau also, die anderen ins Wort hilft und ihnen dazu verhilft, ihr Schicksal zur Sprache zu bringen – so wird sie wahrgenommen, und so zeigt sie sich selbst – als Gesunde wie als Kranke.

Während sie im Krankenhaus auf die Operation wartet, bei der ihr eine Brust abgenommen werden soll, notiert sie im September 1976 in ihr Tagebuch: „Ich schreibe Briefe, beruhige meine lieben Verwandten, höre Musik und streichle meine Brust. Die Rechte. Die Sorgenvolle, die mir immer die Liebste war. Was machst du für Geschichten, du!“ (13) Sie ist in Beziehung zu den vertrauten Menschen, aber auch zu sich selbst und ihrem kranken Körper, der zum Dialogpartner wird. Indem sie ihre Brust anspricht, artikuliert sie die spannungsvolle Ambivalenz, die sie dem erkrankten Körperteil gegenüber empfindet: die Sorgenvolle, die Liebste. Als fürs erste die schlimmste Zeit nach der OP überstanden ist, heißt es: „Gehe aufrecht, als ob mir links und rechts zwei Flügel gewachsen wären, justament! Bemale mir die Lippen und Wimpern, justament, kämme mich, tadellos, obwohl die Wunde protestiert [...] Heute war ich besonders glücklich, weil ich mit der G. lachen konnte, weil mir meine braunen Beine in der Sonne gefielen, weil ich aufrecht gehen kann, [...] weil die Pflirsiche so gut schmecken, weil ich Frau R., die eben erst ihre Operation hinter sich hat, trösten konnte, weil ‚weil, weil...‘“ (30) Dass sie die Beziehung zu ihrem Körper sinnlich spürt, dass sie sich Menschen liebevoll zuwenden kann und auch sich selbst: Das ist Leben, dessen Intensität im Schreiben gewissermaßen bestätigt wird – einschließlich seiner herzerreißenden Ambivalenz: „Ich bin *zwei Menschen*: nachts verzweifelt, tags, wenn die Sonne scheint, glücklich, glücklich!“ (30)

Nach einer weiteren Operation im November, bei der Gebärmutter und Eierstöcke entfernt werden, macht der Arzt eine Bemerkung, die die Feministin Maxie

11 Wander, *Prima Alternative*. Die jeweilige Seitenzahl der im Folgenden verwendeten Zitate wird im Fließtext angegeben. Ebenso wird mit Zitaten aus den weiteren analysierten Büchern verfahren.

12 Wander, *Guten Morgen*.

13 Wander, *Guten Morgen*, 6.

Wander empört: „Wir machen das alles, sagte der Chef, ‚damit Sie weiter für ihre Familie sorgen können!‘ ‚Und ich?‘ fragt sie, ‚Ich darf ruhig kastriert werden, zum Krüppel gemacht, zum Greis...“ (56) Mit ihrem Zorn kommt ein weiterer Gedanke ins Spiel, nämlich die Beziehung zu ihrem Mann, zu Männern überhaupt und die Frage, inwieweit sie nach der Operation noch begehrenswert ist: „Mir macht es nicht viel aus, ob ich körperlich verfall. Aber wird es auch meinem Mann egal sein?“ Ein paar Tage später klingt das noch bitterer: „Ich bin in einem Herbst gealtert, habe einen zerschnittenen Körper, der nie wieder einen Mann reizen wird. Nie wieder werde ich mich unbefangen am Strand ausziehen können. Mein Körper, den ich gern hatte, ist ausrangiert für immer.“ (72)

Die Beziehung zum eigenen Körper, zum Frausein, zu ihrem Mann, zu Männern überhaupt – es wird mehr zerschnitten als nur das Gewebe, mehr entfernt, als nur die Krebszellen. Was von diesem geliebten und Lust spendenden Körper bleibt, ist zunächst offen. Ebenso offen ist es, ob das sexuelle Begehren der Männer ihr weiterhin gelten wird und wie es mit der Erfüllung des eigenen Begehrens weitergeht. Zorn, Angst, Schmerz mischen sich. Aber die Texte zeigen auch, wie sich die anfängliche Besorgnis auflöst, weil ihr – deutlich älterer – Mann nicht nur ein liebevoller Pfleger ist, sondern sich ihre gegenseitige Liebe unter der Todesdrohung erneuert: „Mein alter Jossl besucht mich lang, [...] Zusammen Abendbrot essen, still und schweigend, [...] Wir schauen uns an. Er schaut mich wieder an, wie damals, als ich jung war ...“ (73) Und gegen Ende, ihr Tod ist nahe, notiert sie: „Nun, da liege ich, die Terrassentür ganz offen, [...] Man liegt [...] wie im Garten, auch nachts, Jossl liegt neben mir, und wir schauen hinaus auf den Mond und die Baumwipfel und lauschen.“ (189)

Das Leben intensiviert sich im Laufe der 15 Monate des Krankseins. Es intensiviert sich nicht zuletzt durch das Leiden, im Wechselbad von großen Ängsten und Momenten von Glück und Hoffnung, die sich immer wieder einstellen. Als sie nach der ersten OP nach Haus kommt, schreibt Maxie Wander in einem Brief: „Ich möchte Dir von den ganz kleinen Dingen erzählen, als wären es Sensationen: bei Tisch sitzen, Mozart hören und mit Fred eine Tasse Kaffee trinken, weißt Du, was ich meine? Du kennst das alles, und wirst mich auslachen! Das wirkliche Leben, sagt mir eine Stimme, das ist jetzt und jetzt, nimm es in Empfang, wie es sich darbietet, auch mit Schmerzen, mit Angst und gleichzeitig mit allen Entzückungen, die man sich nur denken kann!“ (42) Sie lässt Alltagsbilder vor dem inneren Auge entstehen, die zugleich ein Mehr, ein Moment der Selbsttranszendenz enthalten. Es sind alles Geschenke, die ihr gegeben werden („nimm es in Empfang“), etwas, was sie nicht selbst gemacht hat.

Allerdings wäre es zu einfach, dies als widerspruchloses Einverständnis mit dem zu lesen, was ihr geschieht. Nach der ersten OP hat sie in ihr Tagebuch geschrieben: „Seinen Tod in der Hand haben, denke ich, wenn ich aufwache, das müsste gut sein. Etwas finden, damit man selber Schluss machen kann.“ (20) Hier wünscht

sie sich, der Abhängigkeit zu entkommen, selbst über ihr Schicksal entscheiden und etwas tun zu können. Und später, weniger suizidal, aber doch im zornigen Widerspruch zu den Beschränkungen, die die Krankheit ihr auferlegen, schreibt sie: „Kuchenbacken, Mit-der-Familie-am-Tisch-sitzen waren mein Traum nach der Wiederauferstehung. Jetzt aber überkommt mich immer mehr das Gefühl: Mit diesen öden Kränkeleien wird's weitergehen, [...] So früh am Ende? Nein! Ich will richtig leben, will nicht immer auf meinen Körper Rücksicht nehmen müssen! Weißt du, daß Reisen und in Hotelzimmern leben (wie die Beauvoir) meine heimliche Liebe sind? Wäre ich frei [...] würde [ich] von Land zu Land ziehen, Freunde besuchen, schreiben, irgendetwas arbeiten...“ (70)

Zu ihrem Ende hin überwiegt das Versöhnliche. Sie schreibt in einem Brief an Christa Wolf: „Alles ist viel schwieriger und mühsamer geworden als noch vor einem Jahr, aber auf eine kaum erklärbare Weise schöner und interessanter [...] Ich fühle mich erschöpft wie eine alte Frau [...] Ja, Christa, das ist es schon gewesen, unser einmaliges Leben, viel mehr und Besseres ist wohl kaum zu erwarten, aber wir wollen nicht hochmütig sein und neugierig bleiben auf die wunderbaren kleinen Dinge, die die wahrhaft großen sind! Auf Bäume, die wieder grün werden und wachsen, auf Wolken und Musik, auf unsere Kinder.“ (169f)

Der Text hält in Paradoxien zusammen, was eigentlich nicht zusammenpasst: das Mühsame und das Interessante, das Wissen um die Einmaligkeit des Lebens und das ganz Gewöhnliche und Unentrinnbare seiner Endlichkeit, die großen Erwartungen und die kleinen Erfüllungen des Alltags. Maxie Wanders Verhältnis zu religiösen Überzeugungen bleibt implizit. Ab und zu erwähnt sie Gott, bezieht sie sich auf biblische Texte. Wichtiger scheinen ihre sprachlichen Möglichkeiten zum Umgang mit dem Erlebten und Erlittenen. Sie artikuliert die widersprüchlichen Erfahrungen und setzt sie zueinander in Beziehung. Sinnliches Erleben, Begegnungen mit Menschen und Natur, die liebevolle und aufmerksame Wahrnehmung des Moments bilden dabei ein tragendes Zentrum.

Im Laufe der Monate wächst für sie etwas zusammen: „Bei mir bildet sich nach und nach etwas wie ein Sinn heraus, eine Mitte, nach der ich lange gesucht habe und ohne die ich vielleicht nicht leben könnte. Erkennen kann ich es noch nicht, nur in die Richtung zeigen; es ist der Glaube an eine Kraft, die in allem wohnt, ein Lebensgesetz in allem Lebendigen, das man nicht ungestraft verletzen darf. Man muss dem Leben auf die Schliche kommen und herausfinden, was es eigentlich will, man muss seine Augen und auch die Nase öffnen und das Ohr an die Bäume legen wie an den Mutterleib... Vielleicht kommt es nur darauf an, sich diese menschliche Kraft zu erhalten, egal mit welchen Zaubermitteln (sei's auch durch die Religion) [...]“ (179)

Einen knappen Monat später schreibt sie aber auch: „Manchmal kam mir allerdings schon vor, als ob Sterben leichter wäre, ohne die Beschwerden des Alterns und Dahinsiechens. Weiterleben, so reduziert, das ist nicht einfach. An Arbeit ist leider

nicht zu denken [...]“ (181) Sie vermisst die Eigenständigkeit, das Schreiben. Die öffentliche Aufmerksamkeit – eben gewonnen und für eine Frau ihrer Generation nicht selbstverständlich – entschwindet schon wieder.

In ihrem wahrscheinlich letzten Brief im November 1977, zehn Tage, bevor sie stirbt, fragt sie die Freunde, an die er gerichtet ist: „Lisette, Hermann, was soll ich mit dieser Krankheit machen?“ (224) Die Frage bleibt, jedenfalls in der vorliegenden Textsammlung, offen.

3. Peter Noll: Diktate über Sterben & Tod (1984)

Hier findet sich eine ähnliche Situation und doch ist es ganz anders, wie davon berichtet wird. Peter Noll (geb. 1926), zuletzt Professor für Strafrecht an der Universität Zürich, schreibt über die Erfahrungen seines letzten Lebensjahres.¹⁴ Im Dezember 1981 – also mit 55 Jahren – beginnen seine Notizen, nachdem am 17. Dezember erstmalig Nierenschmerzen die Krankheit angezeigt haben. Die letzte Eintragung ist vom 30. September 1982. Wenige Tage später, am 9. Oktober, stirbt er an den Folgen eines metastasierten Blasenkrebses.

Peter Noll unterhält engen Kontakt zu wenigen Freunden, während der Krankheitszeit besonders auch zu Max Frisch, der ihm schließlich die Totenrede hält. Er ist geschieden. Ab und zu wird am Rande seine frühere Frau Almuth erwähnt, auch die Beziehung zu einer anderen Partnerin. Zwei Töchter – Rebekka und Sibylle – sind ihm offenkundig nahe, aber nur einmal wird das wirklich explizit: „Diese letzte Zeitspanne fordert mehr als jede frühere. Nicht wissen, wie es weitergeht, mit dem Beruf, der Krankheit, dem Sterben. Und mit denjenigen, die mich dann nicht mehr haben werden, vor allem mit Rebekka und Sibylle. Dauernd denke ich an die beiden. Irgendwie möchte ich eine ganz heile Welt für sie zurücklassen, was natürlich unmöglich ist. Ständig fallen mir neue Kosenamen für sie ein, zu all den alten hinzu.“ (247)

Möglicherweise ist die Sparsamkeit der Bemerkungen über die Menschen, mit denen der Totkranke verbunden ist, auch ein Schutz jener Personen. Denn – anders als Maxie Wander – schreibt Peter Noll seine Notizen von Anfang an mit der Absicht, sie zu veröffentlichen und trägt dafür Sorge, dass diese Veröffentlichung sich realisieren wird, wenn er gestorben ist. Er organisiert alles, macht einen Plan für die Trauerfeier und schreibt sich selbst eine Trauerrede. Er hat offenbar niemanden, mit dem er dies bespricht. Jedenfalls schreibt er nichts darüber. Er will aber auch autonom sein, dies möglichst lange bleiben, Das ist jedenfalls ein Moment, das seine Krankengeschichte, wie er sie notiert, von Anfang an entscheidend prägt.

14 Vgl. Noll, Diktate.

Denn jede weitere Behandlung lehnt er ab, nachdem er die Diagnose erhalten und erfahren hat, dass er – unter welcher Behandlung auch immer – mit einer Wahrscheinlichkeit von 50% sterben wird. Von Anfang an verwirft er die Möglichkeit einer Operation. Entscheidend ist dabei für ihn der Wunsch nach körperlicher Unversehrtheit, auch nach unversehrter Potenz: „Auf meine Fragen:“, so berichtet er von dem Gespräch mit dem Arzt, den er über die Ablehnung der OP informiert, „Geschlechtsverkehr sei nicht mehr möglich, da es keine Erektion mehr gibt, doch sonst keine wesentliche Beeinträchtigung; Wandern, Sport in mäßigem Umfang, sogar Ski fahren, die Patienten, die die kritischen fünf Jahre überlebt haben, haben sich alle an das beschnittene Leben gewöhnt.“ (9) Zwar kommt seine ablehnende Sicht auch wieder ins Wanken, „Der dunkle Hang hinter dem zugeschnittenen Seelein und der weiße Hang gegen Falera sind so schön, dass ich das alles noch lange sehen möchte. Auch wenn mein Unterleib verstümmelt ist, die Blase weg, die sexuelle Potenz ebenfalls.“ (14) So notiert er 10 Tage später. Aber als die endgültige Diagnose fest steht, bestätigt er seinen ersten Entschluss auch gegen das Zuraten eines Arztfreundes: „Jedem sein eigener Krebs und jedem seine eigene Lösung gewissermaßen [...]“ Und begründet die seine so: „Der Tod tritt weder als scharfe Zäsur mitten ins Leben, noch kommt er auf seinen bösen leisen Sohlen, indem er dir Stück für Stück das Leben wegnimmt und dich schließlich ins Nichts stößt, nachdem du schon ein Nichts geworden bist [...] Der Lebenszwang darf einfach nicht so stark sein, dass du all dies über dich ergehen lässt. Der Lebenswille muss sich dem entgegensetzen.“ (27f) Dem Zwang zum Leben – weil die medizinische Norm es verlangt – und der Angst vor dem Tod setzt er den Willen entgegen. Es geht nicht um Leben um jeden Preis, sondern um Lebensqualität, um ein Leben, in dem man als Person erkennbar bleibt, trotz allem. „Ich bringe es nicht über mich, mich durch die Operation zum Einbaum aushöhlen zu lassen, in dem niemand weiterschwimmt“ (94), notiert Noll in einem plastischen Bild. Und auch: „Wohl ist dies die Versuchung, der die meisten erliegen, auch wenn die Operationen ohne Chancen sind: Man gibt sich einfach im Spital ab, und dann sind es die anderen, die [...] für einen entscheiden [...] Was ist das für eine Art von Beruhigung? Wird man wieder ein Kind? Nur eben ohne die Wärme der Mutter – und da glaube ich, liegt die Fehlrechnung. Der Todkranke, der sich der medizinischen Apparatur übergeben hat, ist wirklich hilflos, weil die Hilfe, die er bekommt, kalt ist.“ (57f) Weil man die Zuwendung der frühen Kindheit nicht wiederherstellen kann, so lese ich das, ihre Lücken nicht nachträglich heilen, ist es wichtig, auch in der Krankheit selbstverantwortlich und erwachsen zu bleiben.

In diesem Zusammenhang sind nicht zuletzt die körperlichen Fähigkeiten wichtig, z. B. beim Skifahren: „Bei gutem Schnee geht es immer noch sehr gut und schnell, alles ist intakt, nur die Zukunft ist abgeschnitten.“ (52) Einmal bricht sich Nolls Lebenswille geradezu ekstatisch Bahn: „Am Freitag aßen wir hier, Ruth, Ursula und ich. Es schneite und schneite, und dann plötzlich der Eisregen. Darauf

hatte ich Lust, nach dem Essen und Trinken nackt auf die Terrasse zu gehen, die mit 20 cm Schnee und darüber einer dünnen Eisschicht bedeckt war. Wie nach einer Sauna. Ich konnte meinen Körper im Schnee abbilden, da die Eisschicht genau da durchbrach, wo die Gewichte lagen. Ruth und Ursula haben es mir nachgemacht, und am Schluss hatten wir es so kalt, dass wir alle ins Bett gehen und einander wärmen mussten. Ich hatte so etwas noch nie erlebt, aber schon lange irgendwie erwartet, und es war gut, dass es sich von selber ergab.“ (36f) Auch dieser umwerfende Moment wird nüchtern notiert, die bloßen Fakten. Aber dennoch teilt sich der Leserin mit, wie die Selbstbeherrschung hier einen Durchbruch zur Lebens- und Leibeslust erfahren hat. „Ich hatte so etwas noch nie erlebt.“ Ein ungeplanter Moment der Hingabe an Wünsche und Sinne, der dem Autor widerfahren ist. Noch einmal wandelt sich sein Erleben, auch das geschlechtliche Erleben, mit der wachsenden Schwäche. Ende August, eineinhalb Monate vor seinem Tod schreibt Peter Noll: „Das Sterben kündigt sich auch dadurch an, dass Eros sich in Agape verwandelt, nicht nur beim Sterbenden, sondern auch bei den Partnern. Wenn jemand gemeint hätte, Eros sei intensiver als Agape, so hat er sich getäuscht.“ (258f)

Auch die Intention, die er mit dem Buch verbindet, und die Vorstellungen über die Ewigkeit verwandeln sich in den Monaten des Sterbens. Zunächst hängt Noll den Anspruch des Schreibens hoch, will etwas Allgemeingültiges notieren. „Du sollst nicht deinen Fall beschreiben, sondern ihn ins Exemplarische erheben.“ (107) Später formuliert er etwas vorsichtiger: „Ich will nur meine Situation als durchschnittlich und zugleich exemplarisch vorführen, damit die Leser sehen, dass es Sinn hat, sich mit Sterben, Tod und Jenseitsvorstellungen schon im Leben auseinanderzusetzen.“ (227) Schließlich wird er, mit wachsender Nähe des Todes, noch zurückhaltender: „In meinen Diktaten habe ich zuviel gesagt und zuviel verschwiegen. Ich wollte meinem Tod und Sterben einen Sinn geben, der auch für andere in der gleichen Situation Sinn sein kann. Das ist mir nicht gelungen.“ (237) Denn, so hat er es jetzt für sich verstanden: „[...] das Sterben [kann] nur ganz individuell erlebt und beschrieben werden. Insofern gibt es keinen kollektiven Tod. [Auch Jesus] war allein, starb, wie es nicht anders sein kann, als einzelner, und zugleich war sein Sterben das Sterben jedes einzelnen [...]“ (241) Am Ende bleibt ihm vom Glauben eine Ahnung: „Gott ist eine ganz andere Dimension; die Ewigkeit macht Zeit, Raum, Kausalität zunichte. Einen Schimmer Gottes finden wir in den Sinnoasen des Daseins. Mehr kann man nicht sagen. Mehr kann höchstens die Musik ausdrücken, die so abstrakt ist, dass sie nahe an das Übersinnliche herankommt.“ (243)

Nach einem Bericht über ein letztes Essen mit Max Frisch enden Peter Nolls Aufzeichnungen wenige Tage vor seinem Tod: „Als wir zurückfahren, regnete es, und wir spürten, dass mit dem milden Wetter auch der Sommer gegangen war, definitiv.“ (274)

Ein insgesamt nüchternes Diktat, wie es bereits der Titel programmatisch ausdrückt, auch der Text eines Juristen. Grundsätzliche Reflexionen über Macht, Recht, Gerechtigkeit, gesellschaftliche Fragen spielen darin eine große Rolle. Die persönliche Befindlichkeit blitzt eher in den Ritzen und Spalten der Überlegungen und Berichte auf: kleine Durchblicke auf Gefühle, Beziehungsqualitäten, Trauer und Ängste. Aber deutlich wird auch, dass die Diktate einen Prozess widerspiegeln. Die Autonomie und das Können verlieren an Wichtigkeit. Im Nachwort, das Erinnerungen der Tochter Rebecca festhält, heißt es: „Sie war am Samstag, den 28. August nach Polen [...], geflogen. Dort erreichte sie Mitte September ein Telefonat ihres Vaters: ‚Es geht nicht so gut. Komm doch zurück.‘ So etwas war ganz ungewöhnlich.“ (275)

4. Wolfgang Herrndorf: Arbeit und Struktur (2013)

Im Februar 2010 erfährt der bis dahin eher unbekanntere Schriftsteller Wolfgang Herrndorf (geb. 1965), dass er einen Hirntumor hat, an dem er in absehbarer Zeit sterben wird. Im August 2013 begeht Herrndorf Suizid mit einer Pistole, ehe er die Kontrolle über seinen Körper und seinen Geist völlig verliert.

Während der Krankheitszeit führt er ein digitales Tagebuch, zuerst nur für Freundinnen und Freunde gedacht, später – auf Drängen der Vertrauten hin – als Blog.¹⁵ „Arbeit und Struktur“ – so heißt der Blog – ist das Programm, mit dem er sich psychisch und physisch nicht nur zusammenhält, sondern zu Höchstleistungen bringt. Innerhalb von zwei Jahren schreibt er zwei Romane, für die viele Vorarbeiten vorlagen, deren Realisierung ihm als Gesunder aber nicht gelungen ist. „Tschick“, erschienen 2010, macht ihn berühmt und reich, „Sand“, der zweite Roman, erscheint 2011. Posthum wird der unvollendete Roman „Isa. Bilder deiner großen Liebe“ gedruckt, an dem er bis zum Schluss gearbeitet hat.¹⁶

Der Blog ist gewissermaßen die Begleitmelodie dieser ungeheuren Anstrengung und Leistung, die zugleich die Lebensader des Autors darstellt. „Der Versuch sich selbst zu verwalten, sich fortzuschreiben, der Kampf gegen die Zeit, der Kampf gegen den Tod, der sinnlose Kampf gegen die Sinnlosigkeit eines idiotischen, bewussten Kosmos [...]“ (214) Ein radikaler und kämpferischer Mensch tritt einem in dieser sprachlichen Anhäufung von Gegnern entgegen, aggressiv gegen alles Religiöse, und zugleich ein zarter und empfindsamer, der an jedem Morgen von seinem Balkon aus das Aufgehen der Sonne beobachtet, der nichts mehr liebt als den Morgen am Meer, das Wasser und das Schwimmen überhaupt. „Das Schönste

¹⁵ Posthum veröffentlicht als Buch. Vgl. Herrndorf, Arbeit und Struktur.

¹⁶ Vgl. Herrndorf, Tschick; Herrndorf, Sand; Herrndorf, Isa.

wie immer der Morgen.“, so schreibt er 2011 während einer Woche mit Freunden in Cefalú auf Sizilien, „Wenn ich um halb sieben aus dem Haus trete, kommt als erstes ein dreibeiniger Hund angesprungen, freut sich, wie ich mich freue, und begleitet mich ans Meer.“ (202f) Oder im November desselben Jahres bei der Begegnung mit der Study Nurse, mit der er die Weiterbehandlung erörtert: „Ich sehe die Urlaubsbräune auf ihrem Knie und denke: Ich will noch mal ans Meer.“ (267) Er erlebt eine offenkundig ungewohnte Empfindsamkeit, mit der er nicht leicht zurechtkommt: „Immer die drei gleichen Dinge, die mir den Stecker ziehen: die Freundlichkeit der Welt, die Schönheit der Natur, kleine Kinder.“ (94) Ein Kreis von nahen Menschen ist um ihn, am nächsten seine Partnerin C, „vermutlich der einzige Mensch, der weiß, was in mir vorgeht.“ (268)

Trotz zweier schwerer Operationen, harter Bestrahlung, vielfältiger Einschränkungen, psychotischer Phasen, am Ende immer häufigeren epileptischen Anfällen hat Herrndorf einen unbändigen Lebenswillen, der die Todessehnsucht nicht ausschließt. Zugleich ist von Anfang an klar: „Was ich brauche, ist eine Exitstrategie [...] Ich wollte ja nicht sterben und will es auch jetzt nicht. Aber die Gewissheit, es selbst in der Hand zu haben, war von Anfang Teil meiner Psychohygiene.“ (50)

Die Pistole, die er schließlich kauft, hilft ihm, seine Angst in Grenzen zu halten: „Die mittlerweile gelöste Frage der Exitstrategie hat eine so durchschlagend beruhigende Wirkung auf mich, dass unklar ist, warum die Krankenkasse nicht zahlt.“ (79) „Ich könnte mich nicht damit abfinden, vom Tumor zerlegt zu werden, aber ich kann mich damit abfinden, mich zu erschießen. Das ist der ganze Trick. Schon seit Tagen keine Beunruhigung mehr.“ (86) Nicht der Tod ist der Auslöser der Angst, sondern die Vorstellung der persönlichen Auflösung, oder, wie er später nach den ersten Anfällen schreibt, die ihm die Sprache rauben: „Menschliches Leben endet, wo die Kommunikation endet, und das darf nie passieren.“ (224) Die Munition gibt er allerdings zunächst einem vertrauten Menschen in Verwahrung.

Über die Pistole und ihre Möglichkeiten zu schreiben, bestätigt gleichsam das Gefühl der Sicherheit, das die Waffe vermittelt: „Ich schlafe mit der Waffe in der Faust, ein sicherer Halt, als habe jemand einen Griff an die Realität geschraubt. Das Gewicht, das feine Holz, das brünierte Metall. Mit dem Mac-Book zusammen der schönste Gegenstand, den ich in meinem Leben besessen habe.“ (247) Beim Schreiben legt Wolfgang Herrndorf die Waffe zuweilen neben sich auf den Tisch. Und in der Phantasie gelingt es ihm, quälende Gedanken und Ängste abzuschießen. Während eines Aufenthaltes im Krankenhaus stellt sich eine Vorstellung vom Tod durch die Waffe ein: „Ich sehe „...ein Stückchen Blei durch mein Hirn fahren und den Schädel zum Nichts hin öffnen. Dann einen Sekundenbruchteil das Panorama eines grünen Hügels, auf dem meine Freunde sitzen und picknicken. Dann nichts.“ (111)

Die Notizen von Wolfgang Herrndorf sind widersprüchlich, brutal und zart. Seine Krankheit erspart ihm nichts, er macht sich nichts vor und auch denen nicht,

die sein Buch lesen. Das Schreiben ist seine Hoffnung. „Ich habe nie geglaubt“, formuliert er in einer Art Bilanz. „Ich stand auf keiner Bergspitze. Ich hatte nie einen Beruf... Ich bin nie fremdgegangen. Fünf von sieben Frauen, in die ich in meinem Leben verliebt war, haben es nie erfahren. Ich war fast immer allein.“ Und schließlich, überraschend: „Die drei letzten Jahre waren die besten.“ (438)

In ihrer Rezension des nachgelassenen Romans „Isa“ beschreibt Iris Radisch die Szene, in der Isa die beiden Jungen aus „Tschick“ trifft: „Zunächst ist alles ungefähr so, wie es in Tschick schon war – Müllberge, [...] Brombeeren, Lada und so weiter. Aber dann legt Isa ihre Hände in ‚magischen Bewegungen‘ über die Stirn, über die geschlossenen Augen und über die Schläfen des Tschick-Erzählers. Das kann man, wenn man bedenkt, dass der Autor, als er das schrieb, gerade dabei war, an einem Gehirntumor zu sterben, schon nicht ohne Herzklopfen lesen. Und als Isa dann noch den Satz sagt, ‚Lautlos geborgen und im Schutz meiner Hände und der schirmenden Nacht liegt er da‘, ist man sich plötzlich ganz sicher: Wolfgang Herrndorf hat sich in seinen letzten Lebensmonaten mit der verlorenen und wilden Isa seinen Schutzengel erschrieben.“¹⁷ – Ist das so? Oder schreibt sich Iris Radisch etwas schön? Man weiß es nicht. Zartes und Hartes stehen in Wolfgang Herrndorfs Texten nebeneinander.

5. Silvia Bovenschen (geb. 1946): Ein Interview

Nur kurz möchte ich noch auf Silvia Bovenschen eingehen, sie gewissermaßen Herrndorf an die Seite stellen und damit auch die Vorstellung durchkreuzen, dass ein inniges Verhältnis zur Pistole nur in der Sterbegeschichte eines Mannes einen Platz haben könnte. Silvia Bovenschen war Literaturwissenschaftlerin, Feministin, gehörte als Adorno-Schülerin in das Umfeld der Frankfurter Schule. Seit ihrem 24. Lebensjahr war sie an Multipler Sklerose erkrankt, andere schwere Erkrankungen kamen hinzu. Ihre letzten Lebensjahre – sie starb im Oktober 2017 – verbrachte sie im Rollstuhl. Sie wusste also, was Schmerzen, Abhängigkeit, Leiden, Erschöpfung war – schon lange, bevor sie eine ältere Frau geworden ist. „Ich machte“, so schreibt sie in ihrem Buch „Älter werden“, „zeitversetzt schon früh Erfahrungen, die meistens erst das Alter prägen.“¹⁸

Im Jahr 2014 gab sie ein Interview, das auf 3sat ausgestrahlt wurde. In diesem Zusammenhang nimmt sie Bezug auf das Buch Herrndorfs: „Ich denke“, so sagt sie dort, „an das Tagebuch des Schriftstellers Wolfgang Herrndorf, in dem er seine Empfindungen, Gedanken und Erlebnisse sehr eindrucksvoll zu Papier gebracht

17 Radisch, Und Engel gibt es doch.

18 Bovenschen, Älter werden, 22.

hat. Ich bin sicher, dass er das tun konnte, weil er im Besitz einer Pistole war. Und die Gewissheit [...], Herr seines Lebens bis zum Schluss sein zu können, hat ihm diese Anstrengung überhaupt noch ermöglicht [...] Ich neide Herrn Herrndorf seine Pistole [...] Die Gewissheit, der letzten Qual entgehen zu können, wäre lebensverlängernd und lebensverschönernd [...] Ob man es macht, ist eine ganz andere Frage, aber es zu haben, wäre ein unglaublicher, ja ein Halt. Merkwürdigerweise wäre gerade das ein Halt [...] Wenn man viel krank war, bekommt man das Gefühl, dass man ein Recht darauf hat. Ich habe genug Schmerzen ertragen und habe sie mit Würde getragen, und jetzt habe ich mein Soll erfüllt.“¹⁹

6. Schlussfolgerungen

Was verbindet und was unterscheidet die Texte? Besonders wenn man die Texte von Maxie Wander und Peter Noll nebeneinander liest, ist manches zu entdecken, was gängigen heteronormativen Geschlechterbildern entspricht. Dann will einem das intensive Beziehungsleben von Maxie Wander eher typisch für das einer Frau erscheinen – die Passagen, in denen es um ihre Kinder geht, habe ich gar nicht mit einbezogen – wie auch ihr Zugang zu den Emotionen, die Aufmerksamkeit für das Alltägliche, schließlich die Einwilligung in das schwächer werden. Signifikant auch das Entstehen des Buches: nicht von ihr geplant, sondern von ihrem Mann initiiert. Sie war ja gerade erst – mit Mitte 40 – bekannt geworden. Dass Menschen ihre Texte lesen und schätzen, war eine neue Erfahrung für sie.

Anders Peter Noll, der einsam wirkt auf seinem Weg, erst im letzten Moment seine Tochter zu sich bittet. Er plant die Veröffentlichung seiner Diktate selbst. Erwachsen und möglichst autonom zu bleiben, steht bei seiner Entscheidung gegen eine Behandlung im Vordergrund. Das könnte man hinterfragen. Zugleich erscheint es mir treffend und klug, wie er die Unterstützung und Beruhigung des Krankenhauses als „kalte Hilfe“ bezeichnet, die die Wärme der elterlichen Zuwendung nicht ersetzt. Er geht beherrscht und rational um mit seiner Situation. Der ekstatische Durchbruch im Schnee wirkt geradezu erlösend angesichts dieser spürbaren Anstrengung, die Fassung zu bewahren.

Die beiden Autor*innen aus dem 21. Jahrhundert erscheinen mir im Blick auf ihr geschlechtliches Selbstverständnis an einem anderen Punkt zu stehen, vielleicht etwas entfernter von den klassischen Stereotypen. Denn so sehr die Bedeutung der Pistole und das gewalttätige Sterben von eigener Hand etwas ist, was Männern auch empirischen Untersuchungen nach näher liegt, so sehr berührt Herrndorf die

19 <https://www.3sat.de/kultur/kulturzeit/kulturzeit-interview-silvia-bovenschen-100.html> (Zugriff am 29.1.2020).

Leserin zugleich mit den offenen Äußerungen über Schwäche, Ängste, körperliche Ausfälle. „[...] neben mir im Bett“, so schreibt er einmal unter Bezug auf sein Übergangsobjekt aus der Kindheit, „liegt der Stoffhase. Wir sind fast genau gleich alt, und gemeinsam kämpfen wir gegen den Anfall.“ (380) Und Silvia Bovenschen schreckt nicht zurück vor der Pistole, sondern neidet sie dem Kollegen. Nicht, weil sie nicht leiden oder abhängig sein will, sondern weil es irgendwann genug ist damit.

Letztlich geht es für alle Autor*innen darum, mit der Ohnmacht im Angesicht des kommenden Todes umzugehen, bzw. – vielleicht stärker noch – mit der Ohnmacht gegenüber den Leiden und Entwürdigungen des Krankheitsprozesses. Wann ist der Punkt erreicht, an dem man kein Verhältnis mehr finden kann zu dem, was mit einem geschieht, an dem man – mit Helmut Plessner gesprochen – seine exzentrische Positionalität und damit seine Personalität verliert? „Seinen Tod in der Hand haben, denke ich, wenn ich aufwache, das müsste gut sein“ schreibt auch Maxie Wander, die letztlich einwilligt in das, was ihr widerfährt.

Man kann Hinweise dafür finden, dass die unterschiedliche Weise, in der Menschen welchen Geschlechtes auch immer, diese Herausforderung bewältigen, nicht jenseits ihrer Geschlechteridentität entsteht. Ebenso aber hat die spezifische Gestalt ihres Weges etwas mit ihrer psychischen Disposition zu tun, mit der Frage, inwieweit sie sich gehalten fühlen im Leben. Vieles hängt ab von der sozialen und materiellen Situation und vom Verlauf der Krankheitsgeschichte. Nicht zuletzt spielt es eine große Rolle, inwieweit die Gesellschaft, in der wir leben, dem Leiden und Sterben Raum gibt. Die Frage nach der Geschlechterdifferenz ist eine Perspektive neben anderen, in denen differente Lebens- und Sterbegeschichten wahrzunehmen sind.

Für den Regisseur Christoph Schlingensief, der 2010 im Alter von fünfzig Jahren ebenfalls an einer Krebserkrankung gestorben ist, war die wesentliche Entdeckung im Zusammenhang seiner Erkrankung, wie schwer das Pathische in seinem persönlichen Leben, aber eben auch in der Gesellschaft seinen Platz findet.²⁰ „Man wird so ängstlich und schüchtern, man schämt sich fast, wenn man krank ist. Vielleicht weil man an dieser rasenden Gesellschaft nicht mehr teilnehmen kann. Da braucht es plötzlich Mut, schon alleine, um einkaufen zu gehen.“ (195) Aber es sei unverzichtbar, so schreibt er aus der Erfahrung seiner Krankheit heraus, dass es Räume gebe, in denen Schwäche, Angst und Leiden Ausdruck finden, um das Leben mit all seinem Glück und Elend zu bestehen, Hier sieht Schlingensief die besondere Bedeutung von Jesus: „Er ist derjenige, der das Leidwesen in die Welt gebracht hat jedenfalls im Rahmen des Christentums.“ (127) Damit meint er: Mit dem Kreuzes-

20 Vgl. Schlingensief, So schön.

tod Jesu öffnet sich die Möglichkeit, über die Leidensseite des Lebens zu sprechen, die Leidenden wahrzunehmen, sich mit dem eigenen Leiden auseinander zu setzen.

In früheren Zeiten wurden die toten Körper, im Prozess des älter und kränker Werdens einander ähnlicher werdend, für die Beerdigung wieder deutlich zweigeschlechtlich gekennzeichnet. Das demonstrierte zum Beispiel die Kleidung, die man ihnen im Sarg anlegte. Die Herrscher zeigten sich mit allen Insignien der Macht und Symbolen ihres offiziellen Status. Ihre Gemahlinnen hingegen wurden im letzten Kleid in ihrer Rolle als Gattin, Mutter und fromme Landesmutter präsentiert.²¹ Noch nicht lange vorüber ist der Brauch, Menschen in ihrer Hochzeitskleidung zu beerdigen: den Mann im dunklen Anzug, die Frau im Brautkleid. Heute sagt ein Bestatter: „Insgesamt ist ein steigendes Interesse spürbar, die Verstorbenen mit ihrer Lieblingskleidung zu bekleiden.“²²

Dies könnte ein Zeichen dafür sein, dass nicht nur die Lebenswege individueller, sondern auch die Geschlechterrollen angesichts des Todes fluid werden.

Literatur

- Caduff, Corina, Schreiben über Sterben, Tod und Tote, in: dies., Szenen des Todes. Essays, Basel 2013, 151–172.
- Cline, Sally, Frauen sterben anders. Wie wir im Leben den Tod bewältigen, Bergisch-Gladbach 1997.
- Denninger, Tina/Schütze, Lea, Einleitung. Alte und neue Verhandlungen zu Alter(n) und Geschlecht, in: dies. (Hg.), Alter(n) und Geschlecht. Neuverhandlungen eines sozialen Zusammenhangs, Münster 2017, 7–22.
- E-Mail-Interview zum Thema Totenkleidung mit Dipl. Ing. Hermann Weber, Erster Vorsitzender von Aeternitas e.V. – Verbraucherinitiative Bestattungskultur (geführt von Traute Helmer), in: Karen Ellwanger u. a. (Hg.), Das „letzte Hemd“. Zur Konstruktion von Tod und Geschlecht in der materiellen und visuellen Kultur, Bielefeld 2010, 60f.
- Falk, Ilse u. a. (Hg.), So ist mein Leib. Alter, Krankheit und Behinderung – feministisch theologische Anstöße, Gütersloh 2012.
- Giraud, Brigitte, Das Leben entzwei, Frankfurt a.M. 2003.
- Hagemann-White, Carol, Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen? In: Feministische Studien 1993, Heft 2, 69–78.
- Herrndorf, Wolfgang, Arbeit und Struktur, Berlin 2013.
- Holzschuh, Wolfgang, Die Trauer der Eltern bei Verlust eines Kindes. Eine praktisch-theologische Untersuchung, Würzburg 1999.

21 Vgl. Richter, Totenkleidung.

22 E-Mail-Interview Totenkleidung, 60.

- Interview mit Silvia Bovenschen, 20.01.2014, <https://www.3sat.de/kultur/kulturzeit/kulturzeit-interview-silvia-bovenschen-100.html> (Zugriff am 29.01.2020).
- Kaiser, Dörte, *Chanson Triste. Abschied von meinem Mann*, Freiburg i.Br. 2010.
- Kübler-Ross, Elisabeth, *Interviews mit Sterbenden*, Freiburg i.Br. 2018 (Neuausgabe).
- Magnis, Esther Maria, *Gott braucht dich nicht. Eine Bekehrung*, Hamburg 2012.
- Mecking, Dorothea, *Die Toten sitzen mit am Tisch. Verlusterfahrungen von verwaisten Eltern und ihr Umgang mit dieser Lebenskrise*, Berlin 2017.
- Noll, Peter, *Diktate über Sterben und Tod mit Totenrede von Max Frisch*, Zürich 1984.
- Radisch, Iris, *Und Engel gibt es doch*, DIE ZEIT Nr. 39/2014, 18. September 2014. Vgl. <https://www.zeit.de/2014/39/wolfgang-herrndorf-roman/komplettansicht> (Zugriff am 29.1.2020).
- Richter, Susan, „Des Königs“ letzte Kleider – Totenkleidung als Zeichen dynastischen und herrscherlichen Selbstverständnisses, in: Karen Ellwanger u. a. (Hg.), *Das „letzte Hemd“*. Zur Konstruktion von Tod und Geschlecht in der materiellen und visuellen Kultur, Bielefeld 2010, 105–145.
- Saake Irmhild, *Altern und Geschlecht. Über Stereotype und Symmetrien*, in: Tina Denninger/Lea Schütze, (Hg.), *Alter(n) und Geschlecht. Neuverhandlungen eines sozialen Zusammenhangs*, Münster 2017, 51–70.
- Schlingensief, Christoph, *So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein! Tagebuch einer Krebserkrankung*, München ⁵2010.
- Smolka, Adelheid/Rüdiger, Julia, *Primi Passi – Erste Schritte. Ein Modellprojekt des Vereins Verwaiste Eltern München e.V. Abschlussbericht der wissenschaftlichen Begleitung*, Bamberg 2007.
- Wander, Maxie, *Guten Morgen, du Schöne. Frauen in der DDR. Protokolle*, Darmstadt/Neuwied 1979 [DDR-Ausgabe Berlin 1977].
- , *Leben wär' eine prima Alternative. Tagebuchaufzeichnungen und Briefe*, hg. von Fred Wander, *Sammlung Luchterhand* 289, Darmstadt/Neuwied 1980.

I. Leiden und Begleiten

Die ungezählten Stunden

Care-ethische Betrachtungen zur Pflege betagter Angehöriger und zur gesellschaftlichen Organisation des Sorgehandelns

In der Mitte der 1990er Jahre hat die amerikanische Soziologin Arlie Russell Hochschild den Begriff „Care deficit“¹ in die wissenschaftliche Debatte eingebracht: Mit dieser Kurzformel brachte Hochschild die Analyse eines empirischen Befunds auf den Punkt, wonach die meisten westlichen Industrienationen zunehmend im Bereich des Sorgehandelns in erhebliche Mängel geraten, d. h. in der Begleitung und Pflege betreuungsbedürftiger Personen: Während auf der einen Seite der Bedarf an Sorgehandeln stabil ist oder sogar zunimmt, so nimmt auf der anderen Seite das gesamtgesellschaftliche Potenzial an Sorgeleistungen voraussichtlich ab.²

Entsprechend hat die Rede vom „Care deficit“ bzw. vom Fürsorge- oder Sorgedefizit³ Eingang gefunden in öffentliche Debatten und den wissenschaftlichen Diskurs, wo sie in der Folge intensiv rezipiert und verbreitet wurde. Zunächst richtete sich der Fokus der Debatte auf die Betreuung von Klein- und Schulkindern bzw. auf die (zu verbessernde) Vereinbarkeit von Berufstätigkeit der Eltern und Familie bzw. familiärer Betreuungspflichten.⁴ Erst allmählich rückte ein weiterer Aspekt der Sorgedebatte in den Fokus öffentlichen Interesses, der sich nicht auf den Lebensbeginn, sondern auf das nahende Lebensende richtete: Die Betreuung und Pflege von betagten Angehörigen.

Die zunehmende Sensibilität gegenüber der Betreuung und Pflege von betagten Angehörigen entstand in erster Linie aufgrund des Bewusstseins um die markanten demografischen Veränderungen: Durch den massiven Anstieg der durchschnittlichen Lebenserwartung hat das Phänomen der Hochaltrigkeit „ein historisch

1 Russell Hochschild, *The Culture of Politics*.

2 Daly/Lewis formulieren: Verschiedene Entwicklungen „have acted to effectively *decrease* the supply of care at a time when the demand is *rising*“ (Concept, 288; Hervorhebungen S.H.).

3 Im deutschen Sprachraum variieren die terminologischen Bezeichnungen hierzu und bringen je nach Begrifflichkeit zuweilen unterschiedliche Aspekte des genannten Sachverhalts zum Ausdruck: Während der Begriff „Care-Defizit“ (Gerhard/Hausen, Editorial, 10) offensichtlich möglichst nah am Originalbegriff verbleibt, so beleuchtet der Begriff „Versorgungslücke“ den Sachverhalt eher aus der Perspektive einer politischen (Versorgungs-)Logik heraus; der Begriff „Pflegenotstand“ wird zuweilen auch im vorliegenden Kontext verwendet, beinhaltet jedoch eher die Konnotation des Fachkräftemangels im Bereich der professionellen Pflege. Dieser Aspekt wird hier weiter beleuchtet.

4 Vgl. hierzu Bannwart, *Who cares*, 74.

gesehen nie dagewesenes Ausmaß erreicht⁵; und mit der Zunahme der Hochaltigkeit ist auch die Zahl von pflege- und betreuungsbedürftigen betagten Menschen stark angestiegen.⁶ Gleichzeitig haben veränderte Generationenbeziehungen und Familienmodelle⁷ sowie veränderte Rollen der Frauen in den Sorgesettings zu einer Transformation der Bedingungen geführt, unter denen Sorgehandeln herkömmlicherweise organisiert wurde.⁸

Der vorliegende Beitrag versucht in einem ersten Schritt aufzuzeigen, wie unter den Bedingungen des akuten „Care deficit“ die – weitgehend von Frauen getragene – Angehörigenpflege in unserer Gesellschaft organisiert ist und wie gesellschaftliche Teilsysteme auf die Herausforderungen eines „Care deficit“ reagieren. Sodann wird in einem zweiten Schritt aus der Perspektive care-ethischer Debatten dargestellt, in welche Schief lagen sich die Organisation von Sorgehandeln und Angehörigenpflege in unseren liberal geprägten Gesellschaften befinden – dies insbesondere im Blick auf die geschlechtsspezifische Verteilung und Anerkennung des Sorgehandelns. Die im dritten Schritt erfolgenden Ausführungen über die Konzepte „Caring community“ und „Caring democracy“ sollen schließlich aufzeigen, wie die sozialetischen Implikationen der care-ethischen Debatten je konkret im zivilgesellschaftlichen und politischen Alltag umgesetzt werden können.

1. Umfang und Bedeutung der Angehörigenpflege und deren Rezeption in öffentlichen Debatten

Betagte Angehörige, die auf Betreuung und Pflege angewiesen sind, wünschen sich in aller Regel, zu Hause in ihren eigenen vier Wänden umsorgt zu werden.⁹ Für die pflegerische Betreuung der Betagten steht in der Schweiz ein flächendeckendes und professionell ausgebauten Netz von ambulanten Pflegeorganisationen, den sogenannten Spitex-Organisationen, zur Verfügung; darüber hinaus bestehen zahlreiche zivilgesellschaftliche Institutionen, die für Betagte hilfreiche Dienst-

5 Schweppe, *Alter*, 276.

6 Zu den neuesten Zahlen vgl. Bericht des Bundesrates, *Unterstützung*, 14.

7 Der Bericht des Bundesrates zeichnet eine Entwicklung nach, in welcher sich in der Schweiz „in ausgeprägter Weise ein Ehe- und Familienmodell [entwickelte], bei dem jede Generation ihr Familienleben in eigener Verantwortung führt“ (*Unterstützung*, 15).

8 Vgl. Daly/Lewis, *Concept*, 288.

9 Dass diesem Wunsch nur teilweise entsprochen werden kann, zeigen Schätzungen, wonach rund 40% der pflegebedürftigen Betagten in soziomedizinischen Einrichtungen leben (vgl. Bannwart, *Who cares*, 74).

leistungen anbieten.¹⁰ Dennoch verbleibt „in vielen Pflegesituationen eine Lücke, sei es weil die Angebote nicht zeitnah vorhanden sind, oder die Angebote zeitlich begrenzt sind“.¹¹ So ist es meistens eine „entscheidende Voraussetzung“¹² für die Aufrechterhaltung der Betreuungssituation in den eigenen vier Wänden, dass ein privates Hilfenetz von Angehörigen verfügbar und bereit ist, wesentliche Sorgelösungen für die betreuungsbedürftige Person zu übernehmen. Der Verbleib von betagten Menschen zu Hause ist also keine individuelle Angelegenheit, vielmehr sind die Betreuungsleistungen der Angehörigen hierfür ein entscheidender Ermöglichungsfaktor.¹³

In der Schweiz wirken gemäß Schätzungen rund eine Viertelmillion Menschen als Hauptpflegepersonen für ihre betagten Angehörigen.¹⁴ Die meisten von ihnen sind Mitglieder der Kernfamilie, d. h. (Ehe-)Partnerinnen und -Partner sowie Kinder der Betroffenen – und in der überwiegenden Zahl Frauen. Gemäß schweizweiter Erhebungen leistet ein großer Teil der Angehörigen beträchtliche Zeiteinsätze in der Begleitung ihrer betagten Familienmitglieder; bei der intergenerationellen Pflege durch Kinder sind es im Schnitt rund 25 Stunden pro Woche, bei der intragenerationellen Pflege unter Partnerinnen und Partnern sogar rund 60 Stunden pro Woche.¹⁵ Diese umfangreiche zeitliche Einbindung in den Alltagsrhythmus der pflegebedürftigen Person bringt es mit sich, dass die pflegenden Angehörigen ihre verfügbaren Zeiten oftmals zu wesentlichen Teilen den Bedürfnissen der Betagten anzupassen haben und ihre eigenen Verfügbarkeiten kaum mehr eigenständig zu steuern vermögen.¹⁶ Dadurch geraten pflegende Angehörige in unterschiedliche „zeitliche Konflikte mit den oftmals standardisierten und normierten Alltagszeiten in der Gesellschaft“.¹⁷

Diese zeitliche Eingebundenheit erschwert sodann die Pflege sozialer Kontakte sowie insbesondere die Aufrechterhaltung der Beteiligung am Erwerbsleben und führt somit zu zusätzlichen ökonomischen Belastungen.¹⁸ Bereits mit dieser knappen sozialen Analyse wird nachvollziehbar, weshalb Schnabl pflegende Angehörige und weitere Sorgeleistende als „sekundär Abhängige“¹⁹ bezeichnet.

10 Dazu gehören Mobilitäts- bzw. Fahrdienste, Mahlzeitservices, Informations- und Beratungsdienste, etc. Für eine Übersicht der im Raum Bern verfügbaren Dienstleistungen siehe Hofstetter, Das Unsichtbare, 124–137.

11 Bericht des Bundesrates, Unterstützung, 18.

12 Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, Möglichkeiten und Grenzen, 3.

13 Vgl. Hofstetter, Das Unsichtbare, 81.

14 Perrig-Chiello u. a., SwissAgeCare, 81f.

15 Vgl. Perrig-Chiello u. a., SwissAgeCare, 28.

16 Vgl. zur zeitlichen Eingebundenheit: Rinderspacher u. a., Zeiten, 117–124.

17 Rinderspacher u. a., Zeiten, 38f.

18 Vgl. Hofstetter, Das Unsichtbare, 166f.

19 Schnabl, Fürsorge, 233.

Angesichts des gestiegenen Bewusstseins um das Sorgedefizit haben die diesbezüglichen Debatten in Wissenschaft, Arbeitswelt und Politik im Verlauf der letzten drei Jahrzehnte deutlich an Intensität zugenommen und sind sehr vielfältig geworden. In der *Wissenschaft* beschäftigen sich mittlerweile verschiedene Forschungsdisziplinen mit dem Wirken pflegender Angehöriger und den Eigenheiten häuslich-informeller Pflegesettings. Zu nennen sind hierbei u. a. die folgenden: Sozialwissenschaftliche Fächer untersuchen etwa den Umfang der familialen Pflegeleistungen sowie die psychosozialen Auswirkungen der Pflege- und Betreuungstätigkeit auf die Angehörigen. Die Medizin sucht nach Unterstützungsmöglichkeiten für Angehörige von Demenzkranken. Die vergleichende Wohlfahrtsforschung befasst sich damit, inwiefern bzw. wie das Sorgehandeln in den unterschiedlichen Sozialstaatskonzeptionen integriert ist.²⁰

Im Rahmen der *Arbeitswelt* hat die Beschäftigung mit den Herausforderungen von pflegenden Angehörigen in den vergangenen Jahren ebenfalls deutlich zugenommen, allerdings vorwiegend in einer volkswirtschaftlichen Perspektive: Unternehmen stellen fest, dass sich betreuungsbedingte Ausfälle oder Pensenreduktionen von Mitarbeitenden negativ auf die betriebliche Produktivität niederschlagen, und versuchen, – vorwiegend aus ökonomischem Eigennutzen – den betroffenen Angestellten Vereinbarkeitsmodelle zu unterbreiten. Lapidar wird festgehalten, dass es für Unternehmen aufgrund „verschiedene[r] Nutzen- und Kostendimensionen [...] rentabel sein kann, ihren Angestellten in Bezug auf die Vereinbarkeit entgegen zu kommen.“²¹ Dass dies nicht in erster Linie zum Wohle der (vorwiegend weiblichen) Angestellten geschieht, sondern vielmehr aus volkswirtschaftlichem Interesse, wird deutlich, wenn formuliert wird: „Aus Sicht der Arbeitsmarktpolitik ist es wichtig, dass möglichst viele erwerbstätige Personen am Erwerbsleben teilnehmen. Allerdings kann in der Schweiz [...] die Erwerbsquote praktisch nur mit einer weiteren Steigerung des Beschäftigungsgrades der Frauen optimiert werden.“²²

Die Beschäftigung der *Politik* mit der Situation pflegender Angehöriger zeigt ein ambivalentes Bild: Zum einen fällt auf, dass die Situation pflegender Angehöriger in den vergangenen Jahren mehr und mehr Gegenstand von parlamentarischen Vorstößen und von Verwaltungsprogrammen geworden ist. Bund, Kantone und Gemeinden bemühen sich – sowohl in Fragen der Sozial- und Familien-, als auch der Gesundheitspolitik – um einen Ausbau sowie eine Koordination von Leistungen zugunsten der Angehörigen, allerdings bieten diese in ihrer Gesamtheit

20 Vgl. hierzu bspw. Eurofamcare-Consortium (Hg.), Eurofamcare; Haberkern, Pflege.

21 Bericht des Bundesrates, Unterstützung, 19.

22 Ebd.

meist lediglich ein Flickwerk unterschiedlicher Einzelaspekte.²³ Zum anderen ist zu konstatieren, dass das Sorgehandeln aufgrund von Restriktionen öffentlicher Budgets größeren Reprivatisierungsbestrebungen unterliegt, wodurch gleichsam auch die Aufmerksamkeit für das Sorgehandeln wieder aus dem öffentlichen Raum zurückgedrängt wird.²⁴

2. Zuschreibung von Sorgeverantwortung zum „weiblichen Wesen“ als „Konstruktion sozialer Wirklichkeit“²⁵

Mit dem Konstatieren des Sorgedefizits wird folglich in den verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten deutlich, dass das Sorgehandeln nicht einfach eine Ressource ist, die andauernd in genügendem Ausmaß vorhanden ist, ohne dass zum Sorgehandeln selber Sorge getragen wird. Sorgen ist also „keine Selbstverständlichkeit, sondern eine eigene Tätigkeit und Arbeit, und zwar eine solche, die emotionalen, gedanklichen und zeitlichen Einsatz und körperliche Anstrengung erfordert“.²⁶ Somit wird ersichtlich, dass die feststellbaren Sorgedefizite bereits in anderen Defiziten wurzeln, etwa darin, dass die als vorhanden vorausgesetzten Sorgeressourcen faktisch auf einer „stummen Arbeitsteilung“²⁷ zwischen den Geschlechtern basieren bzw. dass damit nach wie vor eine „Dichotomie des öffentlichen und privaten Lebens“²⁸ mit entsprechenden geschlechterspezifischen Rollenzuschreibungen impliziert und aufrechterhalten wird:

Brückner weist darauf hin, dass das Sorgehandeln in westlichen Gesellschaften seit Jahrhunderten „im traditionellen Frauenbild“ verankert ist, insbesondere die unbezahlte Sorgetätigkeit erscheint als „unangefochtene Domäne der Frauen“.²⁹ Diese aus patriarchalen Ordnungen stammenden Geschlechterbilder erfuhren insbesondere im 18. und 19. Jahrhundert ihre besondere Ausprägung, als sich eine soziale Beschreibung von Weiblichkeit verfestigte, in der Sorge als Kernelement des weiblichen Charakters, als Inbegriff des weiblichen Wesens und als Erfüllung des durch die Natur gegebenen Kultur- und Sozialauftrags verstanden wurde.³⁰ Noch

23 Zur Übersicht der verschiedenen Leistungen auf den unterschiedlichen föderalen Ebenen siehe Hofstetter, *Das Unsichtbare*, 87–121; die aktuellste Zusammenstellung der bestehenden Maßnahmen und Instrumente auf nationaler Ebene bietet der Bericht des Bundesrates, *Unterstützung*, 21–28.

24 Vgl. hierzu Duden, *Arbeit*, 25.

25 Brückner, *Umgang*, 7.

26 Globig, *Care und Gender*, 158.

27 Ebd.

28 Globig, *Care und Gender*, 160.

29 Brückner, *Umgang*, 7.

30 Siehe hierzu ausführlicher Schnabl, *Fürsorge*, 223.

im 21. Jahrhundert erscheinen, trotz ausgebauter wohlfahrtsstaatlicher Ordnungen und einer Vielfalt von Geschlechterverhältnissen, Bilder von „fürsorglicher Mütterlichkeit [als] wirksame Bestandteile heutiger Kulturen des Helfens und Sorgens“.³¹ Diese Geschlechterzuschreibungen sind verbunden mit einer in liberalen Gesellschaften häufig vorkommenden polaren, geschlechtsgebundenen Gegenüberstellung der Räume des Privaten und des Öffentlichen: Im Rahmen eines bipolaren Modells der Geschlechterdifferenz wird die Orientierung der Frauen auf fürsorgliche Mütterlichkeit festgelegt und im Raum des Privaten verankert. Dieser zuweilen als „a haven in a heartless world“³² bezeichnete Raum des Privaten wird sodann mit Vorstellungen von emotionaler Aufgehobenheit und Bedürfnisbefriedigung verbunden und dem männlich konnotierten Raum des Öffentlichen entgegengesetzt, der geprägt ist von Leistung, Rationalität und Unabhängigkeit – wobei der Raum des Öffentlichen jeweils dem Raum des Privaten als vorrangig und hierarchisch übergeordnet auftritt.³³

Dass weibliches Sorgen „als frei verfügbare, ‹natürliche› und mühelose Fähigkeit insbesondere von Frauen [erscheint] und nicht als gesellschaftlich bedingtes, ressourcenabhängiges Handeln auf der Basis politisch durchgesetzter, historisch wechselnder Bedürfnisinterpretationen“³⁴ gilt, wird seit Längerem als „Konstruktionsfehler der industriellen Gesellschaft“³⁵ kritisiert und insbesondere in feministischen Debatten rund um die Care-Ökonomie bzw. die Care-Ethik debattiert. Darauf ist wie folgt einzugehen:

Debatten zur Care-Ethik nahmen in den 1980er Jahren ihren Anfang und wurden insbesondere durch die Schrift der amerikanischen Psychologin Carol Gilligan „In a different voice“ angestoßen. Gilligan postulierte darin eine „spezifisch weibliche Form der ethischen Urteilsbildung“;³⁶ am Konzept des Stufenaufbaus moralischen Bewusstseins, das von ihrem Lehrer Lawrence Kohlberg entwickelt wurde, kritisierte sie, es erkläre bloß männliche Urteilmuster zu den höchsten Stufen menschlichen Moralbewusstseins, wogegen weibliche Urteilmuster vergleichsweise niedrig eingestuft würden. Demgegenüber formulierte sie mit der Metapher, wonach Frauen mit einer anderen Sprache („In a different voice“) sprächen, die Intention, „Erfahrungen von Konflikten und moralischen Dilemmata zur Sprache zu bringen und einer allgemeinen Reflexion zugänglich zu machen, die aus der Sorge und Verantwortung um konkret Andere entstehen können“.³⁷

31 Brückner, Umgang 7.

32 Vgl. zur Begriffsverwendung Daly/Lewis, Concept, 283.

33 Vgl. dazu Eckart, Fürsorglichkeit, 418; Brückner, Umgang, 8.

34 Brückner, Umgang, 8.

35 Eckart, Fürsorglichkeit, 417.

36 Schnabl, Fürsorge, 223.

37 Eckart, Fürsorglichkeit, 420.

Namentlich propagierte sie in ihren Überlegungen zur Geschlechtsspezifität moralischen Urteilens eine spezifisch weibliche Form der Urteilsbildung bzw. ein Modell spezifisch weiblicher Moral, das nicht so sehr an fixen, rigiden Prinzipien, sondern vielmehr fürsorglich, flexibel und kontextsensibel orientiert ist.³⁸

Wenn sich auch diese Vorstellung geschlechtsspezifischer Differenzen im moralischen Urteilen in nachfolgenden empirischen Untersuchungen als wenig tragfähig erwies,³⁹ so war die von Gilligan angestoßene Debatte dennoch produktiv und zwar in dem Sinn, dass ein bislang wenig beachteter „Geschlechtersubtext“ in Moralphysikologie und -philosophie kritisch hervorgehoben wurde: So sehr den Frauen im Prozess der Moderne eine fürsorgliche, reproduktive Rolle zugewiesen und damit Fragen von Reproduktion, Emotionalität und Fürsorglichkeit zum Bestandteil der weiblichen Natur erklärt wurden, so sehr interessierte sich der Mainstream der Moralphilosophie immer weniger für diese – weiblich konnotierten – Themen und wandte sich vermehrt allgemeineren, abstrakteren – als männliche Domäne verstandenen – Fragen der Konfliktregelung, der Gerechtigkeit und des Friedens zu.

3. Care-ethische Relecture von Sorgehandeln und Angehörigenpflege

Diese grundlegende Kritik am genannten „Konstruktionsfehler der industriellen Gesellschaft“ haben care-ethische Debatten insbesondere in Bezug auf das Sorgehandeln und die Angehörigenpflege expliziert, was in der Folge anhand der Eckwerte von Care-Konzepten, von grundlegenden Kritikpunkten gegenüber gerechtigkeitsethisch orientierten Ansätzen sowie von daraus folgenden sozialetischen Implikationen zu erläutern ist.

Zunächst besteht die Herausforderung, die Rede von *Care* in den deutschen Sprachraum zu übersetzen; es gibt schlicht keinen Begriff, der die ganze begriffliche Spannbreite integral abdecken würde.⁴⁰ In der deutschsprachigen Literatur wird *Care* etwa mit den Begriffen „Sorge“ bzw. „Fürsorge“,⁴¹ „Kümmerarbeit“⁴² oder „Achtsamkeit“⁴³ übersetzt; verschiedene feministische Forscherinnen schlagen allerdings vor, den Begriff *Care* auch im deutschsprachigen Fachdiskurs in

38 Vgl. Schnabl, Fürsorge, 228f.

39 Vgl. dazu die Übersicht bei Tanner, Care, 171.

40 Vgl. Kohlen/Kumbruck, Care-(Ethik), 2.

41 So in erster Linie Schnabl, Gerechtes sorgen; wobei sie eingestehen muss, dass im Begriff der Fürsorge oftmals eine paternalistische, aus überholten sozialstaatlichen Einrichtungen stammende Haltung mitschwingt (59).

42 Jansen, Pflege, 605.

43 Conradi, Take Care.

Originalsprache stehen zu lassen, um damit einen in der deutschen Sprache unbelasteten Terminus verwenden zu können.⁴⁴ Zu den begrifflichen Herausforderungen kommt dazu, dass die Begriffsverwendung bezüglich Reichweite und Umfang des Gehalts von *Care* in den Fachdebatten nicht einheitlich sind;⁴⁵ dennoch lassen sich einige Grundkonstitutiva von *Care* als Terminus für zumeist im privaten Rahmen erfolgende Sorgetätigkeiten festhalten:

Mit *Care* wird eine Praxisform beschrieben, die einen Akt der Zuwendung in Form von betreuen, pflegen und sorgen darstellt. Es stellt ein interaktives, zwischenmenschliches Tun dar, das „auf die unabweisbare Abhängigkeit und Verletzbarkeit von Menschen“⁴⁶ sowie auf ihre Angewiesenheit aufeinander⁴⁷ reagiert. Diese unmittelbare Personenbezogenheit bzw. der Beziehungsaspekt unterscheidet die Praxis *Care* in grundlegender Weise u. a. etwa von Dienstleistungen oder von der Güterproduktion, bei welchen ein Austausch mitunter in unpersönlicher, anonymer Form über den Markt erfolgen kann.

Care-Handlungen sind am Wohlergehen anderer ausgerichtet und folglich einseitig, weil nicht damit gerechnet werden kann, dass sie „auf dieselbe Weise erwidert [...] werden“.⁴⁸ Die persönlichen Beziehungen unter den Beteiligten sind dabei aufgrund der unterschiedlichen Lage und der unterschiedlichen Fähigkeiten als asymmetrisch zu bezeichnen.⁴⁹ D. h. *Care* agiert auf einen konkreten Bedarf hin aufgrund der Tatsache menschlicher Abhängigkeit, „ohne dass man davon ausgehen kann, dass es auf der Basis einer Entsprechungslogik zu einem Ausgleich kommt“.⁵⁰ Eine gewisse Reziprozität besteht allerdings darin, dass Sorgebeziehungen in unterschiedlichen Lebenssituationen und -phasen alternieren: „Es gibt eine biographisch wechselnde Verantwortungsübernahme, in dem Sinne, dass jeder Mensch stets Verantwortung trägt, aber doch, früher oder später, auch [...] bedürftig ist“;⁵¹ so dass alle Beteiligten „sowohl Phasen der Verantwortung als auch Situationen der eigenen Bedürftigkeit kennen“.⁵²

Care als Sorgen um eine Person umfasst sowohl eine Vielzahl an körperbezogenen Arbeiten (u. a. pflegerischer Natur) als auch andere Aspekte wie emotionale

44 Vgl. hierzu Kohlen/Kumbruck, *Care*-(Ethik). Eine ähnliche Schwierigkeit liegt etwa in französischsprachigen Debatten vor; auch die zuweilen verwendeten Begrifflichkeiten „soin“, „sollicitude“ oder „affection“ bilden lediglich Teilaspekte von *Care* ab (vgl. Ehrwein Nihan, *Care Economy*, 1).

45 Vgl. hierzu exemplarisch die Auslegeordnung von Ehrwein Nihan, *Care Economy*, 1f.

46 Schnabl, *Fürsorge*, 224.

47 Vgl. Conradi, *Take Care*, 48.

48 Schnabl, *Fürsorge*, 224.

49 Vgl. Conradi, *Take Care*, 51.

50 Schnabl, *Fürsorge*, 224.

51 Globig, *Care und Gender*, 163.

52 Ebd.

Unterstützung sowie organisatorische und hauswirtschaftliche Tätigkeiten. Diese können zwar in analytischer Hinsicht voneinander unterschieden werden – in der Perspektive der sorgenden Personen sind diese jedoch nicht zu trennen, vielmehr erscheinen darin „Fühlen, Denken und Handeln [als] verwoben“.⁵³

Gerade der letztgenannte Aspekt ist für den vorliegenden Sachverhalt der Betagtenpflege von besonderer Bedeutung: In der formellen wie informellen Pflege und Betreuung von betagten Angehörigen herrschen aufgrund sozialversicherungsrechtlicher Vorgaben Sorge- bzw. Pflegeverständnisse vor, die inhaltlich und sprachlich weitgehend auf körperbezogene, oft auch medizinische Unterstützungsleistungen eingeengt sind: Auf der Basis von medizinischen Analyseinstrumenten wird bei unterstützungsbedürftigen Betagten zwischen einem Bedarf an Pflege (im Sinne von medizinisch-pflegerischer Unterstützung) und Hilfe (im Sinne von Unterstützung in Haushalts- und Alltagsangelegenheiten) unterschieden, wobei meist nur Erstere durch Sozialversicherungen refinanziert werden.⁵⁴ Damit wird einem eng gefassten Sorge- bzw. Pflegeverständnis rechtlich normative Geltung verschafft, das auf ‚handwerkliche‘, verrichtungsbezogene Aspekte der Sorge eingeht, wohingegen emotionale, kommunikative und sozialpflegerische Elemente weitgehend außen vor bleiben. Die beiden Bereiche sind jedoch gemäß obigen Ausführungen im Alltag der Betroffenen ineinander verwoben, die Grenzziehung zwischen unterschiedlichen Aspekten des einen Sorgehandelns ist im Erleben von Beteiligten daher weitgehend eine künstliche.

Mit dieser Ausgestaltung steht das Konzept von *Care* in ausgeprägtem Kontrast zum Mainstream der politisch-ethischen Theoriebildung, der auf einer vertragstheoretischen Grundlage basiert und in dem Gerechtigkeit als „nahezu unangefochtenes Prinzip“⁵⁵ der ethischen Urteilsbildung fungiert. Der größte Teil der vertragstheoretisch orientierten Publikationen der Gegenwart greift dabei auf ein Verständnis von Gerechtigkeit zurück, wie es John Rawls seit seiner Publikation „A Theory of Justice“ von 1971 darstellte und seither weiterentwickelt hat.⁵⁶

Die kontraktualistischen Modelle nach Rawls'scher Konzeption gehen davon aus, dass Personen und Institutionen in der Gesellschaft interagieren, um aus der Kooperation gegenseitig Vorteile zu ziehen. „Indem sie kooperieren, bekommen sie alle jeweils mehr, als sie bekommen könnten, wenn sie nicht kooperierten.“⁵⁷ Demnach liegt den Modellen eine Vertragslogik zugrunde, in der alle Beteiligten aufgrund gleicher Handlungsfähigkeit als gleichberechtigte Partner agieren,

53 Conradi, Take Care, 59.

54 Vgl. hierzu Hofstetter, Das Unsichtbare, 21f.

55 Conradi, Take Care, 61.

56 Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit; einen Einblick in die seit Jahrzehnten andauernde Debatte um Rawls' Theorie der Gerechtigkeit bietet bspw. Otfried Höffe (Hg.), Rawls.

57 Nussbaum, Fürsorge, 169.

die sich „auf der Basis eines beiderseitig freien Entschlusses zum gegenseitigen Vorteil binden“.⁵⁸ Die Beziehungen unter den vertragsschließenden Parteien sind somit als Beziehungen unter freien, unabhängigen und (in Bezug auf Fähigkeiten, Kompetenzen und Ressourcen) gleichen Bürgerinnen und Bürgern gedacht und insofern symmetrisch verstanden. Das der Schweizerischen Alterssicherung zugrundeliegende System der Sozialversicherungen, das die zentralen Leistungen für Betagte und deren Angehörige formuliert, unterliegt prinzipiell genau dieser kontraktualistischen Grundkonzeption.⁵⁹

Diese vertragstheoretische Konzeption wird aus der Perspektive einer *Care*-Ethik in mehreren Hinsichten in Frage gestellt:

Erstens wird kritisiert, dass derartige Konzeptionen in ihrem Gesellschaftsbild blinde Flecken von beträchtlicher Größe aufweisen: „Rawls' Gerechtigkeitstheorie ist eine Gerechtigkeitstheorie für rational agierende aktive Wirtschaftsbürger. Wo die Kooperationsgemeinschaft endet, wo keine Verhältnisse wechselseitig vorteilhafter Zusammenarbeit mehr anzutreffen sind, verliert die Verteilungsgerechtigkeit Rawls'schen Zuschnitts ihre Zuständigkeit“.⁶⁰ D. h. Menschen, die Einschränkungen in ihren Handlungsmöglichkeiten aufweisen und die demnach nicht in der Lage sind, sich als gleichberechtigte Partner „auf der Basis eines beiderseitigen freien Entschlusses zum gegenseitigen Vorteil [zu] binden“⁶¹ – dazu gehören gerade auch Betagte sowie in ihrem Gefolge deren Angehörige –, sind demnach bereits von vornherein ausgeschlossen.

Es ist gerade die Grundprämisse der vertragstheoretischen Modelle, wonach die Menschen untereinander prinzipiell in symmetrischen Beziehungen stehen, die aus einer *Care*-Perspektive grundsätzlich hinterfragt, ja negiert wird: Beziehungen zwischen Sorgebedürftigen und Sorgenden gelten, wie oben erwähnt, konstitutiv als asymmetrisch; darüber hinaus kann auch die gesellschaftliche Situierung von Sorgenden gegenüber Personen ohne Sorgeaufgaben nicht prinzipiell als symmetrisch verstanden werden.

Zweitens kritisieren *Care*-Theoretikerinnen die den kontraktualistischen Modellen inhärenten Menschenbilder bzw. das darin implizierte Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Der in kontraktualistischen Modellen implizierte Mensch ist „der rationale Entscheider, männlich, westlich, weiß, geschäftsfähig und geschäftstüchtig – und merkwürdigerweise immer schon erwachsen“.⁶² Nussbaum konstatiert, das Konzept leide „an der Konzeption der Person, mit der es beginnt“.⁶³

58 Schnabl, Fürsorge, 244.

59 Vgl. zu den Einzelheiten: Hofstetter, Das Unsichtbare, 95–109.

60 Kersting, John Rawls, 63.

61 Vgl. Schnabl, Fürsorge, 245.

62 Schuchter, Sorgenot, 2.

63 Nussbaum, Fürsorge, 185.

Denn Menschen beginnen ihr Leben in einem Zustand asymmetrischer Abhängigkeit, die einige Jahre andauert; ebenso ist es gegen Lebensende mittlerweile wahrscheinlich, dass ebenfalls eine länger dauernde Phase der Abhängigkeit eintritt.

Eine ethische Konzeption, die den Menschen als autonomes Individuum im Status einer radikalen Unabhängigkeit⁶⁴ bzw. als „Subjekt losgelöst von seiner Bezogenheit zu anderen Menschen und zur natürlichen Mitwelt“⁶⁵ denkt, ist aus *Care*-Perspektive als „prekär“⁶⁶ ja sogar als „Fiktion kompetenten Erwachsenseins“⁶⁷ einzustufen. Demgegenüber postulieren *Care*-Konzeptionen, dass jegliche Formen von Abhängigkeit zu den „unaufhebbaren Bedingungen der *Conditio humana*“⁶⁸ gehören. Die Konzeption von *Care* „steht für die Anerkennung der Tatsache, dass Menschen in jeder Lebensphase voneinander abhängig sind“⁶⁹. Ethische Entwürfe, die diese Grundgegebenheit menschlicher Bezogenheit und Abhängigkeit nicht beachteten, „verkenn[en] jedoch diese Dimension der Wirklichkeit“⁷⁰.

Schließlich, mit der dritten Kritik, wird der Blick wiederum auf die bereits erwähnte Trennung der Räume von Öffentlichkeit und Privatsphäre gelenkt: Während sich die gerechtigkeits-theoretischen Konzeptionen weitgehend auf den Raum des Öffentlichen beziehen, so werden Abhängigkeitssituationen, die im Wesentlichen in den Orten des Privaten und der Familie geschehen, grundsätzlich ausgeblendet. Zwar werden letztere darin zuweilen als „heilsame Orte des Privaten [...] und des persönlichen Rückzugs“⁷¹ definiert; gerade darin wird gemäß *Care*-Konzeptionen jedoch offensichtlich und öffentlich, „wie viel uneingestandene Abhängigkeit hinter dem politischen (männlichen) Modell von Autonomie und Unabhängigkeit steht“⁷².

Gegenüber den vorwiegend kontraktualistisch orientierten Konzeptionen, in denen „das Ungeplante, Unvorhersehbare und Überbordende menschlicher Bedürftigkeit keinen Platz mehr hat“⁷³ fordern *Care*-Ethikerinnen in grundsätzlicher Weise eine „Kultur des Sorgens“⁷⁴ ein, die insbesondere nach einer „Fürsorgeralität“⁷⁵ ausgestaltet ist, d. h. die „einen reflexiven, bewussten Umgang mit

64 Vgl. hierzu Tanner, *Care*, 179.

65 Globig, *Care und Gender*, 160.

66 Ehrwein Nihan, *Care Economy*, 6.

67 Nussbaum, *Fürsorge*, 182.

68 Schnabl, *Gerecht sorgen*, 244.

69 Globig, *Care und Gender*, 161.

70 Schnabl, *Gerecht sorgen*, 244.

71 Schnabl, *Gerecht sorgen*, 53.

72 Eckart, *Fürsorglichkeit*, 416.

73 Brückner, *Umgang*, 13.

74 Brückner, *Umgang*, 14.

75 Brückner, *Umgang*, 13.

zwischenmenschlicher Angewiesenheit⁷⁶ pflegt und demnach Wege zu finden hat, um mit den „Fakten menschlicher Bedürftigkeit und Abhängigkeit klarzukommen“.⁷⁷ Die Haltung, wonach vertragstheoretische Konzeptionen in dieser Hinsicht weitgehend defizitär ausgestaltet sind, bringt Schnabl pointiert zum Ausdruck, wenn sie formuliert: „Vorstellungen einer wohlgeordneten Gesellschaft sind nur dann vernünftig, wenn sie die Bedürfnisse Abhängiger berücksichtigen“.⁷⁸ In Bezug auf die Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft bedeutet das sodann: „A just society is not simply a society that allows to go their own way; a just society is one that actively cares members by providing the institutional conditions that enable people to meet their needs and express their desires“⁷⁹ – eine wohlgeordnete Gesellschaft ist demzufolge nicht bloß eine offene und freie, sondern gerade auch eine „liberating and enabling society“.⁸⁰

Wie solche Anforderungen umgesetzt und entsprechende Modelle ausgestaltet werden sollen, dazu bestehen unterschiedliche Auffassungen, die aber im Wesentlichen alle darin übereinstimmen, dass eine „Verpflichtung zur Unterstützung von dependency-relations auch durch jene, die an sich außerhalb solcher Bezüge stehen“,⁸¹ einzufordern sei. Das führt gewissermaßen zu einem „Kreislauf der helfenden Unterstützung“,⁸² der so funktioniert, dass Personen, die für Bedürftige bzw. Betagte sorgen, wiederum von Anderen Unterstützung in Bezug auf ihre eigenen Bedürfnisse erhalten. Die je personalen Sorge- bzw. Pflegebeziehungen würden dadurch erweitert zu einem Konzept sozialer Kooperation.⁸³ Sorgeleistungen würden damit als „öffentliches Gut“⁸⁴ verankert, für welches die ganze Gesellschaft Mitverantwortung trägt. Damit verbunden ist die Forderung zur Einführung „soziale[r] Bürgerrechte“,⁸⁵ die eigenständige Zugänge zu sozialer Sicherung auch ohne zwingende Beteiligung am Arbeitsmarkt mit sich bringen. Für eine Gemeinschaft würde das beispielsweise bedeuten, dass Bedingungen geschaffen werden, nach welchen sich Sorge- bzw. Pflegeleistende um die ihnen Anvertrauten sorgen können, ohne selber aus den Systemen sozialer Sicherung ausgeschlossen zu werden und dadurch gesellschaftliche Nachteile zu erleiden.

76 Brückner, Umgang, 14.

77 Nussbaum, Fürsorge, 183.

78 Schnabl, Fürsorge, 237.

79 Tanner, Care, 181.

80 Ebd.

81 Schnabl, Fürsorge, 234.

82 Ebd.

83 Vgl. ebd.

84 Ebd.

85 Vgl. dazu Brückner, Umgang, 10.

4. Eine „soziale Anthropologie anerkannter Abhängigkeit“ als Grundprämisse einer christlichen Sozialethik

Es wird an vorliegender Stelle postuliert, dass aktuelle Ansätze zur christlichen Sozialethik überaus anschlussfähig an *care*-ethische Konzeptionen sind, wie sie in Grundzügen oben dargestellt wurden, zumal grundsätzlich „unbestritten [ist], dass asymmetrisches Handeln zum Wohle anderer zum theologisch-ethischen Grundbestand der christlichen Tradition gehört“.⁸⁶ Die Ansätze teilen im Wesentlichen die von der *Care*-Ethik vorgetragene Kritik, wonach liberale Konzeptionen der Vertragstheorie einseitig auf die Herstellung ökonomischer Gerechtigkeitsverhältnisse ausgerichtet sind, und halten fest, dass sie diese „Konzentration allein auf ökonomische Fragestellungen bereits deutlich als Engführung“⁸⁷ deuten. Ihr spezifischer Beitrag besteht gerade „in der systematischen Berücksichtigung der Fragilität und Endlichkeit des Geschöpfes Mensch [...], der entgegen dem am Ideal der negativen Freiheit in der liberalen Tradition [der Vertragstheorie, S.H.] orientierten Bild kein atomistisches, sondern ein konstitutiv in sozialen Zusammenhängen stehendes Individuum ist.“⁸⁸ Somit wird deutlich, dass das In-Beziehung-Sein von Menschen bzw. dass Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Menschen in den Ansätzen christlicher Sozialethik „nicht nur zugestanden, sondern als notwendige Voraussetzung ethischen Handelns erkannt werden“.⁸⁹ Schnabl benennt dies als „soziale Anthropologie anerkannter Abhängigkeit“,⁹⁰ in welcher die zwei Aspekte zum Ausdruck kommen, wonach „der Mensch [erstens] ein in sozialen Relationen lebendes und [zweitens] auf Grund seiner Endlichkeit stets auf solche Relationen angewiesenes Wesen ist“.⁹¹

Der erste Aspekt, die „konstitutive Relationalität des Daseins“⁹² des Menschen, kommt etwa in schöpfungstheologischer Perspektive darin zum Ausdruck, dass es „gerade Gott in seiner Beziehungshaftigkeit [ist], der den Menschen als Verhältniswesen zur Begegnung mit sich selbst und zum Gegenüber erschafft“.⁹³ D.h. so wie sich Gott der Schöpfer zu sich und zu seinen Geschöpfen in Beziehung setzt, so ist er selbst in Jesus Christus den Menschen zum Mitmenschen geworden.⁹⁴ Dieses Vorbild ist für das Menschsein in der Weise verbindlich, dass daraus mit den

86 Schnabel, Fürsorge, 243.

87 Nothelle-Wildfeuer, Option, 148.

88 Dabrock/Ried, Befähigungsgerechtigkeit, 33.

89 Globig, Care und Gender, 161.

90 Schnabl, Fürsorge, 245.

91 Dabrock/Ried, Befähigungsgerechtigkeit, 33.

92 Härle, Gegenwartsbedeutung, 126.

93 Meyer zu Hörste-Bührer, Gott und Menschen, 147.

94 Vgl. Mathwig, Will you still need me, 94.

Worten Karl Barths zu folgern ist: „Humanität schlechthin, die Humanität jedes Menschen besteht in der Bestimmtheit seines Seins als Zusammensein mit dem anderen Menschen.“⁹⁵ Diese grundlegende Beziehungshaftigkeit des Menschseins formuliert Jüngel pointiert, wenn er schreibt, die Grundbestimmung des Menschen „ist die des Zusammenseins, so dass Menschsein auf jeden Fall die Struktur des *Zusammenseins mit ...* hat. Ein auf sich selbst reduzierter Mensch wäre nichts anderes als – eine Leiche.“⁹⁶ Demnach ist eine gegenseitige Bezogenheit als eigentliche Vollzugsform menschlichen Lebens zu bezeichnen: „Leben gibt es nicht anders denn als Leben in [...] Bezogenheit“⁹⁷ bzw. – in personaler Weise ausgedrückt – „Ich bin gerade wesentlich in der Begegnung mit dem Sein des Du“.⁹⁸ Mathwig bemerkt hierzu trefflich, dass die Beziehungshaftigkeit des Menschseins aus theologischer Warte nicht so sehr auf einem „allgemeinen Bedürfnis nach Geselligkeit und Kommunikation“ beruhe, vielmehr auf seiner wesensmäßigen Bestimmung, wonach „Gott den Menschen zum Mitmenschen geschaffen und bestimmt hat“.⁹⁹

Diese konstitutive Relationalität bzw. diese Bestimmung des Menschen als zum Mitmenschen geschaffener Mensch impliziert, so der zweite Aspekt, eine gegenseitige Bezogenheit, die auch ein Eingewiesensein in einen Lebensvollzug des gegenseitigen Füreinander-da-Seins¹⁰⁰ mit einschließt. Demnach stellen nicht nur Leistung und Stärke, sondern auch „Abhängigkeit, Fragilität, Unvermögen und Machtlosigkeit immer schon anerkannte Elemente des Menschseins dar“.¹⁰¹ Das Füreinander-da-Sein der Menschen kommt so zur Geltung „in der doppelten Dimension von passiver Pro-Existenz, in welcher ich einen anderen für mich da sein lasse, und von aktiver Pro-Existenz, in welcher ich für einen anderen da bin.“¹⁰²

Mit der Bejahung dieser beiden Aspekte, der gegenseitigen Bezogenheit der Menschen als Mitmenschen sowie des damit verbundenen Füreinander-da-Seins, wird eine Positionierung unterstützt, die „Abhängigkeit und Verletzbarkeit als Grunddatum des Humanums begreift und nicht nur als abzuschaffendes, kontingentes und zu überwindendes Hindernis“.¹⁰³

95 Barth, KD III/2, 290.

96 Jüngel, Hoffen, 16 (Hervorhebung im Original).

97 Zeindler, Gotteserfahrung, 189.

98 Barth, KD III/2, 295f.; vgl. hierzu auch Meyer zu Hörste-Bührer, Gott und Menschen, 261.

99 Mathwig, Will you still need me, 94.

100 Vgl. dazu Schnelle, Theologie, 306.

101 Hofstetter, Das Unsichtbare, 250.

102 Zeindler, Gotteserfahrung, 190.

103 Schnabl, Fürsorge, 243.

5. Caring community und Caring democracy

Wenn intendiert wird, einen oben beschriebenen „Kreislauf der helfenden Unterstützung“ umzusetzen, der so funktioniert, dass Personen, die für Bedürftige sorgen, wiederum von Anderen Unterstützung in Bezug auf ihre eigenen Bedürfnisse erhalten, so bedarf es Bestrebungen und Maßnahmen, die sich sowohl auf den unmittelbaren Sozialraum der Sorgeleistenden Personen als auch auf die gesamte Gesellschaft betreffende, sozialstrukturelle Aspekte beziehen. Dabei wird vielerorts auf das aus dem angelsächsischen Raum stammende Konzept der „Caring community“ bzw. der „Caring democracy“ Bezug genommen, das als „tragfähiges Leitbild für eine Gesellschaft, die sich in neuer Weise Sorgeaufgaben stellen muss“,¹⁰⁴ gilt.

Eine *Caring community* orientiert sich am sozialen Nahraum und geht von der Feststellung aus, dass für alle Beteiligten in einer Sorgebeziehung – d. h. sowohl für Sorgeleistende wie auch für pflegebedürftige Personen – aufgrund ihrer vielfachen Abhängigkeitsfaktoren die Gefahr besteht, von wesentlichen gesellschaftlichen Vollzügen ausgeschlossen zu werden und nicht im gewünschten Maß am öffentlichen Leben partizipieren zu können. Sie sind sensibel auf Situationen, in denen Sorgeleistende selbst im sozialen Nahraum unsichtbar sind und drohen, von bereits bestehenden Unterstützungsnetzen übersehen zu werden.¹⁰⁵ Das Konzept einer *Caring community* zielt darauf, dass alle Menschen eines sozialen Nahraums – gerade auch Menschen in Sorgebeziehungen – das Recht und die Möglichkeit haben, trotz bestehender Sorgeverpflichtungen in angemessenem Maße am gesellschaftlichen Leben teilzuhaben und „dazuzugehören“. Dieses „Dazugehören“ wird am besten erreicht, „wenn die Ressourcen aller Beteiligten im Nahraum – von zivilgesellschaftlichen Institutionen bis zu Einzelpersonen – in möglichst optimaler Weise zusammenspielen“¹⁰⁶ und je vor Ort ein „vielschichtiges Gewebe von Sorgebeziehungen“¹⁰⁷ bilden. Dabei gilt es, die jeweiligen „Kräfte des Nahraums – Freunde, Angehörige, Nachbarn, u. a. – so zu aktivieren und miteinander zu vernetzen, dass wesentliche Teile der vor Ort notwendigen Unterstützung aus dem Nahraum selbst stammen“.¹⁰⁸ Gut funktioniert eine *Caring community* dann, wenn Sorgeleistende je in einem unterschiedlichen Gewebe von Mitwirkenden eingebunden sind und „wenn ein stabiles Netzwerk nahraumorientierter Ressourcen besteht, die (nicht nur, aber auch) in Zusammenarbeit mit professionellen Hilfen ihren Beitrag zu einer lokalen Sorgeskultur leisten“.¹⁰⁹ Wenn in diesem ersten Fokus die nahräumlichen

104 Klie, *Sorgende Gemeinschaften*, 29.

105 Vgl. hierzu Stiftung Diakonat Bethesda (Hg.), *Urbane Diakonie*, 15.

106 Ebd.

107 Wegleitner, *Entwicklungen*, 3.

108 Stiftung Diakonat Bethesda (Hg.), *Urbane Diakonie*, 16.

109 Ebd.

Ressourcen betont werden, so ist gleichzeitig festzuhalten, dass es damit gerade nicht um ein „Ausblenden oder Reproduzieren von Ungerechtigkeiten, sozialen Schiefhlagen und Machtdynamiken“¹¹⁰ oder gar um einen Versuch der Reprivatisierung von Sorgaufgaben im Sinne eines „sozialstaatlichen Rückzugsszenario[s]“¹¹¹ geht. Vielmehr wird es als notwendig erachtet, alle lokalen Ressourcen dahingehend zu prüfen, inwieweit sie als Gemeinschaftsstifterinnen und -stifter im Nahraum wirken können.¹¹²

Der zweite, zu einer *Caring community* komplementäre Fokus der *Caring democracy*, der auf die sozialstrukturelle Komponente abzielt, schließt unmittelbar an diese Ausführungen an:

Es ist insbesondere der Verdienst der amerikanischen Politologin Joan Tronto, das Konzept einer *Caring democracy* erstmals stringent ausformuliert zu haben: Ausgangspunkt der Forderung nach einer *Caring democracy* ist die bereits festgehaltene Beobachtung, wonach die gerechte Übernahme von Sorgetätigkeiten zwar mitunter eine Frage innerfamiliärer bzw. -verwandtschaftlicher Verhältnisse, aber darüber hinaus immer auch Gegenstand gesamtgesellschaftlicher Aushandlungsprozesse ist. Die Art und Weise der Organisation von Sorgehandeln ist demnach immer auch ein „zentraler Indikator für den Demokratisierungsgrad von Gesellschaften“,¹¹³ zumal das zumeist im Privatbereich angesiedelte und von Frauen geleistete Sorgen „weitreichende Folgen für die Entwicklung des gesellschaftlichen Gefüges“¹¹⁴ als Ganzes hat. Eine *Caring democracy* fordert eine reflektierte und gerecht organisierte Form des Sorgetragens in der ganzen Gesellschaft, in der insbesondere das Sorgehandeln erstens angemessen gewürdigt und zweitens gerecht unter den Geschlechtern verteilt wird.¹¹⁵ Diese beiden Elemente, die Forderung nach Anerkennung und gerechter Verteilung von Sorgearbeiten, stehen im Zentrum *care*-ethischer Debatten um eine *Caring Democracy*:

In der Disziplin der *Care Ökonomie* ist seit Langem herausgearbeitet worden, wie umfangreich die Sorgetätigkeiten sind, die in familiären und informellen Netzwerken geleistet werden, und dass der Umfang dieser informell geleisteten Sorgetätigkeiten die Summe der statistisch erfassten und monetär entlohnten Erwerbsarbeitsleistungen aus allen anderen Branchen deutlich übersteigt¹¹⁶ – und dennoch: „Während die vor allem von Männern erbrachte Erwerbsarbeit durch Lohn anerkannt und gewürdigt wird, wird *Care* als eine sekundäre wertlose Tätigkeit

110 Wegleitner, *Entwicklungen*, 10.

111 Klie, *Sorgende Gemeinschaften*, 29.

112 Vgl. zum Begriff: Stiftung Diakonot Bethesda (Hg.), *Urbane Diakonie*, 15.

113 Schuchter, *Sorgenot*, 13.

114 Schnabl, *Fürsorge*, 247.

115 Vgl. Tronto, *Caring democracy*, 182.

116 Madörin, *Hälfte*, 22.

wahrgenommen, die [...] nicht einmal als ‚Arbeit‘ definiert¹¹⁷ ist. Die Gründe für die fehlende gesellschaftliche *Anerkennung* von Sorgetätigkeiten scheinen zunächst mit dem hohen Anteil an persönlichen, beziehungsbezogenen und emotionalen Aspekten, die die Sorgetätigkeit mit sich bringt, verbunden zu sein,¹¹⁸ sodann aber auch von der fehlenden Sichtbarkeit und der mangelnden öffentlichen Wahrnehmung abzuhängen,¹¹⁹ die sich bspw. in der Nicht-Erwähnung in offiziellen Arbeitsmarktstatistiken manifestiert.¹²⁰

Es ist als eine Folgeentwicklung der mangelnden Anerkennung von Sorgetätigkeiten in westlichen Gesellschaften anzusehen, dass darin in zunehmendem Maße „informelle Märkte“¹²¹ entstehen, in denen private Sorgetätigkeiten weitergegeben werden an andere, geringer qualifizierte Personen – wobei die Weitergabe der Sorgetätigkeiten weitgehend von höheren zu tieferen Schichten sowie von West nach Ost erfolgt. Durch diese Weitergabe von Sorgetätigkeiten entstehen sogenannte *Care-Chains*, die internationale Wanderungsbewegungen mit sich bringen.¹²²

Die Hauptforderung aus Kreisen der *Care-Ethik* zur besseren Anerkennung von Sorgetätigkeiten besteht im „Berücksichtigen der Gesamtheit von Sorgearbeit als Teil wirtschaftlicher Leistungserbringung, die gerechterweise – wie andere Arbeit auch – anteilig mit Lebensunterhaltssicherung abzugelten ist“.¹²³

Beim Aspekt der *Verteilung* wird in erster Linie auf die Genderungleichheit in der Übernahme von Sorgetätigkeiten hingewiesen, nämlich dass sowohl die Betreuung pflegebedürftiger Angehöriger als auch alle weiteren unbezahlten Sorgetätigkeiten nach wie vor überwiegend von Frauen übernommen werden. Ergebnisse innerfamiliärer Aushandlungsprozesse zur Verteilung von Betreuungsleistungen erstrecken sich nicht bloß auf eine zwischenmenschliche Reichweite, sondern weit darüber hinaus: Das Ausmaß der je übernommenen Sorgetätigkeiten entscheidet mit „über das Möglich-Sein bzw. das Nicht-möglich-Sein der Teilnahme am beruflichen und öffentlichen Leben“.¹²⁴ Auf die anhaltend ungleiche Verteilung von Sorgetätigkeiten zwischen den Geschlechtern angewendet, bedeutet dies: „Was für die einen – die Männer – privates Unterstützungssystem zur Teilhabe am gesellschaftlichen Leben ist, ist für die anderen – die Frauen – ein privates Aufgabenfeld, das der Teilhabe am gesellschaftlichen Leben erhebliche Grenzen und Barrieren setzt“.¹²⁵

117 Ehrwein Nihan, *Care Economy*, 6.

118 Vgl. hierzu Schnabl, *Gerecht sorgen*, 94.

119 Vgl. ebd.

120 Vgl. Ehrwein Nihan, *Care Economy*, 5.

121 Schnabl, *Gesellschaften*, 70.

122 Zu den damit verbundenen Dilemmata und Herausforderungen vgl. Schilliger, *Hauspflege*.

123 Brückner, *Umgang*, 14f.

124 Hofstetter, *Das Unsichtbare*, 264.

125 Von Schweitzer, *Einführung*, 21.

Zwar haben sich in den klassischen geschlechtsbezogenen Zuschreibungen von Lebensbereichen – namentlich: der Frau für Erziehung und Hausarbeiten, der Mann für Erwerbsarbeit und Familienunterhalt – in den vergangenen Jahrzehnten wesentliche Veränderungen ergeben, allerdings sind diese Veränderungen asymmetrisch ausgefallen: Längst sind die Frauen in den ehemals männlich konnotierten Bereich der Erwerbsarbeit eingedrungen und ist Berufstätigkeit zu einem „akzeptierten und selbstverständlichen Bestandteil der Lebensentwürfe von Frauen“¹²⁶ geworden. Gleichzeitig hat sich jedoch auf der Gegenseite wenig bewegt: Nach wie vor sind meistens Frauen die Hauptzuständigen für Sorge- und Pflegetätigkeiten im häuslichen Bereich, d. h. seitens der Männer hat „keine analoge Übernahme von Aufgaben aus dem traditionell weiblichen Setting stattgefunden“¹²⁷.

Durch das stärkere Involviertsein in häusliche Sorgetätigkeiten sehen sich vorwiegend Frauen vor größere Grenzen und Barrieren bezüglich der Partizipation an gesellschaftlichen Vollzügen gestellt. Für *care*-ethische Positionen ist daher im Sinne der Verteilungsgerechtigkeit eine Veränderung der geschlechtsspezifischen Aufteilung von Erwerbs- und Sorgetätigkeiten unausweichlich.¹²⁸

Literatur

- Bannwart, Bettina, Who cares? Job and Elder Care: Die Pflege von Angehörigen als gleichstellungspolitische Herausforderung, in: Caritas Schweiz (Hg.), Sozialalmanach 2011. Schwerpunkt: Das vierte Lebensalter, Luzern 2011, 73–86.
- Barth, Karl, Die Kirchliche Dogmatik (=KD), Bd. III/2: Die Lehre von der Schöpfung, Zollikon-Zürich 1948.
- Bericht des Bundesrates, Unterstützung für betreuende und pflegende Angehörige. Situationsanalyse und Handlungsbedarf für die Schweiz, Bern 2014.
- Brückner, Margrit, Der gesellschaftliche Umgang mit menschlicher Hilfsbedürftigkeit. Fürsorge und Pflege in westlichen Wohlfahrtsregimen, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 29/2 (2004), 7–23.
- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (Hg.), Möglichkeiten und Grenzen selbständiger Lebensführung in Privathaushalten. Ergebnisse der Studie MuG III, Berlin 2005.
- Conradi, Elisabeth, Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit, Frankfurt a.M. 1999.

126 Hofstetter, Das Unsichtbare, 265.

127 Schnabl, Gerecht sorgen, 245.

128 Vgl. hierzu Schuchter, Sorgenot, 13.

- Dabrock, Peter/Ried, Jens, Befähigungsgerechtigkeit als theologisch-sozialethisches Leitkriterium für die Priorisierung knapper Ressourcen im Gesundheitswesen, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik* 55 (2009), 29–44.
- Daly, Mary/Lewis, Jane, The concept of social care and the analysis of contemporary welfare states, in: *British Journal of Sociology* 51/2 (2000), 281–298.
- Duden, Barbara, Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit. Ein Rückblick, in: Masche Madörin/Susi Wiederkehr (Hg.), *Care-Ökonomie. Neue Landschaften von feministischen Analysen und Debatten*, Zürich 2009, 16–26.
- Eckart, Christel, Fürsorglichkeit. Soziale Praxis und moralische Orientierung, in: Birgit Jansen u. a. (Hg.), *Soziale Gerontologie. Ein Handbuch für Lehre und Praxis*, Weinheim 1999, 414–425.
- Ehrwein Nihan, Céline, Die Care Economy als Paradigma der Verschmelzung von Öffentlichkeit und Privatsphäre? Vortrag gehalten am 14. April 2011 in Bern (unveröffentlicht).
- Eurofamcare-Consortium (Hg.), *Eurofamcare. Services for Supporting Family Carers of Older Dependent People in Europe: Characteristics, Coverage and Usage*, Hamburg 2006.
- Gerhard, Ute/Hausen, Karin, Editorial, in: dies. (Hg.), *L'Homme, Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft* 19 (2008), 7–14.
- Gilligan, Carol, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge/London 1982.
- Globig, Christine, Care und Gender. Ein Beitrag zum heutigen Diakonieverständnis, in: Christoph Sigrist/Heinz Rüegger (Hg.), *Helfendes Handeln im Spannungsfeld theologischer Begründungsansätze*, Zürich 2014, 155–164.
- Haberkern, Klaus, *Pflege in Europa. Familie und Wohlfahrtsstaat*, Wiesbaden 2009.
- Härle, Wilfried, Zur Gegenwartsbedeutung der „Rechtfertigungs“-Lehre. Eine Problemskizze, in: *ZThK* 95. Beiheft 10 (1995), 101–139.
- Höffe, Otfried (Hg.), *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin 2013.
- Hofstetter, Simon, *Das Unsichtbare sichtbar machen. Pflegende Angehörige und der diakonische Auftrag der Kirchen*, Zürich 2016.
- Jansen, Birgit, Informelle Pflege durch Angehörige, in: dies. u. a. (Hg.), *Soziale Gerontologie. Ein Handbuch für Lehre und Praxis*, Weinheim/Basel 1999, 604–628.
- Jüngel, Eberhard, Hoffen, Handeln – und Leiden. Zum christlichen Verständnis des Menschen aus theologischer Sicht, in: ders., *Beziehungsreich. Perspektiven des Glaubens*, Stuttgart 2002, 13–40.
- Kersting, Wolfgang, *John Rawls zur Einführung*, Hamburg ³2008.
- Klie, Thomas, *Sorgende Gemeinschaften aufbauen und sichern*, Vortrag am 6. EFAA Symposium vom 21. Juni 2016 in Hannover.
- Kohlen, Helen/Kumbruck, Christel, *Care-(Ethik) und das Ethos fürsorglicher Praxis. Literaturstudie (artec-paper 151)*, Bremen 2008.
- Madörin, Mascha, Die andere Hälfte der Wirtschaft. Care Economy: Die Oekonomie des Sorgens und Pflegens, in: Attac Schweiz (Hg.), „Verstehen um zu verändern“. Reader der ersten Sommerakademie, Vernamiège 2004.

- Mathwig, Frank, „Will you still need me, will you still feed me ...?“ Bedeutung haben – auch in Krankheit und Sterben, in: Isabelle Noth/Claudia Kohli Reichenbach (Hg.), *Palliative und Spiritual Care. Aktuelle Perspektiven in Medizin und Theologie*, Zürich 2014, 23–41.
- Meyer zu Hörste-Bührer, Raphaela, *Gott und Menschen in Beziehungen (Forschungen zur Reformierten Theologie 6)*, Neukirchen-Vluyn 2016.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula, *Die Option für die Armen als Option für Beteiligung(sgerechtigkeit)*, in: Johannes Eurich u. a. (Hg.), *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart 2011, 135–157.
- Nussbaum, Martha, *Langfristige Fürsorge und soziale Gerechtigkeit. Eine Herausforderung der konventionellen Ideen des Gesellschaftsvertrages*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51/2 (2003), 179–198.
- Perrig-Chiello, Pasqualina u. a., *SwissAgeCare 2010. Pflegende Angehörige von älteren Menschen in der Schweiz*, Bern 2010.
- Rawls, John, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1975.
- Rinderspacher, Jürgen P. u. a., *Zeiten der Pflege. Eine explorative Studie über individuelles Zeitverhalten und gesellschaftliche Zeitstrukturen in der häuslichen Pflege (Studien zur Pflege 2)*, Berlin 2009.
- Russell Hochschild, Arlie, *The Culture of Politics. Traditional, Postmodern, Coldmodern, and Warm-modern Ideals of Care*, *Social Politics* 2 (1995), 333–346.
- Schilliger, Sarah, *Hauspflege: aktuelle Tendenzen in der Entstehung eines globalisierten, deregulierten Arbeitsmarktes*, in: Mascha Madörin/Susi Wiederkehr (Hg.), *Care-Ökonomie. Neue Landschaften von feministischen Analysen und Debatten (Olympe. Feministische Arbeitshefte zur Politik 30)*, Zürich 2009, 120–126.
- Schnabl, Christa, *Fürsorge. Eine Kategorie feministischer Ethik und ihre Bedeutung für die christliche Sozialethik*, in: Christian Spiess/Katja Winkler (Hg.), *Feministische Ethik und christliche Sozialethik (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 57)*, Berlin 2008, 219–252.
- , *Fürsorgearbeit in modernen Gesellschaften. Eine sozialetische Reflexion*, in: Bernhard Emunds u. a. (Hg.), *Die Zwei-Verdiener-Familie. Von der Familienförderung zur Kinderförderung? (Studien zur christlichen Gesellschaftsethik 8)*, Münster 2003, 52–86.
- , *Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge (Studien zur theologischen Ethik 109)*, Freiburg i.Br. 2005.
- Schnelle, Udo, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007.
- Schuchter, Patrick, *Sorgenot und Lebenskunst. Was wir für „sorgende Gemeinschaften“ und eine „sorgende Gesellschaft“ von der Angehörigenpflege lernen können*, Vortrag anlässlich des Hospiz Fachtags vom 22. Februar 2019 in Eningen (unveröffentlicht).
- Schwepe, Cornelia, *Alter und Familie*, in: Jutta Ecarius, (Hg.), *Handbuch Familie*, Wiesbaden 2007, 270–284.
- Stiftung Diakonat Bethesda (Hg.), *Handbuch Urbane Diakonie*, Basel 2015.

- Tanner, Kathryn, *The Care that Does Justice. Recent Writings in Feminist Ethics and Theology*, in: *The Journal of Religious Ethics* 24/1 (1996), 169–191.
- Tronto, Joan C., *Caring democracy. Markets, Equality, and Justice*, New York 2013.
- Von Schweitzer, Rosemarie, *Einführung in die Wirtschaftslehre des privaten Haushalts*, Stuttgart 1991.
- Wegleitner, Klaus, *Entwicklungen sorgender Gemeinschaften – vielfältig wie das Leben*, Vortrag an der Fachtagung der Konferenz Diakonie Schweiz vom 29. November 2019 in Biel.
- Zeindler, Matthias, *Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung*, Stuttgart 2001.

Demenz und Gender – Praktisch-theologische Perspektiven

Mit einem einzigen Satz wird das Thema Gender im umfangreichen und bekanntesten Demenz-Ratgeber für Angehörige „Der 36-Stunden Tag“ abgehandelt: „It is now clear that women are at increased risk of developing Alzheimer’s Disease.“¹ Dies ist erstaunlich, weil dieser Ratgeber über andere Themen zur Demenz äußerst detailliert, zuverlässig und praxisbezogen informiert. Verschiedene medizinische Studien der letzten Jahre zeigen jedoch, dass sich eine genderspezifische Wahrnehmung von Demenz lohnt. Die Resultate dieser Studien deuten darauf hin, wie wichtig diese Wahrnehmung auch für eine geeignete Palliative Care bei Menschen mit Demenz ist.

In meiner Dissertation zu „Seelsorge für Menschen mit Demenz“ habe ich verschiedene praktisch-theologische Perspektiven auf Demenz untersucht.² Im Folgenden soll gezeigt werden, warum auch die Gender-Perspektive wichtig ist für die Seelsorge.³ In der Praktischen Theologie ist Demenz zum Thema geworden. Verschiedene Seelsorgekonzepte und liturgische Reflexionen liegen vor.⁴ Zuerst stelle ich zentrale Beobachtungen aus einer genderspezifischen Wahrnehmung der Demenz vor, und zwar in Bezug auf Unterschiede zwischen Männern und Frauen mit Demenz, auf die Situation in der Palliative Care und auf die Sexualität von Menschen mit Demenz. Danach unterziehe ich diese einer kritischen Reflexion. Für diese gehe ich von den Überlegungen Simone de Beauvoirs zu Sexualität und Gender im Alter aus. Anschließend zeige ich praktisch-theologische Perspektiven für ein alternatives körperliches Verständnis der Erinnerung auf. Zum Schluss stelle ich Folgerungen für die Palliative Care dar.

1 Mace/Rabins, *The 36-Hour Day*, 526.

2 Stuck, *Seelsorge für Menschen mit Demenz*.

3 Dieser Artikel ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten am 11. April 2016 an der interdisziplinären Tagung zur Unsichtbarkeit weiblichen Sterbens an der Universität Bern.

4 Vgl. für den deutschsprachigen Raum z. B. Eglin u. a., *Spiritualität und Fröchtling, Demenz*.

1. Genderspezifische Wahrnehmung der Demenz

1.1 Unterschiede zwischen Männern und Frauen mit Demenz

Gesichert ist inzwischen die Erkenntnis, dass Frauen deutlich häufiger von Demenz betroffen sind als Männer.⁵ Dies nicht nur aus dem einfachen Grund, weil Frauen eine höhere Lebenserwartung haben. In einer wegweisenden Studie zu Frauen und Demenz hat Alzheimer's Disease International 2015 ein systematisches Review zur aktuellen Forschungslage erstellen lassen.⁶ Es zeigte sich, dass in allen Regionen weltweit Frauen ein deutlich erhöhtes Risiko haben, eine Demenz zu erleiden. Die Prävalenz ist beinahe doppelt so hoch als bei Männern. Im Verlauf einer Demenz zeigen sich nach demselben Review von Alzheimer's Disease International deutliche Unterschiede zwischen Frauen und Männern. Männer zeigen häufiger aggressives Verhalten, Frauen hingegen eher depressives Verhalten. Ein wichtiger Schwerpunkt in der Pflege von Menschen mit Demenz heutzutage ist die Idee, dass der Mensch mit Demenz „sich als Mann oder Frau fühlen kann“.⁷ In verschiedenen Pflegekonzepten wird mit diesem Terminus darauf hingewiesen, dass die Geschlechterrolle von Bedeutung sein kann.

In diesen Pflegekonzepten wird oft betont, dass für Menschen mit Demenz traditionelle Geschlechterrollen, die sie selbst als Kind erlernt oder übernommen haben, wichtig sind. So wird im Modell der fördernden Prozesspflege von Monika Krohwinkel, das Kastner/Löblich in ihrem „Handbuch Demenz“ als exemplarisches Pflegemodell vorstellen, eingehend beschrieben, wie traditionelle Geschlechterrollen sowie eine körperfeindliche Erziehung maßgeblich das Verhalten von älteren Menschen heute bestimmen.⁸ Dieses wird bei Kastner/Löblich als „historisch typisches geschlechtsspezifisches Verhalten“ bezeichnet und wird ausschließlich problematisiert dargestellt: So führe dies zu Schamgefühlen oder zur Störung der Impulskontrolle bis zu sexuellen Übergriffen an Pflegenden.⁹

1.2 Palliative Care und Gender

Durch die groß angelegte Studie von Alzheimer's Disease International wurde 2015 mit Zahlen erhärtet, was immer noch zu wenig Thema ist in der Palliative Care-Debatte: Die Betreuung von Menschen mit Demenz übernehmen weltweit zum größten Teil Frauen. In einigen Ländern gelte Demenz sogar als „Frauensache“

5 Mace/Rabins, *The 36-Hour Day*, 526.

6 Alzheimer's Disease International, *Women and Dementia*.

7 Popp, *Pflege*, 77.

8 Kastner/Löblich, *Handbuch Demenz*, 136.

9 Ebd.

(„women's issue“).¹⁰ Wie in der Palliative Care überhaupt, besteht hier noch ein großer Forschungsbedarf.¹¹

Wesentlich häufiger sind nämlich Frauen in der Rolle als pflegende Angehörige von Menschen mit Demenz. Nach Krämer besteht folgende Aufteilung der Hauptpflegenden von Menschen mit Alzheimer-Demenz: 35% die Töchter, 32% die Ehefrauen, 17% die Ehemänner, 12% die Schwiegertöchter und 4% die Söhne.¹² Zusammenfassend sind daher circa 80% der Hauptpflegenden Frauen. Dass die Belastung von pflegenden Frauen ganz anders ist als bei pflegenden Männern wurde durch verschiedene Studien gezeigt. In der professionellen Pflege ist das Bild ähnlich: In England sind 87% der Pflegefachpersonen von Menschen mit Demenz Frauen, ein höherer Anteil als insgesamt im Gesundheitswesen.¹³

1.3 Sexualität und Menschen mit Demenz

Es ist auffallend, dass Fragen nach der Sexualität von Menschen mit Demenz in der pflegerischen und medizinischen Literatur beinahe ausschließlich als Problemstellung wahrgenommen werden. Dies reflektiert offenbar auch die Situation in der Praxis der Betreuung von Menschen mit Demenz. So stellt zumindest Ingrid Popp in ihrem Fachbuch „Pflege dementer Menschen“ fest: „Von vielen Betreuungspersonen werden sexuelle Empfindungen und sexuelle Handlungen alter Menschen als Abnormität und unschickliches Verhalten gewertet.“¹⁴ Der Antwortversuch von Ingrid Popp, warum dies so empfunden wird, wirft jedoch für das Thema viele neue Fragen auf: „Möglichweise haben diese Pflegepersonen selbst ein gestörtes Verhältnis zu ihrer Sexualität.“¹⁵ Diese Antwort trifft kaum die komplexe Realität des Themas Sexualität von Menschen mit Demenz.

Sexualität bei Menschen mit Demenz äußert sich sehr ambivalent. In dieser Ambivalenz sehen Anemone Eglin u. a. die Sexualität von Menschen mit Demenz.¹⁶ Ausgehend von der biblischen Schöpfung von Mann und Frau betrachten Anemone Eglin u. a. Sexualität einerseits als spirituelle Erfahrung, in dem sich Menschen mit Demenz als Ganzes erleben. Andererseits problematisiert sie auch die sexuelle Enthemmung bei Menschen mit Demenz. Oft werden Frauen Opfer, die in der Pflege von Menschen mit Demenz tätig sind. So wird der Fall eines Bewohners

10 So wörtlich in: Alzheimer's Disease International, *Women and Dementia*, 42.

11 Siehe dazu auch Noth, *Gender*, 93.

12 Krämer, *Alzheimer-Kranke*, 93.

13 Alzheimer's Disease International, *Women and Dementia*.

14 Popp, *Pflege*, 77.

15 Ebd.

16 Eglin u. a., *Spiritualität*.

geschildert, der Pflegefachfrauen dazu zwingt, ihm beim Onanieren zuzuschauen.¹⁷ Die Leitung der Institution erfährt erst später von den Vorfällen.

2. Sexualität und Gender bei Menschen mit Demenz als Irritation: Eine kritische Betrachtung mit Simone de Beauvoir

Sexualität bei Menschen mit Demenz wird wie in diesen Beschreibungen von der Umgebung oft als abnormal oder irritierend wahrgenommen. Die oben erwähnte Erklärung, dass Pflegefachpersonen ein gestörtes Verhältnis zu ihrer Sexualität haben, greift zu kurz. Meines Erachtens hat die Irritation, die Sexualität von Menschen mit Demenz bei Pflegefachpersonen auslöst, noch einen ganz anderen Hintergrund. Hier geht es meines Erachtens letztlich um einseitige Altersbilder, wie sie schon Simone de Beauvoir in ihrem Essay „Das Alter“ 1970 beschrieben hat. Was Simone de Beauvoir über den gesellschaftlichen Umgang mit dem Alter festgestellt hat, erhält in Bezug auf Demenz eine neue Bedeutung. Simone de Beauvoir zeigt in ihrem Essay, wie der erwachsene Mensch seit der Antike die Tugenden, die er selbst nicht besaß, den anderen Lebensaltern zugewiesen hat: Die Unschuld dem Kind und die heitere Gelassenheit dem Greis. Neben diesem positiven Altersbild gibt es auch ein erniedrigendes Altersbild. Wenn nämlich der ältere Mensch nicht diesem Bild entspricht, falle er tief: Das Bild sei dann der „alte Narr“.¹⁸ Je nachdem, welchem Bild die älteren Menschen entsprechen, erfahren sie Erhöhung oder Erniedrigung. Für die Erwartungen an das Verhalten älterer Menschen heißt das Folgendes:

„Wenn die Alten die gleichen Wünsche, die gleichen Gefühle, die gleichen Rechtsforderungen wie in der Jugend bekunden, schockieren sie; bei ihnen wirken Liebe, Eifersucht widerwärtig oder lächerlich, Sexualität abstoßend, Gewalttätigkeit abstoßend.“¹⁹

Für Menschen mit Demenz gilt vermutlich heute das, was Simone de Beauvoir als „Erniedrigung“ beschrieben hat, ganz besonders:

„Auf jeden Fall stehen die Alten, sei es dank ihrer Tugend, sei es durch ihre Erniedrigung außerhalb der Menschheit.“²⁰

17 Eglin u. a., Spiritualität., 91.

18 De Beauvoir, Das Alter, 7.

19 Ebd.

20 Ebd.

Meines Erachtens sind diese einseitigen Altersbilder der eigentliche Hintergrund der Irritation, die Sexualität von Menschen mit Demenz auslöst. Denn Menschen mit Demenz können dem Bild des heiteren und gelassenen Menschen nicht oder nur zum Teil entsprechen. Es ist in diesem Zusammenhang auffallend, wie in vielen Filmen das Bild des heiteren und gelassenen Menschen mit Demenz heraufbeschworen wird, wie z. B. im Film „Honig im Kopf“ (Deutschland 2014). In einer Rezension über den Film „Honig im Kopf“ fasst David Hugendick dessen Inhalt so zusammen: „Alzheimer ist, wenn man trotzdem lacht.“²¹

Entsprechen Menschen mit Demenz aber nicht dem Bild des heiteren genügsamen Weisen, führt dies zu erheblichen Irritationen. Oft können sie aufgrund ihrer kognitiven Einschränkungen dem Bild des Weisen nicht entsprechen und sind damit der Erniedrigung ausgesetzt. Im genannten Film „Honig im Kopf“ wird das besonders im sexuellen Verhalten von Männern mit Demenz deutlich. Sexualität von Menschen mit Demenz wird in diesem Film als etwas Irritierendes gezeigt, auch zur Belustigung der Zuschauer. In den letzten Jahren hat die Sexualität von Menschen mit Demenz in einer breiteren Öffentlichkeit Beachtung erfahren. Trotz der eingangs erwähnten Feststellung, dass deutlich mehr Frauen an Demenz leiden, konzentriert sich das Interesse hier in erster Linie auf die sexuellen Bedürfnisse von Männern mit Demenz.²² Die Arbeit von sog. Sexualbegleiterinnen für Männer mit Demenz, der Einsatz von Pornoheften und Pornofilmen wird dabei als adäquater und fortschrittlicher Umgang bei Menschen mit Demenz gewürdigt.²³ Beim großen Interesse dafür geht vergessen, dass nur ein kleiner Teil der Bewohner in Pflegeeinrichtungen Männer sind und nur ein Bruchteil derer ihre sexuellen Bedürfnisse so befriedigen möchte. Was ist mit den Frauen, die weit häufiger von Demenz betroffen sind und weit häufiger in Pflegeeinrichtungen leben? Es ist wohl eher auch in Bezug auf die Demenz heute so, wie Simone de Beauvoir schon 1972 schrieb:

„Weder Geschichte noch Literatur haben uns zuverlässige Zeugnisse über die Sexualität alter Frauen hinterlassen. Das Thema ist noch mehr tabu als die Sexualität alter Männer.“²⁴

Zusammenfassend zeigt sich, wie eng das Verständnis von Sexualität von Menschen mit Demenz gezogen wird. Statt sich nur auf die Problematisierung der Sexualität von Menschen mit Demenz zu konzentrieren, plädiere ich ausgehend von Simone de Beauvoir dafür, die Körperlichkeit als existentielle Kategorie zu entdecken. Hier

21 Hugendick, Ich vergisst sich.

22 Ebd.

23 So z. B. im Spiegel-Artikel bei Ludwig/Windmann, Nochmals etwas Schönes.

24 De Beauvoir, Das Alter, 299.

können praktisch-theologische Perspektiven zur Demenz helfen, die sich intensiv mit dem Vergessen und der Erinnerung auseinandergesetzt haben.

3. Erinnerung als körperlich erlebte Erfahrung

Erinnerung ist ein wesentlicher Moment der Geschlechtsidentität.²⁵ „Demenz“ aber bedeutet wörtlich, dass der Mensch ohne Geist ist, also seine kognitiven Fähigkeiten verliert. In der Theologie ist eine engagierte Diskussion um den Begriff der Erinnerung wichtig geworden.²⁶ Verschiedene Theologinnen und Theologen verstehen den Begriff der Erinnerung in der Demenzdebatte auch als körperlich erlebte Erfahrung.²⁷ Der schottische Pastoraltheologe John Swinton unterscheidet ausgehend von Henri Bergson in „What the Body Remembers“ zwischen „image memory“ und „habit memory“. Während „image memory“ einen kognitiven Prozess bezeichnet, bezeichnet „habit memory“ eine Handlung, bei der unbewusst die Vergangenheit erinnert wird.²⁸ Erinnerung ist nach Swinton in diesem Sinn auch eine körperliche Erfahrung:

„Memory is, in fact, something that lives within our bodies; our memories are our bodies and our bodies are our memories. Memory is all that we are.“²⁹

Der Mensch mit Demenz mag zwar seine kognitiven Fähigkeiten verlieren. Die Betroffene ist aber nach wie vor mit Leib und Seele Teil des Leib Christi. John Swinton ist nicht der Einzige, der diese theologische Perspektive einbringt. Es liegen bereits seelsorgliche Ansätze vor, die Erinnerung als körperlich erlebte Erfahrung verstehen. Die Wahrnehmung der leiblichen Ebene der Erinnerung sieht Ralph Kunz auch als wichtige theologische Voraussetzung für die seelsorgliche und liturgische Arbeit. Er meint, dass hierfür das kollektive Gedächtnis wichtig ist.³⁰ In

25 Vgl. hierzu die systematische Reflexion von Betz, Erinnern gegen den Tod.

26 Vgl. Keck, Forgetting, der eine tiefgreifende theologische Reflexion zu Demenz und Erinnerung vorgelegt hat.

27 Vgl. Roy, Demenz und Kunz, Demenz als Metapher.

28 Swinton, What the Body, o.S.: „Habit memory has a different movement in and through time. Whereas image memory can transgress time moving backwards and forwards between what has been and what is, habit memory does not look backwards. It contains the past and relives it in the present; the past is wholly immanent. Perhaps most importantly, habit memory is an action, not a representation.“

29 Ebd.

30 Kunz, Demenz als Metapher, 451: „Eine überzogene Kritik an der Gedächtnisreligion ist darum ebenso wenig hilfreich, wie eine Verklärung der Vergesslichkeit, die das Leiden übergeht. Eine demenzsensible Theologie der Anamnese vermeidet beides. Sie verweist darauf, dass der Akt der

Gottesdiensten kommt die leibliche Dimension der Erinnerung besonders zum Tragen:

„Die Leibphänomenologische Weitung auf das Leibgedächtnis traut dem Ritus etwas zu. Gesten, Klänge, Gerüche und Atmosphären sind im Körper eingebettete Reminiszenzen, die in der Liturgie reaktiviert und reanimiert werden.“³¹

Wenn Körperlichkeit zu einer existentiellen Kategorie wird, ist sie auch relevant für die Konzeption von Spiritual Care. Die somatische Dimension kann durch Rituale wie Gebete, Segnungen oder Krankensalbungen in der Seelsorge eingebracht werden. Ein Fallbeispiel für die Verknüpfung von Einzelgespräch und rituell-symbolischer Sprache in einer Seelsorge für Menschen mit Demenz schildert Christoph Morgenthaler mit dem „Besuch bei der alten Dame“.³² Der Vikar, der in diesem Fallbeispiel eine demente ältere Frau besucht, zeichnet der Frau zum Abschluss ein Kreuzeszeichen auf die Stirn.

4. Folgerungen für eine Palliative Care bei Menschen mit Demenz

Für die Palliative Care scheinen mir folgende Folgerungen wichtig:

Lebensgeschichte wahrnehmen: Gerade die begrüßenswerte Tendenz, dass viele pflegerische Konzepte inzwischen Wert auf einen geschlechterspezifischen Blick legen, kann dazu führen, dass der Fokus bei einer Demenz ausschließlich auf traditionelle Geschlechterrollen gelegt wird, ungeachtet der Lebensgeschichte des Menschen mit Demenz. Entsprechend wird auch die Betreuung männer- und frauenspezifisch gestaltet, z. B. Aktivitäten rund um das Thema Sport und Auto für Männer und Stofftiere für Frauen, wie der Pflegewissenschaftler und Theologe Christian Müller-Hergl vorschlägt. Derselbe bemerkt aber auch kritisch:

„Finden Aktivitäten, entwickelt auf dem Hintergrund beruflich geprägter männlicher Aktivitäten, tatsächlich eher das Interesse der Zielgruppe oder handelt es sich um eine Form der ‚biographischen Fixierung‘ durch Betreuende? Oder anders: interessieren sich für Hauswirtschaft, Puppen, Stofftiere, Kinder nicht ebensoviele Männer (nicht!) wie sich

Erinnerung für die Vergewisserung des Glaubens zwar konstitutiv ist, aber dieser Akt in zweifacher Hinsicht nicht isoliert gesehen werden darf. Erstens sind Erzählen, Bezeugen und Bekennen in der Feier gemeinschaftlich vollzogene Akte. Und zweitens versammelt sich die Gemeinde aufgrund der Verheißung von Gottes Gegenwart, die dort ist, wo zwei oder drei seinen Namen anrufen.“

31 Ebd.

32 Morgenthaler, Besuch bei der alten Dame, 59.

auch Frauen dafür (eher selten) interessieren?“ (Müller-Hergl 2010: 31; Hervorhebungen und Klammerung i. O.; LS)

Auch Anemone Eglin u. a. setzen sich in ihrer Konzeption einer spirituellen Begleitung dafür ein, die individuelle Lebensgeschichte des Menschen mit Demenz im Rahmen seiner sozialen Wirklichkeit zu erfassen.³³ Sie beschreibt, dass eine Frau mit Jahrgang 1923 aus ländlichem Umfeld und behüteten und strukturierten Familienverhältnissen anders geprägt ist als eine Frau desselben Jahrgangs, deren Kindheit vom Alkoholismus eines gewalttätigen Vaters überschattet wurde.

Körperlichkeit als Ressource: Sexualität bei Menschen mit Demenz wird nach wie vor als Irritation wahrgenommen. Einerseits ist es wichtig, Probleme wie sexuelle Enthemmung in Betreuungssituationen ansprechen zu können. Andererseits kann Körperlichkeit auch eine Ressource sein.

Rituale als Anamnese: Erinnerung ist in der christlichen Tradition ein zutiefst körperliches Geschehen. Die Seelsorge steht hier mit ihren Ritualen und Ritualisierungen für ein alternatives körperliches Verständnis der Erinnerung. Besonders zeigt sich dies im Abendmahl, in der die gemeinsame Anamnese spürbar wird. Beim Abendmahl geht es um eine körperliche Aktivität, die alle Sinne betrifft, wie Katharina Roy in Bezug auf Demenz festhält.³⁴ Nach Roy sind Menschen mit Demenz nach wie vor Subjekte und nicht nur Objekte des gemeinsamen Gedächtnisses beim Abendmahl.

Sichtbarkeit: Es hat sich gezeigt, wie tabuisiert die Themen Sexualität, Gender und Demenz sind. Dasselbe gilt ebenso für die Care von Menschen mit Demenz. Es ist zwar bekannt, dass Frauen wesentlich häufiger von Demenz betroffen und dass Frauen zum größten Teil die professionelle und freiwillige Betreuung von Menschen mit Demenz übernehmen. Trotzdem wird darüber kaum gesprochen. Ina Praetorius hat aufgezeigt, wie unbezahlte und schlecht bezahlte Care-Arbeit an den Rand gedrängt wurde.³⁵ Es ist auch hier nötig, um mit Simone de Beauvoir zu sprechen, „die Verschwörung des Schweigens zu brechen“.³⁶

33 Eglin u. a., Spiritualität, 38.

34 Roy, Demenz, 206.

35 Vgl. dafür den Essay von Praetorius, Wirtschaft.

36 De Beauvoir, Das Alter, 7.

Literatur

- Alzheimer's Disease International, Women and Dementia. A Global Research Review, <https://www.alz.co.uk/sites/default/files/pdfs/Women-and-Dementia.pdf>, 2015, Zugriff am 29.4.2020.
- Betz, Cristina, *Erinnern gegen den Tod? Eine systematische Annäherung an Geschlechtsidentität im Erinnern*, in: Silvia Schroer (Hg.), *Sensenfrau und Klagemann? Sterben und Tod mit Gendervorzeichen*, Zürich 2014, 71–86.
- Beauvoir, Simone de, *Das Alter* (Original: *La vieillesse* 1970), übersetzt von Anjuta Aigner-Dünnwald und Ruth Henry, Hamburg 1972.
- Eglin, Anemone u. a., *Tragendes entdecken. Spiritualität im Alltag von Menschen mit Demenz: Reflexionen und Anregungen*, Zürich 2009.
- Fröchtling, Andrea, „Und dann habe ich auch noch den Kopf verloren...“ Menschen mit Demenz in Theologie, Seelsorge und Gottesdienst wahrnehmen (Arbeiten zur praktischen Theologie 38), Leipzig 2008.
- Hugendick, David, *Ich vergisst sich*, in: *Zeit Online*, <https://www.zeit.de/kultur/film/2015-02/alzheimer-film-still-alice-honig-im-kopf>, 2015, Zugriff am 29.4.2020.
- Kastner, Ulrich/Löblich, Rita, *Handbuch Demenz. Fachwissen für Pflege und Betreuung*, München, ³2014.
- Keck, David, *Forgetting Whose We Are. Alzheimer's Disease and the Love of God*, Nashville TN 1996.
- Krämer, Günter, *Alzheimer-Kranke betreuen*, Stuttgart ²2001.
- Kunz, Ralph, *Demenz als Metapher. Eine religionsgerontologische Deutung*, in: *ZThK* 111, 201 (2014), 437–453.
- Ludwig, Udo/Windmann, Antje, „Noch mal etwas Schönes“, in: *Der Spiegel* 17, <https://www.spiegel.de/spiegel/print/d-134097146.html>, 2015, Zugriff am 29.4.2020.
- Mace, Nancy L./Rabins, Peter, *The 36-Hour Day. A Family Guide to Caring for Persons with Alzheimer Disease, Related Dementing Illnesses, and Memory Loss in Later Life*, New York, überarbeitete Version, 2001.
- Morgenthaler, Christoph, *Besuch bei der alten Dame – Seelsorge in christlicher Tradition. Reflexionen zu einem Gespräch*, in: Helmut Weiß u. a. (Hg.), *Ethik und Praxis des Helfens in verschiedenen Religionen. Anregungen zum interreligiösen Gespräch in Seelsorge und Beratung*, Neukirchen-Vluyn 2005, 52–62.
- Müller-Hergl, Christian: *Was machen wir mit den Männern? in: Pflegen. Demenz* 15 (2010) 28–31.
- Noth, Isabelle, *Gender im Angesicht des Todes. Sterbebegleitung und Palliative Care*, in: Silvia Schroer (Hg.), *Sensenfrau und Klagemann? Sterben und Tod mit Gendervorzeichen*, Zürich 2014, 87–94.
- Popp, Ingrid, *Pflege dementer Menschen*, Stuttgart ³2006.
- Praetorius, Ina, *Wirtschaft ist Care oder: Die Wiederentdeckung des Selbstverständlichen*, Berlin 2015.

Roy, Lena-Katharina, Demenz in Theologie und Seelsorge (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 13), Berlin 2013.

Stuck, Lukas, Seelsorge für Menschen mit Demenz. Praktisch-theologische Perspektiven im Kontext von spiritueller Begleitung, Dissertation Universität Bern 2019 [erscheint 2020 in der Reihe Praktische Theologie heute, Stuttgart].

Swinton, John, What the body remembers: Theological reflections on Dementia, ABC Religion and Ethics, <https://www.abc.net.au/religion/what-the-body-remembers-theological-reflections-on-dementia/10099780>, 2013, Zugriff am 29.4.2020.

„Reiner Raptus“ (Lévinas), „Natalität“ (Arendt) und „Décréation“ (Weil): Gegenbegriffe zu Heideggers „Vorlaufen zum Tode“

Einleitung

„Es ist nicht gleichgültig, ob der Tod als Gevatter Tod oder als neue Geburt [...] ins Bild gesetzt wird. Und der Umgang mit Sterben und Tod trägt ein Gendervorzeichen.“¹ Dass der Tod ein Geschlecht hat – grammatisch, metaphorisch und symbolisch –, dies ist die Grundannahme des Berner Forschungsprojekts *Tod und Gender*. Demnach sind Tod und Sterben zwar allgemein menschlich, die menschlichen Erfahrungen mit dem Sterben und dem Tod aber geschlechtsspezifisch verschieden.²

Im Folgenden werden diverse philosophische Todesvorstellungen und deren Genderkomponente untersucht, mit Martin Heideggers Todeskapitel in *Sein und Zeit* (1927) als Ausgangspunkt. Um des Gendergleichgewichts willen habe ich zwei von Frauen entworfene Gegenkonzepte zu Heideggers Todesbegriff und ein von einem Mann entworfenes Gegenkonzept ausgewählt. Heideggers Begriff des selbstmächtigen „Vorlaufens zum Tode“ soll im Folgenden zunächst mit Emmanuel Lévinas' Beschreibung einer passiven Grenzüberschreitung als „reiner Raptus“ kontrastiert werden, bevor mit Hannah Arendts Begriff der „Natalität“ als Gegengewicht zur Mortalität und Simone Weils Konzept der *décréation* als raumgebendes, Gott imitierendes Motiv des demütigen Rückzugs zugunsten des Anderen alternative Annäherungen an den Tod präsentiert werden.

Je näher wir dem Tod kommen, desto intensiver wird das Leben. Dies hatte ich schon als junge Hospizmitarbeiterin erfahren, und die Lektüre philosophischer und theologischer Texte bestätigt diese Erfahrung. Hat doch der Tod vor allem in Bezug auf das Leben seine Bedeutung – das Leben, das im Angesicht des Todes noch ungleich kostbarer wird.

1 Frettlöh, Einführung, 10f.

2 Der vorliegende Text entstand als Beitrag zur Tagung „Gender und Tod“ an der Theologischen Fakultät der Universität Bern (16.2.2019) und wurde zudem vorgetragen am Philosophischen Seminar der Universität Siegen unter dem Titel „Leben als Sterbenlernen? Von Heidegger und Lévinas zu Hannah Arendt und Simone Weil“ (29.1.2020).

Dass wir den Tod nur von Lebensphänomenen her deuten können, etwa wenn wir ihn als „Schlafes Bruder“ symbolisieren, er selbst uns aber gerade wegen seiner lebensauslöschenden Lebensfeindschaft unbegreiflich bleibt, mag zwar ein epistemologisches Hindernis für die Erforschung des Todes sein; will man dagegen sein Leben besser verstehen, ist die Umkehrung der Blickrichtung ein Gewinn. Das Erkenntnisinteresse ist dann nicht mehr auf den Tod als solchen gerichtet, sondern auf menschliches Leben *mit* dem Tod und *trotz* des Todes. Das Leben kann neu entdeckt werden als ein endliches und allerorten bedrohtes, aber auch immer wieder bewahrtes und wider Erwarten blühendes.

Sofern der Tod das Leben mitbestimmt als ein sterbliches, kann das Leben selbst als Sterbenlernen verstanden werden. Deshalb möchte ich eine Topologie todesaffiner Lebensbewegungen entwickeln – Bewegungen, die durch den Tod geprägt sind, ihn jedenfalls nicht verleugnen, ihm aber dennoch ein Schnippchen schlagen. Recht verstanden ist die *ars moriendi* nämlich Lebenskunst.³

1. Heidegger: „Vorlaufen zum Tode“

Zunächst ist der Gedankengang des Todeskapitels in *Sein und Zeit* nachzuzeichnen. Hier, im ersten Kapitel des zweiten Abschnitts des Buches, wird das Dasein im Hinblick auf seine Zeitlichkeit charakterisiert. In §45 skizziert Heidegger „die Aufgabe einer ursprünglichen existenzialen Interpretation“⁴ menschlichen Daseins und konstatiert, die bisherige Interpretation habe sich auf die Analyse des indifferenten oder uneigentlichen Existierens beschränkt. Nun soll es also um das eigentliche oder authentische Sein des Daseins gehen, das in seiner Ganzheit als „Ganzseinkönnen“ (233) ans Licht gebracht werden soll. Solange es lebt, steht aber noch aus, „was es sein kann und wird“⁵, ist es doch ‚zwischen‘ Geburt und Tod in dem Sinne, dass es „immer etwas *noch nicht*“ (233) ist und insofern auch noch nicht als Ganzes erfasst werden kann. „Der Tod ist der Garant unserer Ganzheit“, kommentiert Andreas Luckner.⁵ Andererseits vernichtet der Tod das Dasein auch gänzlich, und nach ihm gibt es keine zu ‚verwirklichende‘ Möglichkeit mehr.⁶

Heidegger hat sich nun das Ziel gesetzt, einen ontologisch zureichenden Begriff des Todes zu entwickeln, um beides zusammenhalten, d. h. sowohl das „Zu-Ende-sein des Daseins im Tode“ wie auch „das Ganzsein dieses Seienden“ erfassen zu

3 So heißt es treffend Frettlöh, Einführung, 11.

4 Heidegger, *Sein und Zeit*, 231 (die Seitenzahlen im folgenden Haupttext beziehen sich auf dieses Werk).

5 Luckner, Martin Heidegger, 101.

6 So Hügli/Han, Heideggers Todesanalyse, 133.

können, doch wird er dabei konfrontiert mit dem Problem, dass jegliches Selbst-Verstehen bzw. Seins-Verstehen im Tode erlischt, woraus er schlussfolgert: „Daseinsmäßig aber *ist* der Tod nur in einem existenziellen *Sein zum Tode*.“ (234)⁷ Demnach können wir den Tod nur annähernd ‚begreifen‘, indem wir uns auf ihn zu bewegen.

In §46 äußert sich Heidegger zur „*scheinbare[n] Unmöglichkeit einer ontologischen Erfassung und Bestimmung des daseinsmäßigen Ganzseins*“ (235). Er möchte das Unzureichende an der hermeneutischen Situation überwinden und das Dasein nichtsdestotrotz in seinem Ganzsein zugänglich machen. Die Schwierigkeit dieses Unterfangens erklärt er mit Verweis auf die „Grundverfassung des Daseins“, in welcher „eine *ständige Unabgeschlossenheit*“ (236) liege. Solange das Dasein „*ist*“, erreicht es seine „Gänze“ nicht, denn der Tod, in welchem sie erreicht wäre, entzieht sich der Erfahrbarkeit, da er das „Nicht-mehr-da-sein“ (236) des Erfahrungssubjekts bedeutet. Günter Figal zufolge soll die existenziale Interpretation die existenziellen Möglichkeiten *sub specie mortis* „zu Ende denken“.⁸ Heidegger wolle herausarbeiten, was Epikur als selbstverständlich voraussetzt: in welcher Hinsicht der Tod bevorstehen kann. Bereits für Epikur war klar: Wenn wir sind, ist der Tod nicht; wenn der Tod ist, sind wir nicht.⁹

Könnte das Erreichen der Gänze des Daseins im Tod nicht am Tod Anderer erfahren werden, fragt Heidegger in §47. Die Antwort ist negativ. Man könne allenfalls den Umschlag vom „In-der-Welt-sein“ des lebendigen Anderen zum „Nur-noch-vorhandensein eines begegnenden Körperdings“ (238), d. h. seiner Leiche, erfahren, aber „*nicht* das eigentliche Zuendegekommensein des Verstorbenen“ (239). Wir sind unvertretbar, sofern niemand dem Anderen „*sein Sterben abnehmen*“ (240) kann. Der Tod als „je der meine“ bleibt damit unzugänglich in seiner „Jemeinigkeit“ (240).

Im nächsten Paragraphen vergleicht Heidegger das Dasein und dessen konstitutives Noch-nicht- bzw. Unvollständig-Sein mit einer ihrer Reife entgegengehenden Frucht, deren Unreife nur dergestalt beseitigt werden kann, dass sie von sich selbst her zur Reife kommt: „Entsprechend *ist* auch das Dasein, solange es ist, je *schon sein Noch-nicht*“ (244). Die der Unreife entsprechende „Unganzheit“ (244) des Daseins gehört unveräußerlich zu ihr und ihrer Lebensbewegung dazu. Heidegger wehrt sich allerdings gegen den Gedanken, der Reife der Frucht entspreche eine Vollendung des Daseins. „Auch ‚unvollendetes‘ Dasein endet“ (244), heißt es lapidar in §48. Im nächsten Gedankenschritt versucht Heidegger, den Tod dergestalt ins

7 Gelven, Commentary, 147 zufolge bedeutet Sein zum Tode „not the actual experience of dying, nor a morbid concentration on the fact that one day I shall die. What the term signifies is the existential awareness of the possibility of ceasing to be; a real awareness, then, that I am *going to die*.“

8 Figal, Martin Heidegger, 222.

9 Vgl. Figal, Martin Heidegger, 222–224, mit Verweis auf Epikurs *Brief an Menoikus*, 124f.

Leben zu integrieren, dass ‚Enden‘ weder ‚Vollenden‘ noch ‚Aufhören‘ oder ‚Verschwinden‘ bedeutet, sondern als „Sein zum Ende“ verstanden wird: „Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist“ (245). Diese Aussage ist überraschend, scheint sie doch das Enden-Müssen allen Daseins nicht ernst zu nehmen. Überraschend ist auch, dass Heidegger nun seine eigene Todesdefinition zurücknimmt: „Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein [!] Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden“ (245). Der Tod wird damit ins Leben hineingenommen, ja zum Teil des Lebens gemacht.

Dementsprechend definiert Heidegger in §49 das Sterben als „*Seinsweise*, in der das Dasein *zu seinem Tode ist*“ (247), d. h. sich zu seinem Tod verhält, und den Tod als „ein Phänomen des Lebens“ (246). Heidegger konzidiert, dass seine Todesanalyse rein „diesseitig“ bleibe, sofern sie „das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins *in dieses hineinsteht*“ (248). Der ins Leben hineinstehende Tod wird hier als Möglichkeit des Lebens verbrämt. Wird dem Tod damit wirklich sein Stachel genommen, oder wird der Tod in seiner Eigenschaft, dem Leben gefährlich zu werden, verharmlost?

§50 soll laut Überschrift eine „*Vorzeichnung der existenzial-ontologischen Struktur des Todes*“¹⁰ liefern. Auffällig ist dabei, dass Heidegger dem Tod primär die Modalität der Möglichkeit zuordnet, nicht etwa die Faktizität der Wirklichkeit. Noch im Tod geht es Heidegger ums „Seinkönnen“, weshalb der Tod nun als „die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens“ (250) definiert wird. Dieser Zugang zum Tod ist freilich paradoxal. In Heideggers Worten: „Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“ (250).

In §51 und §52 grenzt Heidegger seine eigene Interpretation des Todes von einem alltäglichen Verständnis des Todes als „Todesfall“ (252) ab, denn der Tod soll nicht auf ein Vorkommnis unter anderen reduziert werden, sondern gerade als etwas mich Betreffendes, von mir allein zu Übernehmendes in den Blick kommen. Er lobt den „*Mut zur Angst vor dem Tode*“ und bemängelt die Umkehr der Angst „in eine Furcht vor einem ankommenden Ereignis“, sofern das Dasein in der Seinsart des „*Verfallens*“ (254) dem Tod ausweiche. Das Man verhülle auch die Gewissheit des Todes: „*daß er jeden Augenblick möglich ist*“ (258). Im Gegensatz dazu enthält Heideggers existenzial-ontologischer Begriff des Todes folgende fünf Bestimmungen: „*Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins*“ (258f.).

10 Heidegger, *Sein und Zeit*, 249. Die mit der Zukunft assoziierte ‚Existenzialität‘ (Sich-vorweg-sein) ist im Unterschied zur an die Vergangenheit gebundenen ‚Faktizität‘ (Schon-sein-in) und der gegenwartsbezogenen ‚Verfallenheit‘ (Sein-bei) zu verstehen. Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 249f.

Diese Bestimmungen oder Strukturmomente werden erläutert in §53, wo Heidegger sein Verständnis „*eines eigentlichen Seins zum Tode*“ (260) präsentiert, in dem die Flucht vor dem Tod ausgeschlossen ist:

1. Der Tod ist „*eigenste* Möglichkeit des Daseins“, sofern es im Angesicht des Todes sein eigenes Ende in „sein *eigenstes* Seinkönnen“ übersetzt, ohne sich an das „Man-selbst“ (263) zu verlieren.
2. Diese Möglichkeit ist eine „*unbezügliche*“, sofern das Dasein sich nicht in Bezug auf etwas ihm Äußerliches bestimmt, sondern von allem und allen anderen isoliert und „vereinzelt“ (263) wird. Der Tod wirkt hier als ein *principium individuationis*.
3. Als Möglichkeit ist der Tod „*unüberholbar*“, sofern das Sein zum Tode ein „Vorlaufen“ zum Tode ist, welches die äußerste Möglichkeit, „sich selbst aufzugeben“ (264), ins Auge fasst und in ihr das ganze Dasein vorwegnimmt, ohne diese Möglichkeit je existierend einholen zu können.
4. Der Tod ist als Möglichkeit „*gewiß*“ (264), sofern der Tod als je eigener für wahr gehalten wird.¹¹ Dies bedeutet nicht nur, dass der Tod gewiss kommt; vielmehr wird sich das Dasein angesichts des Todes „des In-der-Welt-seins gewiß“¹².
5. Doch ist diese Möglichkeit „*unbestimmt*“, weil uns unser eigenes Todesdatum nicht im Voraus bekannt, sondern nur als „ständige *Bedrohung*“ präsent ist: „das Wann, in dem die schlechthinnige Unmöglichkeit der Existenz möglich wird“ (265), bleibt unbestimmt.

Das Paradox des Möglichwerdens der Unmöglichkeit der Existenz wird schließlich in einer weiteren Wendung mit der „Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins“ und damit der Möglichkeit des Selbstseinkönnens in der „*von den Illusionen des Man gelösten [...] Freiheit zum Tode*“¹³ identifiziert.

Eva Birkenstock fasst „Heideggers säkularisierte *Ars moriendi*“ folgendermaßen zusammen: „Das eigentliche Dasein bewährt sich dadurch, daß es seinen eigenen Tod antizipiert, indem es zu ihm *vorläuft*.“¹⁴ Kritisch merkt sie an, dass Heidegger, der den Akzent in §53 hauptsächlich auf das Vorlaufen legt, ein „heroisches und

11 Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 265.

12 Ebd., s. Hügli/Han, *Heideggers Todesanalyse*, 144.

13 Heidegger, *Sein und Zeit*, 266. Figal, *Martin Heidegger*, 225, erläutert, dass das Zu-Ende-Kommen für Heidegger nur in der Struktur des Sich-vorweg-Seins ontologisch fassbar sei. Die Frage, was es heißt, den Tod zu ‚vermögen‘, beantwortet Figal wie folgt: „Dieses ‚Vermögen‘ besteht darin, das Dasein in seiner Möglichkeit in der Offenheit des Seienden zusammen mit seiner Unmöglichkeit im Sichverschließen dieses Offenen anzunehmen“ (Figal, *Martin Heidegger*, 229).

14 Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen?*, 86.

[...] zukunftsfixiertes Dasein“ favorisiere.¹⁵ Heidegger zufolge eröffnet die Todesangst kontraintuitiv den Zukunftshorizont einer Handlungsmöglichkeit; ist für die Angst aber nicht eher die Enge als die Weite charakteristisch?¹⁶ Zu beachten ist, dass der Tod als Seinsmöglichkeit sich „nicht wie andere Möglichkeiten in einem Horizont der Wahlfreiheit realisieren“ lässt, sondern diese Möglichkeit nur antizipiert werden kann.¹⁷ Der Preis für die mit dem Tod erreichte Totalität ist der Verlust des Spielraums, innerhalb dessen weitere Lebensmöglichkeiten verwirklicht werden können.¹⁸ Idealerweise ist der Tod „der letzte Fluchtpunkt“ eines holistischen Lebensentwurfs.¹⁹ Was bei Heidegger jedoch völlig ausgeblendet bleibt, ist die pathische Dimension des Todes. Letzterer motiviert uns nicht nur zum Handeln, sondern wird auch und vor allem erlitten. Die Ohnmacht gegenüber dem Tod als einer dem Selbstsein fremden, es überwältigenden Macht kommt zu kurz in Heideggers Hineinnahme des Todes in den Lebensvollzug.²⁰

Zudem klammert Heidegger den Tod Anderer aus seiner Analyse aus, wodurch das Vorlaufen zum Tode auf eine solipsistische Bewegung der Selbstbezüglichkeit und Selbstwertung begrenzt wird. Gegen Heideggers These vom Tod als unbezügliche Daseinsmöglichkeit betont Simon Critchley „the fundamentally *relational character of finitude*“,²¹ sofern der Tod vor allem in der liebevollen Beziehung zu Sterbenden und in der Trauer um Verstorbene erfahrbar werde. Da ich keine Gewalt über den Tod habe, ist der Tod nach Critchley nicht als meine Möglichkeit, sondern als empirische und normative Grenze aller Möglichkeit und Potentialität zu verstehen.²² Man könnte Heidegger mit dem Argument verteidigen, dass wir trauernd zwar einen Verlust erfahren, dies aber ein Verlust *im* Dasein oder *in unserer Welt* ist, nicht jedoch ein Verlust *des* Daseins oder *In-der-Welt-Seins*, von dem allein die ontologische Analyse handelt.²³

Die rein daseinsimmanente Todesbewältigung durch Integration in die eigene Existenz lässt auch keinen Platz mehr für Gott.²⁴ Stattdessen wird der Tod überhöht

15 Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen?*, 87.

16 Vgl. Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen?*, 94.

17 Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen?*, 90.

18 Vgl. Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen?*, 132.

19 Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen?*, 91.

20 Vgl. Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen?*, 103.

21 In Critchley/Schürmann, *Being and Time*, 144. Ähnlich Hügli/Han, Heideggers Todesanalyse, 134f.137, die bemerken, dass Heidegger für die allein vom emphatischen (und, so könnte man ergänzen: empathischen) Mitsein her mögliche Todeserfahrung, die etwa für Lévinas von zentraler Bedeutung ist, seltsam blind war.

22 In Critchley/Schürmann, *Being and Time*, 145.

23 Luckner, *Martin Heidegger*, 104.

24 Vgl. Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen?*, 141.163f.

und hypostasiert als eine im Dasein wirkende Macht.²⁵ Diese Macht setzt uns Grenzen. Sie mag für kurze Zeit lebensfördernd sein;²⁶ im Grunde aber ist sie lebensvernichtend. Stephen Mulhall hat dies in die folgenden Worte gefasst: „Death for Dasein is not a limit in the way that a frame is the limit of a picture [...]. The picture ends at the frame, but it is not annihilated by it in the way that death annihilates Dasein.“²⁷ Mulhall vermutet, dass Heideggers Verbindung von Tod, Ganzheit und Eigentlichkeit zumindest teilweise bestimmt ist von dem Philosophen, mit dem Heidegger auch in den Kapiteln zur Schuld und zum Gewissen implizit im Dialog ist: Søren Kierkegaard. Heidegger liefere eine alternative Antwort auf Kierkegaards Frage nach einem authentischen Leben.²⁸

Für Kierkegaard kann dem Leben als Ganzes nur dadurch Sinn verliehen werden, dass es auf etwas Höheres bezogen wird: auf Gott, das absolute Gute. Heidegger dagegen will die theologische Stoßrichtung dieses Arguments vermeiden, indem er den Tod als ‚eigenste‘ [man beachte den gewaltsamen Superlativ!] Möglichkeit des Daseins begreift und indem er die Eigentlichkeit des Daseins so definiert, dass es sich nicht zu einer transzendenten Gottheit verhalten muss. Der Begriff des ‚Daseins‘ dürfte bewusst genderneutral formuliert sein, um Männer und Frauen gleichermaßen zu umfassen.

2. Lévinas: Tod als „reiner Raptus“

Anders als Heidegger hat Lévinas es sogar gewagt, das Wort ‚Gott‘ in den Titel von Vorlesungen, Artikeln und Büchern zu setzen – und zwar an den Anfang als erstes, alles entscheidendes Wort, als *terminus a quo*. So basiert das Werk *Dieu, la Mort et le Temps* (1993) auf zwei Vorlesungsreihen an der Sorbonne, die Lévinas 1975–76, im Laufe des letzten Jahres seiner akademischen Lehrtätigkeit, gehalten hatte.

Die abschließende Vorlesung aus der ersten Vorlesungsreihe mit dem Titel „Der Tod und die Zeit“ wurde am 21. Mai 1976 gehalten. In ihr resümiert Lévinas seinen Ansatz, den Tod „gemäß der Zeit“ zu denken, ohne in ihm (wie Heidegger)

25 Vgl. Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen?*, 165.

26 So Søren Kierkegaard in seiner Gelegenheitsrede „An einem Grabe“ (1845), wo es heißt: „Denn der Tod in dem Ernst gibt Lebenskraft wie nichts andres; er macht wach wie nichts andres [...] dem Ernstesten [...] gibt der Gedanke des Todes die rechte Fahrt im Leben und das rechte Ziel, die Fahrt danach zu richten“ (Kierkegaard, *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten*, 185f.).

27 Mulhall, Heidegger, 115.

28 Vgl. Mulhall, Heidegger, 121–124. Kierkegaard hat den Begriff der Authentizität zwar nicht selbst verwendet, doch ist das Thema durchaus in seinem Werk präsent. Siehe hierzu Welz, *Conscience*, 281–292.

„den eigentlichen Entwurf der Zeit zu sehen“²⁹. Lévinas möchte den Tod weder verharmlosen noch rechtfertigen, aber auch nicht das ewige Leben versprechen. Vielmehr nimmt er den Tod ernst als das „Nichts des Endes“, doch gleichzeitig möchte er dem Tod „eine Differenz in bezug auf das Nichts“ (124) als einfacher Negation des Seins einräumen. Diese Differenz liegt darin, dass der Tod „dem menschlichen Abenteuer“ Sinn zu verleihen vermag – ungeachtet dessen, ob dieser Sinn im „Seinsvollzug des Seins“ oder in dessen „Jenseits“ (124) zu lokalisieren ist. Lévinas schließt im Unterschied zu Heidegger eine Transzendenz zum Seinsvollzug nicht aus. Seine Vorlesungsreihe soll aufzeigen, dass die Zeit in ihrer Dauer „einen religiösen Sinn“ besitzt: „den Sinn eines Sich-Beugens vor dem Unendlichen“ (125).

Um die Bedeutung der Dauer der Zeit freizulegen, rekuriert Lévinas weder auf das „bewegliche Bild der unbeweglichen Ewigkeit“ Augustins (125) noch auf Heideggers „Sein-zum-Tode“; vielmehr bindet er das Sinnhafte an etwas noch Ausstehendes, das sich jeder Vorstellung entzieht und das Denken übersteigt. Die Dauer beunruhigt uns „durch ihr Noch-nicht, durch das Unvollständige“ (125). Der Tod selbst ist nicht fassbar, wohl aber zumindest Augenblicke jener Zeit, die ihm vorausgeht. Diese Zeit will Lévinas „unabhängig vom Tod denken“ (124) und „jenseits des Bewußtseins“ und „im Gegensatz zu allem ontologischen Geschehen“ (126). Was Heidegger nicht bedacht hat, ist jene Zeit, die nicht einmal durch bewusste Akte des Sich-Erinnerns zu vergegenwärtigen ist, sondern im Takt mit dem Vergehen unserer Lebenszeit auch dem Bewusstsein entgleitet. Wir sind diesem Zeitentzug passiv ausgeliefert und können gar nicht anders, als ohne unser Zutun und auch trotz allen Widerstands zu altern.

Statt die von Heidegger in Gedanken an den Tod angestrebte Ganzheit des Daseins im Blick zu haben, wendet sich Lévinas dem schlechthin Unanschaulichen zu und plädiert für ein „Ertragen des Unmaßes“ (126) einer nicht messbaren, nicht antizipierbaren und auch nicht retrospektiv einholbaren Zeit. Diese Zeit bestimmt er positiv als eine Bewegung zum Unendlichen hin: „Zeit als Zu-Gott“ (126). Der französische Ausdruck ist doppeldeutig: *à-Dieu* bezeichnet einerseits einen Weg zum Anderen und andererseits das Adieu des endgültigen Abschieds.

An dieser Stelle ist es angebracht, den ungewöhnlichen Stil der Vorlesung zu würdigen: Auffälligerweise enthält sie nur sehr wenige vollständige Sätze. Meist haben wir es mit Synkopen und Ellipsen zu tun, vor allem mit aneinandergereihten Substantiven, die sich ohne Verb zwar nicht gegenseitig erklären, aber immerhin aufeinander verweisen und dadurch Assoziationsketten aufbauen können. Das durch die vielen Punkte und Kommata Abgehackte, ja Atemlose dieses Redestils entspricht dem nicht auszufüllenden ‚Erklärungsnotstand‘. Wollte man eine Hör-

29 Lévinas, Gott, der Tod und die Zeit, 124 (die Seitenzahlen im folgenden Haupttext beziehen sich auf dieses Werk).

bzw. Leseanweisung geben, lautete diese: *mind the gap!* Um nur ein Beispiel des lückenhaften, nur andeutenden, repetitiven Stils zu geben:

„Geduldiges Warten. Geduld und Ertragen des Unmaßes, Zu-Gott, Zeit als Zu-Gott. Warten ohne Erwartetes, Warten auf das, was kein Ziel sein kann und das immer vom schlechthin Anderen auf *den* Anderen verweist. Das Immer der Dauer: Ausdauernde Länge der Zeit, die nicht die Länge des Flusses ausmacht, der strömt. Zeit als Beziehung des Sich-Beugens vor dem, was nicht vergegenwärtigt werden kann und was folglich auch nicht mit einem Demonstrativum bezeichnet werden kann, was aber auch nicht indifferent ist. Nicht-Indifferenz: Weise des Beunruhigtseins, beunruhigt in einer Passivität ohne Annahme“ (126).

Das Wort ‚Gott‘ ist nur eine Chiffre jenes Unbestimmbaren, auf das nicht wie auf ein Etwas gezeigt werden kann und das sprachlich nicht adäquat benennbar ist. Der Gebrauch des Neutrums ist ebenso unangebracht wie der Gebrauch eines maskulinen oder femininen Personalpronomens. Daher verweist Lévinas uns immer wieder vom nicht benennbaren Gott, dem schlechthin Anderen, auf den konkreten Anderen, unseren Mitmenschen.

Bei der Bezeichnung der Zeit entstehen ebenfalls Probleme, entspricht deren Länge doch nicht der Länge des Stroms des Bewusstseins. Die Zeit geht weiter, wenn jemand stirbt, ohne dass der Tote ihre Fortsetzung noch mitbekäme. Die das Ende des Bewusstseins überschreitende Zeit wird vom Einzelnen nicht mehr registriert. Sie ereignet sich außerhalb der Gegenwart des Bewusstseins und kann von diesem nicht mehr als Objekt des Nachdenkens präsentiert werden. Daher beschreibt Lévinas die diachrone Zeit als eine Beziehung, in welcher wir uns beugen müssen vor dem, was uns entgeht und was doch auf intimste Weise mit uns verbunden ist, sofern es unsere eigene Lebenszeit ist, die verrinnt – und wir mit ihr. Ohne Zeit kein Leben. Dieser Sachverhalt kann uns nicht gleichgültig sein, doch können wir nichts an ihm ändern, und insofern kommen „Nicht-Indifferenz“ und „Beunruhigtsein“ zusammen in der von Lévinas genannten „Passivität ohne Annahme“ (126): Selbst wenn wir unsere Endlichkeit annehmen wollen, können wir uns unsere endliche Lebenszeit nicht in ihrer ganzen Länge bewusst machen.

Nicht nur ihr Anfang entzieht sich, sondern auch ihr Ende; und nicht nur Geburt und Tod, sondern auch die dazwischenliegende Zeit ist eine Last, die wir nicht tragen können, wenn Tragen mehr sein soll als Ertragen, etwa wenn wir den Ehrgeiz haben, die Zeit gänzlich in unserer Erinnerung speichern zu wollen. Schon als Schlafende verlieren wir die Kontrolle über sie, vergessen sie und uns selbst. Wie also kann der Tod einen Sinn in der Zeit gewinnen?³⁰ Für Lévinas kehrt sich

30 Vgl. Lévinas, Gott, der Tod und die Zeit, 127.

die Beziehung zum Unendlichen um in die Verantwortung für den Nächsten – und dadurch verwandelt er den theologischen *terminus a quo* in einen ethischen *terminus ad quem*. Im Zentrum steht nicht mehr der eigene Tod, sondern „die Sterblichkeit des Anderen“ (128). Der eigene Tod stellt für Lévinas „keine Möglichkeit der Unmöglichkeit“ dar, sondern ist „reiner Raptus, reines Hinweggerissenwerden“, wodurch „die Grundlosigkeit“ der unausweichlichen „Verantwortung für den Anderen“ (128) ermöglicht werde. Als Sterbliche sollen wir uns für unsere sterblichen Mitmenschen einsetzen wie Abraham sich für die Todgeweihten von Sodom einsetzte (Gen 18,23f.), und genau in dieser nicht enden wollenden Verantwortung liegt laut Lévinas unsere Beziehung zum Unendlichen.

Heideggers Unterbelichtung der Notwendigkeit und der Wirklichkeit zum Vorteil der Möglichkeit macht ihn „anfällig für eine Ideologie der Selbstverwirklichung“,³¹ die weder durch den Anderen noch durch das Versagen der eigenen Kräfte im Tod begrenzt wird, weil Heidegger genau das ignoriert, was Lévinas gegen ihn geltend macht: ein Nicht-mehr-Können. So schreibt Lévinas in seinem erstmals 1948 veröffentlichten Text *Le Temps et l'Autre*: „Was entscheidend ist im Nahen des Todes, ist dies, daß wir von einem bestimmten Moment an *nicht mehr können können*; genau darin verliert das Subjekt seine eigentliche Herrschaft als Subjekt. [...] Der Tod, das ist die Unmöglichkeit, einen Entwurf zu haben.“³² Während der Tod bei Heidegger ein Ereignis der Freiheit ist, macht Lévinas darauf aufmerksam, dass der Tod „das Ende der Mannhaftigkeit und des Heroismus des Subjekts“ bedeutet, weil das Subjekt im Leiden und im Tod „an die Grenzen des Möglichen zu gelangen scheint“.³³ Denn dort kehrt sich die Aktivität des Subjekts um in Passivität.³⁴

Der Tod nähert sich uns, „ohne übernommen werden zu können“, wie Lévinas in *Totalité et Infini* (1961) betont.³⁵ Hier beschreibt Lévinas die im Verhältnis zu Heideggers Konzept des Vorlaufens zum Tode umgekehrte Bewegung (d. h. der Tod kommt auf uns zu) und wird so der Unverfügbarkeit des Todes gerecht.³⁶ Zur Unverfügbarkeit gehört die Unvorhersehbarkeit des Todes: „Der unvorhersehbare Charakter des Todes liegt daran, dass er überhaupt keinem Horizont angehört. Er bietet sich keinem Zugriff.“³⁷ Arne Grøn kommentiert: „Wir können uns den Augenblick des Todes nur so vorstellen, dass wir ihn gerade nicht vor uns stellen

31 Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen?*, 152.

32 Lévinas, *Die Zeit und der Andere*, 47.

33 Lévinas, *Die Zeit und der Andere*, 44.

34 Vgl. Lévinas, *Die Zeit und der Andere*, 45.

35 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 343.

36 So Birkenstock, *Heißt philosophieren sterben lernen?*, 136.

37 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 341.

können. Den Gedanken des Todes, nicht den Tod selbst, können wir denken.“³⁸ Und was ‚sagt‘ uns dieser Gedanke? „Es wird eine Zeit kommen, in der es keine Zeit mehr gibt.“³⁹ Heideggers Begriff des Vorlaufens zum Tode findet Grøn problematisch, sofern die „Bewegung nach vorne“ eine Antizipation ist, „die aber die Unmöglichkeit der Antizipation antizipiert“.⁴⁰ Problematisch ist das Vorlaufen zum Tode auch deshalb, weil Heidegger der Subjektivität „als Verwicklung von Passivität und Aktivität“⁴¹ nicht gerecht wird, unterliegen wir doch unseren eigenen Lebensbewegungen, „indem wir selbst – mit uns – etwas tun“.⁴² Dieses Tun endet mit dem Tod, der, mit Lévinas gesprochen, zuletzt in einem „Sprung“ zu mir kommt: „Das letzte Stück Weg geschieht ohne mich“.⁴³

Ein weiterer Kritikpunkt an Heidegger betrifft die vermeintliche Unbezüglichkeit des Todes. In einem Essay mit dem Titel „Sterben für ...“, der 1987 als Vortrag beim *Collège international de philosophie* gehalten wurde und in den Aufsatzband *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (1991)⁴⁴ eingeht, bringt Lévinas einen Bibelvers ins Spiel gegen die Stellen in *Sein und Zeit*, wonach im Tod alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst sind: 2 Sam 1,23. Dies ist ein Vers der Klage um den König Saul und seinen Sohn Jonathan, die im Kampf gefallen sind: „Geliebte und Holde im Leben, so sind sie auch im Tode ungetrennt ...“ Laut Lévinas ist die „Beunruhigung um den Tod des Anderen stärker als die Sorge um sich“.⁴⁵ Lévinas verweist auf §47 in *Sein und Zeit*, wo Heidegger das „Sterben für ...“ als ein „für den Anderen sich opfern“ auslegt, ohne dass man dem Anderen seinen eigenen Tod abnehmen könnte. Lévinas fragt rhetorisch, ob die im Opfer wirksam werdende Beziehung zum Anderen nicht etwa ein „Hinausgehen über die Ontologie“⁴⁶ anzeige?

Für Lévinas jedenfalls ist das Anerkennen der „Priorität des Anderen vor dem Ich“ eine Antwort auf die Sterblichkeit des Anderen: „Kein Leben nach dem Tode, sondern das Übermaß des Opfers, die Heiligkeit in der Nächstenliebe (*caritas*) und Barmherzigkeit (*miséricorde*). Dieses Futur des Todes *in* der Gegenwart der Liebe ist wohl eines der Geheimnisse der Zeitlichkeit und steht jenseits jeder Metapher.“⁴⁷ Lévinas' Heideggerkritik, sein anti-heroischer Todesbegriff und sein Fokus auf den

38 Grøn, Unanschaulich. Tod, Zeit, Antlitz, 729.

39 Grøn, Unanschaulich. Tod, Zeit, Antlitz, 728.

40 Grøn, Unanschaulich. Tod, Zeit, Antlitz, 730.

41 Grøn, Unanschaulich. Tod, Zeit, Antlitz, 731.

42 Grøn, Unanschaulich. Tod, Zeit, Antlitz, 732.

43 Grøn, Unanschaulich. Tod, Zeit, Antlitz, 735, mit Verweis auf Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, 343f.

44 Lévinas, Zwischen uns, 239–251.

45 Grøn, Unanschaulich. Tod, Zeit, Antlitz, 249.

46 Grøn, Unanschaulich. Tod, Zeit, Antlitz, 251.

47 Ebd.

Anderen, der nicht nur alteritätstheoretisch entfaltet wird, sondern lebenspraktisch in eine agapeistische Ethik mündet mit der Bereitschaft, sich selbst für den Nächsten aufzuopfern, eröffnet Bezüge sowohl zu Arendts politischer Philosophie als auch zu Weils Religionsphilosophie.

Auch in *Die Zeit und der Andere* bestimmt Lévinas den Tod bzw. die Sterblichkeit als Grundbedingung menschlicher Existenz nicht nur negativ, sondern unterstreicht, die Einsamkeit werde durch den Tod zerbrochen, und dadurch sei die Existenz pluralistisch: In das Sein des Seienden, das bisher durch das alleinseiende Subjekt übernommen war, schleiche sich eine Vielheit ein.⁴⁸ Das Stichwort ‚Pluralität‘ erlaubt hier den direkten Anschluss an Arendt.

3. Arendt: „Natalität“

In ihrem Buch *The Human Condition* (1958), das 1960 verdeutscht wurde unter dem Titel *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, beschreibt Arendt zunächst im ersten Kapitel die *condition humaine*, „Die menschliche Bedingtheit“.⁴⁹ Als Grundbedingung des Handelns benennt sie „das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben“ (17). Für die Politik ist Pluralität nicht nur die *conditio sine qua non*, sondern sogar die *conditio per quam*, sofern Leben für Menschen *inter homines esse* heißt: unter Menschen weilen, wobei „keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird“ (17). Die Grundtätigkeiten des Arbeitens, Herstellens und Handelns sind Arendt zufolge verankert „in der allgemeinsten Bedingtheit menschlichen Lebens“: dass es „durch Geburt zur Welt kommt und durch Tod aus ihr wieder verschwindet“ (17f.).

Alle Grundtätigkeiten orientieren sich sowohl an der Natalität (Geburtlichkeit) als auch der Mortalität (Sterblichkeit), doch ist das Handeln am engsten an die Grundbedingung der Natalität gebunden. Warum das so ist, erklärt Arendt mit einer Anspielung auf Kants Bestimmung der menschlichen Freiheit als Spontaneität:⁵⁰

„Der Neubeginn, der mit jeder Geburt in die Welt kommt, kann sich in der Welt nur darum zur Geltung bringen, weil dem Neuankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d. h. zu handeln. Im Sinne von Initiative – ein initium setzen – steckt ein Element von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten, was nichts anderes besagt, als daß diese Tätigkeiten eben von Wesen geübt werden,

48 Lévinas, *Die Zeit und der Andere*, 47.

49 Arendt, *Vita activa*, 16–32 (die Seitenzahlen im Haupttext beziehen sich auf dieses Werk).

50 Vgl. Kant, *Religion*, 55 (B 59).

die durch Geburt zur Welt gekommen sind und unter der Bedingung der Natalität stehen“ (18).

Die Fähigkeit, etwas zu verursachen und selbstständig eine Kausalkette zu beginnen, ohne dazu durch ein Naturgesetz genötigt zu sein, ist demnach zentral insbesondere für die politische Tätigkeit.⁵¹ Für Arendt ist die Natalität für politisches Denken ebenso entscheidend wie die Mortalität. In diesem Punkt korrigiert sie Heideggers einseitige Konzentration auf das „Vorlaufen zum Tode“.

Wie Jeffrey Champlin betont, garantiert die *physische* Geburt trotz der körperlichen Resonanz des Terminus „Natalität“ noch keine Freiheit; vielmehr gebrauche Arendt die *Idee* der Geburt, um über die Weise zu sprechen, in welcher wir in die soziale Sphäre eingegliedert sind bzw. uns einschalten.⁵² Interessanterweise entsteht mit der Geburt als biologisches Faktum auch etwas, das nicht empirisch bedingt ist: das Prinzip der Freiheit, durch welche wir Menschen die Welt, in der wir leben, modifizieren können.⁵³ So vergleicht Arendt im fünften Kapitel ihres Buches mit dem Titel „Action“ die „Enthüllung der Person im Handeln und Sprechen“ (213) mit einer „zweiten Geburt“. „Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existiert, bevor wir in sie geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborensens bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen“ (215). Die darin implizierte Bewegung ist raumeröffnend, sofern wir unseren Handlungsradius erweitern. Dies geschieht, wie Arendt unterstreicht, aus eigenem Antrieb. Sie identifiziert das Handeln nicht nur mit der Fähigkeit, etwas Neues anzufangen, sondern auch damit, etwas in Bewegung setzen und anführen zu können.⁵⁴

In Arendts Augen fällt die Erschaffung des Menschen mit der „Erschaffung der Freiheit“ (216) zusammen. In ihrer handlungstheoretischen Weiterführung der Philosophie der Aufklärung geht es, so Dominik Weyl, nicht allein um die Willens- oder Wahlfreiheit (das *liberum arbitrium*), sondern vor allem um das Miteinander-Handeln der Menschen.⁵⁵ Dieses umfasst das ungehinderte Eintreten in den öffentlich-politischen Raum, der bestenfalls von uns allen mitkonstituiert wird, die wir als Neuankommlinge in die Welt gekommen sind.⁵⁶

Donatella di Cesare bringt zu Recht gegen Heidegger in Anschlag, dass die Radikalität, mit der er die Endlichkeit denkt, auch die Art bedingt, in der er das Über-sich-Hinausgehen des Daseins betrachtet: Es „nähert sich nicht dem Anderen, sondern es kehrt zu sich selbst zurück, wendet sich der eigentlichen Aneignung

51 So Arendt, *The Human Condition*, 9.

52 Champlin, *Born Again*, 151.

53 Champlin, *Born Again*, 155.

54 Vgl. ebd.

55 Vgl. Weyl, *Arendts Handlungstheorie*, 182.

56 Vgl. Weyl, *Arendts Handlungstheorie*, 183. Siehe Arendt, *Vita activa*, 220.

seiner selbst zu.⁵⁷ Noch gravierender: Heidegger denke den Anfang des Seins vom Ende des Daseins her, verkenne jedoch die Tragweite des Anfangs der Anderen, die Hannah Arendt erfasste.⁵⁸ In *Vita activa* schreibt sie: „Es liegt in der Natur eines jeden Anfangs, daß er, von dem Gewesenen und Geschehenen her gesehen, schlechterdings unerwartet und unerrechenbar in die Welt bricht. [...] Der Neuanfang [...] ist immer das unendlich Unwahrscheinliche“ (216). Kraft der Natalität ist jeder Mensch „ein einzigartiges Neues“ mit der „Begabung für das schlechthin Unvorhersehbare“ (217).

Zwar heißt es auch in *Sein und Zeit*, das faktische Dasein existiere „gebürtig“,⁵⁹ doch sieht Heidegger die Lebensvollzüge des Daseins als gelenkt von dessen Vergänglichkeit, während Arendt das politische Leben durch die Konzentration auf die Natalität als hoffnungsvolle Aktivität beschreiben kann.⁶⁰ Ohne „das Faktum der Natalität zu realisieren und zu aktualisieren“ – etwa in einem durch Verzeihen initiierten Neuanfang – „wären wir ohne das Vermögen, Getanes ungetan zu machen und die von uns entfesselten Prozesse wenigstens teilweise zu regulieren“ (315), argumentiert Arendt im Schlussabschnitt ihres „Action“-Kapitels, wo das Geborensein als „Wunder“ beschrieben wird, „das den Lauf der Welt und den Gang menschlicher Dinge immer wieder unterbricht“ (316) und dazu Anlass gibt, dass man „in der Welt Vertrauen haben“ und für sie „hoffen darf“.⁶¹ Von Augustin rezipiert sie den Gedanken, dass letztlich nicht die Hoffnung oder Sehnsucht die Furcht vor dem Tod zu stillen vermag, sondern die Erinnerung und Dankbarkeit dafür, dass uns das Leben geschenkt wurde.⁶²

Die Natalität bzw. das Geborensein ist für beide Geschlechter gleichermaßen in Anschlag zu bringen. Arendt liegt meines Ermessens nichts daran, etwas Genderspezifisches an diesem Gegenbegriff zur Mortalität bzw. Sterblichkeit hervorzuheben. Ganz im Gegenteil: Es geht ihr um die *conditio humana* schlechthin, die auf alle Menschen zutrifft.

Aus diesem Grund haben sich viele, die in ihrem Werk vergeblich nach Gynozentrismus suchten, enttäuscht abgewandt oder sie angegriffen: „Arendt’s heroic, agonistic account of political action and her public/private distinction led some

57 Di Cesare, Heidegger, die Juden, die Shoah, 367.

58 Vgl. Di Cesare, Heidegger, die Juden, die Shoah, 369.

59 Heidegger, *Sein und Zeit*, 374 (Fünftes Kapitel, §72 zur „Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit“): „Existenzial verstanden ist die Geburt nicht und nie ein Vergangenes im Sinne des Nichtmehrvorhandenen, so wenig wie dem Tod die Seinsart des noch nicht vorhandenen, aber ankommenden Ausstandes eignet. Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode.“

60 Vgl. Fry, *Nativity*, 23.31.

61 Fry, *Nativity*, 317. Siehe Weyl, *Arendts Handlungstheorie*, 192.

62 Vgl. Kiess, *Hannah Arendt and Theology*, 144–146.150–157.176 mit weiteren Literaturhinweisen.

feminists to charge her with masculinism.⁶³ Andere lobten ihre politische Theoriebildung im Blick auf den Natalitätsbegriff „and praised her [...] for replacing the male and patriarchal view of power as the ability to achieve certain outcomes with a more feminine, cooperative, and practice-oriented vision of power as action in concert.“⁶⁴ Diesen beiden Beurteilungen entgeht jedoch, dass Arendt nicht an essentialistischen Definitionen des Frauseins interessiert war und ihr Werk identitäre Politik aller Art herausfordert: „she theorizes a democratic politics built not on already existing identities or shared experiences but on contingent sites of principled coalescence and shared practices of citizenship.“⁶⁵ Arendt wollte die Gender-Zweiheit und daran gebundene binäre Distinktionen oder Klischees gerade überwinden. Zu diesem Ergebnis gelangte Bonnie Honig und ganz ähnlich Mary G. Dietz: „Arendt was unsympathetic to a politics that divorced ‚women’s issues‘ from a broader range of emancipatory concerns.“⁶⁶ In *The Human Condition* lässt sich eine Strategie freilegen, die Genderfragen ablehnt zugunsten einer Betonung der Unverwechselbarkeit und Singularität jedes Menschen, der sich in seiner Rede selbst offenbart.⁶⁷

4. Weil: „Décréation“

Arendts Lebens-, Selbst- und Weltbejahung scheint Simone Weils Konzept der *décréation* auf den ersten Blick diametral entgegengesetzt zu sein. 1943 starb Weil im Alter von nur 34 Jahren an Herzversagen durch Hunger, Auszehrung und Tuberkulose. Sie, die Philosophin, Sozialrevolutionärin und Mystikerin, hatte sich buchstäblich verzehrt im Einsatz für andere, für die Résistance im besetzten Frankreich, schickte sie doch die Hälfte ihrer Lebensmittelmarken an politische Gefangene.⁶⁸ Sie hatte ihrem Freund Gustave Thibon vor der Abreise ins Exil eine Aktentasche mit ihren Aufzeichnungen hinterlassen. Fünf Jahre nach ihrem Tod veröffentlichte Thibon eine nach Leitworten geordnete Auswahl ihrer Aphorismen und Maximen unter dem Titel *La Pesanteur et la Grâce* (1948). In diesen Notizen hat der Schlüsselbegriff *décréation* verschiedene Bedeutungsschattierungen. Soweit ich sehe, lassen sich mindestens die folgenden drei differenzieren:

63 So Honig, *The Arendt Question in Feminism*, 2.

64 Ebd.

65 Honig, *The Arendt Question in Feminism*, 3.

66 Dietz, *Feminist Receptions of Hannah Arendt*, 19.

67 Vgl. Dietz, *Feminist Receptions of Hannah Arendt*, 20.

68 Kemp, *Nachwort*, 244.

(1) *Entschaffung*: Wörtlich übersetzt bedeutet *dé-creation* ‚Ent-schaffung‘, und Weil präzisiert: „Erschaffenes hinüberführen in das Unerschaffene“,⁶⁹ was allerdings nicht dasselbe ist wie eine Zerstörung, in welcher Erschaffenes ins Nichts zurückgeführt wird. Ist *décreation* dann lediglich eine Verneinung der *création*, der Schöpfung? Letztere versteht Weil als ein „Akt der Liebe“ (47) Gottes zu uns. Gott schenke uns unser Dasein, „um es von uns zu erbetteln“: Wir können es ihm zurückgeben, indem wir einwilligen „in die Aufhebung“ des uns geschenkten Daseins.⁷⁰ Diese Aufhebung ist nicht so sehr ein Auflösen als ein Erheben und Sich-Darbringen, wobei Letzteres ein Ganzopfer der Person miteinschließt.

Selbst die „unbeugsame Notwendigkeit, das Elend, die Bedrängnis“ sowie „Krankheiten“ und sogar „der gewaltsame Tod“ werden Weil als Zeichen der göttlichen Liebe verständlich: „Es ist Gott, der sich aus Liebe von uns zurückzieht, damit wir ihn lieben können“ (47). Die uns begegnenden Widrigkeiten, das Böse und das Leiden müssen wohl zu jener „Deifugal“-Kraft“ (48) gerechnet werden, die verhindert, dass Gott „alles“ ist, auf dass Raum bleibe für anderes und Andere. In der Schöpfung sieht Weil den Verzicht Gottes „darauf, alles zu sein“, und wir sollen diesen Verzicht nachahmen, indem wir „darauf verzichten, etwas zu sein“ (48). Unsere Entschaffung ist also eine *imitatio Dei*, wenngleich unter umgekehrten Vorzeichen: „Wir nehmen teil an der Erschaffung der Welt, indem wir uns selbst entschaffen“ (49).

Die Entschaffung wird hier als Selbstverzicht zugunsten der Gottesnähe und Teilhabe an Gottes Wirken gefasst: „Man besitzt nur das, worauf man verzichtet. Das, worauf man nicht verzichtet, entzieht sich uns. In dem Sinne kann man nichts, was es auch sei, besitzen, außer durch Gott hindurch“ (49). Der Selbstverzicht soll gewiss nicht strategisch mit dem Ziel des Selbstbesitzes getätigt werden; vielmehr gilt es, Gott nicht mehr im Weg zu stehen.⁷¹ Gott als Schöpfer ist „gegenwärtig in jedem Daseienden, sobald es ins Dasein tritt“ – in der „Gegenwart der Erschaffung“; Gott als Geist jedoch bedarf „der Mitwirkung des Geschöpfes“ zu seiner „Gegenwart der Ent-schaffung“.⁷² Man beachte: Der *co-operatio*-Begriff wird nicht etwa gebraucht, um anzudeuten, wir könnten Gott dabei helfen, Gutes tun; wir sollen lediglich dazu beitragen, dass kein Widerwille unsererseits ihn daran hindert, seinen

69 Weil, *Schwerkraft und Gnade*, 47 (die Seitenzahlen im Haupttext beziehen sich auf dieses Werk).

70 Ebd. Vgl. Weil, *Schwerkraft und Gnade*, 59: „Gott hat mir das Sein gegeben, damit ich es ihm zurückgebe.“

71 Vgl. Weil, *Schwerkraft und Gnade*, 60: „Gott kann in uns nichts lieben als diese Einwilligung, uns zurückzuziehen, um ihn hindurchzulassen, wie er selbst, als Schöpfer, sich zurückgezogen hat, um uns ein Sein zu lassen.“

72 Weil, *Schwerkraft und Gnade*, 56. Vgl. Weil, *Schwerkraft und Gnade*, 61: „Wenn es mir nur gelänge, zu verschwinden, so wäre die liebende Einigung vollkommen, zwischen Gott und der Erde, auf der ich gehe, dem Meer, das ich höre ...“

Willen durchzusetzen. Folglich ist *décréation*, wie Lissa McCullough herausgestellt hat, keine Verneinung der göttlichen Schöpfung, sondern deren Vollendung: „The descent of God in creation is imitated inversely by us in decreation. [...] Decreation is not a reversal or undoing of creation, but is [...] rather the culmination and completion of the act of creation as a crucifixion.“⁷³

(2) *Selbstentäußerung bzw. -entleerung: Décréation* im Sinne einer totalen Selbstentäußerung hat auch eine christologische Dimension. Gottes Kenose in der Kreuzigung Jesu Christi gilt als Vorbild. Gott selbst, der Höchste, hat sich in die Tiefe des Leides begeben bis zum Tod am Kreuz. Die in Adam und Eva mitgemeinte Menschheit dagegen will sein *wie* Gott (Gen 3,5), anstatt dass der Mensch seinen Platz *vor* Gott annehmen will: „Der Mensch hat eine imaginäre Göttlichkeit empfangen, damit er sich ihrer entäußern könne, wie Christus sich seiner wirklichen Göttlichkeit entäußert hat“ (48). Unsere imaginäre Göttlichkeit betrifft die Einbildung, selbst gottgleich zu sein. Daher Weils Aufforderung: „Das, was in uns niedrig ist, steige herunter, damit das, was erhaben ist, hinaufsteigen könne. Denn wir sind in uns verkehrt. Wir werden als Verkehrte geboren“ (50f.). Zum Niedrigen in uns gehört der Hochmut. Wir sollen vom hohen Ross heruntersteigen und die Demut⁷⁴ erlernen. Nur so können wir uns Gott nähern. Es gilt, die ursprüngliche Ordnung wiederherzustellen. Ob Weil an das *peccatum originale* denkt, wenn sie schon von der menschlichen Geburt an eine Verkehrung diagnostiziert?

Im nächsten Notat steht: „Wir werden als Verkehrte geboren, und wir leben in der Verkehrtheit, denn wir werden geboren und leben in der Sünde, die eine Verkehrung der Hierarchie ist“ (51). Anders als Arendt hat Weil negative Assoziationen zur Geburt: „Er [Gott] hat sich seiner Gottheit entleert. Wir sollen uns der falschen Göttlichkeit entleeren, mit welcher wir geboren werden“ (50). Auf alle Fälle applaudiert Weil dem mit der Geburt gegebenen Beginnenkönnen nicht als solchem, und in diesem Punkt ist Weils Anthropologie deutlich pessimistischer als Arendts. Andererseits schreibt Weil auch: „Es gibt im menschlichen Leben nur zwei Augenblicke vollkommener Nacktheit und Reinheit: Geburt und Tod“ (55). Hier scheinen zumindest der Anfang und das Ende des Lebens ausgenommen von der Befleckung und Verkehrung durch die Sünde.

A. Rebecca Rozelle-Stone und Lucian Stone kommentieren dies wie folgt: „Genuine self-renunciation is, for example, a remembrance of our utter dependency and

73 Vgl. McCullough, *The Religious Philosophy of Simone Weil*, 183.

74 McCullough, *The Religious Philosophy of Simone Weil*, 59: „Die Demut ist eben diese Weigerung, außerhalb Gottes ein Dasein haben zu wollen. Die Königin der Tugenden.“ Das von Weil bevorzugte In-Gott-Sein steht dem von Heidegger verteidigten selbstständigen, vermeintlich ‚eigentlichen‘ Sein entgegen.

vulnerability as created beings.⁷⁵ Vehikel des Guten können wir nur dann sein, wenn wir darin einwilligen, unsere egoistischen Tendenzen, die mit der Kraft, ‚Ich‘ zu sagen verbunden sind, aufzugeben: „Decreation is our only (negative) means to creating something beautiful, analogous to wiping dust off a window so light might shine through; it is when we actively impose our interests, desires, and personalities in the *intention to create* that we actually end up destroying.“⁷⁶ Es geht also darum, unseren eigenen Drang zum Schaffen oder Umschaffen zurückzudrängen, auf dass Gottes gute Schöpfung nicht zerstört werde.

(3) *Selbstausslöschung bzw. -vernichtung*: Weshalb aber ist die Selbstentleerung bzw. die Selbstverleugnung noch nicht genug, so dass Weil ihre Selbstausslöschung bzw. -vernichtung anstrebt? Dies hat mit der Ichbezogenheit des Menschen zu tun: „Die Sünde in mir sagt ‚ich‘“ (45). Daher gilt es, sich selbst, dem eigenen Ich, dem eigenen Willen abzusterben. Wie McCullough dargelegt hat, betrachtet Weil es als eine Befreiung, nicht mehr alles aus der Perspektive der ersten Person sehen zu müssen. Denn die Integration anderer Perspektiven gestattet uns, alle Geschöpfe gleichermaßen zu lieben, auch den Fremden, und uns selbst als Fremde. Die eigene Blickweise wird transformiert und erweitert. Allerdings können wir nicht selbst durch die Anstrengung unseres Willens *nichts* werden; wir brauchen Gottes Gnade, ist es doch gerade unser Eigenwille, der vernichtet werden muss.⁷⁷ In diesem Zusammenhang spielt Weil auf Joh 12,24 an, wo Jesus vom Weizenkorn spricht, das nur dann Frucht bringt, wenn es in die Erde fällt und stirbt. Weil variiert diesen Gedanken wie folgt: „Wenn das Korn nicht stirbt ... Es muß sterben, um die Kraft zu befreien, die es in sich trägt“ (51). Dieser Gedanke, der das Selbstopfer einschließt, erinnert an Lévinas' Ausführungen zum Sterben für Andere.

Für Weil ist „das Ziel aller Anstrengungen, nichts zu werden“, und sie betet: „Mein Gott, gewähre mir, nichts zu werden!“ Die Begründung lautet: „In dem Maße, als ich nichts werde, liebt Gott sich durch mich hindurch“ (50). Werden wir transparent, so durchsichtig wie eine Glasscheibe für das Licht, können wir als Medium für Gottes allumfassende Liebe wirken. Sobald wir aber *etwas* sein wollen, blockieren wir die göttliche Kraft oder gefährden ihre Erkennbarkeit durch unsere Opazität.⁷⁸ Daher ist das Ideal: „Nichts sein, um im Ganzen an seinem wahren Platz zu sein“ (53). Den Tod betrachtet Weil als unerlässlich, „um zu der Ewigkeit Zutritt zu finden“ (55). Den Glauben an die Unsterblichkeit hält sie allerdings für „schädlich“, da er „den rechten Gebrauch des Todes“ (56) verhindere. Darin stimmt sie überein mit Heidegger, Lévinas und Arendt.

75 Rozelle-Stone/Stone, *Simone Weil and Theology*, 81.

76 Rozelle-Stone/Stone, *Simone Weil and Theology*, 82.

77 McCullough, *The Religious Philosophy of Simone Weil*, 179–181.

78 So heißt es Weil, *Schwerkraft und Gnade*, 59: „Das Ich ist nur der Schatten, den Sünde und Irrtum, welche das Licht Gottes aufhalten, werfen“.

George Pattison macht darauf aufmerksam, dass Weils Schöpfungsbegriff Wurzeln in der kabbalistischen Tradition hat: Gott schafft die Welt, indem er sich selbst zurückzieht und dadurch Platz macht für anderes. Wenn wir das ‚Ich‘ aufgeben, befreien wir uns selbst von unserem ‚schweren‘, erd- und gravitätsgebundenen Dasein und imitieren dadurch Gottes Selbstrückzug in der Leichtigkeit der erhebenden, nach obenweisenden Bewegung seiner Gnade.⁷⁹ Sofern die Selbstvernichtung gelebt und gleichsam ‚angeeignet‘ werden muss und mit einem bestimmten Verhalten einhergeht, geschieht sie nicht nur mit uns, sondern wir müssen selbst zu ihr beitragen.⁸⁰ Deshalb insistiert Weil darauf, dass sie ein freier Akt sei, der im Ichsagen-Können gründet. Doch ist diese Selbstvernichtung kein Selbstmord, sondern lediglich eine Selbstdistanzierung.⁸¹ Vor diesem Hintergrund stellt Pattison fest, dass Weils Aphorismen ein doppeltes Paradox enthalten: „Firstly, the renunciation or destruction of self is also the supreme act of freedom. Secondly, it is in allowing ourselves to be decreated that we realize the movement of grace that is also the movement of creation.“⁸² Dabei wird das Selbstsein sowohl intensiviert als auch destabilisiert.⁸³

Sind die *décréation* und die Bereitschaft zur Selbstverleugnung oder gar Selbstvernichtung etwas spezifisch Weibliches? Dagegen spricht nicht nur der Bibelvers aus dem Johannesevangelium, auf den Weil sich bezieht, sondern eine breite Tradition der jüdischen und christlichen Mystik, darunter die lurianische Kabbala und Meister Eckharts Gedanke der ‚Abgeschiedenheit‘ und vollkommenen Demut, welche wie Weils ‚Ich‘ „auf ein Vernichten seiner selbst“⁸⁴ zielt.

5. Konklusion

Bei der Untersuchung diverser Todesvorstellungen und deren Genderkomponente ist es mir so ähnlich ergangen wie Kolumbus, der bei dem Versuch, einen Seeweg nach Indien zu entdecken, in Amerika gelandet ist. Das Gesuchte habe ich nicht gefunden, sondern etwas ganz Anderes. Welche Einsicht war zu gewinnen auf der vergeblichen Expedition in jenes Land, von dem niemand lebendig zurückkommt? Der Tod selbst als Ende des eigenen Lebens ist weder erfahrbar noch begrifflich erfassbar, und alles Genderspezifische scheint an ihm abzuprallen. Genderspezifische

79 Pattison, *Desire, Decreation and Unknowing*, 204.

80 Vgl. Pattison, *Desire, Decreation and Unknowing*, 203.

81 Vgl. Pattison, *Desire, Decreation and Unknowing*, 204.

82 Pattison, *Desire, Decreation and Unknowing*, 205.

83 Vgl. Pattison, *Desire, Decreation and Unknowing*, 207.

84 Meister Eckhart, *Abgeschiedenheit*, 139.

Unterschiede manifestieren sich allenfalls im Verstehen und Beschreiben unseres todgeweihten Lebens.

Doch auch hier ist Vorsicht geboten. Heideggers Begriff des ‚Vorlaufens zum Tode‘ ist im Kontext einer beide Geschlechter umfassenden Ontologie zu lesen; bei Arendt tritt der Gegenbegriff der Natalität als Form der Freiheit im Kontext eines Buches auf, das die menschliche Verfassung unabhängig vom Mann- oder Frausein beschreiben will. Zudem zeigt die Nähe von Weil und Lévinas in deren Hintanstellung des eigenen Wollens und Könnens und ihrer Priorisierung des Anderen und dessen Leben und Sterben, dass auch Vorstellungen der Passivität und der Selbstaufopferung sich der einseitigen Zuschreibung zu einem Geschlecht, etwa dem femininen, entziehen. Allein schon die Tatsache, dass Heidegger nicht nur von Philosophinnen, sondern auch von einem Philosophen wie Lévinas (und vielen anderen) widersprochen wird, weckt Zweifel an der Behauptung, dass Heideggers ‚Vorlaufen zum Tode‘ eine genderspezifische Todesvorstellung sei. Ähnliches gilt vom Gegensatz zwischen Arendt und Weil: Während Letztere auf den ersten Blick durchaus das Klischee der sich selbst zugunsten von Anderen aufgebenden Frau bestärken mag, disqualifiziert sich Arendt nach derselben Logik als eine allzu ‚männliche‘ Frau, es sei denn, man nimmt den universalistischen Anspruch ihrer politischen Theorie so ernst wie er gemeint war. Dann haben wir es zwar nicht mit genderspezifischen Unterschieden und auch nicht mit Gender-Neutralität, wohl aber mit Gender-Inklusivität zu tun.

Ein weiteres Ergebnis (bzw. eine weitere Fehlanzeige): Die soeben referierten Annäherungen an den Tod haben strenggenommen nicht den *Tod als Ende des Lebens*, ja nicht einmal den *Tod im Leben* im Blick, sondern *Lebensbewegungen angesichts des Todes*: im Falle Heideggers das ‚Vorlaufen‘ zur antizipierten Ganzheit des Daseins, bei Lévinas das À-Dieu des Sich-zu-Gott-Wendens und Sich-Verabschiedens von allem Endlichen, im Falle Arendts das unerwartete, fantasievolle Entstehen des Neuen und bei Weil die gewollte ‚Selbstbeseitigung‘, um Gott nicht im Weg zu stehen als ein sich selbst zu wichtig nehmendes Ich. Vor diesem Hintergrund möchte ich abschließend auf die anfangs angekündigte Topologie todesaffiner Lebensbewegungen zurückkommen:

Im Rahmen seiner Vorlesungsreihe „Gott und die Onto-Theo-Logie“ sprach Lévinas am 23. Januar 1976 über die „nicht thematisierbare Intelligibilität“ der Verantwortung des Einen für den Anderen innerhalb einer Beziehung, die „sinnhaft aus sich selbst heraus“ sei, ohne dass ihre Rationalität dem Sein angehöre.⁸⁵ Eine „Ausflucht vor dieser Verantwortung“ sei ebenso unmöglich „wie bei Heidegger die Flucht vor dem Tode“⁸⁶. Bei Lévinas erlangt das Ich seine Einzigkeit und Ein-

85 Lévinas, Gott, der Tod und die Zeit, 169.

86 Ebd.

zigartigkeit nirgendwo anders als in seiner Verantwortung für den Anderen, nicht in einer bestimmten Haltung dem eigenen Tode gegenüber wie bei Heidegger.⁸⁷ Während nach Heidegger jeder Mensch unvertretbar ist in seinem Sterbenmüssen, knüpft Lévinas die Unvertretbarkeit ans Verantwortlichsein, das nicht gewählt oder abgewählt werden kann, sondern unvermeidlich ist: „In dieser Verantwortung stellt sich das Ich nicht auf, sondern es verliert seinen Platz, deportiert sich oder wird deportiert.“⁸⁸ Lévinas benennt hier ein schutzloses Sich-dem-Andern-Ausliefern, mit dem ein „Wegreißen“ oder eher: Von-sich-selbst-Weggerissen-werden einhergeht, dessen Wucht Simone Weil gut ermessen habe, als sie schrieb: „Vater, reiß aus mir weg diesen Leib und diese Seele, um sie zu dem zu machen, was dein ist, und laß in Ewigkeit nichts bestehen von mir als nur dieses Weggerissensein selbst.“⁸⁹

Lévinas gebraucht hier, wo er das Selbstsein im Kontext des zwischenmenschlichen Verhältnisses beschreibt, dieselbe Metapher wie bei der Beschreibung des Todes als „reiner Raptus“, wobei es sich beide Male um eine vom Ego aus gesehen zentrifugale Bewegung handelt, die so stark ist, dass das Ich dezentriert wird, seine Mitte verliert, von sich weg- und zum Anderen hin-gerissen wird. Bemerkenswert ist, dass Lévinas diese ‚Fliehkraft‘ als eine Art Naturgesetz betrachtet, das ohne Ausnahme gilt zwischen uns Menschen, ob wir es wahrhaben wollen oder nicht, während Weil in ihrem Gebet Gott darum bittet, sie ganz von sich selbst wegzureißen, auf dass keine Selbstbezogenheit mehr übrigbleibe. Weil macht damit auf jene selbstzentrierte, egoistische Kraft in uns aufmerksam, welche dem Von-sich-selbst-weggerissen-Werden ebenso widerstrebt wie dem Gehorsam gegenüber Gottes Willen: die Sünde.

Nur bei Lévinas und Weil gehen die todesaffinen Lebensbewegungen in eine Richtung, die ganz vom Ich wegführt bzw. es von sich selbst entfernt, und nur diese beiden haben einen negativistischen Zugang zum ‚Leben mit dem Tod‘.⁹⁰ Doch ist auch die Umarmung des Todes im Sich-selbst-Absterben eine tiefe Bejahung des Lebens.

Heidegger braucht das „Vorlaufen zum Tode“, um seine ontologische Erhellung der Daseinsstrukturen durchzuführen, und Arendt integriert die Bedingung der Mortalität wie auch der Natalität in ihre Handlungstheorie. Sowohl Heidegger als auch Arendt benötigen hierzu ein starkes Subjekt – sei es in Form eines ‚selbst-

87 Vgl. Lévinas, Gott, der Tod und die Zeit, 170.

88 Lévinas, Gott, der Tod und die Zeit, 171.

89 Ebd., mit Verweis auf Weil, Das Unglück und die Gottesliebe (ohne Angabe einer Seitenzahl).

90 Vgl. zum Negativismus als Methode (insbesondere im Blick auf den Umgang mit der Zeitlichkeit) die bahnbrechenden Arbeiten von Theunissen (z. B. Negative Theologie der Zeit) und hierzu die kritische, weiterführende Diskussion bei Grøn, Subjektivitet og negativitet, sowie die Einleitung und die Essays im Sammelband Welz/Rosfort, Hermeneutics and Negativism.

ständigen Selbst⁹¹, das buchstäblich auf sich selbst und seine(r) ‚Ständigkeit‘ steht, oder in Form eines selbstbewusst und tatkräftig in die öffentliche Arena schreitenden *homo politicus*.

Aller Unterschiede zum Trotz sind sich Heidegger, Lévinas, Arendt und Weil einig darin, dass Sterben ein lebenslanger Prozess ist, sofern der Tod schon im Leben ‚am Werk‘ ist und genau dort ‚stattfindet‘. Im Tod selbst endet alle Bewegung, und es bleibt dem einzelnen Menschen nicht einmal ein Standpunkt. Das Resultat ist nicht etwa, dass der Tod uns alle gleich macht. Denn nicht nur unser eigenes Sterbenmüssen am Ende unserer Tage, sondern auch der unvermeidliche Tod des Anderen vereinzelt uns, und zwar schon jetzt; unser Leben wird – auf je einzigartige Weise – verändert durch den ernsthaften Gedanken an den Tod.⁹² Leben als Sterbenlernen hat daher die Aufforderung *memento mori* (gedenke, dass du sterben wirst) mit dem Imperativ *carpe diem* (‚pflücke‘ und genieße den Tag) zu vereinen.

Literatur

- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago ²1958.
 —, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2002.
 Birkenstock, Eva, *Heißt philosophieren sterben lernen? Antworten der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Rosenzweig*, München 1997.
 Champlin, Jeffrey, *Born Again: Arendt's ‚Nativity‘ as Figure and Concept*, in: *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 88 (2013), 150–164.
 Critchley, Simon/Schürmann, Reiner, *On Heidegger's Being and Time*, hg. von Steven Levine, London 2008.
 Di Cesare, Donatella, *Heidegger, die Juden, die Shoah*, Frankfurt a.M. 2016.
 Dietz, Mary G., *Feminist Receptions of Hannah Arendt*, in: Bonnie Honig (Hg.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park 1995, 17–50.
 Figal, Günter, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a.M. 1991.
 Frettlöh, Magdalene L., *Einführung in das Thema*, in: Silvia Schroer (Hg.), *Sensenfrau und Klagemann. Sterben und Tod mit Gendervorzeichen*, Zürich 2014, 9–12.
 Fry, Karin, *Nativity*, in: Patrick Hayden (Hg.), *Hannah Arendt: Key Concepts*, Durham 2014, 23–35.
 Gelven, Michael, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Dekalb, IL 1990.
 Grøn, Arne, *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*, Kopenhagen 1997.

91 Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, 390f., wo er „die erstreckte Ständigkeit, in der das Dasein als Schicksal Geburt und Tod und ihr ‚Zwischen‘ in seine Existenz ‚einbezogen‘ hält“, von der „Unständigkeit der Zerstreuung“ (Heidegger, *Sein und Zeit*, 390) abgrenzt.

92 Vgl. Grøn, *Unanschaulich. Tod, Zeit, Antlitz*, 737.

- , Unanschaulich. Tod, Zeit, Antlitz, in: Philipp Stoellger/Jens Wolff (Hg.), *Bild und Tod. Grundfragen der Bildanthropologie*, Bd. II, Tübingen 2016, 727–744.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen¹⁷ 1993.
- Honig, Bonnie, Introduction: The Arendt Question in Feminism, in: dies. (Hg.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park 1995, 1–16.
- Hügli, Anton/Han, Byung-Chul, Heideggers Todesanalyse (§§45–53), in: Thomas Rentsch (Hg.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit (Klassiker auslegen, Bd. 25)*, Berlin 2007, 133–148.
- Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. von Karl Vorländer, Hamburg⁹ 1990.
- Kemp, Friedhelm, Nachwort, in: *Simone Weil, Schwerkraft und Gnade*, München 1981, 241–269.
- Kierkegaard, Sören, *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Abt. 13/14, hg. von Emanuel Hirsch/Hayo Gerdes, Gütersloh 1996.
- Kiess, John, *Hannah Arendt and Theology*, London 2016.
- Lévinas, Emmanuel, *Die Zeit und der Andere*, übers. von Ludwig Wenzler, Hamburg 1995.
- , *Gott, der Tod und die Zeit*, übers. von Astrid Nettling/Ulrike Wasel, hg. von Peter Engelmann, Wien 1996.
- , *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i.Br. 2002.
- , *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, übers. von Frank Miething, München 1995.
- Luckner, Andreas, *Martin Heidegger: ‚Sein und Zeit‘. Ein einführender Kommentar*, Paderborn 1997.
- McCullough, Lissa, *The Religious Philosophy of Simone Weil: An Introduction*, London 2014.
- Meister Eckhart, *Von der Abgeschiedenheit*, in: ders., *Mystische Schriften*, übers. von Gustav Landauer, Frankfurt a.M. 1991, 138–150.
- Mulhall, Stephen, *Heidegger and Being and Time (Routledge GuideBook)*, London 1996.
- Pattison, George, *Desire, Decreation and Unknowing in the God-Relationship: Mystical Theology and its Transformation in Kierkegaard, Simone Weil and Dostoevsky*, in: Arne Grøn/Iben Damgaard/Søren Overgaard (Hg.), *Subjectivity and Transcendence*, Tübingen 2007, 193–211.
- Rozelle-Stone, Rebecca/Stone, Lucian, *Simone Weil and Theology*, London 2013.
- Theunissen, Michael, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a.M. 1991.
- Weil, Simone, *Das Unglück und die Gottesliebe*, übers. von Friedhelm Kemp, München 1953.
- , *Schwerkraft und Gnade*, übers. von Friedhelm Kemp, München 1981.
- Welz, Claudia, *Conscience, Self-Deception, and the Question of Authenticity in Kierkegaard*, in: Adam Buben u. a. (Hg.), *The Kierkegaardian Mind*, London 2019, 281–292.
- /Rosfort, René (Hg.), *Hermeneutics and Negativism: Existential Ambiguities of Self-Understanding*, Tübingen 2018.

Weyl, Dominik, Im Vertrauen in das Menschliche in allen Menschen: Hannah Arendts Handlungstheorie in *Vita activa*, in: Hermeneutische Blätter 1 (2016), 177–192.

„Von alten Königinnen und Königen in ihrem Exil“

Geschlechtsspezifische Unterschiede im Kontext von Demenz

„Früher war ich ein kräftiger Bursche, [...], Nicht solche Geißlein wie ihr!“¹

Dieses Zitat stammt aus dem im deutschsprachigen Raum wohl bekanntesten Buch zum Thema Demenz *Der alte König in seinem Exil* von Arno Geiger. Der Autor schreibt über seinen Vater, der von Demenz betroffen ist und allmählich seine Orientierung und damit auch sein Gefühl der Sicherheit und des Sich-daheim-Fühlens verliert.² Auffällig erscheint mir an dieser Konstellation von Vater und Sohn, dass sie in doppelter Hinsicht nicht den statistischen Wahrscheinlichkeiten entspricht. Denn die Mehrzahl der Menschen mit Demenz sind Frauen, also „Königinnen in ihrem Exil“.³ Ebenso waren 2014 gemäß Zahlen von *Alzheimer Schweiz* insgesamt 70% der betreuenden Angehörigen Frauen.⁴

Sowohl Frauen und Männer mit Demenz als auch ihre informellen und formellen Pflege- und Betreuungspersonen sind von diesen Geschlechterverhältnissen betroffen. Deshalb werden in diesem Beitrag *erstens* Frauen und Männer mit Demenz und *zweitens* ihre Begleitpersonen im Hinblick auf geschlechts- und genderbezogene Aspekte thematisiert. *Abschließend* werden ethisch relevante Perspektiven aufgezeigt.

Zentraler als die z.T. schwer voneinander abzugrenzenden Begriffe des biologisch bedingten Geschlechts (englisch *sex*) und des sozialen Geschlechts (englisch *gender*) erscheint mir in dieser Studie der von Candace West und Don H. Zimmermann stammende Ausdruck „doing gender“.⁵ „Doing Gender“ beschreibt den „unumgänglichen“⁶ sozialen Prozess, durch den Geschlecht in Beziehungen immer wieder neu hergestellt wird.⁷ Dieser spielt auch in Pflege- und Betreuungssituationen im Kontext von Demenz bei allen Beteiligten ständig eine Rolle und sollte

1 Geiger, König, 189.

2 Ebd.

3 Kunz/Lautenbacher, Demenz, 292.

4 Alzheimer Schweiz, Angehörige, 1.

5 West/Zimmermann, Doing, 125–151.

6 West/Zimmermann, Doing, 145.

7 Bundesministerium für Gesundheit, Geschlechtersensibel, 10f.

deshalb mitbedacht werden. Einer These soll im Rahmen der folgenden Auseinandersetzung nachgegangen werden, nämlich, dass Geschlecht und Gender für Menschen mit Demenz als „Könige und Königinnen in ihrem Exil“ auch eine Art Heimat oder, mit Psalm 137 gesprochen, Jerusalem sein kann.

1. Frauen und Männer mit Demenz

Die meisten Befunde zu Geschlechtsunterschieden im Kontext von Demenz liegen bisher für die Alzheimer-Demenz vor. Über Geschlechtsunterschiede bei anderen Demenzformen, wie z. B. bei vaskulärer oder frontotemporaler Demenz, ist bis anhin nur wenig bekannt.⁸

1.1 Unterschiede

Frauen sind gemäß Schätzungen der Organisation *Alzheimer Schweiz*, die sich hierfür auf zwei europäische Meta-Studien stützt, in fast allen Altersgruppen häufiger von Demenz betroffen als Männer.⁹ 2019 waren 65% der Menschen mit Demenz Frauen.¹⁰ Auch die Deutsche Alzheimer Gesellschaft geht davon aus, dass etwa zwei Drittel der Demenzen im höheren Lebensalter Frauen tangieren.¹¹ Erklärungen hierfür sind nicht nur ihre längere Lebenserwartung, sondern auch Geschlechtsunterschiede in Bezug auf das Erkrankungsrisiko.¹² Selbst wenn die Gründe dafür bei der Alzheimer-Demenz noch unklar sind, werden die Östrogene bzw. das Absinken des Östrogenspiegels nach der Menopause sowie genetische Ursachen angenommen.¹³

Auch bei der Betrachtung einzelner kognitiver Funktionsbereiche scheinen Frauen stärker betroffen zu sein. So zeigt sich die Tendenz, dass verbale Fähigkeiten, wie z. B. Sprachproduktion, Wortfindung und Sprachverständnis, bei Frauen mit Demenz mehr beeinträchtigt sind. Dieser Befund ist, so Elisabeth Weiss, insofern erstaunlich, als Frauen ohne kognitive Beeinträchtigungen den Männern in sprachlichen Fertigkeiten überlegen seien.¹⁴ Darüber hinaus scheint zu gelten, dass bei Frauen mit einer Alzheimer-Demenz bei vergleichbaren hirnpathologischen Veränderungen, die in einer Studie von Lisa L. Barnes u. a. *post mortem* untersucht

8 Kunz/Lautenbacher, Demenz, 291.

9 Büro für Arbeits- und Sozialpolitische Studien (BASS), Prävalenzschätzungen.

10 Alzheimer Schweiz, Demenz.

11 Deutsche Alzheimer Gesellschaft, Häufigkeit.

12 Kunz/Lautenbacher, Demenz, 292.

13 Kunz/Lautenbacher, Demenz, 291f.

14 Weiss, Geschlechtsunterschiede, 588.

wurden, die Wahrscheinlichkeit für kognitive Leistungseinbußen größer ist als bei Männern.¹⁵

Nicht nur in Bezug auf die Häufigkeit und die Betroffenheit, sondern ebenso in Bezug auf als herausfordernd empfundenes Verhalten hat es den Anschein, dass sich Frauen und Männer mit Demenz voneinander unterscheiden. Eine schwedische Studie von Hugo Lövheim u. a. aus dem Jahr 2009, bei der 3'395 Menschen (1'056 Männer und 2'339 Frauen) mit kognitiven Beeinträchtigungen untersucht wurden, wies beispielsweise bei 17 von 39 Verhaltensweisen geschlechtsspezifische Merkmale nach.¹⁶ Sie fanden Hinweise, dass bei Männern mit Demenz häufiger aggressive Verhaltensweisen – sowohl non-verbal als auch verbal – auftreten als bei Frauen mit Demenz. Männer mit Demenz schlagen öfter andere Mitbewohnerinnen bzw. Mitbewohner oder Pflegende, sind leichter reizbar, setzen sich beim An- oder Ausziehen zur Wehr etc. Depressive Symptome, wie Weinen oder Ängstlichkeit, hingegen sind eher bei Frauen mit Demenz zu beobachten. Während es Männer beim „Wandering“ eher in Richtung Ausgang zieht, verstecken Frauen eher Gegenstände im Innern. Bezüglich Verhaltensweisen, die auf Aufmerksamkeit zielen, suchen Frauen mit Demenz häufiger Hilfe oder beschwerten sich. Regressiv unangemessenes Verhalten kommt häufiger bei Männern mit Demenz vor in Form von ungebärdigem Verhalten im Bett, Schmierern mit Fäkalien oder Urinieren an unpassenden Orten. Außerdem sind sie häufiger in fremden Betten anzutreffen.¹⁷ Diese Geschlechtsunterschiede im Verhalten spiegeln sich nach Hugo Lövheim u. a. auch in der medikamentösen Therapie wider. Männer mit einer Alzheimer-Demenz bekommen häufiger sedierende Medikamente. Frauen mit Demenz werden hingegen häufiger mit Antidepressiva behandelt.¹⁸

Bezüglich dieser Studie ist kritisch anzumerken, dass die Assessments von Mitgliedern des Pflgeteams durchgeführt wurden, die wahrscheinlich mehrheitlich weiblich sind. Ihre Vorstellungen von typisch männlichem bzw. weiblichem Verhalten könnten das Assessment beeinflusst haben.¹⁹ Darüber hinaus sollte diese Unterscheidung von geschlechtsspezifischen Verhaltensweisen nicht den Blick dafür verschleiern, dass jeder Mensch mit Demenz individuelles Verhalten an den

15 Barnes, *Differences*, 685.

16 Lövheim u. a., *Sex*, 469.

17 Lövheim u. a., *Sex*, 471. Vgl. auch Ott u. a., *Gender*, 586: Symptome wie exzessives Schlafen, exzessives Essen und Apathie treten bei Männern mit Alzheimer-Demenz häufiger auf. Frauen mit Alzheimer-Demenz zeigen mehr Rückzugstendenzen, sind emotional labiler, horten eher Vorräte, weisen Hilfsangebote zurück, lachen oder weinen unangemessen und auch Depressionen treten bei ihnen häufiger auf.

18 Lövheim u. a., *Sex*, 471. Vgl. ebenso Ott u. a., *Treatment*, 427: Männer mit Alzheimer-Demenz erhalten eher sedierende Medikamente, bekommen aber zugleich weniger wahrscheinlich Antidepressiva.

19 Lövheim u. a., *Sex*, 473.

Tag legt und deshalb das Recht auf ein individuelles Assessment und eine diesem Rechnung tragende Behandlung hat.

1.2 Geschlechtsspezifische Lebenserfahrungen

Es kann davon ausgegangen werden, dass Geschlechteridentitäten auch in einem Leben mit Demenz erhalten bleiben. Mit Geschlechteridentität ist das Wissen, das Bewusstsein sowie die gefühlsmäßige Zugehörigkeit zu einem Geschlecht gemeint, in unserer Kultur meist weiblich oder männlich. Die eigenen Erfahrungen als Mann oder Frau und die an die Rolle als Frau oder Mann herangetragenen Erwartungen wirken auch bei einer Demenz fort.²⁰

Die traditionelle Arbeitsteilung sah Erwerbsarbeit häufiger für Männer und Familienarbeit eher für Frauen vor. Diese Arbeitsteilung und damit einhergehende Rollenerwartungen sind auch heute noch oft für Frauen und Männer mit Demenz prägend. Biographien vieler Frauen sind von geringer oder unterbrochener Erwerbstätigkeit geprägt, die meist mit geringerem sozialem Status verbunden war. Frauen sind deshalb im hohen Alter häufiger und schwerwiegender von materieller Armut betroffen. Viele Frauen haben „Pflegekarrieren“. Zuerst kümmerten sie sich um die Kinder, dann wurden Eltern oder Schwiegereltern hilfe- und sorgebedürftig, und schließlich begleiteten sie ihren Partner bis an sein Lebensende. Selbst öfter von chronischen Krankheiten betroffen, sind viele der heute hochbetagten Frauen auf sich selbst gestellt und brauchen im Falle von Hilfe- und Pflegebedürftigkeit häufiger formelle Unterstützung.²¹ Der zentrale Lebensinhalt von vielen heute hochbetagten Männern war die Erwerbstätigkeit. Materielle Unabhängigkeit ist deshalb bei ihnen häufiger als bei Frauen auch im hohen Alter gegeben. Der Wechsel von Erwerbstätigkeit in die Phase der Nacherwerbstätigkeit wird von Männern oft dramatischer erlebt. Die kürzere Lebenserwartung von Männern führt nach wie vor dazu, dass bei Pflegebedürftigkeit Partnerinnen für Hilfe und Begleitung sorgen können.²²

Das in Pflegeheimen altbewährte Aktivitätsspektrum ist mehrheitlich auf Interessen und Kompetenzen weiblicher Bewohnerinnen ausgerichtet und trägt zum Eindruck eines Pflegeheims als „Frauenwelt“ bei.²³ Dabei ist an Aktivitäten wie das Rüsten von Gemüse oder Stricken zu denken. Es ist deshalb angezeigt, auch passende Angebote für eher männlich konnotierte Interessen zu entwickeln, wie z. B. Besuche von ehemaligen Arbeitsorten oder handwerkliche Tätigkeiten.²⁴ Zu-

20 Bundesministerium für Gesundheit, Geschlechtersensibel, 9.

21 Bundesministerium für Gesundheit, Geschlechtersensibel, 27f.

22 Bundesministerium für Gesundheit, Geschlechtersensibel, 28.

23 Kuhn, Demenz, 13.

24 Kuhn, Demenz, 13f.

gleich müssen sich Begleitpersonen ihrer eigenen Geschlechtsstereotypen bewusst werden. Frauen und Männer mit Demenz entsprechen oft nicht den Erwartungen, tun Unerwartetes und fallen nicht selten aus ihren Geschlechterrollen hinaus.²⁵

Es wird deutlich, dass manchmal ein Mehr an Gleichbehandlung gefordert ist (gleiche Anerkennung für typische Männer- und Frauenarbeiten) und dass es manchmal angezeigt sein kann, unterschiedlichen Interessen von Frauen und Männern Rechnung zu tragen (Angebot von geschlechtsspezifischen Aktivitäten im Pflegeheim).²⁶ Voraussetzung für einen unterschiedlichen Umgang mit Frauen und Männern mit Demenz ist jedoch, dass dieser auf die Bedürfnisse des jeweiligen Individuums abgestimmt ist und hinsichtlich eigener Stereotypen kritisch hinterfragt wird.

1.3 Sexualität

Das Thema „Sexualität“ endet nicht mit dem Beginn einer Demenzerkrankung. Aber wenn Menschen mit Demenz ihre Sexualität ausleben wollen, steht ihr Verhalten oft in Gegensatz zu dem, was allgemein als angemessen gilt. Der Begriff „unangemessenes sexuelles Verhalten“²⁷ (*inappropriate sexual behavior*) zeugt davon. Solche Verhaltensweisen werden nach Andrea Bardell u. a. häufiger bei Männern mit Demenz beobachtet als bei Frauen.²⁸

Zwei Szenen, die von Sophie Rosentreter geschildert werden, tragen zur Illustration der Thematik bei und lösen Fragen aus:

Szene 1:

„Der demenzkranke Herr P. umwirbt ganz heftig an der Bushaltestelle eine junge Frau, die seiner Ehefrau ähnlich sieht, als diese jung war. Er bedenkt das Objekt seiner Begierde mit diversen Anzüglichkeiten, während seine eigene Frau daneben steht – entsetzt, verletzt und peinlich berührt.“²⁹

Szene 2:

„Frau L. betreut ihre 85-jährige Mutter, deren Demenz weit fortgeschritten ist. Vor einiger Zeit hat die Mutter angefangen, sich ‚zwischen den Beinen zu befingern‘,

25 Bundesministerium für Gesundheit, Geschlechtersensibel, 13.

26 Bundesministerium für Gesundheit, Geschlechtersensibel, 10.

27 Bardell u. a., 1182: Es gibt keine allgemein akzeptierte Definition für „unangemessenes sexuelles Verhalten“ (*inappropriate sexual behavior*). Es wurde beschrieben als „sexually related activities or heightened sexual drive that interferes with function and is pursued at inappropriate times or with non-consenting persons“.

28 Bardell u. a., Behavior, 1183.

29 Rosentreter, Komm, 172.

um sich selbst zu befriedigen. Dann schimpft die Tochter mit ihr und schlägt ihr wie bei einem kleinen Kind auf die Finger.³⁰

Welche Gefühle, Reaktionen und Wertungen lösen diese beiden Szenen aus? Würde sich etwas ändern, wenn bei der ersten Szene eine ältere Frau einem jungen Mann an der Bushaltestelle Avancen machen würde oder wenn ein Mann sich in Szene 2 selbst befriedigen würde? Wie sind Angehörige oder Dritte involviert und betroffen?

Wer sexuelles Verhalten von Männern und Frauen mit Demenz verstehen will, muss wissen, welche Erfahrungen sie diesbezüglich gemacht haben, wie sie erzogen wurden und in welcher Zeit sie aufgewachsen sind. Es ist meines Erachtens keine Lösung, diese Verhaltensweisen als „unangemessenes sexuelles Verhalten“ zu bezeichnen und als Krankheitssymptom abzuhaken. Vielmehr soll ein Verständnis geschaffen werden, wie und warum Situationen entstehen können, in denen Menschen mit Demenz sich so sehr nach Zärtlichkeit und Befriedigung sehnen, dass sie vor anderen masturbieren oder übergriffen werden.³¹ Es geht auf der einen Seite darum, die sexuellen Bedürfnisse von Frauen und Männern gleichermaßen ernst zu nehmen und nach Möglichkeiten zu suchen, dass sie diese ausleben können. Bei Männern wird in der Literatur die Möglichkeit von Sexualassistentinnen oder Sexarbeiterinnen benannt. Offen und unberücksichtigt bleibt dort hingegen die Frage, wie sexuellen Bedürfnissen von Frauen begegnet werden kann. Sexuelle Übergriffe und Gewalt sind auf der anderen Seite in jedem Fall abzulehnen. Die Unterscheidung, ob es sich in bestimmten Situationen um erotische Kontakte, (beidseitiges) sexuelles Begehren, sexuelle Übergriffe oder sexuelle Gewalt handelt, ist an dieser Stelle besonders wichtig.³²

2. Begleitpersonen

Gemäß Zahlen von *Alzheimer Europe* waren 2018 zwei Drittel der pflegenden Angehörigen Frauen.³³ Für die Schweiz ergibt sich 2014 mit einem Frauenanteil von 70% ein ähnliches Bild.³⁴ 52,6% der betreuenden Angehörigen waren, so *Alzheimer Europe*, erwachsene Töchter und Söhne, 32,6% waren Ehepartner und Ehepartnerinnen.³⁵ Über die Arbeitsverteilung zwischen den Geschlechtern wird hier nichts berichtet. Erhebungen von *Alzheimer Schweiz* von 2014 helfen an dieser

30 Ebd.

31 Rosentreter, Komm, 171.

32 Bundesministerium für Gesundheit, Geschlechtersensibel, 33.

33 Alzheimer Europe, Report, 6.

34 Alzheimer Schweiz, Angehörige, 1.

35 Alzheimer Europe, Report, 6.

Stelle weiter. 75% der Männer mit Demenz wurden demnach von ihren Ehefrauen betreut, während bei Frauen mit Demenz in der Hälfte der Fälle die Töchter und Söhne die Betreuung übernahmen. In diesem Fall machte der Anteil der Töchter gut drei Viertel aus. Im Vergleich zu den Söhnen leisteten sie zudem öfter pflegerische Unterstützung und Hilfe im Haushalt.³⁶

Der höhere Frauenanteil lässt sich bei der Partnerpflege zwar teilweise demographisch erklären. Dass aber auch die Töchter, die sich in der Regel im erwerbstätigen Alter befinden,³⁷ im Vergleich zu den Söhnen ein Großteil der Betreuungsaufgaben übernehmen, weist auf ein zurzeit bestehendes Verteilungsproblem hin.³⁸ Dadurch entsteht „auf Seiten der Frauen durch die gesteigerte Erwerbstätigkeit und das gleichzeitig bestehende hohe Pflegeengagement eine deutliche Mehrbelastung, während sich auf Seiten der Männer bislang wenig veränderte, d. h., dass sich Männer nicht in gleichem Masse intensiver an häuslichen (Pflege-)Arbeiten beteiligen“³⁹. Nach Bettina Bannwart ist jedoch zu erwarten, dass das Problem der Vereinbarkeit von Beruf und Pflege zunehmend auch Männer betreffen wird, weil einerseits immer mehr Frauen erwerbstätig sind und nicht mehr genügend Kapazität für zusätzliche Pflegeaufgaben haben und weil andererseits der Anteil an Single-Haushalten sowie die Scheidungsrate zunimmt.⁴⁰

Zum Nachdenken in diesem Zusammenhang regen meiner Meinung nach Ergebnisse der LEANDER-Studie zur Belastung pflegender Angehöriger von Menschen mit Demenz von Susanne Zank und Claudia Schacke an. Sie stellten fest, dass, auch wenn sich die Anforderungen objektiv nicht unterscheiden, sich Frauen subjektiv höher belastet fühlen als Männer.⁴¹ Gemäß den Autorinnen spiegelt sich das stärkere Belastungsgefühl in der gesellschaftlichen Realität, die von persönlichen Einschränkungen, mangelnder sozialer Anerkennung und einem höheren Konfliktpotential zwischen familiären Verpflichtungen und Pflegeaufgaben geprägt ist. Die Übernahme gilt bei Frauen als selbstverständlich, während Männer für dieselben Tätigkeiten große Anerkennung erhalten.⁴² Lucia Straschil schlägt vor, nicht nur auf die Unterschiede zu schauen, die es selbstverständlich zu beanstanden und zu bearbeiten gilt, sondern sich auch an der Frage zu orientieren, welche Strategien

36 Alzheimer Schweiz, Angehörige, 1.

37 Die Beteiligung von Frauen am Erwerbsleben nimmt seit den 1970er- und insbesondere seit den 1990er-Jahren ständig zu (Bannwart, Who, 77).

38 Hofstetter, Unsichtbare, 165.

39 Hofstetter, Unsichtbare, 165f.

40 Bannwart, Who, 79.

41 Zank/Schacke, Projekt, 37.

42 Zank/Schacke, Projekt, 53.

Frauen und Männer nutzen, um die Betreuung ihrer Angehörigen erfolgreich zu gestalten.⁴³

Es erstaunt im Anschluss an die Angehörigenfrage dann nicht, dass auch die für Menschen mit Demenz zuständigen formellen Pflegepersonen mehrheitlich weiblich sind. Gemäß dem Bundesamt für Statistik der Schweiz waren in Alters- und Pflegeheimen 2018 55'387 Frauen für die Pflege und Alltagsgestaltung zuständig, also 85,9%. Für die gleichen Aufgaben waren 9'088 Männer (14,1%) angestellt.⁴⁴

Angesichts des hier beschriebenen Geschlechtsverhältnisses erstaunt der oft geäußerte Wunsch nach gemischtgeschlechtlichen Teams nicht, was wiederum Vor- und Nachteile mit sich bringen kann. Ein Vorteil ist sicherlich, dass die Möglichkeit besteht, bei speziellen Tätigkeiten, z. B. der Intimpflege, einen Kollegen oder eine Kollegin um Hilfe zu bitten. Ein Nachteil kann sein, dass Männer – von den Frauen im Team oder von den Menschen mit Demenz – im Sinne klassischer Rollenklischees etikettiert werden. Z. B. kann der einzige Mann im Team jetzt alle schweren Transfers übernehmen, dem übergriffigen Herrn X. mal die Meinung sagen und alle defekten Geräte reparieren.⁴⁵ Zugleich, so Julia Twigg, wird körpernahe Arbeit tendenziell eher von Frauen übernommen.⁴⁶ Solche Zuschreibungen gilt es fortlaufend kritisch wahrzunehmen und zu reflektieren.

3. Ethische Perspektiven

In diesem Beitrag wurde das Geschlecht als eine ethisch relevante Dimension für Frauen und Männer mit Demenz sowie für ihre informellen und formellen Betreuungspersonen deutlich. Es ging mehrfach um Fragen der Gerechtigkeit oder genauer um Fragen der Geschlechtergerechtigkeit. In manchen Situationen erschien es angezeigt, unterschiedlich mit Frauen und Männern umzugehen. So muss eine „person-zentrierte Pflege“⁴⁷ die spezifischen Erfahrungen von Männern und Frauen mit Demenz ernst nehmen und darauf reagieren können. In anderen Zusammenhängen war eher ein Mehr an Gleichbehandlung gefordert, z. B. bei der ungleich verteilten Übernahme von Pflege- und Betreuungsaufgaben. Bei all diesen Fragen stehen strukturelle Rahmenbedingungen zur Debatte, die maßgeb-

43 Straschil, Demenz, 112f.

44 Bundesamt für Statistik, Alters- und Pflegeheime. Vgl. Zahlen des Statistischen Bundesamts Deutschland, Gesundheitspersonalrechnung, das 2017 in stationären und teilstationären Einrichtungen einen Anteil von 24% männlichem und 76% weiblichem Gesundheitspersonal erhebt.

45 Bundesministerium für Gesundheit, Geschlechtersensibel, 44.

46 Twigg u. a., Conceptualising, 7.

47 Brooker, Person-zentriert.

lichen Einfluss auf Handlungsspielräume, Arbeitszuteilungen, Machtverhältnisse etc. haben.

Es hat sich gezeigt, dass alle dazu aufgefordert sind, ihre Vorstellungen von männlich und weiblich, aber auch ihr eigenes alltägliches „Doing Gender“ zu vergegenwärtigen und kritisch zu reflektieren. Frauen und Männer mit Demenz fordern ihre Betreuungspersonen immer wieder dazu heraus, indem sie sich entsprechend ihrer Gender-Biographie, um zum Bild vom Anfang zu kommen, als Königinnen oder Könige verhalten und dort tatsächlich auch immer wieder ein Stück Heimat wiederfinden, aber zuweilen auch aus ihren „Geschlechterrollen“ herausfallen, Männer mit Demenz z. B. ganz emotional werden oder Frauen mit Demenz Wutausbrüche haben und sich wehren.

Literatur

- Alzheimer Europe, European Carers' Report 2018. Carers' experiences of diagnosis in five European Countries, Luxemburg 2018, 6, online abrufbar unter: <https://www.alzheimer-europe.org/Publications/Alzheimer-Europe-Reports> (Zugriff am 8.1.2020).
- Alzheimer Schweiz, Angehörige von Menschen mit Demenz geben Auskunft, Yverdon-les-Bains 2014, 1, online abrufbar unter: <http://www.alz.ch/index.php/wichtige-fakten.html> (Zugriff am 8.1.2020).
- Alzheimer Schweiz, Demenz in der Schweiz. Zahlen und Fakten, online abrufbar unter: https://www.alzheimer-schweiz.ch/fileadmin/dam/Alzheimer_Schweiz/de/Publikationen-Produkte/Zahlen-Fakten/Factsheet_DemenzCH.pdf (Zugriff am 8.1.2020).
- Bannwart, Bettina, Who cares? Job and Elder Care: Die Pflege von Angehörigen als gleichstellungspolitische Herausforderung, in: Caritas Schweiz (Hg.), Sozialalmanach 2011. Schwerpunkt: Das vierte Lebensalter, Luzern 2011, 73–86.
- Bardell, Andrea/Lau, Timothy/Fedoroff, J. Paul, Inappropriate sexual behavior in a geriatric population, in: *International Psychogeriatrics* 23 (2011), 1182–1188.
- Barnes, Lisa L., Sex Differences in the Clinical Manifestation of Alzheimer Disease Pathology, in: *Archives of General Psychiatry* 62 (2005), 685–691.
- Brooker, Dawn, Person-zentriert pflegen. Das VIPS-Modell zur Pflege und Betreuung von Menschen mit einer Demenz, Bern 2008.
- Bundesamt für Statistik, Alters- und Pflegeheime, online abrufbar unter: <https://www.bfs.admin.ch/bfs/de/home/statistiken/gesundheitswesen/gesundheitswesen/alters-pflegeheime.html> (Zugriff am 8.1.2020).
- Bundesministerium für Gesundheit, Geschlechtersensibel werden. Nachdenken über Gender im Umgang mit Menschen mit Demenz, Wien 2013.
- Büro für Arbeits- und Sozialpolitische Studien (BASS), Prävalenzschätzungen zu Demenzerkrankungen in der Schweiz, online abrufbar unter: <https://www.bag.admin.ch> (Zugriff am 8.1.2020).

- Deutsche Alzheimer Gesellschaft, Die Häufigkeit von Demenzerkrankungen, online abrufbar unter: https://www.deutsche-alzheimer.de/fileadmin/alz/pdf/factsheets/infoblatt1_haeufigkeit_demenzerkrankungen_dalzg.pdf (Zugriff am 8.1.2020).
- Geiger, Arno, *Der alte König in seinem Exil*, München 2011.
- Hofstetter, Simon, *Das Unsichtbare sichtbar machen. Pflegende Angehörige und der diakonische Auftrag der Kirchen*, Zürich 2016.
- Kuhn, Christina, Kann eine Demenz männlich sein? Ein Einblick in geschlechtsspezifische Unterschiede, in: *Demenz* 30 (2014), 8–14.
- Kunz, Miriam/Lautenbacher, Stefan, Demenz bei Frauen und Männern: Das gleiche Problem?, in: Stefan Lautenbacher u. a. (Hg.), *Gehirn und Geschlecht. Neurowissenschaft des kleinen Unterschieds zwischen Mann und Frau*, Heidelberg 2007, 283–295.
- Lövheim, Hugo u. a., Sex differences in the prevalence of behavioral and psychological symptoms of dementia, in: *International Psychogeriatrics* 21 (2009), 469–475.
- Ott, Brian R. u. a., Gender differences in the treatment of behavior problems in Alzheimer's disease, in: *Neurology* 54 (2000), 427–432.
- Ott, Brian R. u. a., Gender Behavioral Manifestation of Alzheimer's Disease, in: *Journal of the American Geriatrics Society* 44 (1996), 583–587.
- Rosentreter, Sophie, „Komm her, wo soll ich hin?“ Warum alte und demenzkranke Menschen in die Mitte unserer Gesellschaft gehören, Frankfurt a.M. 2012.
- Statistisches Bundesamt Deutschland (Destatis), Gesundheitspersonalrechnung, online abrufbar unter: <https://www-gene-sis.destatis.de/genesis/online/data?levelindex=1&levelid=1578487655711&downloadname=&operation=ergebnistabelleDiagramm&option=diagramm> (Zugriff am 8.1.2020).
- Straschil, Lucia, Demenz, Care und Gender, in: Elisabeth Reitinger/Sigrid Beyer (Hg.), *Geschlechtssensible Hospiz- und Palliativkultur in der Altenhilfe*, Frankfurt a.M. 2009, 101–115.
- Twigg, Julia u. a., Conceptualising body work in health and social care, in: dies. (Hg.): *Body Work in Health and Social Care. Critical Themes, New Agendas (Sociology of health and illness monographs 10)*, Malden 2011, 1–18.
- Weiss, Elisabeth M., Geschlechtsunterschiede kognitiver Leistungen – populärwissenschaftliche Stereotypen oder evidenzbasierte Studienergebnisse?, in: *Fortschritte der Neurologie Psychiatrie* 73 (2005), 587–595.
- West, Candace/Zimmermann, Don H., Doing gender, in: *Gender & Society* 2 (1987), 125–151.
- Zank, Susanne/Schacke, Claudia, *Projekt Längsschnittstudie pflegender Angehöriger von demenziell Erkrankten (LEANDER). Abschlussbericht Phase 2. Längsschnittergebnisse der Leander-Studie*, Siegen 2007.

II. Sterben und Töten

Männliches Sterben am Kreuz?

Frühchristliche Gender-Variationen zum Sterben Jesu

Wie würde sich die Wahrnehmung des Sterbens Jesu ändern, wenn Gender-Fragen in die Reflexion mit einbezogen würden? Dies mag angesichts der Bedeutung, die dem Tod Jesu in der christlichen Frömmigkeits- und Theologiegeschichte zukommt,¹ eine marginale Frage sein. Sie ist jedoch aus historischer Perspektive nicht ohne Weiteres als unstatthaft von der Hand zu weisen. Hält man sich die Bedeutung von Männlichkeitsdiskursen in der Antike vor Augen,² dann liegt es durchaus nahe, sich auf die folgende Simulation einzulassen: Wie hätte ein römisches Publikum die Passionserzählungen im Hinblick auf die Männlichkeit des Protagonisten eingeschätzt? Um diese Simulation historisch einzubetten, muss eine andere Frage vorgeschaltet werden: Wie bilden sich Männlichkeitsvorstellungen in antiken Sterbenarrativen³ ab?

1. Mannhaftes Sterben in der Antike

Die Verbindung von Männlichkeit und Sterben lässt sich an unterschiedlichen Stellen römischer Kultur festmachen.

1.1 Tugend und Männlichkeit

Zunächst gilt Männlichkeit in der römischen Antike nicht einfach als eine biologische Gegebenheit, sondern als eine Eigenschaft, die in ständiger Anstrengung erworben, erhalten und öffentlich dargestellt werden muss.⁴ Noch klarer als im

1 Über die vielfältigen Deutungen, die sich bereits im Neuen Testament abzeichnen, informiert zuverlässig Frey /Schröter, Deutungen.

2 Vgl. für einen ersten Überblick Mayordomo, Man/Men (dort auch die wichtigste Literatur); zur gegenwärtigen bibelwissenschaftlichen Forschung Smit, Masculinity.

3 Zur narratologischen Unterscheidung von „Sterbeerzählung“ und „Sterbenarrativ“ vgl. Mauz, Sterbenarrativ. Zur literaturgeschichtlichen Einbettung von römischen, meist stoisch geprägten Sterbeerzählungen vgl. Ronconi, Exitus; Berger, Gattungen, 1257–1259; Herrmann, Strategien, 131–156; Pausch, Biographie, 88–97; zur Bedeutung der Todesproblematik in der antiken Rhetorik vgl. Vogel, *Commentatio mortis*, 47–85.

4 Gleason, *Making Men*, 159–168.

Griechischen besteht im Lateinischen ein unmittelbarer sprachlicher Zusammenhang zwischen Tugend (*virtus*) und Männlichkeit (*vir*). Für Cicero (106–43 v. Chr.) ist diese Verbindung von großer Aussagekraft. In seinem Spätwerk, den Gesprächen in Tusculum, geht Cicero den moralischen Fragen rund um die Themen Tod, Schmerz, Kummer und Leidenschaften nach. Von den spartanischen Knaben bis zu den Gladiatoren führt er viele Beispiele an, um zu zeigen, wie Menschen durch Gewöhnung Schmerzen ertragen.⁵ Wichtiger aber ist Kontrolle durch die Tugend der Vernunft:

„Es ist also allgemein anerkannt, nicht nur unter den Philosophen, sondern auch unter den Laien, dass es tapferen, großgesinnten, ausdauernden, und das Menschliche überwindenden Männern (*virorum esse fortium et magnanimorum et patientium et humana vincuntium*) zukommt, mutig den Schmerz zu ertragen. Niemand hat einen Menschen, der ihn so aushielt, nicht als lobenswert erklärt. Ist es nun nicht beschämend, das, was vom Tapferen gefordert und bei ihm gelobt wird, zu fürchten, wenn es nahekommt oder es nicht auszuhalten, wenn es da ist? Bedenke doch: wenn alle rechten Verfassungen der Seele Tugenden (*virtutes*) genannt werden, so ist dies nicht der Eigenname von allen, sondern sie haben vielmehr ihren Namen von einer, die in besonderer Weise Tugend heißt. Denn Tugend (*virtus*) ist von Mann (*vir*) abgeleitet. Dem Manne ist aber vorzugsweise die Tapferkeit (*fortitudo*) eigen, die zwei vornehmste Eigenschaften hat, die Verachtung des Todes und die des Schmerzes (*mortis dolorisque contemptio*). Diese muss man also bewahren, wenn wir der Tugend teilhaft, oder vielmehr: wenn wir Männer sein wollen (*si viri volumus esse*), da ja die Tugend ihren Namen von der Mannhaftigkeit hat.“⁶

Männlichkeit, Tugend, Tapferkeit und Tod gehen in diesem Text eine Symbiose ein, die für Cicero zu den selbstverständlichen Vorstellungen zählt, die unter Philosophen und Laien gleichermaßen anerkannt sind. Damit knüpft er an eine philosophische Tradition an, die von Platon griffig auf dem Punkt gebracht wurde: „Tatsächlich also [...] üben sich die recht Philosophierenden im Sterben.“⁷

5 Cic., Tusc. II,34–41.

6 Cic., Tusc. II,43 (übers. Gigon, 148–151). Vgl. dazu Edwards, Death, 91f; Humpert, Männlichkeit, 56f; McDonnell, Manliness, 24f; s. weiterhin Cicero, de off. I,7,20; Philip. IV,13; Tusc. V,76 und (zur *fortitudo*) de off. I,27,95. Zu Ciceros Männlichkeitsterminologie und der Unterscheidung von *homo* und *vir* vgl. Santaro L’Hoir, Rhetoric, 9–28. Eine ausgezeichnete Studie zum inneren Zusammenhang von *virtus* und *vir* hat McDonnell, Manliness vorgelegt.

7 Platon, Phaidon 67e (übers. Ebert, 26). Platon, Gorgias 522e (übers. Dalfen, 97): „Denn das Sterben selbst fürchtet niemand, wenn er nicht völlig unvernünftig und unmännlich ist (ἀλόγιστος καὶ ἀνδρὸς ἔστιν), aber Unrecht tun fürchtet er. Denn dass man in den Hades kommt und die Seele voll hat mit viel ungerechten Taten, das ist das alleräußerste Übel.“ Cicero, Tusc. II,2 (übers. Gigon, 114f): „Denn wer fürchtet, was nicht zu vermeiden ist, der kann auf keine Weise in Ruhe leben. Wer aber den Tod nicht fürchtet, nicht bloß, weil man zwangsläufig sterben muss, sondern auch, weil

Gleichmut gegenüber dem Tod ist für die epikuräische Tradition besonders charakteristisch.⁸ Cicero sieht in einem solchen philosophischen Verhältnis des Menschen zu Schmerz und Tod eine Eigenschaft römischer Virilität. Das Lebensende erweist sich damit als eine Nagelprobe für den definitiven Erweis männlicher Tugend.⁹

1.2 Ein römischer Tod: Das Cato-Paradigma

In der römischen Kultur war der Tod eine öffentliche Angelegenheit. Der Spektakelcharakter des Sterbens tritt nirgends deutlicher zutage als in den Gladiatorenspielen.¹⁰ Diese stellen ebenso wenig einen Sonderfall dar wie das Sterben im Krieg. Vielmehr verdeutlichen sie zentrale Elemente römischer Sterbenarrative. Die damit verbundenen Erzählmotive knüpfen an die alten Heldenerzählungen und in philosophisch interessierten Kreisen insbesondere an den Tod des Sokrates an.¹¹ Unter den Stoikern wird der freiwillige Hungertod als besondere Leistung betrachtet.¹² Dies wird von Martial durch ein römisches Beispiel überboten:

„Als ein zehrendes Geschwür den schuldlosen Hals von Festus befiel
und die schwarze Seuche sogar auf sein Gesicht kroch,
tröstete er selber trockenen Auges die weinenden Freunde
und beschloß, zu den stygischen Wassern zu gehen.
Doch er entstellte sein edles Gesicht nicht durch verborgen wirkendes Gift,
machte auch sein trauriges Ende nicht durch einen langsamen Hungertod qualvoll,
sondern beschloß sein untadeliges Leben mit einem römischen Tod (*sanctam Romana
vitam sed morte peregit*)
und entließ seine Seele auf eine edlere Art des Sterbens.

der Tod nichts Schreckliches an sich hat, der verschafft sich einen starken Schutz im Hinblick auf das glückselige Leben.“ Für den Stoiker Epiktet gehört eine Frage wie „Ich muss sterben: Muss ich deshalb auch jammern?“ zum täglichen Gedankentraining eines Philosophen (Diatr. I,1,23–25, übers. Nickel, 94f).

8 Epikur, Brief an Menoikeus (übers. Nickel, 222–235); vgl. Draper, Equanimity; Fischer, Epicureanism; Nussbaum, Therapy, 192–238 (zu Lukrez); Warren, Facing Death.

9 Seneca, Ep. ad Lucilium 24 führt anhand vieler Beispiele seinen Gesprächspartner dazu, sich durch die Vorstellung von Schmerzen und Leid gleichsam von der Furcht zu befreien (übers. Rosenbach, III, 194–215).

10 Vgl. Edwards, Death, 46–77; Kyle, Spectacles.

11 Vgl. allgemein zur Vorstellung des „edlen Sterbens“ Droge/Tabor, Noble Death; Henten, Noble Death, 2007 (zu Josephus), Henten, Noble Death, 2012; Seeley, Noble Death, 113–141; Yarbrow Collins, Noble Death und die Texte in Henten/Avemarie, Martyrdom und Doran, Narratives. Zu Sokrates vgl. Döring, Exemplum; Droge/Tabor, Noble Death, 17–52.

12 Spickermann, Trauer, 283; vgl. Plinius, Ep. 1,12 (Freitod des Corellius Rufus); Lukian, Demonax 65.

Diesen Tod kann der Ruhm noch über das Schicksal des großen Cato stellen:
Caesar war sein Freund.“¹³

Mit einem „römischen Tod“ ist die Selbsttötung mit dem Kurzschwert gemeint.¹⁴ Als Prototyp römischen Sterbens galt der Tod Catos, des Jüngeren (95–46). Dieser vielfach erzählte Tod¹⁵ wird am ausführlichsten und dramatischsten in den Doppelbiographien des Plutarch erzählt.¹⁶

Ich biete hier eine kurze Zusammenfassung: Zu Beginn steht die Weigerung Catos, sich nach dem verlorenen Bürgerkrieg von Caesars Gnade abhängig zu machen. Nachdem er dafür sorgt, dass alle Römer, die aus Utica (in Nordafrika) fliehen wollen, sicheres Geleit erhalten, unterhält er sich in aller Ruhe mit seinem Sohn und den Freunden, nimmt ein Bad und isst mit Gästen sitzend (und nicht liegend) zu Abend. Sie diskutieren über die stoische Anschauung, dass nur der moralisch gute Mensch frei sei. Cato verteidigt diese These so leidenschaftlich, dass allen sein Entschluss, sich das Leben zu nehmen, klar wird. Cato versucht diesen Verdacht zu zerstreuen und macht mit seinen Freunden noch einen Spaziergang. Danach zieht er sich in sein Zimmer zurück, erweckt aber wieder durch die herzliche Umarmung seines Sohnes und jedes einzelnen Freundes Verdacht. Bei der Lektüre eines platonischen Dialogs („Von der Seele“) stellt er fest, dass sein Schwert nicht mehr am gewohnten Ort hängt (der Sohn hat es prophylaktisch entfernen lassen). Seine Befehle, das Schwert zu bringen, werden mehrmals missachtet, bis der Sohn und die Freunde ihn anflehen, von seinem Vorhaben abzulassen. Hier platzt Cato der Kragen: „Wann und wo bin ich denn zum Narren geworden, ohne es selber zu merken? Nicht ein einziger versucht, mit Vernunftgründen mich abzubringen von meinem Entschluss, der euch so töricht erscheint. Stattdessen beraubt man mich der Waffen, will mich hindern, meinen Grundsätzen treu zu bleiben. Warum legst du den Vater nicht gar in Fesseln, teuerster Sohn, und bindest ihm die Hände auf den Rücken, damit Caesar bei seiner Ankunft einen völlig Wehrlosen finde? Denn gegen mich selber bedarf ich des Schwertes nicht. Wenn ich den Atem eine Zeitlang zurückhalte oder den Kopf ein einziges Mal gegen die Mauer renne, stellt sich der Tod ebenfalls ein.“¹⁷ In einer weiteren Grundsatzdiskussion mit zwei Freunden überzeugt er diese schließlich, das Schwert zu bringen, das er mit den Worten empfängt: „Jetzt bin ich Herr über mich (νῦν ἐμὸς εἶμι)“.¹⁸ Jetzt kann er getrost den platonischen Dialog zu Ende lesen. Er sorgt sich weiterhin um jene, die die

13 Martial 1,78 (Freitod eines Schwerkranken nach Catos Vorbild), übers. Barié/Schindler 88f.

14 Edwards, *Death*, 108; allgemein dazu Van Hooff, *Autothanasia*, 47–54.

15 Edwards, *Death*, 144–160; Drogula, *Cato*, 294–314.

16 Plutarch, *Cato minor* 66–73 (übers. Ziegler/Wuhrmann, IV,428–435).

17 Plutarch, *Cato minor* 68 (übers. Ziegler/Wuhrmann, IV,430f).

18 Plutarch, *Cato minor* 70 (übers. Ziegler/Wuhrmann, IV,432).

Flucht auf dem Seeweg ergriffen haben. Kaum hat er Nachrichten erhalten, sticht er sich mit dem Schwert unter die Brust, fällt verletzt vom Bett. Der Sohn und die Freunde stürzen hinein und finden Cato schwer verletzt in seinem Blute liegen. Cato stößt den zu Hilfe eilenden Arzt weg und bringt sein Vorhaben zu Ende. Die Bewohner der Stadt preisen ihn umgehend „als den einzig Freien, den einzigen, der unbesiegt geblieben sei“.¹⁹

Was an diesem Tod als besonders tugendhaft-männlich gilt,²⁰ ist nicht nur die Verachtung gegenüber Tod und Schmerz, sondern im Kern die Ausübung völliger Kontrolle über das eigene Leben und Sterben. Cato verweigert nicht nur seinem Feind Caesar jegliche Möglichkeit, ihm gegenüber Gnade walten zu lassen; er übt in einer brutalen Selbsttötung Herrschaft über sich selbst aus und erweist sich als wahrhaft *freier* Mann.²¹ Das Gegenteil davon – hält er seinem Sohn vor – wäre die Erfahrung von Passivität: gefesselt und wehrlos zu sein.

1.3 „Subalterne“ Formen männlichen Sterbens

Nicht jedem ist es vergönnt, mit dem eigenen Schwert selbstbestimmt und frei zu Tode zu kommen. Wie können die „Machtlosen“ ihre männliche Tugend im Sterben unter Beweis stellen? Eine anschauliche Antwort auf diese Frage liefert das 4. Makkabäerbuch, eine hellenistisch-jüdische Schrift aus dem 1. Jahrhundert n. Chr.²² Bereits im 2. Makkabäerbuch wird vom heldenhaften Tod des greisen Eleazar und der sieben Brüder erzählt (2Makk 6,18–31; 7,1–42). 4Makk hat kein Interesse an den historisch-propagandistischen Aspekten dieser Legende, sondern weitet sie im Rahmen einer philosophischen Betrachtung als Exempel aus: Durch die Tora gelangt der Mensch zur Herrschaft der Vernunft über die Leidenschaften (4Makk 1–2). Ganz im Sinne damaliger Philosophie ist Affektkontrolle Sache der Kardinaltugenden, insbesondere der Klugheit.²³

19 Plutarch, Cato minor 71 (übers. Ziegler/Wuhrmann, IV,433)

20 Edwards, Death, 108: „By common consent the most prestigious and manly way to meet one's end was by means of a stab wound, preferably with a sword.“ Übrigens hebt Plutarch, Cato minor 73 (übers. Ziegler/Wuhrmann, IV,435) eigens hervor, dass Catos Tochter dem Vater „an Zucht und kühnem Mut“ in nichts zurückstand. Als Gattin des Caesarmörders Brutus nahm sie selbst an der Verschwörung teil. „Und wie sie aus dem Leben ging, war würdig ihres edlen Geschlechts wie ihrer hohen Tugend. Ich habe davon im Leben des Brutus erzählt.“

21 Vgl. Edwards, Death, 100–107; zur Stoa vgl. Rist, Stoic Philosophy, 233–255; vgl. zur Einschätzung des Suizids in der römischen Antike Brandt, Ende, 87–136; Hill, Ambitiosa Mors; Van Hooff, Autothanasia und (zum alttestamentlichen Kulturkontext) Dietrich, Tod, sowie den kulturvergleichenden Beitrag zum Suizid von Beatrice Wyss in diesem Band.

22 Zur Einleitung und Übersetzung vgl. Klauck, 4. Makkabäerbuch. Moore/Anderson, Taking It Like a Man gehen der Virilitätsrhetorik dieses Buches nach.

23 Vgl. φρόνησις in 1,10–12; vgl. auch 1,29–30; 7,16–23.

4Makk 1,7: „Auf vielfältige Weise, von den unterschiedlichsten Seiten her könnte ich euch nun aufzeigen, dass die Urteilskraft souveräne Herrscherin ist über die Leidenschaften. 8 Weitaus am besten aber erscheint mir dazu eine Beweisführung, die von der Heldenhaftigkeit (ἀνδραγαθίας; Mannhaftigkeit) derer ausgeht, die für die Tugend gestorben sind: Eleazar, die sieben Brüder und deren Mutter.“ (übers. Klauck, 688)

Der greise Eleazar hält in seiner Rede u. a. fest:

4Makk 5,31: „Ich bin nicht so alt und schwächlich (γέρων ἐγὼ καὶ ἀνανδρος; unmännlich), dass meine Urteilskraft nicht durch die Frömmigkeit jugendlichen Schwung gewinnen könnte. 32 Dagegen biete ruhig Folterräder auf und fache das Feuer heftiger an.“ (übers. Klauck, 713)

Der Macht des Tyrannen entziehen sich die sieben Brüder dadurch, dass sie den Tod nicht fürchten. Die Verbindung von Tugend und Todesverachtung wird in den „letzten Worten an den Tyrannen“ vor dem Tod von den Brüdern zur Sprache gebracht.²⁴ Am Ende muss der Tyrann selbst die Heldentat dieser jüdischen Männer und jüdischen Frau anerkennen (17,17–24).

4Makk 17,23: „Der Tyrann Antiochos, der ihre heldenhafte Tapferkeit (τὴν ἀνδρείαν αὐτῶν τῆς ἀρετῆς) und ihr Standhalten (καὶ τὴν ὑπομονήν) in der Folter genau beobachtet hatte, ließ ihre Standhaftigkeit öffentlich ausrufen, als Beispiel für seine eigenen Soldaten. 24 Damit verhalf er ihnen zu Ehrgefühl und Tapferkeit (γενναίους καὶ ἀνδρείους) in der Feldschlacht und im Belagerungskrieg und schlug vernichtend alle seine Feinde.“ (übers. Klauck, 753)

Toragehorsam wird hier ganz im Sinne stoischer Philosophie als vollendete Kontrolle der Affekte verstanden. Dadurch kommt – quasi automatisch – wahre Männlichkeit dort zum Vorschein, wo man sie nicht erwarten würde: nicht beim Herrscher und seinen Soldaten, sondern bei einem alten Mann, sieben jungen Brüdern und deren Mutter.²⁵ So sieht – zumindest in der Erzählung – subalternes männliches Sterben aus.

24 4Makk 9,18 (unschlagbar in der Tugend); 9,31 (Freude an der Tugend); 10,10 (Erdulden aufgrund gottgefälliger Tugend); 11,2f (freiwillig in den Tod um der Tugend willen); 12,14 (Kämpfer der Tugend).

25 2Makk 7,21: „Jeden einzelnen von ihnen ermahnte sie, von der edelsten Gesinnung erfüllt, in der Landessprache. Und weibliche Denkart mit männlichem Mut aufrichtend (καὶ τὸν θῆλυν λογισμὸν ἀρσενι θυμῷ διεγείρασα) sprach sie zu ihnen...“

1.4 Wie man nicht stirbt ... Zur Einschätzung der Kreuzigung

Nicht jeder Tod begünstigt einen würdevollen mannhaften Abgang: Selbstmord durch Erhängen hatte ein besonders negatives Stigma.²⁶ Wenn aber der Satiriker Lukian in seinem kurzen Dialog „Der Fischer oder die Auferstandenen“ unehrenhafte Todesarten aufzählt, steht an erster Stelle: geißelt und gekreuzigt werden.²⁷ Kreuzigung war ein besonders charakteristisches Instrument römischer Herrschaft.²⁸ Cicero nennt sie die „grausamste und scheußlichste Hinrichtung“.²⁹ In diesem Urteil spiegeln sich zwei Aspekte wider: Die Kreuzigung war abschreckend grausam und verursachte über einen langen Zeitraum große Schmerzen.³⁰ Schwerwiegender aber als der Schmerz war die mit diesem Tod verbundene öffentliche Schmach.³¹

Ein Beispiel aus Josephus: Lucilius Bassus, römischer Admiral und Legat in Judäa, zieht mit einer Legion während des jüdisch-römischen Krieges gegen die Festung Machärus. Als er die Festung umlagert, kommt es immer wieder zu kleinen Überraschungsangriffen auf beiden Seiten. Dabei wird ein junger und besonders mutiger jüdischer Kämpfer namens Eleazar, der aus einer der angesehensten Familien der Stadt stammt, gefasst. „Der Feldherr befahl, den Jüngling nackt auszuziehen, ihn an einem Ort aufzustellen, von wo er für alle, die von der Stadt herüberblickten, möglichst gut sichtbar war, und ihn mit Geißeln auszupeitschen. Heftig packte

26 Edwards, *Death*, 107–108; Van Hoff, *Autothanasia* 64–72. Eine Sammlung von teils tragischen teils lachhaften Sterbe-Anekdoten bietet Valerius Maximus 9,12f (Übersetzung und Auslegung in Herrmann, *Strategien*, 263–270).

27 Lukian, *Pisc.* 2 (in: Lucian, ed. Harmon, III,4f).

28 Josephus, *Ant.* 17,295 (2000 Juden von Quintilius Varus gekreuzigt), Bell 2,253 (massiver Anstieg der Zahl der gekreuzigten Räuber unter dem Prokurator Felix); vgl. dazu Kuhn, *Kreuzesstrafe*, 706–718. Die kritische Studie von Samuelsson, *Crucifixion* wirft die berechtigte Frage auf, ob das mit griech. *σταυρός* bzw. lat. *crux* verbundene Vokabular, immer auf eine Kreuzigung referiert. Cook, *Crucifixion* wertet das linguistische Material stärker in Richtung Kreuzigung aus. Für die kulturelle Wertung dieser Hinrichtung ist diese interessante Frage jedoch zweitrangig. Eine Diskussion und Sammlung von Primärtexten und Darstellungen zur Kreuzigung in der Antike bieten Chapman/Schnabel, *Trial and Crucifixion*, 299–754.

29 Cicero, *Verr* II,5,165 (übers. Fuhrmann II,588f).

30 Der Verurteilte war aber bereits vor seiner Kreuzigung hilfloses Opfer des Sadismus und der Willkür der Soldaten. Die Grausamkeit entfaltete bei dieser Hinrichtung eine makabre Vielfalt, wie Seneca in seiner Trostschrift an Marcia bezeugt: „Ich sehe dort Marterhölzer, nicht einer Art allein freilich, von den einen so, von den anderen anders hergestellt: mit dem Kopf zur Erde schlagen manche ans Kreuz, andere treiben einen Pfahl durch die Schamteile, andere breiten am Kreuz die Arme aus; ich sehe Folterseile, ich sehe Geißeln; und für die Glieder, für die Gelenke haben sie einzelne Werkzeuge.“ (Seneca, *Ad Marciam* 20,3 = Rosenbach, I, 373)

31 Die Opfer starben nackt (oder kaum bekleidet), der gaffenden Menge an zentralen Orten ausgesetzt (Wegkreuzungen, Theater, Hügel, usw.) und in vielen Fällen wurde der leblose Körper nicht begraben. Vgl. zu den sexuellen Konnotationen dieser öffentlichen Folter Tombs, *Crucifixion*.

die Juden das Mitleid mit dem Jüngling. Die ganze Stadt begann zu wehklagen, und die Trauer war weit größer, als es der Verlust eines einzigen Mannes eigentlich erlaubt hätte. Als Bassus diese Stimmung unter den Feinden erkannte, nahm er sie zum Anlass einer Kriegslist. Er beschloss, ihren Schmerz so sehr zu steigern, dass sie sich schließlich gezwungen fühlen sollten, um der Rettung des Mannes willen die Festung zu übergeben. Bassus täuschte sich in seiner Hoffnung nicht. Er befahl nämlich, ein Kreuz aufzurichten, als wolle er Eleazar sogleich hängen lassen. Da wurde der Schmerz bei den Zuschauern auf der Mauer noch größer. Laut jammernd schrien sie, dass solches Leiden nicht zu ertragen sei. Obendrein flehte nun auch noch Eleazar sie an, es nicht mit anzusehen, dass er die erbarmungswürdigste Todesart (θανάτων τὸν οἰκτιστόν) erleiden müsse. Sie sollten vielmehr sich selbst retten, indem sie sich der Macht und dem Geschick der Römer beugten, da diese ohnehin bereits alle in ihren Händen hätten.³²

Die Kreuzigung wurde in der Regel nicht auf römische Bürger angewandt.³³ Nach altem Recht konnten im Falle von Hochverrat auch römische Bürger so hingerichtet werden. Außer in Kriegszeiten wurde diese Strafe jedoch kaum angewandt. Im Jahre 63 v. Chr. sollte der Senator C. Rabirius wegen Mord an einem Tribun zur Kreuzigung verurteilt werden. Sein Verteidiger war Cicero, der rhetorisch meisterhaft die Schrecken und Würdelosigkeit dieser Hinrichtung ausmalte. An zentraler Stelle sagt Cicero:³⁴

„Elend ist die Schande der öffentlichen Prozesse, elend die Vermögensstrafe, elend die Verbannung; aber dennoch bleibt bei allem Unheil eine Spur von Freiheit erhalten! Wenn vollends der Tod angedroht wird, so wollen wir in Freiheit sterben, doch der Henker, die Verhüllung des Hauptes und die bloße Bezeichnung ‚Kreuz‘ sei nicht nur von Leib und Leben der römischen Bürger verbannt, sondern auch von ihren Gedanken, Augen und Ohren. Denn alle diese Dinge sind eines römischen Bürgers und freien Menschen unwürdig; nicht nur, dass sie eintreten können und dass man sie erleiden muss, sondern auch, dass sie zulässig sind, dass man mit ihnen rechnet, ja selbst dass sie erwähnt werden. Unseren Sklaven nimmt die Milde der Herren durch eine einzige Berührung mit dem Freiheitsstabe alle Furcht vor diesen Martern; sollen uns etwa weder Taten noch das Alter noch die von euch verliehenen Ehren vor Peitschenhieben, vor dem Haken des Henkers, kurz, vor dem Schrecken des Kreuzes bewahren?“³⁵

32 Josephus, Bell. 7,200–203 (übers. Michel/Bauernfeind II/2, 111–113). Zur Wahrnehmung der Kreuzigung im antiken Judentum vgl. Chapman, Crucifixion, 41–96.

33 Hengel, Mors, 618–622.

34 Ich folge hier Hengel, Mors, 620 gegen Kuhn, Jesus, 8f, der das folgende Cicero-Zitat nicht für eine charakteristische Bewertung der Kreuzesstrafe hält.

35 Cicero, Pro Rabiro 5,16 (übers. Fuhrmann, 358–361).

Das Kreuz (bzw. das Marterholz) war als definitive Erfahrung von Demütigung und Passivität eine öffentliche Schande³⁶ und daher mit männlicher Tugend schwer vereinbar. Römische Intellektuelle haben das frühe Christentum nicht zuletzt auch wegen der Kreuzigung Jesus als einen „wüsten, maßlosen Aberglauben“ bezeichnet.³⁷ Lukian spottet über die Christen als „Unglückselige“ (κακοδαίμονες), die „den griechischen Göttern abgeschworen hatten, jenen gekreuzigten Sophisten anbeteten und nach seinen Gesetzen lebten“.³⁸ Celsus, ein früher Verächter des Christentums, nimmt in seinem Widerlegungsversuch, dem Alethes Logos, auch das Kreuz zum Anlass seiner Kritik:

„Überall dort findet man den Baum des Lebens und die Auferstehung des Fleisches vom Baum, weil, so denke ich, ihr Lehrer am Kreuz angenagelt wurde und von Beruf Zimmermann war. Wie, wenn jener von einem Abhang hinabgestürzt oder in eine Schlucht gestoßen oder mit einem Strick erwürgt worden wäre, oder wenn er als Schuster oder Steinmetz oder Eisenarbeiter gearbeitet hätte, dann hätte man einen Abhang des Lebens über den Himmeln, oder eine Schlucht der Auferstehung, oder einen Strick der Unsterblichkeit, oder einen seligen Stein oder ein Eisen der Liebe oder ein heiliges Leder. Oder welche alte Frau, die, damit ein Kind einschläft, ihm ein Märchen vorsingt, würde sich nicht schämen, ihm solche Dinge zuzuflüstern?“³⁹

36 Hebr 12,2 (Jesus erduldet das Kreuz und achtete die damit verbundene Schande als gering); Seneca, Ep. ad Lucilium 101,14 („jenes unselige Marterholz“ [*infelix lignum*], übers. Rosenbach, IV,568f). Zur Kreuzigung von Sklaven in Plautus vgl. die Texte und Diskussion in Chapman/Schnabel, *Trial and Crucifixion* 563–575. In Justins Dialog mit Tryphon entgegnet der jüdische Dialogpartner dem Christen Justin (32,1 übers. Haeuser, 84): „Mein Herr, die erwähnten Schriften und ähnliche veranlassen uns, dass wir den, der als Menschensohn von dem Bejahrten die ewige Herrschaft erhält [Anspielung auf Dan 7], in Herrlichkeit und Größe erwarten. Dieser euer sogenannter Christus aber ist ohne Ehre und Herrlichkeit gewesen, so dass er sogar dem schlimmsten Fluch verfiel, den das Gesetz Gottes verhängt [Dtn 21,23; vgl. Gal 3,13]: er ist nämlich gekreuzigt worden.“ Später zweifelt Tryphon nicht mehr daran, dass der Messias nach der Schrift leiden müsste. „Aber daran zweifeln wir, ob es notwendig war, dass Christus in so schmachvoller Weise am Kreuze starb; denn verflucht ist nach dem Gesetze, wer gekreuzigt wird. Dies ist also noch eine Lehre, von der ich mich momentan nicht überzeugen kann. Das ist zwar klar, dass die Schrift einen leidenden Christus verkündet. Wissen möchten wir aber, ob du auch das beweisen kannst, dass Christus ein im Gesetz verfluchtes Martyrium erleidet.“ (89,2 übers. Häuser, 186f; ähnlich 90,1)

37 Plinius, Ep. X,96,8 (übers. Kasten, 642f: *superstitionem pravam immodicam*); ähnlich hart urteilt Tacitus, Ann. XV,44,3.

38 Lukian, *De morte peregrini*, 13 (übers. Pilhofer u. a. 24f).

39 Origenes, *Contra Celsum* 6,34 (übers. Lona, *Wahre Lehre*, 346). Ähnlich auch 7,53a (übers. Lona, 418): „Wieviel besser wäre es für euch, da ihr etwas Neues einführen wollt, euch um einen anderen aus der Reihe derer zu bemühen, die ruhmvoll gestorben sind und deshalb in eine göttliche Erzählung Aufnahme finden konnten.“ Nach einer Reihe von Beispielen fragt Celsus zurück: „Hat euer Gott solches gesagt, als er bestraft wurde?“ und kritisiert die Christen: „den aber, der ein ganz berechtigtes Leben geführt und einen ganz kläglichen Tod erlitten hat, stellt ihr als Gott hin“ (übers. Lona, 418).

Das so genannte „Spottkruzifix von Palatin“ (besser: Alexamenos graffiti) aus dem dritten Jahrhundert stellt einen an die Wand geritzten, gekreuzigten Mann mit einem Eselskopf dar. Von links schaut ein Mann auf ihn und darunter stehen die Worte: „Alexamenos betet Gott an“⁴⁰

1.5 Zwischenfazit

Im Sinne hegemonialer römischer Männlichkeit ist der in freier Entscheidung und ohne Furcht selbst zugefügte Tod die höchste Form männlichen Sterbens. Im Falle von Folter und Hinrichtung lässt sich Männlichkeit durch fehlende Todesfurcht, Ruhe vor den Peinigern und heldenhaften letzten Worten unter Beweis stellen. Die Kreuzigung lässt in ihrer völligen Demütigung des Opfers sehr wenig Spielraum für mannhaftes Sterben.

2. Das Sterben Jesu in den Evangelien: Eine Skizze⁴¹

2.1 Das wehrlose Opfer (Markusevangelium)⁴²

In der markinischen Passionsgeschichte erfährt Jesus etwas, das jede Zuweisung von Männlichkeit schwer macht: Passivität und öffentliche Schmach.⁴³ Dass er seinen Tod dreimal ankündigt (8,31–33; 9,30–32; 10,32–34),⁴⁴ zeigt zunächst, dass Jesus

Ähnlich Minucius Felix, Octavius 9,4 (70f): „Und wenn es heißt, im Mittelpunkt ihrer Zeremonien stehe ein für seine Verbrechen mit dem Tode bestrafter Mensch samt den Kreuzeshölzern (*hominem summo supplicio pro facinore punitum et crucis ligna feralia*), dann wird damit diesen verlorenen, verbrecherischen Menschen eben das als Heiligtum zugeschrieben, was zu ihnen passt: sie verehren, was ihnen selbst gebührt.“

40 Zum Bild https://en.wikipedia.org/wiki/Alexamenos_graffito (Zugriff am 17.5.2020); zur Deutung vgl. Tschén-Emmons, Artifacts, 15–19; Keegan, Graffiti, 108; Wallraff, Spottkruzifix.

41 Vgl. für eine ähnliche Fragestellung Asikainen, Jesus, 156–183. Die monumentale Auslegung der Passionserzählungen durch Brown, 1994 bleibt weiterhin eine maßgebliche Referenz. Einen zuverlässigen Überblick bietet Gielen, Passionserzählung. Die Darstellung der Passion Jesu im Matthäusevangelium ist so nah an der markinischen Vorlage, dass sich für die anstehende Skizze kaum ein eigenständiges Profil ergibt. Daher bleibt sie hier unbeachtet.

42 Allgemein zur Männlichkeit Jesu im MkEv vgl. Conway, Behold, 89–106; Mayordomo, Männlichkeit (dort weitere Literatur).

43 Der sprachliche Befund in Mk 14,43–15,37 ist interessant: In der Erzählung von der Festnahme bis zum Tod erscheint in insgesamt 51 Versen Jesus nur acht Mal als Handlungssubjekt: 14,48 (er redet); 14,61a (er schweigt/antwortet nicht); 14,62 (er redet); 15,2b (er redet); 15,5 (er antwortet nicht); 15,23 (er nimmt nicht); 15,34 (er schreit); 15,37 (er schreit und stirbt).

44 Diesem Schema folgen Mt 16,21; 17,22–23; 20,18–19 und Lk 9,22.44; 18,31–33. Mt 26,1–2 stellt noch eine weitere Ankündigung an den Anfang seiner Passionserzählung. Jesus kündigt auch

seinem baldigen Ende am Kreuz ins Auge sieht und durch seinen Gang nach Jerusalem diesen in Kauf nimmt. Die – im Sinne römischer Männlichkeit – nonkonforme Charakterisierung Jesu beginnt allerdings bereits in der Gethsemane-Erzählung.⁴⁵ Anders als Sokrates oder Cato führt Jesus beim letzten Mahl nicht lange philosophische Gespräche oder spricht seinen Freunden Trost zu, sondern er zieht sich nach dem Essen zum Gebet zurück.

Mk 14,33–36: Und er nimmt den Petrus und Jakobus und Johannes mit sich und fing an, sehr bestürzt und geängstigt zu werden (καὶ ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι⁴⁶ καὶ ἀδημονεῖν). 34 Und er spricht zu ihnen: Meine Seele ist sehr betrübt, bis zum Tod.⁴⁷ Bleibt hier und wacht! 35 Und er ging ein wenig weiter und fiel auf die Erde; und er betete, dass, wenn es möglich sei, die Stunde an ihm vorübergehe. 36 Und er sprach: Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir weg! Doch nicht, was ich will, sondern was du willst!

Obwohl diese stark gefühlsbetonte Sprache an die Klagepsalmen erinnert,⁴⁸ sind die Todesangst und die Körperhaltung Jesu (er fällt zu Boden) in der allgemeinen kulturellen Wahrnehmung mit männlicher Tugend schwer vereinbar.⁴⁹ Bei einem

seinen Nachfolgern Verfolgung an und mahnt sie zum Durchhalten (Mt 5,11–12; 10,16–42; 24,9; Mk 13,9–13; Lk 21,12–19).

45 Asikainen, Jesus, 161–163. Sandnes, Discourses verfolgt die Rezeptionsgeschichte dieser Episode bis ins 5. Jahrhundert und arbeitet dabei die Bezüge zu antiken Diskursen von Männlichkeit und Martyrium heraus. Vgl. weiter zur Auslegungsgeschichte Luz, Matthäus IV,139–151; Toth u. a., Gethsemane.

46 Ähnlich Mk 9,15; 16,5f; Mt 26,37 ersetzt es durch λυπεῖσθαι.

47 Vgl. Ps 42,6.12; 43,5 (LXX: Ps 41–42).

48 Lührmann, Markus, 243f.

49 Yarbrow Collins, Mark, 675: „This portrait contrasts with the accounts of the deaths of the Maccabean heroes and famous Greeks and Romans who display composure and bravery.“ Feldmeier, Krisis, 145: „Die hier dargestellte Krise Jesu stellt die Markuspassion in einen deutlichen Gegensatz zur Märtyrerieleratur.“ Die Wendung ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν (er fing an, sehr bestürzt und geängstigt zu werden) haben Theologen wie Origenes und Hieronymus (in ihrer Auslegung der matthäischen Version) als Hinweis darauf gedeutet, dass Jesus mit diesen Gefühlen konfrontiert wurde, ihnen aber nicht nachgab (Origenes, Comm. Matt. 90; Hieron., Comm. Matt. IV,26,37). Layton, Propatheia, 268–269 ordnet Origenes in die Tradition stoischer Psychologie ein. Celsus hat in Jesu Angst einen sicheren Beweis gesehen, dass er nicht göttlich gewesen sein kann (Orig., Cels. 2,23f, übers. Lona, 136; vgl. dazu Sandnes, Discourses, 64–71): „Wenn all dies von ihm selbst beschlossen, und er, seinem Vater gehorsam, bestraft wurde, ist es klar [...], dass das, was ihm nach seinem Entschluss zugefügt wurde, weder schmerzlich noch leidvoll war. Warum also jammert er und klagt und bittet um das Vorbeigehen der Todesangst, indem er ungefähr so sagt: O Vater, wenn es möglich wäre, dass dieser Kelch vorüberginge?“ Ähnlich äußert sich der unbekannte Christentumskritiker (vielleicht Porphyrios) in Makarios Magnes' Apokritos (III,2, übers. Volp, 106f): „Dies sind Worte,

Vergleich mit Sokrates oder den makkabäischen Märtyrern würde der markinische Jesus nicht gut abschneiden.

Im weiteren Verlauf der Passionserzählung wird Jesus gebunden wie ein Sklave (15,1), abgeführt und zum Tode verurteilt wie ein Krimineller, von seinen Jüngern verraten, verleugnet und verlassen (14,10f.26–31.43–51.66–72; 15,6–15). Bei seiner Festnahme widersetzt er sich nicht, er kämpft nicht, er flieht auch nicht (14,17–21.47–49). Er schweigt (15,4f). Im Verlauf der Ereignisse wird er bespuckt, geschlagen und gedemütigt (14,65; 15,16–20.26–32). Für unsere Fragestellung ist das Auffällige nicht so sehr die Darstellung der Festnahme, Demütigung und Hinrichtung Jesu, sondern die Tatsache, dass der Erzähler jeder Neigung widersteht, seiner Hauptfigur durch Rede oder Handlung Züge von selbstbestimmter und kontrollierter Männlichkeit zu verleihen.⁵⁰ Der Körper Jesu wird beinahe zu einem Gegenstand, an dem alles geschieht, der selbst aber nicht interveniert. Jesus hält keine heldenhafte Abschlussrede, sondern stirbt mit einem Psalmenwort, mit dem er sein Verlassensein durch Gott ausdrückt (15,34).⁵¹ Dass gerade an diesem Punkt ein römischer Hauptmann – ein Repräsentant römischer Tugend und Männlichkeit – in Jesus den Sohn Gottes erkennt (15,39), gehört zu den besonderen Ironien des Markusevangeliums.

2.2 Der vorbildhafte Märtyrer (Lukasevangelium)⁵²

Lukas weitet den durch die Kreuzigung gesetzten Spielraum seiner Vorlage kreativ aus. So fügt er nach dem letzten Mahl noch einen kurzen Gesprächsgang zur Frage an, wer den höchsten Rang unter den Jüngern habe (Lk 22,24–38). In Gethsemane betet Jesus einmal auf seinen Knien (nicht zu Boden fallend); dabei kommt ihm zwar ein Engel zu Hilfe, um ihn zu stärken,⁵³ doch sprechen weder der Erzähler noch Jesus von Angst oder Betrübnis (Lk 22,39–46).

die eines Gottessohnes nicht würdig sind, ja, nicht einmal eines weisen Menschen, der den Tod verachtet.“

50 Dass Jesus im Markusevangelium keinen „edlen Tod“ stirbt, ist ein Ergebnis der ausführlichen literaturgeschichtlichen Einbettung der markinischen Passionserzählung durch Herrmann, Strategien, 383f; ähnlich auch Conway, Behold, 105f. Einen m.E. recht „versteckten“ Hinweis auf Jesu Männlichkeit sieht Lau, Triumphantor, 389–391 in seiner Weigerung, die schmerzlindernde Mischung von Myrrhe und Wein zu sich zu nehmen (Mk 15,23).

51 Yarbrow Collins, Mark, 754: „What is clear is that Mark did not portray Jesus' last words on the model of the noble death. Jesus' last words in Mark are passionate, expressing both the loneliness of intense suffering and a bold and demanding challenge addressed to God.“

52 Vgl. Wilson, Unmanly Men, 190–242.

53 Der Abschnitt Lk 22,43–44 ist textkritisch umstritten (vgl. Bovon, Lukas IV,300–302); starke Argumente für seine Ursprünglichkeit bietet Clivaz, Länge.

Griech. *ἀγωνία* in 22,44 kann freilich mit „Angst“⁵⁴ übersetzt werden, aber auch „innere Erregung“⁵⁵ oder schlicht einen „Kampf“ bezeichnen. Diese letzte Deutung passt gut zu der Tatsache, dass Lukas gegenüber seiner Markusvorlage die Gefühlsregungen Jesu reduziert.⁵⁶ Zugleich ist aber zu bedenken, dass auch in der lukanischen Fassung Jesus darum bittet, dass der Todeskelch an ihm vorübergehe (22,42).⁵⁷ Die Beschreibung der Gefühlslage Jesu ist wohl zurecht ambivalent (innere Aufwühlung im Kampf gegen die Bedrohung des Todes), so dass der Schluss zulässig erscheint, die lukanische Fassung habe nicht alle Elemente ausgeschaltet, die einer heldenhaft-männlichen Charakterisierung Jesu zuwiderlaufen.⁵⁸

Die Traurigkeit wird interessanterweise von Jesus auf die Jünger übertragen und als Grund für ihren Schlaf angegeben.⁵⁹ Damit wird in der lukanischen Gethsemane-Erzählung Jesus – anders als im Markusevangelium – zu einem Modell für inständiges Beten in schweren Zeiten.⁶⁰

Die Jüngerflucht nach der Verhaftung lässt die lukanische Erzählung ebenso aus, wie die Verspottung Jesu durch die römischen Soldaten (vgl. Mk 15,17–20). Gegenüber Markus erscheint Jesus während der gesamten Kreuzigung wesentlich aktiver, insbesondere in seiner Zuwendung zu den Verlorenen: Er heilt das Ohr eines Verletzten während der Verhaftung (Lk 22,51), spricht zu den weinenden Frauen am Rand (23,27–32), bittet Gott um Vergebung für seine Peiniger (23,34); dann, bereits am Kreuz, spricht er einem der mitgekreuzigten Verbrecher Trost zu: „Heute wirst du mit mir im Paradies sein“ (23,39–43). Anders als im Markusevangelium stirbt er am Ende mit einem vertrauensvollen Psalmwort (23,46): „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist“ (Ps 31,6). Während des ganzen Verhörs betont Pilatus die Unschuld Jesu (Lk 23,14f.22). Der Hauptmann unter dem Kreuz bekennt

54 Bovon, Lukas IV, 293, 309; Zürcher Bibel „Todesangst“ geht zu weit.

55 Wolter, Lukasevangelium, 723f.

56 Neyrey, *Passion*, 58–62 arbeitet ein Szenario heraus, um 22,44 als eine heroische „Kampfszene“ zu lesen (ähnlich Scaer, *Lukan Passion*, 90–131). Zur Reduktion von Gefühlen vgl. Sterling, Mors, 395–398 und, allzu einseitig, George, *Emotion*.

57 Clivaz, *Angel*, 428f: „[C]urrent exegesis of Luke 22:42a frequently overlooks the fact that for readers in antiquity, Jesus' demand that the cup pass from him was the most shocking element in the Gethsemane story. Ancient readers expected that an individual confronting death should make a noble speech, or at least maintain a dignified silence that could be interpreted as proof of that individual's sensibility.“

58 Ähnlich in der Einschätzung Sandnes, *Discourses*, 166–172 und Wilson, *Unmanly Men*, 213–219.

59 Vgl. Mk 14,34b („*περίλυτος* ist meine Seele bis zum Tod“) und Lk 22,45b (sie waren eingeschlafen *ἀπὸ τῆς λύπης*).

60 Das Stichwort *πειρασμός* (22,40.46) verknüpft die Erzählung vom betenden Jesus mit 22,28: „Ihr habt ausgeharrt bei mir in meinen Versuchungen...“. Brown, *Death*, I, 157: „In part this Lucan portrait is colored by the desire to have Jesus in his passion revealed as a model to Christian sufferers and martyrs.“

in einem Gotteslob, dass Jesus „ein gerechter Mensch“ war und das Volk schlägt sich zum Zeichen der Reue an die Brust (23,47f).

Lukas gibt der Passionserzählung damit eine neue Klangfarbe, die an die sokratische Einsicht erinnert, dass es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun. Jesus ist weitgehend Opfer, er schwingt keine großen Reden über seine Verachtung gegenüber dem Tod; aber er wirkt bis am Kreuz weiterhin als der helfende Retter der Menschen. Er stirbt wie er gelebt hat: als vorbildlicher, tugendhafter Mensch.⁶¹

2.3 Die Verherrlichung des ewigen Logos (Johannesevangelium)

Das Johannesevangelium weicht in seiner Passionserzählung von den Synoptikern stark ab. Seine ganze Jesusgeschichte hat insofern einen doppelten Boden, weil sie immer auch vom inkarnierten ewigen Logos erzählt. Daher strahlt durch das Menschliche immer auch das Göttliche der Jesusgestalt hindurch. Das macht sich an vielen Stellen bemerkbar. Bereits im Vorfeld der Passionserzählung gibt der johanneische Jesus einen kleinen ironischen Wink in Richtung Gethsemane:

Joh 11,27 Jetzt ist *meine Seele* bestürzt (ή ψυχή μου τετάρακται). Und was soll ich sagen? *Vater, rette mich aus dieser Stunde* (πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης)? Doch darum bin ich in diese *Stunde* gekommen. 28 *Vater, verherrliche deinen Namen!* Da kam eine Stimme aus dem Himmel: Ich habe [ihn] verherrlicht und werde [ihn] auch wieder verherrlichen.

Mk 14,33b ...und er fing an, sehr bestürzt und geängstigt zu werden (ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν). 34 Und er spricht zu ihnen: *Meine Seele* ist sehr betrübt (περίλυπός ἐστιν ή ψυχή μου ἕως θανάτου), bis zum Tod. Bleibt hier und wacht! 35 Und er ging ein wenig weiter und fiel auf die Erde; und er betete, dass, wenn es möglich sei, die *Stunde* an ihm vorübergehe. 36 Und er sprach: *Abba, Vater*, alles ist dir möglich. *Nimm diesen Kelch von mir weg!* Doch nicht, was ich will, sondern was du willst!

Die johanneische Erzählung lässt Jesus zwar innerlich bewegt sein, aber ein Gebet um göttliche Errettung (wie in Mk 14) kommt für den ewigen Logos nicht in Frage.⁶² Stattdessen wird die Kreuzigung als Verherrlichung propagiert. Es ist die Rückkehr des Sohnes zu seinem Vater – eine Erhöhung keine Erniedrigung. So fügt Johannes zwischen dem letzten gemeinsamen Mahl (13,1–30) und der Festnahme Jesu (18,1–11) eine Reihe von Abschiedsreden (13,31–16,33) und ein Fürbittegebet

61 Wolter, Lukasevangelium, 688: „Mit seiner Deutung des Todes Jesu steht Lukas der griechischen Tradition vom Heldentod [...] näher als der paulinischen Kreuzestheologie.“

62 Vgl. zur Auslegung Sandnes, Discourses, 178–187.

für seine Jünger (17,1–26) an. Formal erinnert das durchaus an die Gesprächsgänge eines Sokrates oder eines Cato mit den Freunden angesichts des baldigen Todes.

Die weitere Erzählung ist voller Details, die diesem Konzept der Verherrlichung entsprechen: Bei der Festnahme (18,1–11) ist dem allwissenden Jesus klar (18,4), was geschehen wird. Er wird nicht durch den Kuss des Judas identifiziert, sondern fragt seine Verfolger offen: „Wen sucht ihr?“ (18,4) Auf ihre Antwort hin identifiziert er sich mit der vieldeutigen theologischen Aussage: „Ich bin es (ἐγώ εἰμι)“; woraufhin *alle*⁶³ zu Boden fallen. Während der ganzen Verhandlung kontrolliert Jesus das Geschehen.⁶⁴ Von Hannas, dem Hohenpriester, verlangt er, gerecht behandelt zu werden (18,19–24), mit Pilatus kommt er im Gespräch bis zur Wahrheitsfrage (18,28–38) und in einem zweiten Verhör zur Machtfrage (19,9–11). Jesus, der ewige Logos, wird dennoch auf Geheiß des Pilatus gezeißelt, mit einer Dornenkrone lächerlich gemacht und geschlagen (19,1–3); er wird aber von Pilatus für unschuldig erklärt (Ecce Homo: 19,4–8). Widerwillig gibt der römische Statthalter dem Wunsch der Menge nach und lässt Jesus mit der Aufschrift „König der Juden“ kreuzigen. Jesus bleibt weiterhin souverän: Er trägt sein Kreuz selbst (19,17f; kein Simon von Kyrene wie in Mk 15,21par), seine Mutter, Maria Magdalena und der Lieblingsjünger stehen ihm bei (Joh 19,25–27). Anstelle des Verlassenheitsrufes in Mk und Mt stirbt Jesus mit einem Siegeswort: Es ist vollbracht (19,30 τετέλεσται). Das ist der Tod als Erhöhung und Verherrlichung; die Kulmination der göttlichen Sendung, der Beginn seiner Rückkehr.⁶⁵

3. Zum Schluss

Männliches Sterben am Kreuz ist ein Oxymoron. Das Ideal hegemonialer Männlichkeit lässt sich in der Antike in erster Linie als Herrschaft im Sinne äußerer Kontrolle und freier Selbstbestimmung fassen.⁶⁶ Wenn dies nicht möglich ist, kann sich die Herrschaft als Selbstkontrolle nach innen verlagern. Ein furchtloser Tod, ohne Angst vor Schmerz, in völliger Affektkontrolle – damit wird der Mensch Subjekt und ist nicht der Passivität des zugefügten Todes ausgesetzt. Die markinische Passionsdarstellung ist besonders widerständig im Hinblick auf die Erwartungen

63 Judas führt eine Kohorte (ca. 600 Mann) an (nicht als Oberbefehlshaber, sondern als Wegleiter) und dazu noch die Polizeidiener der jüdischen Leiter.

64 Frey, *Crucifixi*, 489: „Jesus erscheint in seiner ‚Passion‘ gerade nicht passiv, sondern ganz und gar aktiv.“

65 Dass diese Eigenheiten der johanneischen Erzählung in der Alten Kirche als Virilitätssignale gedeutet wurden, zeigt die überzeugende Studie von Weidemann, Jesus exemplarisch anhand von Kyrill von Alexandrien.

66 Ähnlich Asikainen, *Jesus*, 156.

eines römischen Publikums. Dass diese kulturelle Dissonanz kreuzestheologisch von großer Bedeutung ist, zeigt Paulus in 1Kor 1–2. Lukas bewegt seinen sterbenden Jesus stärker in Richtung eines philosophisch vorbildhaften Helden, zugleich auch als ein narratives Modell für den später erzählten Tod des Stephanus (Apg 6). Jesus stirbt als gerechter Mensch in Verbindung zu seinen Mitmenschen und Gott. Bei Johannes drängt die Logos-Christologie zu einer Charakterisierung, die Jesus sogar in seiner Passion ein ungemein hohes Maß an Souveränität zukommen lässt. Er geht selbstbestimmt, wissend, ohne Angst und immer noch lehrend und redend in einen Tod, der gegen jeden Anschein als Erhöhung und Verherrlichung gedeutet wird.

Literatur

- Asikainen, Susanna, *Jesus and Other Men. Ideal Masculinities in the Synoptic Gospels* (BINS 159), Leiden 2018.
- Berger, Klaus, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, ANRW II,25.2 (1984), 1031–1432.
- Bovon, François, *Das Evangelium nach Lukas*, Bd. 4. Lk 19,28–24,53 (EKK 3,4), Neukirchen-Vluyn 2009.
- Brandt, Hartwin, *Am Ende des Lebens. Alter, Tod und Suizid in der Antike* (Zetemata 136), München 2010.
- Brown, Raymond E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion narratives in the Four Gospels*, 2 Bde. (The Anchor Bible Reference Library), New York 1994.
- Chapman, David W., *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion* (WUNT 2:244), Tübingen 2008.
- /Schnabel, Eckhard J., *The Trial and Crucifixion of Jesus. Texts and Commentary* (WUNT 344), Tübingen 2015.
- Cicero, Marcus Tullius, *Die politischen Reden*, Bd. I, hg. Manfred Fuhrmann (Tusc), München 1993.
- , *Die Reden gegen Verres*. In C. Verrem, 2 Bde., hg. Manfred Fuhrmann (Tusc), Zürich 1995.
- , *Tusculanae disputationes. Gespräche in Tusculum*, hg. Olof Gigon (Tusc), Düsseldorf 1998.
- Clivaz, Claire, *Lange et la sueur de sang (Lc 22,43–44) ou comment on pourrait bien encore écrire l'histoire* (Biblical Tools and Studies 7), Leuven 2010.
- Clivaz, Claire, *The Angel and the Sweat like 'Drops of Blood' (Lk 22:43–44):⁶⁹ and¹³*, HThR 98 (2005), 419–440.
- Conway, Colleen, *Behold the Man. Jesus and Greco-Roman Masculinity*, Oxford 2008.
- Cook, John Granger, *Crucifixion in the Mediterranean World* (WUNT 327), Tübingen 2014.

- Dietrich, Jan, *Der Tod von eigener Hand. Studien zum Suizid im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient* (ORA 19), Tübingen 2017.
- Doran, Robert, *Narratives of Noble Death*, in: Amy-Jill Levine u. a. (Hg.), *The historical Jesus in context* (Princeton Readings in Religions), Princeton 2006, 385–399.
- Döring, Klaus, *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum* (Hermes H. 42), Wiesbaden 1979.
- Draper, Kai, *Epicurean Equanimity towards Death*, *Philosophy and Phenomenological Research* 69 (2004), 92–114.
- Droge, Arthur J./Tabor, James D., *A Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, New York 1992.
- Drogula, Fred K., *Cato The Younger. Life and Death at the End of the Roman Republic*, Oxford 2019.
- Edwards, Catharine, *Death in Ancient Rome*, New Haven 2007.
- Epiktet, Teles, Musonius, *Ausgewählte Schriften*, hg. u. übers. Rainer Nickel (Tusc), Zürich 1994.
- Epikur, *Wege zum Glück*, hg. u. übers. Rainer Nickel (Tusc), Mannheim ³2011.
- Feldmeier, Reinhard, *Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspassion* (WUNT 2:21), Tübingen 1987.
- Fischer, John Martin, *Epicureanism about Death and Immortality*, *Journal of Ethics* 10 (2006), 355–381.
- Frey, Jörg, *Die „theologia crucifixi“ des Johannesevangeliums* (2002), in: *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I* (WUNT 307), Tübingen 2013, 485–554.
- /Schröter, Jens (Hg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (UTB), Tübingen ²2012.
- Gielen, Marlis, *Die Passionserzählung in den vier Evangelien*, Stuttgart 2008.
- Gleason, Maud W., *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton 1995.
- George, David G., *Jesus' Lack of Emotion in Luke. The Lukan Redactions in Light of the Hellenistic Philosophers*, Ph.D. Diss. Notre Dame 2009.
- Hengel, Martin, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit“ des „Wortes vom Kreuz“* (1976), in: Claus-Jürgen Thornton (Hg.), *Kleine Schriften VI. Studien zum Urchristentum* (WUNT 234), Tübingen 2008, 594–652.
- Henten, Jan Willem van, *Noble Death and Martyrdom in Antiquity*, in: Sebastian Fuhrmann/Regina Grundmann (Hg.), *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter. Leben oder sterben für Gott?* (AJEC 80), Leiden 2012, 85–110.
- , *Noble death in Josephus: Just rhetoric?*, in: Zuleika Rodgers (Hg.), *Making History. Josephus and Historical Method* (JSJ.S 110), Leiden 2007, 195–218.
- /Avemarie, Friedrich (Hg.), *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity*, London 2002.

- Herrmann, Florian, Strategien der Todesdarstellung in der Markuspassion. Ein literaturgeschichtlicher Vergleich (NTOA 86), Göttingen 2010.
- Hill, Timothy David, *Ambitiosa Mors. Suicide and the Self in Roman Thought and Literature* (Studies in Classics 10), London 2004.
- Humpert, Claudia, Wege zur Männlichkeit im Rom der späten Republik. Cicero und die *adulescentia* seiner Zeit, Halle 2001.
- Josephus, Flavius, *De Bello Judaico*. Der jüdische Krieg, hg. u. übers. Otto Michel/Otto Bauernfeind, Bd. II in 2 Teilen, Darmstadt 1963/1969 (Sonderausgabe: 2013).
- Justinus, Dialog mit dem Juden Tryphon, übers. Philipp Haeuser (BKV), Kempten 1917, neu hg. Katharina Greschat/Michael Tilly, Wiesbaden 2005.
- Keegan, Peter, *Graffiti in Antiquity*, London 2014.
- Klauck, Hans-Josef, 4. Makkabäerbuch (JSRZ III,6), Gütersloh 1989.
- Kuhn, Heinz-Wolfgang, Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit, ANRW II/25,1 (1982), 648–793.
- Kuhn, Heinz-Wolfgang, Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts, ZThK 72 (1975), 1–46.
- Kyle, Donald G., *Spectacles of Death Ancient Rome*, London 1998.
- Lau, Markus, *Der gekreuzigte Triumphator. Eine motivkritische Studie zum Markusevangelium* (NTOA 114), Göttingen 2019.
- Layton, Richard A., Propatheia. Origen and Didymus on the Origin of the Passions, VigChr 54 (2000), 262–282.
- Lona, Horacio E., *Die Wahre Lehre des Kelsos* (KfA.Erg 1), Freiburg i.Br. 2005.
- Lucian with an English translation, Bd. III, ed. Austin Morris Harmon (LCL), London 1921.
- Lührmann, Dieter, *Das Markusevangelium* (HNT 3), Tübingen 1987.
- Lukian, *Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen*, hg. u. übers. Peter Pilhofer u. a. (SAPERE 9), Darmstadt 2005.
- Makarios Magnes, *Apokritikos*. Kritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung von Ulrich Volp (TU 169), Berlin 2013.
- Martial, Marcus Valerius, *Epigramme*. Lateinisch-deutsch, hg. und übers. Paul Barié/Winfried Schindler (Tusc.), Düsseldorf 1999.
- Mauz, Andreas, *Sterbenarrativ und Sterbeerzählung. Beobachtungen und Vorschläge zur Terminologie narrationsbezogener Lebensendforschung*. in: Simon Peng-Keller/Andreas Mauz (Hg.), *Sterbenarrative. Hermeneutische Erkundungen des Erzählens am und vom Lebensende* (Studies in Spiritual Care 4), Berlin 2018, 19–59.
- Mayordomo, Moisés, Art. Man, Men. II. Greco-Roman Antiquity, EBR 17 (2019), 647–650.
- , *Jesu Männlichkeit im Markusevangelium. Eine Spurensuche*, in: Ute E. Eisen u. a. (Hg.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam* (WUNT 302), Tübingen 2013, 359–379.
- McDonnell, Myles, *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*, Cambridge 2006.
- Minucius Felix, *Octavius*, hg. u. übers. Bernhard Kytzler, München 1965, Lizenzausgabe: Darmstadt 1993.

- Moore, Stephen D./Anderson, Janice Capel, Taking It Like a Man. Masculinity in 4 Maccabees, JBL 117 (1998), 249–273.
- Neyrey, Jerome H., The Passion according to Luke. A Redaction Study of Luke's Soteriology (Theological Inquiries), New York 1985.
- Nussbaum, Martha C., The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics, Princeton 1994.
- Platon, Gorgias. Übersetzung und Kommentar von Joachim Dalfen (Platon Werke VI,3), Göttingen 2004.
- Platon, Phaidon. Übersetzung und Kommentar von Theodor Ebert (Platon Werke I,4), Göttingen 2004.
- Plinius, Briefe. Epistularum libri decem, hg. Helmut Kasten (Tusc), Düsseldorf⁷ 1995.
- Plutarch, Große Griechen und Römer, Bd. IV, übers. Konrat Ziegler/Walter Wuhrmann, Mannheim³ 2010.
- Rist, John M., Stoic Philosophy, Cambridge 1969.
- Ronconi, Alessandro, Art. Exitus illustrium virorum, RAC 6 (1966), 1258–1268.
- Samuelsson, Gunnar, Crucifixion in Antiquity. An Inquiry into the Background and Significance of the New Testament Terminology (WUNT 2:310), Tübingen² 2013.
- Sandnes, Karl Olav, Early Christian Discourses on Jesus Prayer at Gethsemane. Courageous, Committed, Cowardly? (NT.S 166), Leiden 2016.
- Santoro L'Hoir, Francesca, The Rhetoric of Gender Terms, 'Man', 'Woman', and the Portrayal of Character in Latin Prose (Mnemosyne Suppl. 121), Leiden 1992.
- Scaer, Peter J., The Lukan Passion and the Praiseworthy Death (New Testament Monographs 10), Sheffield 2005.
- Seeley, David. The Noble Death. Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation (JSNT.S 28), Sheffield 1990.
- Seneca, L. Annaeus, Philosophische Schriften, 5 Bd. hg. u. übers. Manfred Rosenbach, Darmstadt⁵ 1995.
- Smit, Peter-Ben, Masculinity and the Bible. Survey, Models, and Perspectives (Brill Research Perspectives), Leiden 2017.
- Spickermann, Wolfgang, Trauer und Tod in der 2. Sophistik am Beispiel des Lukian von Samosata, in: Beate Ego/Ulrike Mittmann (Hg.), Evil and Death. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature (DCLS 18), Berlin 2015, 275–293.
- Sterling, Greg. Mors Philosophi. The Death of Jesus in Luke, HThR 94 (2001), 383–402.
- Tombs, David, Crucifixion, State Terror and Sexual Abuse, USQR 53 (1999), 89–109.
- Toth, Peter u. a., Art. Gethsemane III-VII, EBR 10 (2015), 166–177.
- Tschen-Emmons, James B., Artifacts from Ancient Rome (Daily Life through Artifacts), Santa Barbara 2014.
- Van Hooff, Anton J.L., From Autothanasia to Suicide. Self-Killing in Classical Antiquity, London 1990.

- Vogel, Manuel, *Commentatio mortis. 2Kor 5,1–10 auf dem Hintergrund antiker ars moriendi* (FRLANT 214), Göttingen 2006.
- Wallraff, Martin, *Das Spottkruzifix vom Palatin. Neues zum ältesten Fall antichristlicher Blasphemie*, erscheint in: Jürgen Mohn/Matthias Wüthrich (Hg.), *Blasphemie. Anspruch und Widerstreit in Religionskonflikten. Festgabe für Reinhold Bernhardt (Religion in Diskursen der Gegenwart 1)*, Tübingen 2020.
- Warren, James, *Facing Death. Epicurus and his Critics*, Oxford 2006.
- Weidemann, Hans-Ulrich, *Jesus als Typos der Mannhaftigkeit. Mannlichkeitsideale in Kyrill von Alexandriens Kommentar zur Johannespassion*, *VigChr* 74 (2020), 29–75.
- Wilson, Brittany E. *Unmanly Men. Refigurations of Masculinity in Luke-Acts*, Oxford 2015.
- Wolter, Michael, *Das Lukasevangelium (HNT 5)*, Tübingen 2008.
- Yarbro Collins, Adela, *From Noble Death to Crucified Messiah*, *NTS* 40 (1994), 481–503.
- , *Mark. A Commentary (Hermeneia)*, Minneapolis 2007.

Das Sterben der Heiligen – geschlechterdifferente Anmerkungen

1. Ein Forschungsdesiderat

Gibt es aus historischer Perspektive eine Geschlechterdifferenz im Tod? Der Befund ist durchaus merkwürdig: Neben einem besonderen und ausgezeichneten Leben ist es letztlich das Sterben bzw. der Tod, der im christlichen Verständnis eine Person auf den Weg zur Heiligkeit bringt. Gerade dieses Sterben wird zwar in den Lebensbeschreibungen, den Viten, mitunter geschildert, aber weder aus historischer noch aus theologischer Sicht ist es bislang grundlegend untersucht worden. Die Überblickswerke von Arnold Angenendt,¹ Renate Blumenfeld-Kosinski² oder Dieter von der Nahmer³ beschäftigen sich zwar mit einer Fülle von Fragen zur Historizität, zum Kult und zum zugehörigen Ritus sowie zu sozialgeschichtlichen Einordnungen des Kultes. Aber das Sterben der späteren Heiligen selbst ist kaum präsent. Immerhin stellt Dieter von der Nahmer in seinem 2013 erschienenen Band „Der Heilige und sein Tod. Sterben im Mittelalter“ die Todesszenen und -berichte in den Mittelpunkt, nennt aber vor allem männliche Heilige. Die einzigen thematisierten weiblichen Heiligen, Felicitas und Melania die Jüngere, würden für einen Geschlechtervergleich nicht ausreichen, wobei selbiger auch nicht im Horizont des Bandes ist.⁴ Norbert Ohler erörtert in seinem 1990 erstmals erschienen Band „Sterben und Tod im Mittelalter“ das Sterben von Männern und Frauen generell, ohne Fokussierung auf etwaige Heiligkeit und vor allem ohne jeden Begriff eines möglichen genderorientierten Unterschieds.⁵ Der interdisziplinäre Ergebnisband einer Konstanzer Tagung „Tod im Mittelalter“ fragt immerhin nach Exemplarität und Funktionalität eines beschriebenen Todes.⁶ Auch wenn in diesen Fragehorizont Geschlecht als Kategorie eingeschrieben sein könnte, so finden sich keine genderorientierten Beiträge im Band.

1 Vgl. Angenendt, Heilige und Reliquien.

2 Vgl. Blumenfeld-Kosinski/Szell, Images of Sainthood.

3 Vgl. Nahmer, Lateinische Heiligenvita.

4 Vgl. Nahmer, Der Heilige und sein Tod.

5 Vgl. Ohler, Sterben.

6 Vgl. Borst u. a. (Hg.), Tod im Mittelalter.

Wenn also in der historischen Erforschung des Todes im Mittelalter das Thema Gender bisher keine Rolle spielte, so muss die Suche nach Literatur anders ansetzen. Zu fragen ist, wie jene Autorinnen und Autoren die „Geschlechter des Todes“ berücksichtigt haben, die die Fragen von Rollen, Status und Differenz der Geschlechter im Mittelalter in den Fokus ihrer Forschungen stellen und die Heiligenviten als ihre Quellen definieren: John Kitchen, Lisa Bitel, Felice Lifshitz, Pauline Stafford, Katherine Lewis – um nur einige zu nennen.⁷ Erstaunlicherweise spielen Sterben und Tod der Heiligen auch in genderdifferenter Betrachtung keine Rolle. Ein derartiges Desiderat ist beachtlich. Denn die Heiligen als Vorbilder christlichen Lebens im Mittelalter sind auch auf ihre mögliche Vorbildrolle im Tod hin zu befragen, und diese Frage ist selbstverständlich mit dem Blick auf Geschlechterrollen zu stellen. Um einen Vergleich von Rollen und Statuszuschreibungen sterbender Heiliger im Blick auf ihr Geschlecht zu ermöglichen, ist damit zuerst ein Blick in die Quellen selbst zu werfen.

2. Zeiten, Regionen, Quellen

2.1 Zeiten

Dieser Blick in die Quellen bedeutet auch, dass nicht das gesamte Mittelalter im Fokus stehen kann, also nicht alle Heiligenviten seit den Märtyrerakten. Vielmehr ist eine zeitliche Beschränkung notwendig. Im Mittelpunkt der Untersuchung sollen insbesondere Heiligenviten der Merowingerzeit, also des 6. bis 8. Jahrhunderts, stehen. Die Merowingerzeit bietet sich zur Analyse aus vergleichendem Interesse an, weil für diesen Zeitraum eine besondere Referenzquelle existiert: Muster nahezu aller, fast immer zeitgenössisch entstandenen Viten ist die Martinsvita des Sulpicius Severus.⁸ Die Modellierung diverser Heiliger nach dem Bilde Martins zeigt tatsächlich keine Geschlechterdifferenz, das kann an dieser Stelle bereits festgehalten werden.⁹

2.2 Regionen

Mit der Beschränkung auf das frühe Mittelalter ergibt sich auch eine regionale Beschränkung. Entstehungsregion der Viten und Lebensraum ihrer geschilderten

7 Vgl. Kitchen, *Saints' Lives*; vgl. Bitel/Lifshitz (Hg.), *Gender and Christianity*; vgl. Stafford/Mulder-Bakker (ed.) *Gendering the Middle Ages*; vgl. Cullum/Lewis (Hg.) *Holiness and Masculinity*.

8 Vgl. Sulpicius Severus, *Vita Martini*.

9 Vgl. Muschiol, *Vorbild*, 87f; McNamara, *Sainted Women*, 5.

Personen ist das frühmittelalterliche Gallien: die merowingischen Herrschaftszonen Austrasien, Neustrien und Burgund mit ihren jeweiligen familiengebundenen religiösen Strukturen. Gallien im Frühmittelalter bietet sich auch deshalb als Untersuchungsraum an, weil die Hagiographen des frühen Mittelalters den fränkischen Herrscherinnen eine führende Rolle in der Christianisierung ihrer Region zugesprochen haben. Der Reigen dieser mächtigen Frauen beginnt mit Königin Chrodechildis, die ihren Ehemann Chlodwig zum katholischen (und nicht dem zeitgenössisch viel stärker vertretenen arianischen) Christentum bekehrte,¹⁰ wird weitergeführt durch Frauen wie Radegundis, eine thüringische Königstochter, die sich ihrem Ehemann, dem fränkischen König Chlothar I., durch Klostereintritt entzog.¹¹ Zu nennen sind auch die geradezu als Pariser Ersatzbürgermeisterin konstruierte Genovefa¹² oder die aus dem irischschottischen stammenden Klosterfrauen im Gefolge des Columban. Deren (Kurz-) Viten aus dem Klosters Faremoutier sind letztlich weniger Lebens- denn eher explizite Sterbegeschichten.¹³

2.3 Quellen

Schon für die Zeitgenossen des frühen Mittelalters ist die beispielhafte Quelle zur Definition von idealer Heiligkeit die *Vita Martins*, des Bischofs von Tours, die noch zu dessen Lebzeiten am Ende des 4. Jahrhunderts durch Sulpicius Severus begonnen wurde. 200 Jahre später war es einer der Nachfolger Martins auf dem Tournoner Bischofsstuhl, Gregor von Tours, der eine Fülle von Geschichten rund um die Heiligen Galliens sammelte und aufzeichnete.¹⁴ Ebenso gehören zahlreiche Frauenviten des 6.-8. Jahrhunderts, die nahezu alle zeitgenössisch zum Leben und Sterben ihrer Protagonistinnen entstanden, zu den Grundlagen auf der Suche nach dem Idealbild sterbender Heiliger. Denn nur ein solches Idealbild ist rekonstruierbar. Die Viten beschreiben keine realen Sterbeszenen, sondern entscheidend in der Schilderung von Leben und Sterben ist vor allem der Verweis auf die Heiligkeit. Ein solcher Verweis erfordert mitunter Konstruktionen, die die Autorinnen und Autoren der Viten mit Bewusstsein setzen, auch im Rückgriff auf schon vorhandene Viten. Viten als Quellen sind aus solchen Konstruktionsgründen weder unecht noch erfunden, sondern sie entsprechen mit ihren Schilderungen den Notwendigkeiten und Vorstellungen von Handlungen und Haltungen, die bei als bereits heilig geltenden Personen von den Zeitgenossen erwartet werden.¹⁵ Dass auch derartige

10 Vgl. Muschiol, *Vorbild*, 82f; vgl. McNamara, *Sainted Women*, 4.

11 Vgl. Gäbe, *Radegundis*, 5–7, 10f; vgl. Wittern, *Frauen*, 89f.94f.

12 Vgl. Heinzlmann/Poulin, *Sainte Geneviève*, 108f.

13 Vgl. *Vita Columbani Liber II*, 121–123, 129–143.

14 Vgl. Gregorius Turonensis, *Liber vitae patrum*; Ders., *Liber in gloria confessorum*.

15 Vgl. Berschin, *Biographie*. 10–12; Lotter, *Methodisches*, 303; Muschiol, *Famula Dei*, 20–25.

Viten mitunter kleine Fenster in historische Wirklichkeiten eröffnen, widerspricht dieser Notwendigkeit von Heiligkeitskonstruktionen nicht. Zu fragen ist letztlich, ob und wie diese Viten ein Bild vom Sterben der Heiligen entwerfen und in welchen Bildern bestimmte Rollen und Konstruktionen von Geschlecht enthalten sind.¹⁶

3. Der ideale Tod im Mittelalter: Maria als Muster(frau)

Klaus Schreiner hat 1993 in einem Aufsatz anhand diverser Marienlegenden und ihrer Veränderungen versucht, den idealtypischen Tod eines Menschen im Mittelalter zu identifizieren.¹⁷ Nach Schreiner sind vier Merkmale eines idealen Tods festzuhalten: Erstens, das Sterben geschieht wissend; zweitens, es geschieht in Gemeinschaft; drittens, es geschieht in frommer Begleitung durch Vorlesen geistlicher Texte und viertens, es geschieht in einem rituellen Rahmen. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist ein Traktat des 5. Jahrhunderts, *De transitu beatae Mariae virginis*, den Schreiner als „fiktionales Sterbeprotokoll“ bezeichnet.¹⁸ Bedeutsam ist, dass bereits dieser Text den Tod nicht isoliert vom gelebten Leben erörtert, sondern dass im Sterben Spuren aus Marias Leben identifiziert werden. Schreiner versucht, Quellen aus dem gesamten Zeitraum des Mittelalters zu erfassen, legt aber einen deutlichen Schwerpunkt auf die Zeit des hohen und späten Mittelalters. Auch untersucht er nicht nur Texte, sondern bringt eine Fülle bildlicher Beispiele, die im vorliegenden Beitrag völlig außer acht gelassen werden müssen. Nimmt man Schreiners Abstraktionen des guten Tods zum Maßstab, dann ist folgerichtig zu fragen, welche dieser Beschreibungen des guten Sterbens bereits im frühen Mittelalter zum „Kanon“ gehörten und in den Viten explizit genutzt wurden.

Ergänzend zu den genannten Kategorien guten Sterbens ist der Gedanke einer permanenten Präsenz des Todes im Leben zu berücksichtigen. Diese Haltung wird schon bei den frühen Asketen sichtbar¹⁹ und wird für den Westen folgenreich in der Benediktsregel aufgegriffen. Benedikt formuliert in seiner Regel, in Anlehnung an den Magister, bei der Aufzählung der guten Werke eine Kategorie des Weges zur Heiligkeit, die durchaus für das gallische Mittelalter (wenn auch aus chronologischen Gründen noch nicht für Martin von Tours) von Bedeutung gewesen sein dürfte. In Kap. 4, 46 und 47 der Regel heißt es: „Mit der ganzen Sehnsucht des

16 Jane Schulenburg untersucht in diesem Zusammenhang unter dem Stichwort „Longevity, Death and Sanctity: A Demographic Survey of the Celestial Gynaecium“ nicht so sehr das Sterbe geschehen, als vielmehr Lebensdauer, Askese wie Fasten und Schlafentzug und sonstige körperliche Abtötungen, vgl. Schulenburg, *Forgetful of their sex*, 365–401.

17 Vgl. Schreiner, *Tod Marias*, 272f.

18 Vgl. Schreiner, *Tod Marias*, 261.

19 Vgl. Hornung, *Monachus et sacerdos*, 10–12.174–176.

Geistes nach dem ewigen Leben verlangen“ sowie „Den drohenden Tod sich täglich vor Augen halten“.²⁰ Diese gebotsartigen Verhaltensanweisungen ergänzen jene Kategorien eines guten Sterbens, die aus den „Marienleben“ zu abstrahieren waren.

4. Sterbende Heilige im frühen Mittelalter

Im Folgenden sollen, ausgehend von den oben als normativ behaupteten Vorstellungen, die idealen Praktiken des guten Sterbens in Heiligenviten des frühen Mittelalters identifiziert werden.

4.1 Vorwissen um den Tod

Den eigenen Tod im Voraus zu wissen, galt einerseits als Zeichen einer lebenslang verwirklichten Tugend im Sinne der Benediktsregel, andererseits als Zeichen besonderer Gnade, in gewisser Weise als Belohnung für ein heiliges Leben. Sowohl der Sterbebericht Mariens aus dem 5. Jahrhundert als auch viele weitere Marienexempel beschreiben dieses Vorwissen als Zeichen von Heiligkeit.²¹

Vom wissenden Tod seines Protagonisten Martin von Tours berichtet Sulpicius Severus im Brief an seine Schwiegermutter Bassula. Martin wusste nach Sulpicius den Zeitpunkt seines Todes schon lange im Voraus, machte sich aber dennoch auf, um in einer weit von Tours entfernten Pfarrei friedensstiftend zu agieren.²² Auch die Viten der drei Juraväter bieten derartige Szenarien: Romanus begibt sich vor seinem Tod wissend zum Kloster seiner Schwester, um sich von ihr zu verabschieden; Lupizinus sieht seinen Tod kommen und ernennt gezielt einen Nachfolger im Abtsamt; Eugendus erkennt nachts im Traum zwei seiner Vorgänger, die ihm ankündigen, ihn auf den Weg in den Himmel zu geleiten, den genauen Sterbetag sagt ihm schließlich ein Diakon vorher.²³ Vorwissen zeigt auch Monegundis, die mit ihrer Gemeinschaft im 6. Jahrhundert im Vorhof des Martinsklosters in Tours lebt. Sie verweist die weinenden Schwestern darauf, dass sie trotz ihres Todes mit ihrer Liebe unter ihnen bleibe und unterstellt die Gemeinschaft zusätzlich dem Schutz des heiligen Martin.²⁴ Rade Gundis von Poitiers, thüringische Königstochter, merowingische Königsgemahlin und schließlich Klosterfrau in Poitiers, hat nach ihrem Tod gleich zwei Lebensbeschreibungen evoziert; eine der beiden schreibt der Dichter Venantius Fortunatus, die zweite eine ihrer Mitschwestern, die Nonne

20 RB 4, 46.47, in: De Vogüé, *La règle*, Bd. IV, 456–463.

21 Vgl. Schreiner, *Tod Marias*, 272f.

22 Vgl. Sulpicius Severus, *Ep.* 3.6, 336.

23 Nahmer, *Der Heilige und sein Tod*, 118–122.

24 *Vita Monegundis* c. 3, 289.

Baudonivia.²⁵ Beide schildern das Sterben der schon zu Lebzeiten als heilig verehrten Nonne. Fortunatus berichtet von einem Wunder, in dem Radegundis im Traum einem Steuerbeamten erscheint und ihn zum Bau einer Kirche auffordert. Nach dem Erwachen aus seinem Traum ahnt der Beamte sogleich, dass Radegundis im Sterben liegt.²⁶ Während in dieser Geschichte das Vorwissen der Radegundis eher passivisch erscheint, berichtet die zweite Vita eine ähnliche Geschichte aktivisch. Baudonivia erzählt in ihrer Vita vom Vorherwissen der Radegundis um ihren Tod, sodass sie den Wochentag ihres Todes selbst wählt: den vierten Tag der Woche als den (angenommenen) Geburtstag Jesu.²⁷ Rusticula, Äbtissin in Arles, weiß ihr Sterben eine Woche im Voraus und teilt dies ihren Schwestern mit.²⁸ Gertrud von Nivelles erfragt bei einem Einsiedler ihre Todesstunde und erhält die Nachricht, dass sie am kommenden Tag während der Messe sterben werde.²⁹ Dies ist der Gedenktag des heiligen Patrick, dem sich die Gemeinschaft von Nivelles in besonderer Weise verbunden weiß.³⁰ Auch Sadalberga erhält in mehreren Visionen die Nachricht von ihrem Tod und zugleich den Auftrag, bis zu diesem Zeitpunkt noch hundert Psalter zu beten.³¹ Es findet sich aber in den Quellen auch ein geradezu jesuanisch anmutendes Schweigegebot über den Zeitpunkt des vorhergesehenen Todes. Balthildis erfährt inmitten einer kleinen Gruppe von Schwestern von ihrem nahen Sterben, verbietet aber den Umstehenden, die Äbtissin und andere davon zu unterrichten.³² Vor dem Tod der Aldegundis in Maubeuge deuten zahlreiche Wunder im Vorfeld auf das Sterbegeschehen hin. Diese Wunder geschehen sowohl in Maubeuge selbst als auch im Mutterkloster Nivelles; an beiden Orten singen himmlische Chöre Bußpsalmen und Psalmen der Totenliturgie.³³ Die irische Äbtissin Ita sieht gleichfalls ihren Tod voraus und segnet vorher ihre gesamte Gemeinschaft.³⁴

4.2 Sterben in Gemeinschaft

Der beschriebene Tod Marias in der Gemeinschaft der auf wunderbare Weise an ihrem Totenbett aus allen Ländern versammelten Apostel wurde im Mittelalter zu einer Norm des guten Sterbens. Ein einsamer Tod war nicht vorgesehen, jede

25 Vgl. Gäbe, Radegundis, 1–3.

26 Vgl. Venantius Fortunatus, Vita Radegundis I, c. 38, 376; vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 316.

27 Vgl. Baudonivia, Vita Radegundis II, c. 21, 392; vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 316f.

28 Vgl. Vita Rusticulae, c. 23, 249; vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 318.

29 Vgl. Vita Geretrudis, c. 7, 462.

30 Vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 323.

31 Vgl. Vita Sadalbergae, c. 19, 60; vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 324.

32 Vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 325.

33 Vgl. Vita Aldegundis, c. 29, 89f; vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 325f.

34 Vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 326.

Sterbende und jeder Sterbende benötigte „Sterbehelfer“. Diese Vorstellung zieht sich bis in die *Ars moriendi* des späten Mittelalters.³⁵ Sterbehelfer konnte die Familie sein, wobei Johannes Gerson im Spätmittelalter eher für die Entfernung der Familie aus dem Sterbezimmer plädiert, aber das hat einen anderen Kontext.³⁶ Sterbehelfer konnte auch jede andere Gruppe von Christen sein. Mitglieder eines Konvents waren an dieser Stelle natürlich bevorzugt, ihre Sterbehelfer standen jederzeit bereit. Aufgabe der Sterbehelfer war es, die Sterbenden zum Empfang der Sakramente zu ermahnen oder selbst dafür zu sorgen, dass den Sterbenden diese Gelegenheit gegeben wurde. Die Sterbenden gehören in dieser Sichtweise zur Gemeinschaft der Lebenden hinzu, sie waren lediglich in einem fortgeschrittenen Status.³⁷

Martin von Tours zieht bewusst mit einer Gruppe seiner Mönche aus, um einen Konflikt zu schlichten; diese Brüder sind es dann auch, die er vor seinem Sterben zu sich ruft.³⁸ Abt Romanus, im Nonnenkloster bei seiner Schwester, ruft zusätzlich seine Brüder zu sich und stirbt in Begleitung der Schwestern und Brüder.³⁹ Er wird in der Kirche des Schwesternkonvents begraben, worin die frühmittelalterliche Hochschätzung des fürbittenden Gebets von jungfräulich lebenden Schwestern nachwirkt.⁴⁰ Lupizinus stirbt unter Fieber im Kreise seiner Brüder, verweigert aus asketischen Gründen noch im Sterben das dargereichte Wasser.⁴¹ Eugendus lässt sich auch angesichts des Wissens um seinen Sterbetag und seiner schwachen Gesundheit nicht vom gemeinsamen Stundengebet abhalten und tröstet seine trauernden Mitbrüder mit der Erzählung seiner Vision der ihm entgegenkommenden Gründeräbte.⁴²

Die Besonderheit beim Tod der Monegundis ist, dass deren Gemeinschaft sich vor ihrem Tod bereits um die eigene Weiterexistenz sorgt. Daher segnet die sterbende Monegundis fleißig Öl und Salz, die ihr von den umstehenden Schwestern gereicht werden, um vorausschauend den Bedarf für künftige Pilger zu decken.⁴³ Auch Radegundis wird nach der Vita ihrer Mitschwester Baudonivia von allen Schwestern beigestanden; sie beten, singen und weinen angesichts des angekündigten Todes

35 Vgl. Hamm, *Nähe des Heiligen*, XX; vgl. Rädle, *Ars moriendi*, 177–188; vgl. Angenendt, *Religiosität*, 663f; vgl. Tuczay, 41–55.

36 Vgl. Rädle, *Johannes Gerson*, 721–738; vgl. Angenendt, *Religiosität*, 664.

37 Vgl. Schreiner, *Tod Marias*, 287f.

38 Vgl. Sulpicius Severus, *Ep.* 3.7, 338; vgl. Nahmer, *Der Heilige und sein Tod*, 95f.

39 Vgl. *Vita ss. Patri Iurensium – S. Romani abbatis* c. 19, 143; Nahmer, *Der Heilige und sein Tod*, 118. Nahmers Kapitelzählung zur *Vita der Juraväter* ist nicht identisch mit der Zählung der MGH.

40 Vgl. Angenendt, *Heilige und Reliquien*, 93–97; Vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 178–191.

41 Vgl. *Vita ss. Patri Iurensium – S. Lupicini abbatis* c. 16, 163; vgl. Nahmer, *Der Heilige und sein Tod*, 119f.

42 Vgl. *Vita ss. Patri Iurensium – S. Eugendi abbatis* c. 24, 165; vgl. Nahmer, *Der Heilige und sein Tod*, 121.

43 Vgl. *Vita Monegundis*, c. 4, 289f.

ihrer vornehmsten Beschützerin. Radegundis selbst teilt den kommenden Tod ihren Schwestern mit, die vor lauter Trauer kaum noch beten können.⁴⁴ Rusticula, die selbst nicht mehr beten kann, hört das Gebet der Schwestern kaum noch; sie befiehlt ihnen daher, mit lauter Stimme die Terz zu singen, damit sie in Gedanken mitbeten könne.⁴⁵ Die frommen Frauen aus Faremoutiers mit ihren „Sterbege-schichten“ erleben als Gemeinschaft etliche Besonderheiten angesichts des Todes: Der Nonne Sisetrudis wird in einer Vision ihr Tod angekündigt. Sie hat noch eine Frist von 40 Bußtagen zu erfüllen, stirbt jedoch schon nach 37 Tagen. Die Schwestern in Faremoutiers schicken sich bereits an, die noch ausstehenden Bußleistungen stellvertretend zu erbringen; da wird Sisetrudis wunderbarerweise noch einmal ins Leben zurückgeschickt, erfüllt ihre Bußtage, begleitet von der gesamten betenden Gemeinschaft und nach drei Tagen umstehen nicht nur die irdischen Schwestern, sondern auch himmlische Chöre die Sterbende.⁴⁶ Im gleichen Konvent stirbt die exkommunizierte Augnofledis, nur, oder auch immerhin, in Begleitung zweier Wächterinnen. Allerdings hören diese Wächterinnen beim Sterben ihrer Schwester wiederum himmlische Chöre, die Psalm 51 intonieren und damit die letztliche Versöhnung der exkommunizierten Schwester verkünden.⁴⁷

4.3 Sterben in frommer Begleitung

Die Begleitung am Sterbebett hat nicht allein anwesend zu sein oder zu ermahnen, sondern vielmehr noch wird erwartet, dass die Begleiterinnen und Begleiter fromme Texte vorlesen, laut und eventuell auch anstelle der Sterbenden beten oder auch Lieder vorsingen.⁴⁸ Genannt werden als Lektüre häufig *passiones*,⁴⁹ gesungen werden in der Regel die Bußpsalmen oder die Allerheiligenlitanei.⁵⁰

Martin von Tours übrigens betet angesichts seines Todes lange Zeit selbst und versucht, allein zu bleiben, zwingt sich dann aber in den Kreis der betenden Brüder.⁵¹ Schon die frühmittelalterlichen Klosterregeln für die Frauenkonvente in Arles überliefern Wachen bei Sterbenden mit Beten, Gesang und Lesungen. Zum

44 Vgl. Baudonivia, Vita Radegundis II, c. 21, 292; vgl. Muschiol, Famula Dei, 316. Man muss annehmen, dass die Schwestern mindestens zweireihig die Sterbende umstanden.

45 Vgl. Vita Rusticulae, c. 23, 349; vgl. Muschiol, Famula Dei, 318.

46 Zu Sisetrudis vgl. Vita Columbani Liber II, c. 11, 130; vgl. Muschiol, Famula Dei, 318f.

47 Zu Augnofledis vgl. Vita Columbani Liber II, c. 14, 134; vgl. Muschiol, Famula Dei, 320.

48 Vgl. Angenendt, Religiosität, 664f.

49 Unter *passiones* kann einerseits die Leidensgeschichte Jesu nach den Evangelien gemeint sein, ebenso können aber auch Märtyrergeschichten als *passiones* verlesen werden.

50 Vgl. Schreiner, Tod Marias, 289–295.

51 Vgl. Sulpicius Severus, Ep. 3.9–13, 338–340; vgl. Nahmer, Der Heilige und sein Tod, 95f.

Teil sind die Lesetexte festgelegt, insbesondere finden sich Evangelien und Paulusbriefe als Lesungen. Diese Wache bei den Sterbenden wird durchaus auch über den Tod hinaus geführt. Aus Poitiers berichtet Baudonivia von Psalmen singenden und Lesungen rezitierenden Schwestern nicht nur im Sterben der Radegundis, sondern weit über ihren Tod hinaus.⁵² Diese besondere Situation ist bedingt durch die Abwesenheit des Ortsbischofs, der die Beerdigung vornehmen müsste. Diese kritische Phase wird durch permanenten Psalmengesang überbrückt.⁵³ Auch bei Rusticula von Arles ist es die ganze Gemeinschaft der Schwestern, die Lesungen und Gebete rezitiert, von Rusticula aufgefordert, laut und ohne Tränen zu beten.⁵⁴ In der Vita der Eustadiola schließlich wird geschildert, wie der himmlische Chor den irdischen Chor ablöst.⁵⁵

4.4 Sterben in einem rituellen Rahmen

Schon die Nennung der Sakramente oder die Nennung bestimmter Texte und Gesänge deuten darauf hin, dass es nicht nur, aber vor allem auch in religiösen Gemeinschaften einen klaren rituellen Rahmen des Sterbens gab. Es gibt frühe *ordines defunctorum*, die das Lesen der Passion und die Rezitation bestimmter Psalmen empfehlen.⁵⁶ Im Verlauf des Mittelalters entwickelte sich daraus eine festgelegte rituelle Handlungsfolge, die insbesondere für klösterliche Gemeinschaften gut nachzuweisen ist. Zur Abfolge gehörten Glockenzeichen, die Prozession mit Kerzen, Kreuz, Weihwasser und Weihrauch zu den Sterbenden, die Spendung der Sakramente Beichte, Eucharistie und Krankensalbung sowie das kontinuierliche Psalmgebet und vieles mehr.⁵⁷

Ein solcher ritueller Rahmen wird beim Tod Martins von Tours allerdings nur in Ansätzen sichtbar. Es kommen ortsansässige Priester zu seinem Sterbebett, die ihm für sein Liegen Erleichterung anbieten wollen.⁵⁸ Martin scheint in diesem Zusammenhang festgelegte Riten abzulehnen, auch seine mitreisenden Klosterbrüder duldet er erst spät.⁵⁹ In den Viten der als heilig verehrten Juraväter finden

52 Vgl. Baudonivia, Vita Radegundis II c. 23, 393; vgl. Muschiol, Famula Dei, 317.

53 Vgl. Gregorius Turonensis, Liber in Gloria Confessorum 104, 364; vgl. Muschiol, Famula Dei, 317. Als kritisch wurden die Tage nach dem Tod vor einem Begräbnis vor allem deswegen angesehen, weil schon seit der Antike, aber auch in der frühmittelalterlichen Vorstellung in diesen Tagen Engel und Dämonen um die Seele der Verstorbenen stritten, vgl. Angenendt, Religiosität, 669–672.

54 Vgl. Vita Rusticula c. 23–25, 349f; vgl. Muschiol, Famula Dei, 317f.

55 Vgl. Vita Eustadiolae c. 7, 134; vgl. Muschiol, Famula Dei, 325.

56 Vgl. Schreiner, Tod Marias, 289.

57 Vgl. Schreiner, Tod Marias, 295–297; vgl. dazu die soeben abgeschlossene Dissertationsschrift von Andrea Osten-Hoschek, Reform und Liturgie.

58 Vgl. Sulpicius Severus, Ep. 3.14–17, 340–342.

59 Vgl. Nahmer, Der Heilige und sein Tod, 95.

sich ebenfalls nur wenige Berichte über rituelles Geschehen.⁶⁰ Beim Tod der heiligen Radegundis allerdings stehen die Schwestern nicht allein psallierend um ihr Sterbelager, sondern beten, dabei öffentlich sichtbar und hörbar, noch drei Tage ununterbrochen weiter, um angesichts der Abwesenheit des Ortsbischofs die kritische Zeit bis zur Beerdigung zu überbrücken.⁶¹ Schließlich wird mit Gregor von Tours einer der Nachbarbischöfe herbeigeholt; er ist es dann auch, der von der Totenliturgie in seinem Buch der Bekenner berichtet. Er erwähnt 200 Schwestern, die um das Lager der Sterbenden gestanden haben sollen.⁶² Die bei der sterbenden Landeberga wachenden Schwestern schlafen über ihrem Gebet ein; daher ersetzen himmlische Gesänge, von denen die Schwestern dann wieder geweckt werden, die irdische Liturgie.⁶³ Von Beractrudis in Faremoutiers, um die ebenfalls die Schwestern betend und singend versammelt sind, nimmt die Äbtissin Burgundofara noch die *confessio* der Sterbenden entgegen.⁶⁴ Und über die heilige Gertrud von Nivelles erzählt die *Vita*, dass sie das Viaticum in beiden eucharistischen Gestalten erhalten habe;⁶⁵ auch die sterbende Sigolena erhält das Viaticum.⁶⁶ In ihrer *Vita* sind deutliche Parallelen übrigens zu den Dialogen Gregors des Großen und der dortigen Schilderung vom Tod Benedikts von Nursia sichtbar. Sigolena steht dem heiligen Benedikt in nichts nach, so möchte die *Vita* vermitteln.⁶⁷

4.5 Körperhaltungen im Sterben

Die Marienlegende bringt kaum Informationen über Marias Körperhaltung. Die Bilder des Mittelalters zeigen sie liegend oder auch betend im Kreise der Jünger.⁶⁸ Martin liegt im Sterben offenbar auf Asche und im Bußgewand, seine Brüder und die hinzugekommenen Priester wollen ihm Erleichterung verschaffen, indem sie ihm ein Strohbett anbieten, das er aber ablehnt. Insbesondere seine Haltung wird von Sulpicius verklärend betont – Martin stirbt, während er Augen und Hände zum Himmel gereckt hat.⁶⁹ Ercantrudis sieht liegend die Engel im offenen Himmel und beginnt daraufhin unmittelbar mit der Rezitation von Psalm 136, einem der

60 Vgl. Nahmer, *Der Heilige und sein Tod*, 118–122.

61 Vgl. Angenendt, *Religiosität im Mittelalter*, 668–671, 712–716.

62 Vgl. Gregorius Turonensis, *Liber Glor. Conf.* 104, 364; vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 317.

63 Zu Landeberga vgl. *Vita Columbani Liber II* c. 20, 141; vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 322. Die himmlischen Schwestern singen offenbar die *Matutin*.

64 Zu Beractrudis vgl. *Vita Columbani Liber II*, c. 22, 143; vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 322.

65 Vgl. *Vita Geretrudis* c. 7, 462f.; vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 323.

66 Vgl. *Vita Segolenae* c. 33, 636.

67 Vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 324.

68 Vgl. Schreiner, *Tod Marias*, 280.

69 Vgl. Sulpicius Severus, *Ep.* 3.15, 342.

großen Dank- und Lobpsalmen.⁷⁰ Benedikt lässt sich sterbend in die Kirche geleiten und stirbt dort stehend, unterstützt von den Brüdern, in der Haltung des Mose.⁷¹ Ähnliches zeigt die Vita der Balthildis: Stehend, in Orantenhaltung, geht sie vom Leben zum Tod.⁷²

4.6 Dämonen und Visionen?

Marias Tod ist in allen Marienexempeln nahezu selbstverständlich frei von jeglichen bösen Erscheinungen und Visionen, aber schon Martin sieht im Moment des Sterbens offenbar den Teufel neben sich stehen und wehrt ihn mit Worten ab. Nach seinem Tod sehen die Umstehenden Martins Antlitz leuchten, er erscheint ihnen „weiß wie Schnee“ – Sulpicius bedient alle Unschuldstopoi.⁷³ Von den Juravätern ist es besonders Eugendus, der mehrfach in der Vorbereitung auf seinen Tod seine verstorbenen Vorväter sieht, die ihn im Himmel erwarten. Ercantrudis in Faremoutiers sieht die Chöre der Engel. Leudeberta aus dem gleichen Konvent sieht in einer Vision Petrus, der sie zum Himmel geleiten wird. Und beim Tod Gertruds von Nivelles vernehmen alle Umstehenden wohlriechenden Duft. In jedem Fall haben die durchaus zeitgenössischen Jenseitsvisionen keine große Rezeption in den untersuchten Viten gefunden, auch wenn die Autorität Gregors des Großen durch das vierte Buch seiner Dialoge visionäre Literatur durchaus legitimierte.⁷⁴

5. Der Versuch eines vorläufigen Fazits

Bei aller Vorsicht angesichts der zwar zahlreichen, aber nicht kompletten Erfassung der Quellen zur frühmittelalterlichen Heiligkeit scheinen Unterschiede zwischen den Geschlechtern nicht zu existieren. Männer wie Frauen wissen ihr Sterben voraus, sie sind gleichermaßen in der Obhut lesender und psalmierender Sterbegleitung, sie sind eingebunden in Sterberituale, und beide Geschlechter kennen (in geringem Maße) Visionen angesichts des Todes. Ein vorläufiges Fazit also, welches durchaus in die bisherige forschungsgeschichtliche Wahrnehmung der Heiligen der Merowingerzeit hineinpasst, muss lauten: Unterschiede zwischen den Geschlechtern treten zurück zugunsten einer unangefochtenen Heiligkeit, die auf Askese und Gebet beruht. Und beides, Askese und Gebet, ist gleichermaßen von

70 Vgl. Vita Columbani Liber II c. 13, 134; vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 319.

71 Vgl. Nahmer, *Der Heilige und sein Tod*, 126.

72 Vgl. Vita Balthildis A c. 14, 500f; vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 324f.

73 Vgl. Sulpicius Severus, Ep. 3. 17, 342; vgl. Nahmer, *Der Heilige und sein Tod*, 94f.

74 Vgl. Angenendt, *Religiosität*, 695–703.

Männern wie von Frauen in vollkommener Form zu leisten. Es gibt in den Sterberichten keinen Hinweis auf die Notwendigkeit einer besonderen Askeseleistung etwa eines „schwächeren“ Geschlechts – angesichts der sterbenden Heiligen ist das Geschlecht offensichtlich nicht relevant. Insgesamt bieten die Viten keine geschlechtsspezifische Heiligkeit, folgerichtig auch keinen geschlechtsspezifischen Tod von Heiligen.⁷⁵ Dass Geschlecht in anderen religiösen Zusammenhängen sehr wohl eine Rolle spielt, zeigen eher beiläufige Überlieferungen: Faremoutiers kennt im 7. Jahrhundert bereits feste Gedenktage für Verstorbene der eigenen Gemeinschaft.⁷⁶ In diesen Memorialverpflichtungen wird sichtbar, dass das Gebet der lebenden Schwestern für Verstorbene eine hohe Wertschätzung erfährt. Die zweite Caesaria als Äbtissin von Arles muss ein Statut erlassen, das Klosterfremde vom Begräbnis in der Kirche des Konventes ausschließt, denn das Gebet der Frauen ist derartig begehrt, wie es im Text heißt, dass Menschen aller Stände in der Nähe der lebenden und verstorbenen Heiligen selbst begraben werden wollen. Das Gebet der Frauen gilt als wirkmächtiger – Memoria und Memorialtradition haben also für das frühe Mittelalter durchaus geschlechterdifferente Züge.⁷⁷ Aber damit ist ein neues Thema angeschnitten, dessen Bearbeitung im vorliegenden Rahmen nicht zur Debatte steht. Weiterführend zu fragen wäre indes auch, ob und wie die Modelle der sterbenden Heiligen sich im Verlauf des Mittelalters wandeln – abhängig oder unabhängig von der Kategorie Geschlecht.

Quellen

- Baudonivia, *Vita Radegundis II*, MGH Script. rer. Mer. 2, ed. Bruno Krusch, Hannover 1889, 358–364.377–395.
- Gregorius Turonensis, *Liber in gloria confessorum*, MGH Script. rer. Mer. I/2, ed. Bruno Krusch, Hannover 1885 (ND 1937–1951), 294–370.
- Gregorius Turonensis, *Liber vitae patrum*, MGH Script. rer. Mer. I/2, ed. Bruno Krusch, Hannover 1885 (ND 1937–1951), 211–294.
- Gregorius Turonensis, *Liber vitae patrum: Vita Monegundis*, MGH Script. rer. Mer. I/2, ed. Bruno Krusch, Hannover 1885 (ND 1937), 286–291.
- Regula Benedicti*, ed. De Vogüé, Adalbert, *La règle de Saint Benoît I–VI* (SC 181–186), Paris 1971–1972.
- Sulpicius Severus, *Vita Martini*, Bd. 1, ed. Jacques Fointaine (*Sources Chretiennes* 133), Paris 1967.

⁷⁵ Vgl. Muschiol, Vorbild, 88.

⁷⁶ Vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 333.

⁷⁷ Vgl. Muschiol, *Famula Dei*, 337f.

- Venantius Fortunatus, *Vita Radegundis I*, MGH Script. rer. Mer. 2, ed. Bruno Krusch, Hannover 1889, 358–377.
- Vita Aldegundis, MGH Script. rer. Mer. 6, ed. Wilhelm Levison, Hannover 1913, 79–90.
- Vita Columbani abbatis discipulorumque eius Liber II, MGH Script. rer. Mer. 4, ed. Bruno Krusch, Hannover 1905, 119–143.
- Vita Eustadiola, AASS 8 Jun. II, 132–134.
- Vita Geretrudis, MGH Script. rer. Mer. 2, ed. Bruno Krusch, Hannover 1889, 447–474.
- Vita ss. Patrum Jurensium Romani, Lupizini, Eugendi, MGH Script. rer. Mer. 3, ed. Bruno Krusch, Hannover 1896 (ND 1977), 131–166.
- Vita Rusticulae sive Marciae, MGH Script. rer. Mer. 4, ed. Bruno Krusch, Hannover 1905, 337–351.
- Vita Sadalbergae, MGH Script. rer. Mer. 5, ed. Bruno Krusch, Hannover 1910, 40–66.
- Vita Segolena, AASS 9 Apr. I, 829–842.

Literatur

- Angenendt, Arnold, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München²1997.
- , *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt³2005.
- Berschlin, Walter, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter 2: Merowingische Biographie, Italien, Spanien und die Inseln im frühen Mittelalter (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 9)*, Stuttgart²2020.
- Bitel, Lisa/Lifshitz, Felice (Hg.), *Gender and Christianity in Medieval Europe. New Perspectives*, Philadelphia 2008.
- Blumenfeld-Kosinski, Renate/Szell, Timea (Hg.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca 1991.
- Borst, Arno u. a. (Hg.), *Tod im Mittelalter (Konstanzer Bibliothek 2)*, Konstanz 1993.
- Cullum, P.H./Lewis, Katherine J. (Hg.) *Holiness and Masculinity in the Middle Ages*, Toronto 2004.
- Gäbe, Sabine, *Radegundis: sancta, regina, ancilla. Zum Heiligkeitsideal der Radegundisviten von Fortunat und Baudonivia*, *Francia* 16/1 (1989), 1–30.
- Hamm, Berndt, *Die Nähe des Heiligen im ausgehenden Mittelalter. Ars moriendi, Totenmemoria, Gregorsmesse (Beiträge zur Hagiographie 6)*, Stuttgart 2007.
- Heinzelmann, Martin/Poulin, Joseph-Claude (Hg.), *Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris. Etudes critiques*, Paris 1986.
- Hornung, Christian, *Monachus et Sacerdos. Asketische Konzeptualisierungen im Klerus des antiken Christentums (Vigiliae Christianae. Suppl. 157)* Leiden 2020.
- Kitchen, John, *Saints' Lives and the Rhetoric of Gender. Male and Female in Merovingian Hagiography*, Oxford 1998.

- Lotter, Friedrich, *Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen*, HZ 229 (1979), 298–356.
- McNamara, Jo Ann (Hg.), *Sainted Women of the Dark Ages*, Durham 1992.
- Mooney, Catherine M. (Hg.), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, Philadelphia 1999.
- Muschiol, Gisela, *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern* (BGAM 41), Münster 1994.
- , *Vorbild und Konkurrenz. Martin von Tours und die heiligen Frauen*, RJKG 18 (1999), 77–88.
- Nahmer, Dieter von der, *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*, Darmstadt 1994.
- , *Der Heilige und sein Tod. Sterben im Mittelalter*, Darmstadt 2013.
- Ohler, Norbert, *Sterben und Tod im Mittelalter*, München 1990.
- Osten-Hoschek, Andrea, *Reform und Liturgie im Nürnberger Katharinenkloster. Die Sterbe- und Begräbnisliturgie des 15. Jahrhunderts*, Bonn [theol. Diss.] 2021.
- Rädle, Fidel, *Ars moriendi. Sterben und Sterbebeistand im späten Mittelalter und im Humanismus*, Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 2004, 177–188.
- Rädle, Fidel, *Johannes Gerson, De arte moriendi. Lateinisch ediert, kommentiert und deutsch übersetzt*, in: Nine Miedema (Hg.), *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft* (FS Volker Honemann), Frankfurt a.M. 2003, 721–738.
- Schreiner, Klaus, *Der Tod Marias als Inbegriff christlichen Sterbens*, in: Arno Borst u. a. (Hg.), *Tod im Mittelalter* (Konstanzer Bibliothek 2), Konstanz 1993, 261–312.
- Schulenburg, Jane Tibbetts, *Forgetful of Their Sex. Female Sanctity and Society ca. 500–1100*, Chicago 1998.
- Stafford, Pauline/Mulder-Bakker, Anneke B. (Hg.) *Gendering the Middle Ages*, Oxford 2005.
- Tuczay, Christa Agnes, *Die Kunst des Sterbens: Vom guten und schlimmen Tod im Mittelalter*, in: Dies. (Hg.), *Jenseits. Eine mittelalterliche und mediävistische Imagination. Interdisziplinäre Ansätze zur Analyse des Unerklärlichen* (Beihefte zur Mediävistik 21), Frankfurt a.M. 2016, 41–55.
- Wittern, Susanne, *Frauen, Heiligkeit und Macht. Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert* (Ergebnisse der Frauenforschung 33), Stuttgart 1994.

Tod auf Verlangen, Sterben nach Wunsch?

Assistierter Suizid und Gender

„Das Lebensende wird zu einer individuellen, letzten Planungsaufgabe, um die man sich gut kümmern möchte, damit das Ende möglichst kontrolliert und selbstbestimmt gestaltet werden kann. Nichts soll mehr dem Zufall überlassen werden. Ein friedliches, schmerzfreies und würdevolles Sterben wird angestrebt, auch wenn dies bedeutet, dass man Dritte dabei in die Pflicht nehmen muss.“¹

1. Einleitung

Als eines von wenigen Ländern der Welt ist in der Schweiz der assistierte Suizid legal, sofern keine selbstsüchtigen Motive nachzuweisen sind. Der betreffende Artikel 115 ist seit 1942 im Schweizer Strafgesetzbuch (StGB) verankert.² Die rechtliche Zulässigkeit des assistierten Suizids und die vereinsmäßige Gründung von sogenannten Sterbehilfeorganisationen wie EXIT im Jahre 1982 und die aus ihr hervorgegangene Dignitas im Jahre 1998 verleihen dem Alpenland in Europas Mitte eine sterbetouristische Anziehungskraft, die immer wieder für heftige Kontroversen sorgt.³ Insbesondere aus Deutschland, wo es (noch) keine institutionalisierte Suizidhilfe gibt,⁴ aber auch aus England und jüngst sogar aus Australien suchen Menschen die

1 Kovacevic/Bartsch, Suizidbeihilfe in der Schweiz, 2.

2 Art. 115 StGB: „Wer aus selbstsüchtigen Beweggründen jemanden zum Selbstmorde verleitet oder ihm dazu Hilfe leistet, wird, wenn der Selbstmord ausgeführt oder versucht wurde, mit Freiheitsstrafe bis zu fünf Jahren oder Geldstrafe bestraft.“

3 Anders als Dignitas begleitet EXIT nur Personen mit Schweizer Bürgerrecht oder Wohnsitz. Es gibt im Moment in der Schweiz insgesamt sechs Sterbehilfeorganisationen: EXIT Deutsche Schweiz, EXIT Suisse romande, Dignitas, EX International, lifecircle/Eternal SPIRIT und LL EXIT. Vgl. Bosshard, Assistierter Suizid, 30f.

4 Dass dieser Umstand jedoch auch umgangen werden kann, zeigt das Beispiel des ehemaligen Hamburger Justizsenators Roger Kusch, der mit seinem Verein deutsche Sterbewillige von Zürich aus betreut. Siehe <https://www.nzz.ch/international/wie-ein-deutscher-in-zuerich-das-verbot-der-sterbehilfe-in-seiner-heimat-umgeht-ld.1472443> (Zugriff am 19.10.2019). Zum Vergleich zwischen Deutschland und der Schweiz s. Bosshard, Assistierter Suizid, 29. Am 26.02.2020 hat das deutsche Bundesverfassungsgericht das Verbot der sog. „geschäftsmässigen Förderung der Selbsttötung“ (§ 217 StGB)

Schweiz auf, um von der legalen Möglichkeit Gebrauch zu machen.⁵ Literarischen Niederschlag hat das Phänomen schon mehrfach gefunden, so etwa im 2009 erschienenen Roman „Ruhm“ von Daniel Kehlmann. In der dritten Geschichte mit der Überschrift „Rosalie geht sterben“ sucht die betagte und an Krebs erkrankte Frau aus Deutschland eine Sterbehilfeorganisation in der Schweiz auf.⁶ Der Ausdruck „going to Switzerland“ ist der US-amerikanischen Zeitschrift *Atlantic* zufolge inzwischen ein Euphemismus für den assistierten Suizid.⁷ Die Auseinandersetzungen rund ums Thema Sterbehilfe erhielten mit den neuen medizinethischen Richtlinien der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften (SAMW), die im Dokument „Umgang mit Sterben und Tod“ (2018) formuliert wurden, und ihrer Ablehnung von Seiten der Ärztevereinigung FMH einen neuen Höhepunkt.⁸ Sie zählen aufgrund ihrer ethischen und anthropologischen Implikationen gegenwärtig auch zu den zentralen Herausforderungen für die Praktische Theologie und die Genderforschung.⁹

Im Folgenden sollen zunächst die in diesem thematischen Zusammenhang zentralen Begriffe geklärt werden, zu denen jener des assistierten Suizids selbst wie auch jener der aktiven und passiven Sterbehilfe sowie der Tötung beziehungsweise des Todes auf Verlangen gehören. Anschließend soll nach dem Unterschied zwischen einem assistierten und einem nicht-assistierten Suizid und nach Erkenntnissen zu den ihnen vorausgehenden Sterbewünschen gefragt werden. Vor diesem semantischen und empirischen Hintergrund wird dann die Notwendigkeit eines

aufgehoben. Selbstbestimmtes Leben umfasse auch selbstbestimmtes Sterben, lautet die Argumentation. Das Verbot wie auch die daraufhin ausgelöste heftige Diskussion wird von der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft e.V. (FEST) in Heidelberg im Rahmen einer interdisziplinären Arbeitsgruppe analysiert und soll 2022 zu einer Publikation führen.

- 5 Zwischen 2008 und 2012 kam es im Kanton Zürich zu insgesamt 950 Fällen von assistiertem Suizid. Darunter waren 611 Ausländer*innen; 268 stammten aus Deutschland, 126 aus Großbritannien, 66 aus Frankreich, 44 aus Italien und 21 aus den USA und 14 aus Österreich. Mit Ausnahme von vier von EXIT durchgeführten assistierte Suizide, war Dignitas für alle anderen zuständig. Gauthier, *Suicide tourism*, 615.
- 6 Weitere berühmte Beispiele sind Michel Houellebecq (2010): *La carte et le territoire* oder Martin Walser (2016): *Ein sterbender Mann*.
- 7 <https://www.theatlantic.com/health/archive/2014/08/going-to-switzerland-is-a-euphemism-for-assisted-suicide/379182/> (Zugriff am 19.10.2019).
- 8 Die durch die Erweiterung der Möglichkeit der ärztlichen Suizidbeihilfe von terminal erkrankten Personen auf solche mit „unerträglichem Leiden“ erfolgte Lockerung sorgte für heftige Kontroversen. Vgl. *Medizin-ethische Richtlinien. Umgang mit Sterben und Tod*, hg. v. der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften, 2018, 26: „Die Krankheitssymptome und/oder Funktionseinschränkungen des Patienten sind für diesen Ursache unerträglichen Leidens.“
- 9 Vgl. z. B. Morgenthaler u. a., *Assistierter Suizid. Für eine Genderperspektive* s. Noth, *Gender im Angesicht des Todes*. Bedauerlicherweise fand diese Publikation keine Berücksichtigung in Morgenthaler u. a., *Assistierter Suizid*.

gendertheoretischen Blickes auf die Thematik dargelegt und die besondere Relevanz einer praktisch-theologischen und insbesondere pastoralpsychologischen Perspektivierung aufgezeigt. Ein Ausblick beschließt den Beitrag.

2. Begriffsklärungen

Mit der Verwendung des Begriffs assistierter Suizid wird versucht, eine möglichst unvoreingenommene, neutrale Bezeichnung für die im Schweizer Strafgesetzbuch (Art. 115 StGB) zur Zeit des Zweiten Weltkriegs noch als Hilfeleistung zum Selbstmord charakterisierte Handlung zu benutzen. Das Assistieren besteht dabei im Verschreiben oder Besorgen einer todbringenden Substanz (i.d.R. Natriumpentobarbital), die dann von der todeswilligen urteilsfähigen Person selbst, das heißt ohne Fremdeinwirkung, einzunehmen ist und zum Tod durch Atemstillstand führt. Während Sterbehilfeorganisationen für denselben Sachverhalt von einer Freitodbegleitung sprechen, um damit die Autonomie bzw. das Selbstbestimmungsrecht der sterbewilligen Person, den Akt der Freiwilligkeit ihres Suizids und den lediglich begleitenden Aspekt des Assistierens zu betonen, sprechen Gegner desselben von Beihilfe zur Selbsttötung, um den Aspekt des Ermöglichens einer unerwünschten und moralisch abzulehnenden Tat und damit implizit eine Form der Mitschuld hervorzuheben. Je nach ethischem Urteil und persönlichem Interesse wird mit negativer wie auch positiver Wertung dieselbe Handlung begrifflich zum Ausdruck gebracht. Um sich die Sicht auf die zu behandelnde Thematik nicht von vornherein zu verstellen, wird im wissenschaftlichen Diskurs versucht, möglichst neutrale Bezeichnungen zu verwenden; deshalb wird im Folgenden der Begriff benutzt, der von allen zur Verfügung stehenden der offenste und am wenigsten wertende zu sein scheint, nämlich: assistierter Suizid. Dieser ist von der aktiven Sterbehilfe, der Tötung auf Verlangen zum Beispiel anhand der Infusion eines todbringenden Medikamentes, zu unterscheiden; diese ist wie in den meisten Ländern nämlich auch in der Schweiz verboten (Art. 114 StGB).¹⁰ Die passive Sterbehilfe wiederum als der „Verzicht auf respektive de(r) Abbruch von lebenserhaltenden Maßnahmen“¹¹ ist unter bestimmten rechtlichen Umständen zulässig. „(D)er Todeseintritt (steht) nicht in Zusammenhang mit einer Handlung, sondern mit der Unterlassung einer potentiell lebensverlängernden Behandlung“.¹²

Die größte Schwierigkeit stellt der Begriff Sterbehilfe dar. Seine Verwendung ist mit manchen Ungenauigkeiten behaftet. Dies zeigt sich etwa, wenn Gion Condrau

10 Ausnahmen bilden u. a. Luxemburg, die Niederlande und Belgien, die auch die aktive Sterbehilfe erlauben – mit Folgen, die nicht nur in der Fachwelt heftig diskutiert werden.

11 Nestor, Hilfe beim Sterben, 738.

12 Nestor, Hilfe beim Sterben, 742.

in seinem Grundlagenwerk „Der Mensch und sein Tod“ meint, es müsste „richtiger- und ehrlicherweise“ nicht Sterbehilfe, sondern „Sterbenachhilfe“ heißen, denn es geht ja nicht um die Hilfe beim Sterben, sondern um ein Nachhelfen zum Sterben.¹³

Unter den Begriff Sterbehilfe werden „sowohl Handlungen mit der Intention zur Tötung als auch Handlungen zur Symptomlinderung ohne Intention zur Tötung zusammengefasst“.¹⁴

Das Wort Hilfe wiederum ist einerseits positiv besetzt im Sinne von „hilfreich sein“, kann jedoch auch als beschönigend oder in diesem Kontext gar sarkastisch empfunden werden, da es ein zum Tod führendes Hilfreichsein ist. Zudem kann Helfen leicht den paternalistischen Beigeschmack eines Sichbemächtigens erhalten. Vor dem Hintergrund dieser begrifflichen Klärungen und im Bewusstsein der verschiedenen mit ihnen verbundenen Schwierigkeiten sollen als Nächstes die Spezifika assistierter Suizide herausgearbeitet werden.

3. Assistierte Suizide und Suizide

Die zentrale Frage bei der Verhältnisbestimmung von assistierten und nicht-assistierten Suiziden lautet: Handelt es sich bei assistierten Suiziden um eine besondere Untergruppe von Suiziden oder vielmehr um eine von Suiziden zu unterscheidende Kategorie von Handlungsabfolgen, mit welcher dem eigenen Leben ein Ende bereitet oder das eigene Sterben initiiert bzw. beschleunigt wird? Es gibt Gründe für beide Argumentationsweisen, je nachdem welcher Aspekt betont wird: Motivation, Ursache, Prozess oder Umstände. Das Bundesamt für Statistik zählte assistierte Suizide noch bis 2009 in der Todesursachenstatistik implizit zu den Suiziden und behandelte sie als eine Subgruppe, bevor die Wahrnehmung ihrer spezifischen Eigenheiten eine selbstständige Auflistung in der Statistik erforderlich machte. Menschen, die von einem assistierten Suizid Gebrauch machen, sind nämlich im Gegensatz zu Suizidenten in den allermeisten Fällen körperlich schwer krank. Zu über 40% der Fälle geht eine Tumordiagnose voraus. Die Ärztevereinigung FMH hält strikt fest, dass ein Arzt oder eine Ärztin das Rezept ausstellen muss und dies nur tun kann bei Vorliegen einer zum Tode führenden Krankheit und/oder einer unzumutbaren Behinderung und/oder nicht zu beherrschender Schmerzen. Dabei muss die Person zurechnungsfähig sein, und ihr Sterbewunsch muss wohlwogen und konstant sein, er muss autonom zustande gekommen sein und die Person muss die Tatherrschaft ausüben können. Die letale Dosis des betreffenden Medikaments muss oral, enteral oder intravenös

13 Condrau, Der Mensch und sein Tod, 406.

14 Nestor, Hilfe beim Sterben, 742.

eingenommen werden, wobei das Kriterium der Tatherrschaft verlangt, dass die sterbewillige Person es selbst zu sich nehmen bzw. die Infusion in Gang setzen muss.

Der auffälligste statistische Unterschied zwischen assistierten und nicht-assistierten Suiziden ist zunächst der Umstand, dass die absolute Zahl der nicht-assistierten Suizide bis 2003 stark abgenommen hat und sich seither auf einem konstanten Niveau bewegt, während die Zahl der assistierten Suizide vor allem seit 2008 kontinuierlich zugenommen hat. Zudem ist das Verhältnis der beiden zueinander „stark altersabhängig“: Menschen ab dem 75. Lebensjahr machen häufiger Gebrauch von einem assistierten Suizid als dass sie Suizid begehen, wobei „die (nicht-assistierten) vollendeten Suizide im Alter bei den Männern zu(nehmen)“.¹⁵

Gemäß der vom Bundesamt für Statistik veröffentlichten Todesursachenstatistik der Schweiz wurden im Jahr 2014 742 assistierte Suizide bei Personen mit Wohnsitz in der Schweiz gezählt, was zwar nur 1.2% der Todesfälle insgesamt ausmachte, jedoch einem Zuwachs um 26% im Vergleich zu 2013 entsprach. Mit EXIT starben 2015 insgesamt 782 Personen von 965, 2016 waren es 722 Personen von insgesamt 928 verzeichneter assistierter Suizide von Personen mit Schweizer Wohnsitz. EXIT ist zweifellos die wichtigste Organisation in der Schweiz im Bereich Suizidbeihilfe.

Beim assistierten Suizid werden Angehörige zumeist vorgängig informiert und ein Abschied vorbereitet und bewusst vollzogen, während beim Suizid, der „unabhängig vom Alter (...) fast immer mit psychiatrischen Erkrankungen assoziiert (ist)“,¹⁶ oft kein bewusster Abschied mehr möglich ist. Der Faden bzw. die Kommunikation bricht meist abrupt ab. Assistierter Suizid wird auch begleiteter Suizid genannt, während ein Suizid in der Regel allein, einsam und unbegleitet stattfindet. Das Risiko eines Misslingens mit bleibender körperlicher Schädigung ist bei einem Suizid aus medizinischer Sicht bedeutend größer als bei einem kontrollierten, assistierten Suizid.

Nun ist das Verlangen nach dem Tod kein autonomes Verlangen, sondern ein durch und durch auch von soziodemografischen Faktoren mitbestimmtes, kulturell geprägtes und für uns von besonderem Interesse auch gegendertes Verlangen. Der assistierte Suizid wie auch das Verlangen nach ihm sind nicht unabhängig vom Geschlecht als gesellschaftlicher Strukturkategorie. In welcher Beziehung genau stehen aber Geschlecht und assistierter Suizid zueinander? Im Folgenden sollen in aller Kürze zentrale Stationen der Forschungsgeschichte skizziert und der aktuelle Wissensstand zusammengefasst werden.

15 Minder u. a., Alterssuizid, 231.

16 Ebd.

4. Gender

Wer nach genderspezifischen Unterschieden in Bezug auf die Suizidthematik fragt, stellt zunächst fest, dass Männer fast dreimal so häufig unter der Zahl vollendeter Suizide erscheinen als Frauen, Frauen hingegen häufiger als Männer unter den Fällen assistierter Suizide vorkommen.

Dabei ist beachtenswert, dass es ursprünglich „etwas mehr Männer“ waren, die von einem assistierten Suizid Gebrauch machten, während „es seit 2001 deutlich mehr Frauen“ sind, sodass „das Verhältnis von Männern und Frauen (...) 10 zu 13 (beträgt)“.¹⁷ „Ab dem 45. Altersjahr“ – so das Bundesamt für Statistik – „nehmen in absoluten Zahlen mehr Frauen Sterbehilfe in Anspruch, der Unterschied wird mit zunehmendem Alter grösser.“¹⁸ Diese Beobachtung fußt auf einer populationsbasierten Kohortenstudie von 2014, die der Forschungsfrage nachging, ob es einen Zusammenhang zwischen assistiertem Suizid und vulnerablen bzw. benachteiligten gesellschaftlichen Gruppierungen in der Schweiz gibt (Steck u. a. 2014).¹⁹ Die Studie unterschied zwischen 25- bis 64-Jährigen und 65- bis 94-Jährigen. Zu ihren Ergebnissen zählte, dass Frauen in beiden Gruppen häufiger von einem assistierten Suizid Gebrauch machten als Männer. Als Gesamtfazit wurde festgehalten: „Assisted suicide in Switzerland was associated with female gender and situations that may indicate greater vulnerability such as living alone or being divorced, but also with higher education and higher socio-economic position.“²⁰

2015 wurde die Anzahl assistierter Suizide und nicht-assistierter Suizide in der Schweiz zwischen 1991 und 2008 untersucht (Steck u. a. 2015).²¹ Während die Zahlen bei jüngeren Frauen konstant blieben, konnte eine Zunahme in Form einer Verdreifachung assistierter Suizide bei älteren Frauen (ab 65-Jährige) und einer Verdopplung bei älteren Männern festgestellt werden.

2016 erschien schließlich die erste Langzeitstudie, die die Zusammenhänge von assistierten und nicht-assistierten Suiziden und soziodemografischen Faktoren in der Schweizer Bevölkerung untersuchte (Steck u. a. 2016).²² Die Studie gelangte zu folgenden empirischen Befunden: Unter den unheilbar Kranken machen mehr Frauen als Männer Gebrauch von einem assistierten Suizid. Allgemein verüben mehr Alleinlebende und mehr Menschen ohne Kirchenzugehörigkeit oder religiöse Bindung einen assistierten Suizid. Soziale Isolation bzw. Einsamkeit sind wichtige

17 Todesursachenstatistik 2014: Assistierter Suizid (Sterbehilfe) und Suizid in der Schweiz, hg. vom Bundesamt für Statistik (BFS), Neuchâtel 2016, 1.

18 Todesursachenstatistik 2014, 2.

19 Steck u. a., Suicide assisted by right-to-die associations.

20 Steck u. a., Suicide assisted by right-to-die associations, 614.

21 Steck u. a., Time-trends.

22 Steck u. a., Egger/Zwahlen, Assisted and unassisted suicide in men and women.

Risikofaktoren für einen assistierten Suizid. Menschen mit hoher, tertiärer Bildung begehen weniger Suizid als Menschen mit sekundärer Bildung. Dafür ist bei letzteren umgekehrt die Wahrscheinlichkeit eines assistierten Suizids geringer als bei ersteren.

2018 wurde aufgrund der starken Zunahme assistierter Suizide in der Schweiz ab 2008 die Frage nach dem Bezug zu etwaig veränderten sozioökonomischen Faktoren untersucht (Steck u. a. 2018). Die Autor*innen hielten zusammenfassend fest, dass die Faktoren gleich geblieben seien: „Female gender, higher education, having no religious affiliation, no children and a Swiss passport, living in a neighbourhood with a higher socioeconomic index and living in the French-speaking part of Switzerland were associated with a higher rate (sc. of assisted suicides; IN).“²³

Rekapituliert man nach diesen Ausführungen folgende drei entscheidenden, empirisch erwiesenen Beobachtungen, nämlich erstens, dass die Zahl assistierter Suizide in der Schweiz seit 2008 stetig zugenommen hat, zweitens, dass die Zahl assistierter Suizide in hohem Masse altersabhängig ist bzw. mit zunehmendem Alter deutlich ansteigt, und drittens, dass seit 2001 deutlich mehr Frauen als Männer von einem assistierten Suizid Gebrauch machen, dann ist aus Genderperspektive ein besonderes Augenmerk auf Frauen im höheren Lebensalter zu richten. Sie zählen zu denjenigen, die am stärksten mit einem assistierten Suizid in Verbindung stehen.

Die erwähnten Zusammenhänge schlagen sich auch in den Mitgliederzahlen der betreffenden Organisationen nieder. Dabei ist anzunehmen, dass mehr Frauen als Männer Mitglied bei EXIT sind, weil sie u. a. aufgrund ihrer längeren Lebensdauer ihre Männer häufiger pflegen und bis zum Tod begleiten als umgekehrt. Stirbt ihr Partner, so sind sie als Verwitwete oder Alleinstehende stärker auf Hilfe von außen angewiesen. Just diese Situation kann – bezieht man die im Rahmen des Schweizerischen Nationalfondsprojekts Lebensende (NFP 67) untersuchten Sterbewünsche von Menschen mit ein, die für einen assistierten Suizid ausschlaggebend sind – beitragen, dass Frauen sich für einen assistierten Suizid entscheiden, denn: „Die Sterbewilligen hatten folgende Motive, soweit diese aus den Akten zu eruieren waren (mit abnehmender Bedeutung): Körperliche Beschwerden, Verlust wichtiger Körperfunktionen, unzureichende Schmerzkontrolle, Verlust der Lebensqualität, zunehmende Pflegebedürftigkeit, Wunsch nach Autonomie und würdevollem Sterben. Ferner waren Lebensmüdigkeit, Pflegebedürftigkeit, Isolation, Therapie-müdigkeit und die Vorstellung, eine Last für andere zu sein, ausschlaggebend“²⁴ Angesichts des Umstands, dass Frauen bei Suiziden eine möglichst gewaltfreie, im Blick auf Angehörige und Außenstehende rücksichtsvollere Variante bevorzugen

23 Steck u. a., Increase in assisted suicide in Switzerland.

24 Bartsch u. a., Synthesebericht NFP 67, 35. (Abrufbar unter <http://www.nfp67.ch/SiteCollectionDocuments/nfp67-synthesebericht-de.pdf>; Zugriff am 5.5.2020).

(z. B. Medikamente und Ertrinken), ist verständlich, dass ihnen die Sterbehilfe in Form eines assistierten Suizids nähersteht als Männern. Letztere weisen ein anderes Suizidmuster als Frauen auf und wählen mit einer gewissen Entschiedenheit auffallend brutalere, dafür zuverlässigere Suizidarten wie z. B. Erschießen und Erhängen.

Mit besonderem Interesse ist die Erklärung für die Zunahme vollendeter Suizide bei älteren Männern in diesem Kontext zur Kenntnis zu nehmen: „Besonders Männer können das Altern als narzisstische Kränkung erleben und sind weniger bereit, über depressive Symptome zu reden und Hilfe in Anspruch zu nehmen. Sie haben wahrscheinlich mehr Schwierigkeiten, eigene Schwächen oder Hilfsbedürftigkeit anzuerkennen. Vermutlich ist der Selbstwert bei Männern generell stärker an das Erleben eigener Wirksamkeit und Aktivität geknüpft. Aufgabe der beruflichen Verantwortung und Statusverlust nach der Pensionierung sowie körperliche und psychische Einschränkungen wirken sich direkter auf den Selbstwert aus. Männer neigen dazu, aus Angst vor Autonomieverlust und Abhängigkeit, depressive Symptome zu überspielen oder zu verleugnen.“²⁵ Aus dieser Erklärung lassen sich indirekt auch Interpretationen über die Zunahme assistierter Suizide insbesondere bei älteren Frauen ableiten. Angesichts der im Alter zunehmenden Belastungen u. a. angesichts körperlicher Beschwerden, Erkrankungen und Vereinsamung durch den Tod des Partners und Verlusterfahrungen allgemein nehmen Depressionen zu, die jedoch just im Alter unterdiagnostiziert bleiben, weil sie „häufig kaschiert und subsyndromal“ sind.²⁶ Dabei sind gerade Depressionen eine treibende Kraft, sich dabei helfen zu lassen, den Sterbewunsch in die Tat umzusetzen.²⁷

5. Praktisch-theologische Perspektiven

Um sich der Thematik von Gender und assistiertem Suizid, die in den größeren Kontext von Sterben und Tod allgemein gehört, aus praktisch-theologischer Sicht anzunähern, zuerst eine kurze Einstimmung: Stellen Sie sich eine Satirikerin vor, die die hiesigen Diskussionen in Sachen Sterben und Tod mitverfolgt hat und auch mit dem Schweizer Gesundheitssystem vertraut ist. Sie liefert nun eine Kostprobe ihres hintergründigen Humors und ihrer feinen Ironie und spielt folgende kurze satirische Szene: Eine Patientin im Spital nutzt die Gelegenheit eines Besuchs der Ärztin und fragt sie gespielt beiläufig, doch ohne ihre Neugier verbergen zu können: „Sagen Sie mal, wie stirbt es sich denn?“ Die Ärztin wiederum nimmt das Anliegen

25 Minder u. a., Alterssuizid, 231f.

26 Minder u. a., Alterssuizid, 231.

27 Zu Sterbewünschen, Argumentationsfiguren und Gender vgl. Noth, Gender im Angesicht des Todes, 91f.

auf, knüpft gekonnt daran an und fragt im gleichen Tonfall zurück: „Sagen Sie mal, wie hätten Sie’s denn gern?“

Analysieren wir diese erdachte Szene: Die Frage „Wie stirbt es sich denn“ klingt so nach „Ach ja, übrigens, wie ist das denn eigentlich?“ Beiläufig erkundigt sich die Patientin nach dem Sterbeprozess, nicht explizit nach dem eigenen – also: „wie sterbe ich?“ –, sondern allgemein: „wie stirbt es sich“? Die Ärztin wiederum bleibt auf derselben Ebene und antwortet, als hätte man sie um Auskunft nach einem Angebot bzw. nach einem Produkt im breiten Sortiment ihrer Dienstleistungspalette gebeten. Der Sprachduktus der Beiläufigkeit will nicht zum existenzbedrohenden Inhalt passen. Sterben und Tod sind eigentlich zu ernste Themen, als dass man in solcher Weise über sie sprechen könnte. Und doch will die Szene etwas vermitteln und zum Ausdruck bringen. Es war Sigmund Freud, der sich schon 1915 in seinem Werk „Zeitgemäßes über Krieg und Tod“ mit unterschweligen Aussagegehalten befasste. Anhand des berühmten Witzes vom Ehemann, der zu seiner Frau sagte: „Wenn einer von uns beiden stirbt, übersiedle ich nach Paris“,²⁸ erläuterte Freud die Funktion von Witz und Satire. Solche zynischen und satirischen Witze „wären nicht möglich, wenn sie nicht eine verleugnete Wahrheit mitzuteilen hätten, zu der man sich nicht bekennen darf, wenn sie ernsthaft und unverhüllt ausgesprochen wird. Im Scherz darf man bekanntlich sogar die Wahrheit sagen.“²⁹ Nur beiläufig kann man demzufolge manchmal das eigentlich Zentrale fragen. Das eigene Sterben ist zu bedrohlich, als dass man es direkt anzusprechen vermag.

Nehmen wir dies als Ausgangshypothese und fragen, welche womöglich verleugnete Wahrheit die satirische Anfangsszene über das Sterben mitteilt. In überzeichneter Form wird Sterben zu einer Art Konsumgut, über dessen Sortiment man sich informieren und das man sich auf Bestellung anfertigen lassen kann, Sonder- und Spezialausfertigungen mit einem Aufpreis. Man kommt um die Bestellung nicht herum – etwa so wenig wie um jene von Nahrung und Getränk, aber man möchte doch eine gewisse Wahlfreiheit haben. Man möchte sog. selbstbestimmt, autonom, nämlich im Selbstverständnis der Kundin über den Prozess, die Weise und den Zeitpunkt seines eigenen Ablebens entscheiden können.

In 80% aller Todesfälle werden auch tatsächlich Entscheide gefällt, die Art und Zeitpunkt des Todes beeinflussen, doch sind es nicht immer die Betroffenen selbst, die diese fällen.³⁰

In der Schweiz kann man einem Werbeslogan begegnen, der lautet: „Schöner Sterben mit Alice“. Alice Hofer, die Frau von Polo Hofer – der 2017 verstorbene Schweizer Rocklegende –, betreibt in der Stadt Thun eine sog. „Praxis für

28 Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, 352.

29 Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, 352f.

30 Wie Anm. 24.

angewandte Vergänglichkeit“ und ein Sarg-Atelier.³¹ Eigentlich müsste es deshalb „schöner tot sein“ heißen, aber das würde abschrecken, weil es zu direkt wäre. In einer kapitalistischen Konsumgesellschaft wird auch der Tod zu einem Konsumgut, und wir werden hinsichtlich unseres eigenen Sterbens zu Konsumentinnen und Konsumenten. Im Zentrum stehen unsere individuellen Bedürfnisse, unsere Wahl, unser persönlicher Geschmack. Werbefiltrierte dreht sich alles um uns als Einzelne, um uns allein. Unsere Nächsten bleiben weitgehend ausgeblendet. Ich bestimme über mich selbst. Die Folgen davon trägt die Zahl traumatisiert zurück bleibender Angehöriger.³² Hinterbliebene einer selbstbestimmt Gestorbenen, die sich mit schlechtem Gewissen fragen, was die Verstorbene in den assistierten Suizid trieb, ob es vielleicht ihre nicht ausreichende Begleitung und fehlende Zuwendung waren. Der Tod verliert das uns alle Verbindende und wird zum Einzelschicksal. Aber: Mein Sterben geht eben nicht nur mich etwas an. Das Konzept der Autonomie geht in dieser individualistischen Einseitigkeit aus christlich-theologischer Perspektive nicht auf. Wir sind von der Wiege bis zur Bahre auf Gedeih und Verderb mit anderen verbunden, verstrickt, vernetzt, verwoben.

Nun ist in einem liberalen Rechtsstaat selbstschädigendes Verhalten grundsätzlich legal. Fraglich ist jedoch, ob dies auch gilt, wenn Dritte dabei in Anspruch genommen werden müssen. Aufgrund der gleichzeitigen Zugehörigkeit zur Gesellschaft wirkt das individuelle Sterben auf diese zurück und hat Folgen für sie – spätestens dann nämlich, wenn aus dem monierten Selbstbestimmungsrecht im Umkehrschluss ein latenter gesellschaftlicher Druck entsteht, sich in einer bestimmten Weise zu verhalten und zwar in eine, die die Gesellschaft vermeintlich entlastet – finanziell und im Blick auf Personalressourcen. Die in dieser Situation letztlich unausweichlichen Ambivalenzen können aus praktisch-theologischer Perspektive nicht einseitig durch Parteinahme für eine Seite aufgehoben werden. Es gilt, sie auszuhalten, aber es gilt auch, Kriterien zu benennen, die Orientierung ermöglichen. Dazu zählt, dass das Leben in christlicher Sicht grundsätzlich Vorrang vor dem Tod hat und ein assistierter Suizid nur in Ausnahmen bzw. Grenzfällen überhaupt eine Option sein kann.³³ Die Pastoralpsychologie und insbesondere die Seelsorge haben in diesem Kontext die Aufgabe, zu reflektieren, wie Menschen dabei begleitet werden können, mehr Klarheit über ihre eigenen Beweggründe zu erhalten; es geht also um die Förderung und Begleitung einer Auseinandersetzung mit Motiven und um deren Bewusstwerdung. Die Frage nach womöglich verleugneten Wahrheiten soll nach Möglichkeit gestellt werden, die hinter dem Verlangen nach dem Tod noch

31 <http://www.alicehofer.ch/> (Zugriff am 19.10.2019).

32 Vgl. Kurt, Altersfreitod oder vernachlässigte Fürsorge, 1311.

33 Vgl. hierzu das Positionspapier des Synodalarats der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn vom 7. Juni 2018 „zu pastoralen Fragen rund um den assistierten Suizid“ mit dem Titel: „Solidarität bis zum Ende“.

lauern und handlungsrelevant sind, ohne sich ihrer Bedeutung ausreichend gewahr zu sein. Kaum eine Disziplin ist dafür mehr prädestiniert, solches zu reflektieren, als die Pastoralpsychologie. Gerade ihre auf Freuds jüdisch-biblischem Menschenbild ruhende psychoanalytisch orientierte Perspektivendominanz ermöglicht ihr, für Hintergründiges und Unterschwelliges besonders sensibel und empfänglich zu sein.³⁴

Ein weiteres zu nennendes Kriterium besteht in der Überzeugung, dass keine Seelsorgefachperson gegen ihren Willen zur Begleitung einer Person, die assistierten Suizid begehen möchte, verpflichtet werden darf.³⁵ Und ebenfalls zu erwähnen ist, dass unser Wissen in dieser Welt Stückwerk ist (1Kor 13,9) und wir darauf vertrauen dürfen, dass Gottes Liebe auch nicht davon abhängt, was wir je für richtig und gut erachten. Aus praktisch-theologischer Sicht kann es keine einfachen Antworten auf komplexe Fragen geben. Es kann uns letztlich nur die Hoffnung tragen, das aus unserer Sicht zu einem bestimmten Zeitpunkt und in einem spezifischen Umfeld Bestmögliche getan und entschieden zu haben.

6. Ausblick

In einem Interview einer Schweizer Boulevardzeitung mit dem Palliativmediziner Steffen Eychmüller erschien folgender Ausschnitt:

Für wen empfehlen Sie Sterbehilfe?

„Exit“ ist gut für Leute, die extrem individualistisch bis egoistisch leben, alles selber regeln und nichts dem Zufall überlassen wollen. „Exit“ ist aber nicht für Menschen, die sich als Teil eines Beziehungssystem sehen.

Wieso sprechen beim Thema Lebensende alle von Sterbehilfe und niemand von Palliative Care?

„Exit“ geht schnell, hat eine klare Message, ist sexy. Palliativ hingegen tözelt und klingt mühselig. Dabei bietet Palliative Care zwei wesentliche Punkte: gemeinsame, ganz pragmatische Vorausplanung fürs Lebensende, und beste Betreuung in der Sterbephase.³⁶

34 Vgl. dazu Heine, Erkennen und Scham, und Noth, Freuds bleibende Aktualität.

35 So auch Noth, Freuds bleibende Aktualität, 5f. Seelsorge darf allgemein nicht gegen die eigene Überzeugung ausgeübt werden.

36 Aus einem Blick-Interview vom 08.10.2018 mit dem Palliativmediziner Prof. Dr. Steffen Eychmüller: <https://www.blick.ch/news/schweiz/palliativmediziner-ueber-den-tod-von-this-jenny-exit-ist-etwas-fuer-individualisten-id3287135.html> (Zugriff am 22.4.2020).

Der von Eychmüller angeprangerte Egoismus, der eine Affinität zum assistierten Suizid begründe, scheint insbesondere Männer im Blick zu haben und steht im Widerspruch zum insbesondere bei älteren Frauen anzutreffenden Sterbewunsch-Motiv des „nicht zur Last-Fallen-Wollens“. Dieses Motiv sorgte im englischsprachigen Kontext schon vor einem Jahrzehnt für heftiges Aufsehen. Gilbert Mailaender, Mitherausgeber der Zeitschrift *First Things* – „Americas Most Influential Journal of Religion and Public Life“, veröffentlichte darin 2010 einen Beitrag mit dem Titel: „I want to burden my loved ones“.³⁷ Zu seinen Spitzensätzen zählen folgende: „Is this not (...) what it means to belong to a family: to burden each other – and to find, almost miraculously, that others are willing, even happy, to carry such burdens? (...) At least in this sphere of life we do not come together as autonomous individuals freely contracting with each other. We simply find ourselves thrown together and asked to share the burdens of life while learning to care for each other.“³⁸

Interessanterweise erschien drei Jahre später (2013) ein Beitrag des in England berühmten Priesters und Journalisten Giles Fraser mit der Überschrift: „I want to be a burden on my family as I die, and for them to be a burden on me“.³⁹ Darin schrieb er: „(...) I know people are terrified of the indignity of dying and being ill generally. Having someone wipe our bums, clean up our mess, put up with our incoherent ramblings and moodswings is a threat to our cherished sense of personal autonomy. We are not solitary self-defining intellectual identities who form temporary alliances with each other for short-term mutual advantage. My existence is fundamentally bound up with yours. Of course, I will clean you up. Of course, I will hold your hand in the long hours of the night. Shut up about being a burden. I love you.“ Es gingen über Tausend Reaktionen ein im Guardian!⁴⁰

So eindrücklich diese Aussagen sind, so unbedarft und beinahe etwas zynisch wirken sie angesichts der empirisch erwiesenen ungleichen Lastenverteilung zwischen den Geschlechtern. Pastoralpsychologie und insbesondere die Seelsorge versuchen, eingeschränkte Sichtweisen zu erweitern und zu öffnen – einerseits im Hinblick auf mehr Geschlechtergerechtigkeit und andererseits auf ein Vertrauen

37 <https://www.firstthings.com/article/2010/03/i-want-to-burden-my-loved-ones> (Zugriff am 8.5.2020).

38 Ebd.

39 <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2013/may/03/burden-loved-ones-dying-euthanasia> (Zugriff am 8.5.2020).

40 Die Diskussion war auch in der Schweiz lanciert, als der Psychoanalytiker und Satiriker Peter Schneider fast gleichzeitig wie Giles Fraser eine Kolumne veröffentlichte, in welcher er auf Anfragen von Leser*innen antwortet, mit der Überschrift: „Was sind wir unseren Hinterbliebenen schuldig?“ Er schrieb: „Von der letzten Verantwortung für mich kann und will ich niemanden befreien. So wie ich meinerseits von dieser Verantwortung für meine Angehörigen nicht befreit werden kann und will.“ Kleiner Bund vom Mittwoch, 24. April 2013, 36. Vgl. Noth, Seelsorge und Spiritual Care, 103–105; Noth, Gender im Angesicht des Todes, 89f.

hin, in dem Menschen sich einander zumuten dürfen und sogar müssen, nicht nur um ihrer selbst willen, sondern ganz zentral auch um derentwillen. Es mag nämlich Krankenhauspersonal oder Angehörige ganz und gar nicht entlasten, wenn sich die Mutter oder der Vater, weil diese niemanden belasten wollen, das Leben nehmen. Erfahrungsgemäß wirft genau dies häufig sehr viele Fragen auf und wirkt verletzend bis traumatisierend – hat sie/er uns denn nicht vertraut? Was dachte er eigentlich von uns? Wieso tut sie uns dies an? Hat sie uns nicht zugetraut, dass wir ihr beistehen, und die schlimmste der Fragen: Hat sie/er denn nicht gemerkt, was sie/er uns bedeutet – haben wir es verpasst, es ihr zu zeigen? Solche quälenden Fragen und Anfragen können für den Rest des eigenen Lebens zur Belastung werden.

Menschenfreundliche und Menschen zugewandte und beziehungsfördernde Seelsorge und notabene Religiosität unterstützen uns Menschen darin, uns eben nicht als autarke und autonome Wesen – gottgleich statt gottähnlich – zu sehen, sondern stets auch auf Andere angewiesene, die sich selber nicht genügen. Unsere besondere Würde liegt gerade nicht in unserem Vermögen, Können und in unserer vermeintlichen Souveränität, sondern schlichtweg in unserem Geliebtsein. Das ist die Grundhaltung der Verbundenheit und des tiefen Mitgefühls, die Menschen als Sterbende nicht nur als Belastende und Nehmende, sondern auch als zutiefst Ermöglichende und Gebende zu erkennen vermag – unabhängig von ihrem jeweiligen Geschlecht.

Literatur

- Bartsch, Christine u. a., Schweizerischer Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung. Synthesebericht NFP 67. Lebensende. Der assistierte Suizid. Entwicklungen während der letzten 30 Jahre, 2017. (<http://www.nfp67.ch/SiteCollectionDocuments/nfp67-synthesebericht-de.pdf>; Zugriff am 5.5.2020).
- Bosshard, Georg, Assistierter Suizid in der Schweiz: Ursprung, Entwicklungen, empirische Befunde, in: Gian Domenico Borasio u. a., Assistierter Suizid: Der Stand der Wissenschaft, Heidelberg 2017, 29–40.
- Condrau, Gion, Der Mensch und sein Tod. *Certa moriendi condicio*, Zürich 1991.
- Freud, Sigmund, Zeitgemäßes über Krieg und Tod. *GW X*: 324–355, 1915.
- Gauthier, Saskia, u. a., Suicide tourism: a pilot study on the Swiss phenomenon, *Journal of Medical Ethics* 41/8 (2015), 611–617.
- Heine, Susanne, Erkennen und Scham. Sigmund Freuds biblisches Menschenbild, in: *Wiener Jb. f. Theol.* 6, hg. v. der evang.-theol. Fak. der Univ. Wien, Wien 2006, 233–249.
- Kovacevic, Anita/Bartsch, Christine, Suizidbeihilfe in der Schweiz. *Sozialpolitik.CH* (2017), Bd. 1:1–11.
- Kurt, Hans, Altersfreitod oder vernachlässigte Fürsorge. *Schweizerische Ärztezeitung*, 99/39 (2018), 1309–1311.

- Medizin-ethische Richtlinien. Umgang mit Sterben und Tod, hg. v. der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften (SAMW), 2018.
- Minder, Jacqueline u. a., Alterssuizid. *Swiss Medical Forum – Schweizerisches Medizin-Forum*, 10 (2018), 229–235.
- Morgenthaler, Christoph u. a., *Assistierter Suizid und kirchliches Handeln. Fallbeispiele – Kommentare – Reflexionen*, Zürich 2017.
- Nestor, Karen u. a., Hilfe beim Sterben, Hilfe zum Sterben oder Hilfe zum Leben? Sterbehilfe rechtlich, ethisch und palliativ betrachtet, *Swiss Medical Forum – Schweizerisches Medizin-Forum* 17/35 (2017), 738–743.
- Noth, Isabelle, Gender im Angesicht des Todes. Sterbebegleitung und Palliative Care, in: Silvia Schroer (Hg.), *Sterben und Tod mit Gendervorzeichen*, Zürich 2014, 87–93 und 106–109.
- , Seelsorge und Spiritual Care, in: dies./Claudia Kohli Reichenbach (Hg.), *Palliative und Spiritual Care. Medizinische und theologische Perspektiven*, Zürich 2014, 103–115.
- , Freuds bleibende Aktualität. Psychoanalysezepktion in der Pastoral- und Religionspsychologie im deutschen Sprachraum und in den USA, Stuttgart 2010.
- Reformierte Kirchen Bern-Jura-Solothurn: Solidarität bis zum Ende. Position des Synodalsrats der reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn zu pastoralen Fragen rund um den assistierten Suizid, 2018.
- Steck, Nicole u. a., Suicide assisted by right-to-die associations: a population based cohort study. *International journal of epidemiology*, 43/2 (2017), 614–622.
- u. a., Time-trends in assisted and unassisted suicides completed with different methods: Swiss National Cohort. *Swiss medical weekly*, 145 (2015).
- u. a., Assisted and unassisted suicide in men and women: longitudinal study of the Swiss population. *The British Journal of Psychiatry*, 208/5 (2016), 484–490.
- u. a., Increase in assisted suicide in Switzerland: did the socioeconomic predictors change? Results from the Swiss National Cohort. *BMJ open*, 8/4 (2018), e020992.
- Todesursachenstatistik 2014: Assistierter Suizid (Sterbehilfe) und Suizid in der Schweiz, hg. vom Bundesamt für Statistik (BFS), Neuchâtel 2016.

Nackt bin ich aus dem Leib meiner Mutter hervorgekommen, nackt kehre ich dorthin zurück. (Hiob 1,21)

Religionsgeschichtliche und biblische Blicke auf die Vorstellung
von der Erde als Mutter der Toten

1. Am Anfang der Religion steht die Auseinandersetzung mit dem Tod

Zu den ältesten Zeugnissen der Kunst gehören bearbeitete Totenschädel und das kunstvolle Bestatten von Toten mit Schmuck. Religiöse Vorstellungen entstehen menscheitsgeschichtlich wahrscheinlich in nächster Nähe zur Erfahrung des Todes und im Umgang mit den Toten. Die frühesten Epochen sind bezüglich der Bestattungssitten und der religiösen Vorstellungen und Traditionen, die den Tod und die Toten begleiteten, besonders interessant. Genderaspekte wurden dabei aber bis in die jüngste Zeit kaum beachtet. Man nahm beispielsweise selbstverständlich an, dass die bearbeiteten neolithischen Totenschädel einen männlichen Ahnenkult dokumentierten.¹ Erst in jüngerer Zeit werden beispielsweise, bedingt durch verbesserte technische Möglichkeiten, Skelette in Gräbern auf ihr Geschlecht untersucht. Zuvor spielte nur allzu oft eine von Stereotypen geleitete hypothetische Zuordnung bei der Deutung von Grablegen eine Rolle. Schmuck führte beispielsweise zur Identifikation der Toten als weiblich, Waffen ließen unmittelbar an Krieger, jedenfalls Männer denken. Unterdessen hat das Bild bezüglich des neolithischen Totenkults an Schärfe gewonnen. Unter den sekundär bestatteten Schädeln sind solche verschiedenen Geschlechts und Alters, wahrscheinlich von Menschen, die zeitlebens eine besondere soziale Rolle eingenommen hatten und nach dem Tod weiterhin eine besondere Aufmerksamkeit erfuhren. Man versuchte, diese Verstorbenen mit unterschiedlichen Mitteln in die Gemeinschaft der Lebenden zurückzuholen, sie wieder lebendig und zumindest gegenwärtig zu machen, sei es durch ihre Schädel oder schädelartige Masken, oder durch Lehmstatuen und -büsten, die oft in nächste Nähe zu den Wohnbereichen geholt wurden.²

1 Vgl. zum Folgenden Schroer/Keel, IPIAO 1, 54–63; Keel/Schroer, Eva, 17–19; vgl. Müller-Clemm, Archäologische Genderforschung, passim.

2 Vgl. Schroer/Keel, IPIAO 1, Nos 37–45.

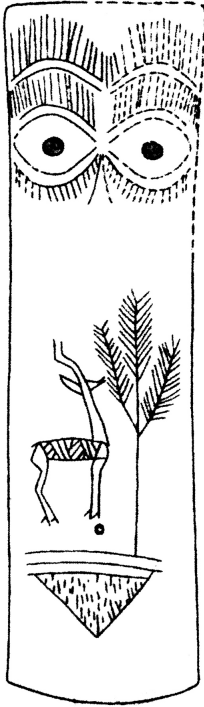


Abb. 1 Ein durch Ritzung bearbeitetes Knochenfigürchen aus Hago-scherim im nördlichen Obergilgaläa zeigt zuoberst rhombische Augen. Zuunterst ist ein stilisiertes Schandreeck zu sehen, aus dem ein Bäumchen wächst, an welchem sich wiederum ein Hörnertier gütlich tut. Die Kombination von Schandreeck, Zweigen und Capriden ist hier zum ersten Mal bezeugt, sie bleibt über Jahrtausende als Motiv im Umkreis der vorder-orientalischen Göttinnen bedeutsam. Symbolisiert wird die Lebenskraft der Erde, die Pflanzen und Tiere nährt.

Im Chalkolithikum ändern sich die Bestattungssitten.³ Die Primärbestattung erfolgt durch Auslegung der Leichen auf speziellen Friedplätzen. Dort überließ man sie den wilden Tieren und vor allem den Geiern, die seit dem Neolithikum als Begleiter der Toten auch in den religiösen Vorstellungen von Bedeutung waren.⁴ Die Sekundärbestattung erfolgte in Ossuaren, die in großer Zahl in speziell dafür angelegten Höhlen deponiert wurden. Die Sphären der Lebenden und der Toten wurden nun konsequent getrennt, eine kulturelle Entwicklung von sehr nachhaltiger Bedeutung. Die bemalten Ossuare waren meistens kistenförmig, sodass die längsten Knochen eines menschlichen Skeletts der Länge nach hineinpassen. An der Frontseite befindet sich die Öffnung mit einer deckelartigen Verschlussplatte. Gestaltet bzw. bemalt sind die Frontseiten mit menschlichen Gesichtern bzw. Augen und Nasen oder weiblichen Brüsten.⁵ Das Ossuar scheint also keine Behausung, sondern eher einen menschengestaltigen Körper zu repräsentieren. Andere ikonographische Funde dieser Epoche weisen auf eine starke symbolische Verbindung der Pflanzen- und Tierwelt mit der weiblichen Regenerationskraft hin. Die Indizien dafür, dass es bereits am Ende des Neolithikums oder Beginn des Chalkolithikums

3 Schroer/Keel, IPIAO 1, 104f; Schroer, Göttinnenverehrung, passim.

4 Vgl. Schroer, Auf Geiersflügeln, passim.

5 Vgl. Schroer/Keel, IPIAO 1, Nos 78.80–81 und die jeweils im Apparat angegebenen Parallelstücke.

Vorstellungen von einer göttlichen Herrin über Leben und Tod gab, sind jedenfalls durch jüngere Funde zahlreicher geworden (Abb. 1).⁶ Das Vorzeichen des Hervorbringens von Leben ist in der Symbolik weiblich, und wahrscheinlich schloss sich der Lebenskreis im Weltbild damaliger Menschen damit, dass die Verstorbenen dahin zurückkehrten, wo ihr Leben seinen Anfang genommen hatte. Die Göttin bringt Leben hervor und nimmt es wieder zu sich zurück oder in sich auf. Von der Mittelbronzezeit an symbolisiert der Mutterschoß, oft stilisiert als Ω -Zeichen, den Ursprung des Lebens, aber auch den Schutz der Göttinnen für jene, die gar nicht ins Leben kamen oder als Kinder bereits wieder starben (Abb. 2–3). Möglicherweise ist dieses Ω -Zeichen noch auf den Bänken in jüdischen Grabkammern angedeutet.⁷



Abb. 2 Das altbabylonische Terrakottarelief zeigt eine Göttin mit einem Säugling an der Brust. Die Köpfe auf ihren Schultern dürften ebenfalls ihre Zuordnung zu Kindern anzeigen. Die Ω -Zeichen stellen die Verbindung zu Muttergöttinnen her, die aus der Literatur als Ninhursaga oder Nintur bekannt sind. Die hockenden, ausgemergelten Gestalten dürften totgeborene oder verstorbene Kinder verkörpern.

6 Vgl. zu diesen Funden zuletzt Schroer, Göttinnenverehrung. Der hier von mir vorgelegte Beitrag schließt an diesen, stärker ikonographisch ausgerichteten, an und baut auf ihm auf. Zu den chalkolithischen Funden vgl. auch Ziffer/Shalem, Receive my Breast, passim.

7 Schroer, IPIAO 2, 45; Keel, Ω -Gruppe, bes. 66–70.

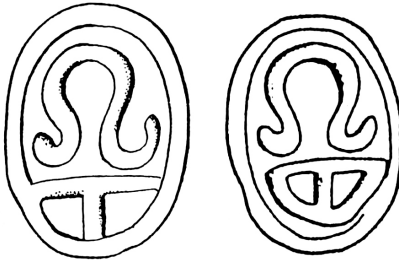


Abb. 3 Siegel mit dem Ω-Symbol (18. Jh. v. Chr.) aus Palästina/Israel zeigen, dass die Vorstellung von einem göttlichen Schoß bekannt war. Die sehr kleinen Siegel wurden in Anatolien und Israel manchmal in Kindergräbern gefunden. Links Skarabäus vom Tell el-Fār'a Nord; rechts ein Skaraboid vom Tel Gerisa).

2. Die Erde bringt alles Lebendige hervor, und alles kehrt zu ihr zurück

Othmar Keel hat bereits vor gut zwanzig Jahren von einer anderen, der biblischen Seite her eine mythische Verbindung der Erde mit den Toten aufgezeigt.⁸ Biblische Texte bezeugen die Vorstellung, dass ein Menschenleben nicht nur im Mutterleib, sondern zugleich im Schoß der Erde entsteht (Ps 139,15):

לֹא-נִכְתָּד עֲצָמֵי מִמֶּדֶד אֲשֶׁר-עָשִׂיתִי בְּסֶתֶר קָמָתִי בְּתַחְתֵּי אֲרֶץ:

Mein Gebein war dir nicht verborgen, da ich im Dunkeln gebildet ward, kunstvoll gewirkt in Erdentiefen.

Dieser Gedanke verbindet sich mit einem anderen, nämlich dass ein Menschenleben beim Tod in den Schoß der Erde zurückgeht. Ganz real wurden die Toten zumeist in Erdgräbern bestattet. Wer es sich jedoch leisten konnte, sorgte lieber für ein die Generationen überdauerndes Felskammergrab. Die Verstorbenen wurden so zwar nicht direkt ins Erdreich, aber doch auch in die Tiefe von Felsen und Höhlen gelegt. Besonders bedeutende Menschen hat man unter (heiligen) Bäumen bestattet (Gen 35,8 und 1 Sam 31,13). In Hi 1,21 ist eine Erinnerung an die Verbindung der Erde mit dem Schoß der Göttin präsent:

וַיֹּאמֶר עָרָם יָצָתִי מִבֶּטֶן אִמִּי וְעָרָם אֲשׁוּב שָׁמָּה יְהוָה נָתַן וַיְהוָה לֶקַח יְהִי שֵׁם יְהוָה מְבָרָךְ:

Nackt bin ich aus dem Leib meiner Mutter hervorgekommen, nackt kehre ich dorthin zurück.

8 Vgl. dazu den biblischen Exkurs im ansonsten eher religionsgeschichtlichen Beitrag von Keel, Ω-Gruppe, bes. 70–75; sowie Keel/Schroer, Schöpfung, 52–61.

Das „dorthin“ ergibt, so Keel, nur Sinn, wenn es sich nicht auf den konkreten Mutterleib, sondern den mythischen Mutterleib der Erde bezieht.⁹ Jesus Sirach (40,1) beschreibt die Zeit zwischen dem Hervorgehen aus dem Mutterschoß und der Rückkehr „zur Mutter aller“ als die mit Mühsal verbundene Lebensspanne eines Menschen. Auch Ps 90,3 kennt die Rückkehr zur Erde:

תָּשָׁב אָנוּשׁ עַד־דָּכָא וְתֵאמָר שׁוּבוּ בְּנֵי־אָדָם:

Du lässt die Menschen zum Staub zurückkehren und sprichst zu ihnen „Kehret zurück, ihr Menschenkinder“.

Jes 26,19 formuliert analog zur Geburt aus dem Mutterleib und der Ankunft in der Welt der Lebenden (Hi 3,3–19 und öfter) die Hoffnung, dass die Toten ein zweites Mal aus der Erde geboren werden.¹⁰

Auch in Gen 3,19–20 spielt die Rückkehr des Erdlings zur Erde eine zentrale Rolle. Die Sterblichkeit der Menschen ist ihr Schicksal, das von Gott so festgelegt ist. So entsteht das Leben aus der Erde und geht wieder zu ihr zurück.

בִּזְעַת אִפְיֶיךָ תֹאכַל לֶחֶם עַד שׁוֹבֶיךָ אֶל־הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ כִּי־עָפָר אֶתָּה וְאֶל־עָפָר תָּשׁוּב:
וַיִּקְרָא הָאָדָם שֵׁם אִשְׁתּוֹ חַוָּה כִּי הוּא הִיְתָה אִם כָּל־חַי:

Im Schweiß deines Angesichts wirst du Brot essen, bis du zur Erde zurückkehrst, denn von ihr bist du genommen. Denn Staub bist du und zum Staub kehrst du zurück. Und der Erdling nannte seine Frau Hawwah, denn sie wurde die Mutter alles Lebendigen.

Die Erinnerung daran, dass Adam, der Erdling, seine Frau Hawwah, Eva, nannte, da sie die „Mutter alles Lebendigen“ geworden sei (Gen 3,20), folgt bemerkenswerterweise direkt auf die Ankündigung der Mühsal des Lebensunterhalts (von der Erde) und der Rückkehr des Menschenlebens zur Erde (3,19). Bereits die oben erwähnten chalkolithischen Funde, aber auch die der folgenden Epochen, lassen den inneren Zusammenhang hinter diesen biblischen Versen besser verstehen. Die Erde ist nach Gen 1,11f.24f eine – nicht wirklich entthronte – göttliche Macht,

9 Kohelet (Koh 5,14) lässt das „wohin“ des Sterbens offen:

„Wie er aus dem Leib seiner Mutter hervorgekommen ist,
nackt, wie er kam, muss er wieder gehen.“

10 Zum Tod als „Rückwärtsgeburt“ vgl. Staubli/Schroer, Menschenbilder, 58f. Auch Joh 3,4 bezeugt, dass Sterben und Geborenwerden mit dem Mutterleib assoziiert wurden.

die die Pflanzenwelt sprießen lässt und die Tiere hervorbringt.¹¹ Nach Gen 2,7 wird der Erdling Adam aus der Erde (‘adamah) erschaffen, auch die Bäume (2,9) und die Tiere (2,19) wachsen aus der Erde, werden aus Erde gebildet. Von dieser Erde ernährt sich der Mensch und zu dieser Erde kehren die Menschen nach Gen 3,19f zurück. Der Erdling nennt die Erdenfrau „Mutter alles Lebendigen“. Damit übernimmt sie die Rolle der nährenden Erde und erhält eine mythische Bedeutung. Die erste Menschenfrau tritt das Erbe der Erdgöttin an.¹²

3. Die bleibende Numinosität der Erde

Im Anschluss an diese Spurensuche ergibt sich eine weitere interessante Frage. Es ist bekannt und wurde viel diskutiert, dass die Entwicklung des JHWH-Montheismus einige schwierige Hürden zu nehmen hatte. Dieser Monotheismus entstand nicht per Dekret, sondern in einem Wachstums- und Wandlungsprozess.¹³ Dabei wurden Aspekte der Götter und Göttinnen der polytheistischen Religion(en) der früheren Zeit und der Nachbarkulturen eingewirkt und umgestaltet. Bei den weiblichen Aspekten, also dem Erbe der Göttinnen, funktionierte dieser Prozess schlecht. Weibliche Erotik ließ sich in das entstehende, dominant männliche Gottesbild nicht überführen, Mütterlichkeit nur begrenzt.¹⁴ Dass Schwangerschaft und Geburt zum Ressort JHWHs gehören sollten, musste plausibilisiert werden, und es gelang nur teilweise. Eine weitere *lacuna*, ein schwarzer Fleck, im JHWH-Gottesbild war die Zuständigkeit für die Toten. Es wird in vielen biblischen Texten bis in die hellenistische Zeit überraschend entschieden, ja hartnäckig, proklamiert, dass dieser Gott nicht zuständig sei für das Totenreich und für jene, die dorthin gegangen sind (vgl. beispielsweise Ps 88,10–13). Gott errettet vielleicht vor der Scheol, aber bis in die Unterwelt reicht sein Arm nicht, er rettet nicht aus der Scheol.¹⁵ Auffällig

11 Keel/Schroer, Schöpfung, bes. 52f; vgl. Staubli/Schroer, Menschenbilder, 91.

12 Das gleichnamige Buch von Keel/Schroer, Eva (passim, zum Namen bes. 10–12) sucht hinter der Vorstellung einer „Mutter alles Lebendigen“ die religionsgeschichtlich bedeutsamen Typen von Idolen und anderen Darstellungen von Göttinnen oder Frauen. Vgl. auch Staubli, „Mutter alles Lebendigen“.

13 Siehe dazu umfassend Keel/Uehlinger, Göttinnen; Keel, Jerusalem; vgl. auch im Hinblick auf den Umgang mit der Numinosität der geschaffenen Welt Schroer/Keel, Die numinose Wertung. Die Forschungsentwicklung um die Entstehung des biblischen bzw. altisraelitischen Monotheismus kann an dieser Stelle nicht nachgezeichnet werden.

14 Vgl. aber Gott im Bild einer gebärenden Frau (Jes 42,14), als Hebamme (Jes 66,6–8), als Schwangere (Num 11,12–14), als Mutter (Jes 46,3–4; 49,15).

15 Die Diesseitsbezogenheit des vorexilischen, zumindest teilweise auch noch des nachexilischen Glaubens im alten Israel wird zwar in komplexeren Diskursen erörtert, aber selten in Frage gestellt.

ist auch, dass in der Psalmenmetaphorik nie von Gott als bergender Höhle die Rede ist, obwohl Höhlen geologisch und soziologisch im Land eine so wichtige Rolle spielten.¹⁶ Eine Spur zu den Gründen für die Zurückhaltung finden wir möglicherweise im Hiobbuch. In Hi 28 wird eine theologische Kritik am Bergbau, besonders der Gewinnung von Eisen und Kupfer, formuliert, zu dem die Menschen fähig sind, der mit Ehrgeiz und Stolz betrieben wird und große Errungenschaften bringt.¹⁷ Doch das Wühlen in der Erde und den Bergen zwecks Erzabbau wird von den Verfassern dieses Kapitels als Sakrileg und Übergriff auf die Souveränität des Schöpfers bewertet (Hi 28,5).¹⁸

אֶרֶץ מִמְּנֵה יֵצֵא לָחֶם וְתַחֲתֶיהָ נִהְפֵּד כְּמוֹ-אֵשׁ:

Die Erde, aus ihr sprosst das Brot,
doch unter ihr wird gewühlt wie mit Feuer.

Tangiert wird ursprünglich, d. h. in den zugrunde liegenden, noch nicht monotheistisch geprägten Vorstellungen, die Numinosität der Erde, die die Menschen ernährt. Das Tabu des Eingriffs in die Erde wird im Zuge des sich entwickelnden Monotheismus dann als eine Grenzüberschreitung gegenüber Gott eingeordnet.

Es liegt nahe, dass die merkwürdig strikte Grenzziehung, was die Zuständigkeit JHWHs für die Toten und die Totenwelt betrifft, religionsgeschichtliche Gründe hat. Nicht nur war dieser Gott von seiner Herkunft her eher mit Sturm und den Höhen der Berge und später des Himmels verbunden, sondern er hatte sozusagen auch keine Ambitionen, in die Einflussbereiche chthonischer Gottheiten vorzudringen. Insbesondere war die Erde in der kanaänischen Tradition das Reich der

Hier sei auf den großen Sammelband von Berlejung/Janowski, *Tod und Jenseits*, verwiesen; vgl. auch Schroer, *Liebe und Tod*, passim.

16 Keel/Schroer, *Schöpfung*, bes. 57f.

17 Archäologisch ist die Kupfergewinnung in Timna im Süden Israels und in Faynan (Jordanien) seit knapp 10 Jahren bahnbrechend neu erforscht worden. Die Abbauschächte, Schmelzöfen und Schlackenhalde weisen auf eine Ausbeutung am Ende der Spätbronzezeit und bis ins 10. Jh. v. Chr. hin, möglicherweise unter Beteiligung von halbnomadischen Schasu oder Edomitern.

Für einen kurzen Überblick sei verwiesen auf die Projektseite des Bergbaumuseums in Bochum (<https://www.bergbaumuseum.de/de/forschung/forschung-aktuell/478-timna-faynan>). Tatsächlich ist die Anzahl der Schächte riesig und große Gebiete wurden systematisch mit einer offenbar enormen Anzahl von Arbeitern ausgehoben. Eventuell rekurriert Hi 28,4 auf die Kenntnis dieser Expeditionen.

18 So schon Zimmermann, *Homo sapiens*, bes. 88f; Strauß, *Hiob*, 137–142; Schroer/Keel, *Die numinose Wertung*, bes. 549–556.

einheimischen Göttin.¹⁹ Sie brachte Leben hervor und nahm die Toten wieder zu sich. Sterben, Tod und Totenwelt blieben auch in der Entstehungszeit des Monotheismus und weiter darüber hinaus dieser Göttin unterstellt. Hebammen assistieren bei der Geburt, Klagefrauen begleiten die Sterbenden.²⁰ In jeder Religion sind Geburt und Tod zentrale Bereiche, die kultisch und mit Alltagsritualen abgesichert und gestaltet werden und in denen Gottes- und Menschenbilder eng miteinander verknüpft werden. Für Frauen sind Geburt und Tod auf besonders dramatische Weise miteinander verbunden, da das Risiko, an Schwangerschaft und Geburt zu sterben, hoch war (vgl. die Geschichte der Rachel nach Gen 35,16–20), aber auch die Neugeborenen, Säuglinge und Kleinkinder sehr gefährdet waren. Mit Amuletten versuchte man in Ägypten Schwangere, Mütter und kleine Kinder besonders gut zu schützen. Amulette mit dem Bild der Thoëris oder des Bes, die beide als Schutzgottheiten der Frauen spezialisiert waren, begleiteten Mütter und Kinder aber im Todesfall auch ins Grab. Beide Domänen, Geburt und Tod, werden nur mit Mühe in die JHWH-Religion integriert, insbesondere finden sie schwer Eingang in den Kult bei den großen Heiligtümern, der von einer männlichen Priesterkaste verwaltet wird. Die Geschichte der Hanna am Heiligtum von Schilo (1Sam 1) spiegelt den Kampf der JHWH-Verehrerin mit dem Priester um die Unterstützung im Fall der Kinderlosigkeit und im Umgang mit Schwangerschaft, Geburt und Kindern. Biblische Erzählungen über Machtkämpfe von Müttern (2Sam 21,8–14) oder Hebammen (Ex 1,15–22), die sich dem Tod in seinen verschiedenen Facetten entgegenstellen, dürften ebenfalls darauf hinweisen, dass Frauen als den „Müttern alles Lebendigen“ eine starke religiöse Kompetenz bei der Begleitung von Anfang und Ende menschlichen Lebens zugewiesen wurde.

Literatur

Berlejung, Angelika/Janowski, Bernd (Hg.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte* (FAT 64), Tübingen 2009.

Galili, Ehud u. a., *Figurative Representations from Neveh Yam and Other Sites in Israel: Markers of the Late Neolithic/Early Chalcolithic South Levant Cultures*, IEJ 66 (2016), 129–150.

19 Ganz andere Gendermarkierungen kennt das ägyptische Weltbild, in welchem die Erde mit Göttern wie Geb und Osiris verbunden wird, während der Himmel beispielsweise als nackte Göttin erscheinen kann. Die Verstorbenen werden in dieser mythischen Vorstellung aber nicht nur zurückgegeben in die Obhut des Osiris, der Isis oder Nut, sondern man erwartete auch, dass sie wie die Sonne zu neuem Leben kommen würden.

20 Zur Klage unter genderspezifischen Vorzeichen vgl. Schroer, Klage-traditionen.

- Keel, Othmar, Die Ω -Gruppe. Ein mittelbronzezeitlicher Stempelsiegel-Typ mit erhabenem Relief aus Anatolien-Nordsyrien und Palästina, in: Othmar Keel u. a., Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II (OBO 88), Freiburg CH 1989, 39–88.
- , Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, 2 Bd., Göttingen 2007.
- Keel, Othmar/Schroer, Silvia, EVA – Mutter alles Lebendigen. Frauen- und Göttinnenidole aus dem Alten Orient, Freiburg CH ³2010.
- /Schroer, Silvia, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Freiburg CH ²2008.
- /Uehlinger, Christoph, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg i.Br. ⁵2001.
- Müller-Clemm, Julia, Archäologische Genderforschung: (K)ein Thema für die Palästina-Archäologie? Ein Forschungsüberblick mit Beispielen zur ‚Archäologie des Todes‘: *lectio difficilior* 2/2001 http://www.lectio.unibe.ch/01_2/mc.html.
- Schroer, Silvia, Gab es schon im frühen Chalkolithikum Göttinnenverehrung?: *lectio difficilior* 2/2018 http://www.lectio.unibe.ch/18_2/schroer_gab_es_schon_im_fruehen_chalkolithikum_goettinnenverehrung.html.
- , Liebe und Tod im Ersten (Alten) Testament, in: Peter Rusterholz/Sara M. Zwahlen (Hg.), Liebe und Tod. Gegensätze – Abhängigkeiten – Wechselwirkungen, Bern 2006, 35–42.
- , Biblische Klagetraditionen zwischen Ritual und Literatur. Eine genderbezogene Skizze, in: Margaret Jaques (Hg.), Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike (OBO 251), Freiburg CH 2011, 83–102.
- , „... wie ich euch auf Geiersflügeln getragen“ (Ex 19,4), in: Eleonore Reuter (Hg.), Mit-Mensch Tier (FrauenBibelArbeit 34), Stuttgart 2015, 68–73.
- /Keel, Othmar, Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern. Band 1: Vom ausgehenden Mesolithikum bis zur Frühbronzezeit, Freiburg CH 2005 (= IPIAO 1).
- , Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Band 2: Die Mittelbronzezeit, Freiburg CH 2008 (= IPIAO 2).
- /Keel, Othmar, Die numinose Wertung der Umwelt in der Hebräischen Bibel, in: Bernd Janowski/Kathrin Liess (Hg.), Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59), Freiburg i.Br. 2009, 537–590.
- Staubli, Thomas, Die kanaanäische Vegetationsfrömmigkeit und ihr Fortleben in Judentum, Christentum und Islam, in palästinischer Volkskultur und säkularer Staatsemblematik. Neue Einsichten aus der Ikonographie der Südlevante, in: Michaela Bauks/Michael F. Meyer (Hg.), Zur Kulturgeschichte der Botanik, Trier 2013, 73–106.
- /Schroer, Silvia, Menschenbilder der Bibel, Ostfildern 2014.
- Die „Mutter alles Lebendigen“ auf den ältesten Bildzeugnissen der Levante und im Genesis-Prolog, *Biblische Notizen* 187 (2020), 3–14.
- Strauß, Hans, Hiob (BKAT 16,2), Neukirchen-Vluyn 2000.

Winter, Urs, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Freiburg CH ²1987.

Ziffer, Irit/Shalem, Dina, „Receive my Breast and suck from it, that you may live“. Towards the Imagery of two Ossuaries from the Chalcolithic Peq'in Cave, Ugarit-Forschungen 46 (2015), 455–488.

Zimmermann, Ruben, Homo Sapiens Ignorans. Hiob 28 als Bestandteil der ursprünglichen Hiobdichtung, BN 74 (1994), 80–100.

Abbildungsnachweis

Abb. 1 Galili, Ehud u. a., Figurative Representations from Neveh Yam and Other Sites in Israel: Markers of the Late Neolithic/Early Chalcolithic South Levant Cultures, IEJ 66 (2016), 129–150: 136 fig. 3; Zeichnung nach Staubli, Thomas, Die kanaanäische Vegetationsfrömmigkeit und ihr Fortleben in Judentum, Christentum und Islam, in palästinischer Volkskultur und säkularer Staatsementik. Neue Einsichten aus der Ikonographie der Sudlevante, in: Michaela Bauks/Michael F. Meyer (Hg.), Zur Kulturgeschichte der Botanik, Trier 2013, 73–106: 81, Abb. 4a.

Abb. 2 Winter, Urs, Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im alten Israel und in dessen Umwelt (OBO 53), Freiburg CH ²1987, bes. 374–385, Abb. 390; Schroer, Silvia, Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Band 2: Die Mittelbronzezeit, Freiburg CH 2008 (= IPIAO 2), No 383.

Abb. 3 Keel, Othmar/Uehlinger, Christoph, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg i.Br. ⁵2001, Abb. 9a–b.

Über Wunden

Sterben und Tod aus der Sicht realistischer Anthropologie

Einleitung

Als sie das eigene Sterben unmittelbar vor Augen hatte, beschrieb die Theologin und Künstlerin Benita Joswig ihre Erfahrungen. Lungenkrebs hatte sie ins Zwischenland und an den Übergang vom Leben zum Tod gezwungen.

„Wer erkrankt, hat es mit einem Wust von Papieren zu tun und das ‚Sich-Ausweisen‘ findet auf unterschiedlichen Ebenen statt. Unentwegt werden Name und Unterschrift, Geburtsdatum und Wohnadresse verlangt. Biografische Eckpfeiler, die ins Wanken gekommen sind. Auf einem Fuß ergänzt man die Zugehörigkeit der Krankenkasse und fasst in Stichworten die Erkrankung zusammen, als lege man eine Schlinge um sie, führe sie an der Leine – nein, sie mich; und bringt mich an die Grenze, ins andere Land, an den Ort, wo sie mit dem Tod ins Geschäft kommt. Der alte Schnitter, der alle Grenzen sprengt und auf Papiere verzichtet, macht sich warm und redet mit. [...] Nun wird es deutlich, die Geburt könnte Erbe werden. Dazwischen sitzt die Krankheit. Wir reden also zu dritt. Es ist mitten am Tag. Die Diagnose ‚unheilbar‘ verbindet uns. [...] Willst du leben? fragt der Tod. Und in dieser Frage steckt das andere Land. Jede gesunde Zelle packt ihren Koffer.“¹

Die Geburt könnte Erbe werden. Angesichts der lebensbedrohlichen Krankheit rückt diese Möglichkeit ins Blickfeld. Die Vulnerabilität des Lebens wird unübersehbar, wenn das Sterben im Raum steht. Zugleich ist jedes Sterben ein individueller und zutiefst persönlicher Vorgang, der die Sterbenden und das sie begleitende Umfeld in hohem Maße herausfordert. Wie kann das Sterben als Ausdruck der Vulnerabilität des Menschen dogmatisch beschrieben werden?

Nach der 21. These der Heidelberger Disputation (1518) besteht für Martin Luther die Aufgabe der Theologie darin zu sagen, was Sache ist, und eine nüchterne Perspektive einzunehmen, die es erlaubt, die Dinge beim Namen zu nennen, ohne sie schön zu reden.² Auf der Linie dieser hermeneutischen Grundhaltung geht es im Folgenden darum, eine theologische Perspektive zu entwickeln, die sich den Härten und der Bedrohlichkeit, die das Sterben (auch) ausmachen, stellt.³

1 Joswig, Transitwege, 143f.

2 Vgl. Luther, Disputation, 53.

3 Vgl. Springhart, Mensch, 22.

So kommt dogmatisch ein Sterben in den Blick, das als intensiver Prozess des Lebens auch verbunden ist mit schmerzhaften Abschieden und mit der Erfahrung prinzipieller Vulnerabilität.

In der Dogmatik wird bislang zumeist eher der Tod als das Sterben thematisiert. Damit drohen das konkrete Leben und Leiden aus dem Blick zu geraten, worauf eine feministische Theologin wie Maike de Haardt immer wieder hingewiesen hat.⁴ Dagegen zielt der hier vorgestellte Ansatz darauf, *erstens* die Unhintergebarkeit der mit dem Sterben verbundenen Erfahrung zu sehen und auch theologisch ernst zu nehmen sowie *zweitens* danach zu fragen, welche dogmatischen Inhalte dazu geeignet sind, sich dem Sterben aus der Sicht der theologischen Anthropologie zu nähern und es reflexiv und konstruktiv zu erfassen.

Während der Tod als der große Gleichmacher verstanden werden kann, ist das Sterben von großer Diversität. Es kann mit dem Tod in eins fallen, wenn es plötzlich geschieht, beispielsweise durch einen Unfall. Anders verhält es sich bei terminaler Krankheit, die einem über einen längeren Zeitraum sich erstreckenden Sterbeprozess nahekommend und das Ringen auf Leben und Tod impliziert. Daneben steht das Phänomen des Sterbens als Prozess chronischer Krankheit und das weithin als „natürlich“ empfundene Sterben, das sich als Abschluss des altgewordenen Lebens realisiert. Auch die individuellen Umgangsweisen mit dem Sterben sind von großer Diversität.

Im Sterben konkretisiert sich die vulnerable Existenz des Menschen; sie wird in ihrer Fragilität und Passivität erfahrbar. Mit der Akzentuierung der Vulnerabilität ist ein Begriff gewonnen, der es ermöglicht, die *Prozessualität* des Menschseins in den Blick zu nehmen. Denn Vulnerabilität trägt in sich selbst *transformative* Dimensionen. Und es ist zunächst offen, ob Verletzbarkeit sich in Verletzung realisiert und ob Wunden heilen oder Krankheiten zum Tode sind. Über Wunden theologisch zu reflektieren und zu sprechen, ist Gegenstand und Programm einer realistischen Anthropologie, für die sich das Motiv der Vulnerabilität als Kernkategorie nahelegt.

1. Über Wunden: Vulnerabilität als ambigues und konstruktives Konzept

Der Titel dieses Beitrags „Über Wunden“ markiert eine doppelte Richtung: Zum einen betrachten wir Sterben und Tod immer von der Perspektive ihrer Überwindung her. Die Hoffnung auf Auferstehung und Neuschöpfung impliziert die Notwendigkeit der Überwindung des Todes. Eine solche Hoffnung ist jedoch nicht zu verwechseln mit einer grundsätzlichen Negativqualifizierung des körperlichen oder irdischen Lebens, wie sie nicht selten in der Koppelung von Sünde und Tod,

4 Vgl. de Haardt, *Leben*, 32.

also in einer hamartologischen Perspektive auf den Tod nach Röm 6,23 zu beobachten ist. Die Hoffnung auf Neuschöpfung macht deutlich, dass es etwas zu überwinden gibt. Die schmerzhaften, dunklen Seiten des Lebens, die sich mit Krankheit und Sterben verbinden, nüchtern und realistisch zu betrachten, hat in dieser Hoffnung einen begründeten Ausgangspunkt.

Im Kontext der feministischen Debatten sind im Blick auf Vulnerabilität ambivalente Bewertungen zu beobachten. So hat Judith Butler in ihrem 2015 erschienenen Buch „Notes Toward a Performative Theory of Assembly“ daran erinnert, dass es eine lange Geschichte berechtigter Skepsis gegenüber Vulnerabilität gibt, die ihren Grund darin hat, dass Frauen als das vulnerable Geschlecht (ab)qualifiziert wurden und damit als das „schwache Geschlecht“ galten.⁵ Zugleich sind Frauen in sozialer Hinsicht häufig besonders vulnerabel. Im Anschluss an die Kritik Judith Butlers ist deutlich, dass Vulnerabilität komplementär ontologisch *und* situativ zu verstehen ist. Vulnerabilität stellt keine soziale Kategorie dar, die etwa dazu geeignet wäre, besonders vulnerable soziale Gruppen zu unterscheiden oder zu diskriminieren, wie beispielsweise Menschen mit Behinderungen, Frauen, Menschen in bestimmten Weltgegenden etc. In anthropologischer Hinsicht ist vielmehr festzuhalten, dass Vulnerabilität jedes menschliche Leben ausmacht, dass also Menschsein *per se* bedeutet, vulnerabel zu sein. Dies ist mit der *ontologischen Dimension* von Vulnerabilität beschrieben.⁶ Daneben ist von der *situativen Dimension* der Vulnerabilität zu sprechen, die in unterschiedlichen Graden zu beobachten ist. Auf dieser Ebene sind dann soziale Faktoren, Genderaspekte, Fragen von Krankheit und Gesundheit angesiedelt. Es ist diese Komplementarität von ontologischer und situativer Vulnerabilität, die Vulnerabilität zu einem anthropologischen Grundwert macht.

Im Kontext feministischer Theologie und Philosophie, aber auch von Seiten feministisch orientierter Juristinnen, ist Vulnerabilität als Konzept in den zurückliegenden Jahren ins Zentrum des Nachdenkens gerückt worden: Hier sind insbesondere die systematischen Theologinnen Kristine A. Culp⁷ und Hildegund Keul⁸ und für die Praktische Theologie Andrea Bieler⁹ zu nennen, aber auch die Gründerin der „Vulnerability and the Human Condition“-Initiative an der Emory University, Martha Fineman.¹⁰ Aus dem Bereich der Psychologie ist vor allem auf den populär gewordenen Ansatz von Brené Brown, die ein positives Reframing von

5 Vgl. Butler, Assembly, 123.

6 Zur Komplementarität von ontologischer und situativer Vulnerabilität vgl. Springhart, Vulnerability, 19; Springhart, Vulnerabilität.

7 Culp, Vulnerability and Glory.

8 Keul, Weihnachten.

9 Bieler, Verletzliches Leben.

10 Fineman/Grear, Vulnerability.

Vulnerabilität versucht, hinzuweisen.¹¹ In meiner eigenen Arbeit ziele ich ebenfalls darauf, Vulnerabilität als systematisch-theologisches Konzept konstruktiv fruchtbar zu machen.

Bei den Ansätzen, die Vulnerabilität in den Fokus rücken, lassen sich zwei entgegengesetzte Tendenzen erkennen. Die erste und geläufigere Perspektive betrachtet Vulnerabilität primär als *Risiko* und fragt nach Möglichkeiten, die Vulnerabilität zu minimieren oder mindestens zu reduzieren. Dazu gehört in psychischer Hinsicht insbesondere die Stärkung von Resilienz. Die zweite Perspektive betont die positiven Dimensionen von Vulnerabilität und versteht diese selbst als *Ressource*. Eine eindeutige Bewertung von Vulnerabilität als entweder negativ oder positiv greift allerdings zu kurz. Wird Vulnerabilität ausschließlich als zu verhinderndes Übel menschlichen Lebens verstanden, besteht die Gefahr, einem Ideal von Unverwundbarkeit das Wort zu reden. In theologischer Hinsicht führt das zu den Formen der Leugnung von Sterblichkeit, vor denen Rosemary Radford Ruether schon 1985 gewarnt hat. Sie hielt seinerzeit zugespitzt fest: *„Die Frage ist nicht, ob Männer und Frauen die gleiche Sterblichkeit miteinander teilen; sie lautet, ob Frauen das gleiche Interesse haben, ihre Sterblichkeit mit Hilfe von Doktrinen eines Lebens nach dem Tod zu leugnen oder ob das nicht der Gipfel von männlichem Individualismus und Egoismus ist.“*¹²

Wird Vulnerabilität hingegen ausschließlich positiv konnotiert, führt das zu einer Verharmlosung des mit ihr immer auch verbundenen Risikos und einer Sprachlosigkeit im Blick auf das Sterben. So hält Maïke de Haardt fest, dass die Positivbewertung der Endlichkeit des Lebens und die Betonung der „Natürlichkeit“ des Todes dazu führen, dass die harten, schmerzvollen und ohnmächtigen Momente häufig „wegakzeptiert“ oder gar nicht mehr gesehen werden.¹³

Für ein theologisch realistisches Verständnis des Sterbens bietet ein komplexes Konzept von Vulnerabilität die Basis. Was aber ist realistische Anthropologie?

2. Realistische Anthropologie als gendersensibler Zugang zu Sterben, Tod und Endlichkeit

Für eine theologische Anthropologie, die das Anliegen verfolgt, realistisch und damit auch gendersensibel zu sein, besteht die Herausforderung darin, dass dogmatisches Nachdenken zunächst dazu zwingt, solche Aussagen zu treffen und solche Konzepte zu entwickeln, die in einem gewissen Maß allgemeingültig sind. Ohne

11 Brown, Verletzlichkeit.

12 Radford Ruether, *Sexism*, 279 (Übersetzung H.S.).

13 Vgl. de Haardt, *Leben*, 34.

den Bezug auf konkrete Erfahrung läuft jedoch die theologische Anthropologie Gefahr, an der Lebenswirklichkeit vorbei zu gehen. Dieser Erfahrungsbezug bedeutet ernst zu nehmen, dass es eine große Bandbreite von Wirklichkeiten gibt, die Menschen individuell unterschiedlich erfahren, sei es durch genderbasierte Differenzen, sei es durch anders qualifizierte Differenzen.

Damit ist ein Grundproblem der Lehre vom Menschen allgemein und der theologischen Anthropologie im Besonderen benannt. Diese bearbeitet die Frage „Was ist der Mensch?“. Wer aber ist „*der* Mensch“? Frau oder Mann, Europäerin oder Asiat, jung oder alt, krank oder gesund? Die Aufgabe der theologischen Anthropologie besteht darin, einen konzeptionellen Rahmen dafür zu bieten, dass die Vielfalt konkreter Erfahrungen Raum bekommt und die individuelle Dimension dabei ihr Recht behält. Wenn theologische Anthropologie sich auf pauschale Aussagen über den Menschen beschränkt, besteht die Gefahr einer Verschiebung von einer deskriptiven Perspektive auf eine präskriptive, normative Perspektive. Jeder und jede, der dann dieser konstruierten Norm nicht entspricht, würde als unnormal oder gar defizitär betrachtet. Das jedoch wird der geschöpflichen Vielfalt, von der die theologische Anthropologie auszugehen hat, nicht gerecht.

Realistische Anthropologie folgt dagegen der Überzeugung, dass die empirisch erfassbare Realität von Bedeutung für das konstruktive dogmatische Denken ist. Insofern lässt sie sich von der Empirie leiten und in Frage stellen. Zugleich jedoch besteht ihr Realismus darin, dass sie darauf zielt, die empirische Erfahrung und Wirklichkeit durch die theologisch-anthropologische Deutung herauszufordern. Realistische Anthropologie betont also die wechselseitige Erschließungskraft von Empirie und Dogmatik. Dies impliziert auch, dass ihr in beide Richtungen eine kritische Dimension eignet. Mit der Betonung der empirischen Wirklichkeit und Erfahrung kommen genderorientierte Aspekte selbstverständlich und konstitutiv in den Blick. Daneben ist zu betonen, dass dem Konzept von realistischer Anthropologie das klassische Verständnis von Realismus zugrunde liegt, das daran festhält, dass sich der Gegenstand der theologischen und anthropologischen Reflexion gegen seine vollständige Erfassung in einem theologischen Konzept sperrt. Insofern folgt Realismus als theologische Grundhaltung der insbesondere in der Dialektischen Theologie vehement betonten Grundüberzeugung, dass der Gegenstand der Theologie größer ist als jedes theologische Denken erfassen kann. Diese Grundüberzeugung bedeutet nun jedoch nicht, darauf zu verzichten, sich dem Gegenstand theologisch reflexiv zu nähern. Vielmehr besteht der Realismus in einer der theologischen Reflexion *von ihrem Gegenstand her* zugeeigneten kritischen Dimension.

In *inhaltlicher* Hinsicht zeigt sich der anthropologische Realismus in der Überzeugung, dass die Erfahrung von Sterben, Tod und Endlichkeit in theologischer Hinsicht mehr impliziert als das Leiden. Eine theologisch reiche realistische Anthropologie des Sterbens weiß um die leidvollen Dimensionen ebenso wie um die

Dimensionen verdichteten, intensiven und reichen Lebens angesichts des Todes, aber auch um die Hoffnung auf Auferstehung und die Überwindung von Leid, Geschrei und Schmerz.¹⁴

3. Sterben und Tod als intensivierte Realisierung von Vulnerabilität

Die dogmatische Perspektive auf das Sterben gewinnt dann an Realismus, wenn die klassisch dogmatischen Zugangsweisen auf Tod und Sterben um christologische, schöpfungstheologische und anthropologische Perspektiven erweitert werden.

Im Blick auf die *Christologie* geht es darum, eine stärker kreuzestheologisch orientierte Sicht einzunehmen. Die Tatsache, dass das Sterben Jesu in seiner Dramatik von Bedeutung für die Geschichte Gottes in der Welt ist, eröffnet die Möglichkeit, die Härten des Sterbens theologisch ernst zu nehmen. Dass Jesus in Gottverlassenheit und nach hartem Ringen mit dem Tod schreiend am Kreuz stirbt, macht deutlich, dass es sich um ein Sterben handelt, das nicht an den schmerzvollen Härten der menschlichen Existenz vorbeigeht.¹⁵ Zugleich ist dieses Geschehen im trinitarischen Gott selbst verortet. So gehört es zum Kern des christlichen Glaubens, Sterben und Leid in seiner schmerzlichen Schärfe zu sehen und anzuerkennen *und* zugleich um die über das Sterben hinausweisende Perspektive auf Überwindung zu wissen.

Mit der *Schöpfungstheologie* kommt der Begriff der Endlichkeit in den Blick. Sterben ist Ausdruck und Erfahrung der Endlichkeit des Menschen, die sich als Prozess des Abbrechens von Möglichkeiten und im Schmerz über das ungelebte Leben realisiert. Als Fragment trägt es das Verlangen nach eschatischer Vollendung in sich. Dabei ist der Begriff der Endlichkeit prozessual zu verstehen, insofern damit nicht nur die Finalität des menschlichen Lebens im Blick ist, sondern auch die Erfahrungen von Endlichkeit, die das Leben flankieren.

Im Blick auf die *Anthropologie* ist eine stärkere Fokussierung auf Leiblichkeit im Sinne von Körperlichkeit vorzunehmen. Dabei kommen beim Sterben insbesondere die vulnerable und fragile Dimension des Leibes in den Blick. Am gebrochenen, verfallenden und verletzten Körper wird die Infragestellung des Lebens deutlich. Dabei fordert die Fokussierung auf die Körperlichkeit des Menschen dazu heraus, eine multidimensionale Perspektive einzunehmen. Am Körper wird die lust- und leidvolle Lebendigkeit des Menschen konkret spürbar und erlebbar.

Der anthropologische Realismus führt im Blick auf das Sterben dazu, dass der Leiblichkeit des Menschen und damit der Materialität des Sterbens neu Gewicht

¹⁴ Vgl. Apk 21,4.

¹⁵ Vgl. Mt 27,46; Mk 15,34; Lk 23,46.

gegeben wird. Auf diese Weise wird auch die klassische hamartiologische Fixierung der Interpretation des Todes kritisch in Frage gestellt. Im Anschluss an die paulinische Deutung vom Tod als der Sünde Sold wird in den klassisch dogmatischen Zugängen ein enger Konnex zwischen Tod und Sünde hergestellt.¹⁶ Insofern Sünde als Entfernung von Gott verstanden wird, wird der Tod als Situation der größtmöglichen Gottesferne oder gar als mit der Sünde gleichgesetzt begriffen. Auf der Rückseite dieser Deutung folgt eine negative Bewertung der Körperlichkeit des Menschen, indem der Tod als negativstes Zeichen eines körperlich gelebten, endlichen Menschseins verstanden wird.

Der Blick auf das Sterben fordert die theologische Anthropologie hingegen dazu heraus, Körperlichkeit und Leiblichkeit so zu ihrem Gegenstand zu machen, dass die Ambivalenzen dieser Dimension des Menschseins zur Sprache kommen.¹⁷ Einer körper- und damit gendersensiblen Anthropologie und Theologie, die sich von leibfeindlichen Traditionen distanziert, kann es jedoch ebenso wenig um eine ausschließlich positiv wertende Sicht auf Leiblichkeit und Körperlichkeit gehen.

3.1 Die vulnerable Materialität des Leibes

Sterben und Endlichkeit des Menschen sind zunächst körperlich erfahrbare Prozesse. Der Körper wird dabei sowohl als Ort der Gefährdung für das eigene Leben erfahren als auch als spezifischer Fokus des Handelns und Behandelns.¹⁸ Theologisch liegt der Grund für die Bedeutung der leiblichen Materialität des Menschen in der Inkarnation und in der Leiblichkeit der Auferstehung. Körperlichkeit und Leiblichkeit neu in den Mittelpunkt theologischen Nachdenkens zu stellen, ist sowohl ein Grundanliegen feministischer Theologie als auch der phänomenologischen Ansätze philosophischer, medizinischer und theologischer Anthropologie.¹⁹ Insofern die Basis des christlichen Glaubens das inkarnierte Wort Gottes ist, ist der Glaube selbst verkörperter, leiblicher Glaube. Dies bedeutet auch, dass die christliche Theologie nur dann authentisch sein kann, wenn sie in diesem „Mysterium“ der Leiblichkeit ihren Grund sucht.²⁰ Weil Gott in der Inkarnation in die konkrete Materialität eines Körpers und in die kommunikative Sozialität eines Leibes eingeht, sind Körperlichkeit und Leiblichkeit zentrale Kategorien des theologisch-anthropologischen Denkens.

16 Vgl. Pannenberg, *Anthropologie*, 135.

17 Vgl. Bonhoeffer, *Ethik*, 180.

18 Vgl. Krahe, *Körper*, 137.

19 Gelegentlich wird geradezu von einem „embodiment-turn“ gesprochen. Vgl. das Vorwort zu *Alloa, Leiblichkeit*, 2.

20 Vgl. Prokes, *Body*, 25.

Mit der leiblichkeitsorientierten Perspektive auf Sterben, Tod und Endlichkeit kommt die Hoffnung auf leibliche Auferstehung in den Blick, mit der auch die Frage nach Kontinuität und Diskontinuität der prä- und postmortalen Existenz gestellt ist.²¹ Auf eine Auferstehung als Verwandlung des Leibes vom physischen zum geistlichen Leib zu hoffen, bedeutet, dass die leibliche Dimension des Menschen auch sein postmortales Sein bestimmt. In dieser Hinsicht kann von einer gewissen Kontinuität gesprochen werden.²² Die Pointe der Auferweckung besteht dabei in der heilvollen Verwandlung des Leibes. Insofern haben wir es mit Diskontinuität zu tun, welche die Ambivalenzen und leidvollen, gebrochenen Dimensionen des Leibes einer Überwindung zuführt. Damit wird eine Sicht auf den Körper möglich, der verstanden wird als „Körper [...] und [...] Fleisch als ‚Materie im Fluss‘, die sich der Kontrolle entzieht, eitert, schmerzt und stirbt.“²³ Dass Auferstehung im Anschluss an 1Kor 15,44 Verwandlung des Leibes, aber nicht Überwindung desselben bedeutet, lenkt den Blick auf die vulnerable Materialität des Leibes. Das menschliche Selbst aus Körper, Geist und Seele ist nicht von der körperlichen Existenz zu trennen.²⁴ Der Bezug auf die Auferstehung macht deutlich, dass der Begriff des Leibes und des Körpers anthropologisch, christologisch und eschatologisch verankert ist.

Im Anschluss an die paulinische Theologie des Leibes geht es auch in anthropologischer Hinsicht darum, den Leib nicht individualistisch verengt auf den individuellen Körper zu begrenzen. In der paulinischen Theologie des 1. Korintherbriefes bezeichnet der als Leitwort zu verstehende Begriff *soma* individuelle und überindividuelle Dimensionen des Leibes, insofern damit der Menschenkörper, der kollektive Körper der Gemeinde, der Körper des Messias als leidender und aufer-

21 Vgl. Eitzelmüller, Ich lebe, 234.

22 Vgl. Welker, Offenbarung, 133. Mary T. Prokes betont, dass der Tod den Grenzpunkt zwischen dem irdischen und dem ewigen Leben darstellt und zwischen Zeit und Ewigkeit steht. Von der Auferstehung aus ließe sich der Tod verstehen als „transition of the whole body-person from a space-time milieu to eternal life“ (Prokes, Body, 161). Dieser Übergang wird durch den Leib markiert. Vgl. auch Prokes, Body, 163.

23 Wollrad, Fleisch, 107. Wollrad wendet sich zu Recht gegen ein ausschließlich positives Körperverständnis, das unter dem von zahlreichen feministischen Ansätzen propagierten Begriff der „Ganzheit“ zu einer neuen Variante der unrealistischen Sicht am Körper führt. Zum Begriff der Ganzheit in der feministischen Theologie und der Bandbreite seines Verständnisses vom Annehmen der eigenen Grenzen, über die Zusage der Zugewandtheit Gottes und dem Ausdruck der Sehnsucht, möglichst viele Aspekte des Lebens zu integrieren, vgl. Moltmann-Wendel, Ganzheit, 191. Beth Felker Jones deutet den Leib des Auferstandenen als Urbild, an dem die Intention Gottes für den menschlichen Leib zu erkennen ist: „If we want to know, what God intends for bodily creatures, the resurrected body of the son, and not our own sinful bodies, is the place we need to start“ (Jones, Wounds, 4).

24 Vgl. Bieler/Schottroff, Abendmahl, 187.

stehender Körper Jesu und der Körper des Messias, der in der Gemeinschaft der Heiligen Gestalt gewinnt und handelt, bezeichnet wird.²⁵

Der paulinische *soma*-Begriff ist zum einen auf den Menschen bezogen und beschreibt diesen sowohl in seiner körperlichen Existenz als auch in der sozial-kommunikativen Dimension seines Daseins.²⁶ Zum anderen kommt der Körper als der menschliche Körper Jesu in den Blick, in dem er lebte, litt, starb und auferstand. Neben diese, auf die individuelle Person Jesu bezogene Körpervorstellung, tritt die Vorstellung vom Leib Christi als soziale Größe und als Inkorporation der Gemeinschaft der Heiligen.²⁷ Die konstruktive Rezeption des paulinischen *soma*-Begriffs führt zu einem Verständnis des Körpers und des Leibes, das in sich vieldimensional ist, in dem individuelle wie sozial-kollektive Dimensionen ebenso erfasst sind wie die Spannung, die zwischen dem Körper als Medium der Lebendigkeit und dem Körper als Ort des Leidens, der Gewalterfahrung, der Krankheit und des Sterbens besteht.²⁸ Der Körper ist in seiner Materialität je konkret: Er ist weiblich oder männlich, alt oder jung, gesund oder krank. Konkretheit ist an dieser Stelle nicht mit Eindeutigkeit zu verwechseln, wie beispielsweise Transidentität oder auch relative Gesundheit im Fall von chronischen Krankheiten zeigen. Am Beispiel dieser Kategorien wird allerdings zugleich deutlich, dass die konkrete Zuschreibung auch mit kulturell bedingten Körpernormen einhergeht.²⁹ Die Fokussierung auf die Körperlichkeit des Menschen fordert dazu heraus, eine multidimensionale Perspektive einzunehmen. Eine realistische Anthropologie sieht dabei weder an der konkreten Körperlichkeit vorbei, noch hängt sie der normativen Perspektive einer ausschließlich positiven Sicht auf diesen Körper an.³⁰

Damit folgt sie der zum Christentum seit seinen Anfängen gehörenden Neubewertung des Körpers, die sich in der mit Heilungen verbundenen Predigt Jesu vom Reich Gottes verbinden.³¹ Dass der Mensch körperlich ist, bedeutet auch, dass er unter dem Risiko von Krankheit und Verletzung lebt. Hier lässt sich die in der Anthropologie Karl Barths entfaltete pneumatologische Bestimmung des Leibes aufnehmen und konstruktiv weiterentwickeln. Barth betont, dass der Leib der durch die Gabe des Geistes beseelte Körper ist. So hält er fest, dass der Körper

25 Vgl. Schottroff, Korinth, 320.

26 Vgl. Karle, Liebe, 41.

27 Vgl. Welker, Flesh, 51.

28 Andrea Bieler und Luise Schottroff entfalten das hier dargestellte paulinische Körperverständnis im Blick auf das Abendmahl und betrachten die individuellen Körper als „Schauplätze der sozialen Machtkämpfe und Aufbewahrungsorte von Erinnerungen. [...] Wir können unser Selbst – Körper, Geist und Seele – und unser geistliches Leben nicht von unserer körperlichen Existenz trennen“ (Bieler/Schottroff, Abendmahl, 187).

29 Vgl. Karle, Liebe, 14.

30 Vgl. Jones, Wounds, 4.

31 Vgl. Popkes, Heilungen, 186ff.

als Leib wesentliche Existenzbedingung des Menschen ist. Zugleich geht der Leib nicht in seinem materiellen Sein auf, sondern verdankt sich der immer wieder neu sich ereignenden Gabe des Geistes.³²

Leiblichkeit und Körperlichkeit sind Bestandteile einer realistischen Anthropologie im Blick auf das Sterben, die dazu herausfordern, das konkrete Sterben und die konkret Sterbenden in ihrer jeweiligen Situation zu sehen. Die Spannung im Leib-Begriff zwischen radikaler Individualität und konstitutiver Sozialität und die mittels des Leibes Christi bezeichnete Perspektive auf die die konkrete Körperlichkeit überschreitende und verwandelnde Dimension bewahren vor einem einseitig wertenden Verständnis – sei es im Sinne einer ausschließlich positiven Körpertheologie, sei es im Sinne einer negativen Anthropologie.

3.2 Sterben als leiblicher Prozess

Von der Körperlichkeit aus über das Sterben nachzudenken, fordert zu Nüchternheit und Ehrlichkeit heraus, weil damit versucht wird, den körperlich-konkreten, individuellen und schmerzhaften Prozess des Sterbens nicht positiv deutend zu verharmlosen, aber auch nicht dogmatisch zu verschärfen, beispielsweise durch eine hamartologisch charakterisierte Deutung des Todes. Sterben ist ein Prozess des Lebens, der die Gefährdung und Verletzlichkeit des Leibes konkretisiert und aktualisiert. Die Norm eines guten und gelingenden Sterbens führt nicht selten dazu, dass das konkrete, als schmerzhaft erlebte Sterben schamhaft erlebt wird. Die leiblichen Aspekte des Sterbens, die mit Verlust, Schmerz, Hilflosigkeit, Einsamkeit, Trennung und Abbruch zu tun haben, und der damit verbundene Verlust von Kontrolle über das Leben scheinen heute schwerer erträglich geworden zu sein.³³

Zugleich weist die Perspektive der Leiblichkeit in mehreren Hinsichten über den Prozess des körperlichen Abbrechens hinaus. Gerade dann, wenn die körperliche Erfahrung zu einer problematischen oder gar lebensbedrohlichen wird, ist der Mensch in dem, was er oder sie über dieses Sterben hinaus als Person ist, in den Blick zu nehmen. Zudem gibt die Hoffnung auf leibliche Auferstehung der leiblichen und körperlichen Erfahrung ihr Gewicht. Eine vorschnelle Aussöhnung mit dem Sterben, im Sinne einer das Sterben wie den Körper ausschließlich positiv beschreibenden Weise wird damit unmöglich macht.

32 Vgl. Barth, KD III/2, 450.

33 So formuliert Mary T. Prokes: „A new form of denial has replaced former reactions to death – a denial characterized by practical attempts to manage death and deny the vulnerabilities associated with it“ (Prokes, Body, 160). Henning Luther spricht von der „[...] Illusion, als ließe der Tod sich bemächtigen. Er bemächtigt sich unser, früher oder später, vielleicht morgen“ (Luther, Tod, 408).

Der dogmatische Ort, an dem die sterbliche Leiblichkeit von zentraler theologischer Bedeutung ist, ist die Christologie, genauer die Kreuzestheologie.³⁴

3.3 Soteriologie und Kreuzestheologie

Mit der christologischen Zuspitzung – der Fleischwerdung des Wortes, des leiblichen Sterbens Jesu und seiner Auferstehungsleiblichkeit – ist deutlich, dass es auch im Blick auf das Sterben nicht adäquat ist, den Menschen biologistisch oder essentialistisch zu reduzieren und so die Überwindung des Todes aus dem Blick zu verlieren. Für ein theologisches Verständnis des Sterbens liegt es nahe, Christologie weit zu fassen und die soteriologische Perspektive um kreuzestheologische Aspekte zu erweitern.

Die universale soteriologische Bedeutung des Sterbens Jesu, die es als Konsequenz der Inkarnation erhält, steht dogmatisch außer Frage. Als Sterben des menschgewordenen Gottes jedoch, der „nicht nur in ein menschliches Leben eingetreten ist [...], sondern auch in die Tiefe geschöpflicher Not, in abgründiges Leiden und schuldhaftes Verstricktsein der Menschen“³⁵, ist es auch Ausdruck der radikalen *Menschlichkeit* Gottes. Am Sterben Jesu werden so Dimensionen des Sterbens deutlich, die auch für das theologische Verständnis des menschlichen Sterbens Erschließungskraft haben.

Für die Passionsgeschichten der synoptischen Evangelien ist es von Bedeutung, *wie* Jesus starb. Bei aller Unterschiedlichkeit der Deutung und Schilderung des Todes Jesu wird in den synoptischen Berichten an verschiedenen Stellen vom Ringen Jesu mit seinem Sterben und Tod berichtet. So findet sich sowohl bei Markus als auch bei Matthäus der Schrei Jesu am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34; Mt 27,46). Im Markusevangelium wird geschildert, dass Jesus „laut schrie“, bevor er starb (Mk 15,37). Während im Matthäusevangelium das Bekenntnis des Hauptmanns erst auf Erdbeben, Zerreißen der Felsen und Öffnen der Gräber der Heiligen erfolgt, ist es im Markusevangelium die Art und Weise des leidvollen Sterbens, das den Hauptmann zu dem Bekenntnis veranlasst, dass am Kreuz der Sohn Gottes gestorben ist.³⁶

Sowohl bei Lukas als auch bei Matthäus ist das Ringen Jesu um sein Sterben im Garten Gethsemane verortet. Lukas beschreibt, dass Jesus die Einsamkeit und den Abstand von seinen Jüngern sucht (Lk 22,41), bevor er darum betet, dass der Vater „diesen Kelch von ihm nehme“. Nach der Stärkung Jesu durch einen Engel berichtet Lukas davon, dass Jesus „mit dem Tode rang“ und „heftiger betete“ (Lk 22,44),

34 Vgl. Schweiker, *Flesh*, 88.

35 Welker, *Offenbarung*, 240.

36 Vgl. Mk 15, 39: „Der Hauptmann aber, der dabeistand, ihm gegenüber, und sah, dass er so verschied, sprach: Wahrlich, dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen!“

gefolgt von zu Blut werdenden Schweißtropfen. Die lukanische Schilderung dessen, was sich im Garten Gethsemane ereignet, macht deutlich, dass das Ringen Jesu mit dem Tode sowohl ein körperliches als auch ein psychisches Phänomen ist.³⁷ Die Schilderungen des Ringens Jesu mit Gott um sein Sterben und Tod in den synoptischen Evangelien machen deutlich, dass der Schmerz und die Vulnerabilität Jesu konstitutiv zu diesem Geschehen dazugehören.³⁸ Jene stehen damit auch einer Deutung des sterbenden Jesus im Sinne des Schmerzensmanns als „Urbild stummer Ergebenheit in trauriges Schicksal“ entgegen und bleiben so Hinweis darauf, dass die in der Moderne wirksame Vorstellung, „schmerzlos glücklich zu werden und alle Leiden zu überwinden“, weithin eine Illusion ist.³⁹ Zugleich läuft auch die mystische Versenkung in die Leiden Christi als Versuch „Leiden durch Leiden zu überwinden“⁴⁰ Gefahr, die Schärfe und Sperrigkeit des Sterbens des Gottessohnes zu vereinnahmen und ihm die Spitze zu nehmen.⁴¹

Dass Jesus in Gottverlassenheit und nach hartem Ringen mit dem Sterben schreiend am Kreuz stirbt, macht deutlich, dass es sich um ein Geschehen handelt, das nicht an den schmerzvollen Härten der menschlichen Existenz vorbeigeht. Von der Aussicht auf Überwindung des Sterbens her und aufgrund des von Jesus auf sich genommenen Todes ist aber auch deutlich, dass mit Jesu Sterben das Sterben und der Tod selbst verändert werden. Was bedeutet das Sterben Jesu nun für die Deutung des menschlichen Sterbens?

37 Die Schilderung des Todes am Kreuz ist bei Lukas dann durch das Einverständnis Jesu gekennzeichnet – vgl. Lk 23,46: „Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände.“ Bei Matthäus findet sich die Schilderung des mehrmaligen und eindringlichen Gebetes Jesu, dass dieser Kelch an ihm vorübergehen möge (Mt 26,39.42.44).

38 „Jesus’ death is not the climax of a ‚no pain, no gain’ theology, but the punishment inflicted on a stranger who cannot be conformed to the laws of the society in which he sought a home, in his case his own society“ (Isherwood/Stuart, *Body Theology*, 61).

39 Moltmann, *Gott*, 47; ders., *Weg*, 172. Vgl. auch EG 87, insbesondere Strophe 1: „Du großer Schmerzensmann, / vom Vater so geschlagen, / Herr Jesu, dir sei Dank / für alle deine Plagen: / für deine Seelenangst, / für deine Band und Not, / für deine Geißelung, / für deinen bitter’n Tod.“ Moltmann betont dagegen, dass sich eine Interpretation Jesu als Vorbild in Dulden und Ergeben in schicksalhaftes Leiden verbietet, weil er „das zu erwartende Leiden aktiv auf sich nahm“ (Moltmann, *Gott*, 53).

40 Moltmann, *Gott*, 47.

41 Die biblischen Texte und Schilderungen der Passion Jesu Christi lassen keinen Raum für das klassische Apathieaxiom, das die Leidensfähigkeit Gottes bestritten hat im Interesse, die göttliche Souveränität zu betonen. Zur Frage der Apathie Gottes vgl. Moltmann, *Gott*, 215; ders., *Weg*, 173. Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Theologumenon der „Apathie“ Gottes und für ein Plädoyer, der Vulnerabilität Gottes nachzugehen, siehe Placher, *Verwundbarkeit*, 239ff.

3.4 Das Sterben des Menschen und das Sterben Jesu

Dass vom Kreuzestod Jesu so berichtet wird, dass sein Ringen, der Schmerz und das Leiden an diesem Tod beschrieben werden, macht deutlich: Sterben, Schmerz und Leiden geben Anlass zur Klage, wobei sich durch diese Klage genau das Verlangen nach Erlösung äußert, das mit der Auferweckung des Gekreuzigten eine göttliche Antwort erfährt.

Auf der Linie der kreuzestheologisch fundierten Nüchternheit ist über das Sterben in seiner konkreten, mitunter schmerzhaften Vielschichtigkeit nicht hinwegzusehen, vielmehr äußert sich im klaren Blick auf die darin begegnenden Schattenseiten der Schmerz an der unerlösten Welt. Es ist die in der Taufe begründete Gemeinschaft Christi mit Toten und Lebenden, die über das Sterben hinausweist und die zugleich „das Leiden an dieser ‚unerlösten Welt‘ zum bewussten Schmerz“ macht, wie Jürgen Moltmann einmal formuliert hat.⁴²

Eine christologische, insbesondere kreuzestheologische Perspektive auf das Sterben macht die Unerlöstheit und das Verlangen nach Erlösung deutlich, würdigt die Vieldimensionalität des Sterbens und führt dazu, dass das Sterben in seiner Differenziertheit als schmerzhafter Abbruch und Prozess von Abschieden *und* als durch Sterben und Auferweckung Jesu über sich hinausweisender Progress des Übergangs gesehen werden kann.

Das von Christus stellvertretend auf sich genommene, leidvoll erfahrene Sterben und der in diesem Sterben überwundene Tod lenken den Blick auf die Differenzierung zwischen dem von allen – auch von Christus am Kreuz – zu sterbenden Tod, der meist als „natürlicher“ Tod bezeichnet wird, und dem „Tod des Sünders“, von dem das Sterben und die Auferweckung Christi erlöst.⁴³

Kreuzestheologisch lässt sich untermauern, dass das physische, biologische Sterben ein unhintergebar Prozess ist und dass es zugleich über dieses unmittelbare Geschehen hinaus eine theologische Deutung und Hoffnungsperspektive gibt, welche die zunächst evidente Unvermeidbarkeit in eine Erlösungsperspektive rücken. Erst in dieser Hinsicht kann dann davon gesprochen werden, dass der Mensch vom Tod erlöst ist.⁴⁴

42 Moltmann, Weg, 215.

43 Moltmann nimmt diese Unterscheidung auf, allerdings zu Lasten der bis dato differenziert beschriebenen Problematik des Sterbens. So beschreibt er den physischen Tod als „natürliche[n] Tod, wie jeder erfahren kann, der an die Vergebung der Sünden glaubt und keine Angst mehr vor dem Tod zu haben braucht“ (Moltmann, Weg, 191).

44 Dass individuelles Übel seine Ursache nicht in der Sünde hat, betont schon Schleiermacher. Schleiermacher, Glaube, § 77, 418.

3.5 Sterben und Vulnerabilität

Sterben lässt sich also verstehen als Prozess sich konkretisierender und realisierender Vulnerabilität, und zwar im Sinne der *Möglichkeit*, des *Bewusstseins* und der *Konkretion* von Vulnerabilität. Diese hat dabei somatische, psychische und systemische bzw. soziale Dimensionen, die sich in ihrer wechselseitigen Verwobenheit in besonderer Weise im Sterben konkretisieren.

Als konstitutiv leiblicher Prozess des körperlichen Verfalls bedeutet Sterben zunächst eine körperlich fordernde, schmerzliche Phase, die einerseits mit abnehmenden Gestaltungsmöglichkeiten und mit einer zunehmenden Reduktion der räumlichen Bewegungsfreiheit einhergeht (somatische Vulnerabilität), andererseits aber auch häufig mit zunehmendem Kontrollverlust, der dem Autonomiestreben diametral entgegengesetzt ist (psychische Vulnerabilität). Damit geht systemisch ein erhöhtes Maß an Abhängigkeit von Anderen einher, das nicht nur die Vulnerabilität steigert, sondern auch die soziale Interdependenz (systemische Vulnerabilität).

Neben der somatischen und systemischen Dimension kommt der psychischen Seite der Vulnerabilität für das Sterben besondere Bedeutung zu. Dies gilt sowohl für die Sterbenden selbst als auch für die, die angesichts dieses Sterbens mit der Vulnerabilität des Sterbenden und mit der eigenen Vulnerabilität konfrontiert sind. Im Verlauf eines Sterbeprozesses zeigt sich die Vulnerabilität des eigenen Lebens, auch als das retrospektiv und prospektiv ungelebte Leben, aber ebenso die Vulnerabilität gelebter und nicht gelebter zwischenmenschlicher Beziehungen. Denn mit dem Sterben wird die Endlichkeit der Möglichkeiten in aller Härte deutlich. Sterben ist also Ausdruck und Konkretion der prinzipiellen Vulnerabilität des Menschen als eines schmerzlichen Prozesses, der soziale Interdependenzverhältnisse herausfordert, zur Verantwortung ruft und systemisch wirksam ist.

Nach der paulinischen Vorstellung von der im Leben und Sterben Jesu Christi gründenden offenbarenden Qualität der menschlichen Vulnerabilität und Sterblichkeit im (2Kor 4,10f.) weist das menschliche Sterben jedoch auch über sich selbst hinaus. Als Ausdruck und Explikation der Vulnerabilität öffnet das Sterben den Blick hin auf die Überwindung des Todes. Zugleich ist Sterben als Ausdruck der Vulnerabilität des Menschen Sterben im Schmerz, in der Sehnsucht nach Leben, das so in den Leib Christi inkorporiert ist, dass sein Sterben und Leiden leiblich getragen und ertragen werden muss. Als Prozess des vulnerablen Lebens geschieht auch das Sterben in der Spannung zwischen den Möglichkeiten und der Verantwortung von Gestaltung einerseits und der Abgabe von Kontrolle angesichts der Unmöglichkeit der Machbarkeit andererseits.

Die Deutung des Sterbens als Prozess sich verdichtender Vulnerabilität des Menschen nimmt im Kontext einer realistischen Anthropologie wahr und ernst, dass damit schmerzliche und verwundbare Prozesse ebenso verbunden sind wie die wunderbare Hoffnung auf Überwindung derselben. Widerstand gegen den Tod, der

von der Auferstehung und der Perspektive auf die Neuschöpfung her „letzter Feind“ bleibt, und Ergebung in das Sterben als Ende des geschöpflichen und vulnerablen Lebens können und müssen so zusammengedacht werden.

Literatur

- Alloa, Emmanuel u. a. (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012.
- Barth, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik (=KD) Bd. III/2: Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1948.
- Bieler, Andrea/Schottroff, Luise, *Das Abendmahl. Essen, um zu leben*, Gütersloh 2007.
- Bieler, Andrea, *Verletzliches Leben. Horizonte einer Theologie der Seelsorge*, Göttingen 2017.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Ethik (DBW 6)*, München 1992.
- Brown, Brené, *Verletzlichkeit macht stark*, Pößneck 2013.
- Butler, Judith, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard 2015.
- Culp, Kristine A., *Vulnerability and Glory. A Theological Account*, Louisville 2010.
- de Haardt, Maaïke, *Das Leben reicht bis in den Tod. Systematisch-theologische Überlegungen zu Sterben und Tod*, in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 18 (2002), 26–38.
- Etzel Müller, Gregor, „Ich lebe, und ihr sollt auch leben!“. Die Leiblichkeit des Auferstandenen und ihre Bedeutung für die Eschatologie, in: Hans-Joachim Eckstein/Michael Welker (Hg.), *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchen-Vluyn 2002, 221–236.
- Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evang. Landeskirche in Baden, pour l'Eglise de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine, pour l'Eglise Reformée d'Alsace et de Lorraine, Karlsruhe 1995.
- Fineman, Martha A./Grear, Anna (Hg.), *Vulnerability. Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, Burlington 2013.
- Isherwood, Lisa/Stuart, Elizabeth, *Introducing Body Theology (Introductions in Feminist Theology 2)*, Sheffield 1998.
- Jones, Beth Felker, *Marks of His Wounds. Gender Politics and Bodily Resurrection*, Oxford 2007.
- Joswig, Benita, *Transitwege jenseits von Krankheit und Gesundheit*, in: Ilse Falk u. a. (Hg.), *So ist mein Leib. Alter, Krankheit und Behinderung – feministisch-theologische Anstöße*, 143–156.
- Karle, Isolde, *Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe*, Gütersloh 2014.
- Keul, Hildegund, *Weihnachten. Das Wagnis der Verwundbarkeit*, Ostfildern 2013.
- Krahe, Susanne, *Als ich Körper wurde*, in: Ilse Falk/K. Möller u. a. (Hg.), *So ist mein Leib. Alter, Krankheit und Behinderung – feministisch-theologische Anstöße*, Gütersloh 2012, 137–142.

- Luther, Henning, Tod und Praxis. Die Toten als Herausforderung kirchlichen Handelns. Eine Rede, Zeitschrift für Theologie und Kirche 88 (1991), 407–426.
- Luther, Martin, Heidelbergae habita/Heidelberger Disputation (1518), in: Wilfried Härle (Hg.), —, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe. Bd. 1, Der Mensch vor Gott, Leipzig 2006.
- Moltmann, Jürgen, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.
- , Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth, Art. Ganzheit, in: Elisabeth Gössmann u. a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh ²2002, 190–192.
- Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.
- Placher, William C., Die Verwundbarkeit Gottes, in: Michael Welker/David Willis (Hg.), Zur Zukunft der Reformierten Theologie. Aufgaben – Themen – Traditionen, Neukirchen-Vluyn 1998, 239–254.
- Popkes, Enno Edzard, Die Heilungen Jesu und die Anfänge der Jesusbewegung. Beobachtungen zu den synoptischen Erzählungen von den ersten Heilungen Jesu, in: Günter Thomas/Isolde Karle (Hg.), Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, Stuttgart 2009, 203–212.
- Prokes, Mary Timothy, Toward a Theology of the Body, Edinburgh 1996.
- Radford Ruether, Rosemary, Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology, Boston 1985.
- Schleiermacher, Friedrich, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830/31), Berlin 1999.
- Schottroff, Luise, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 7), Stuttgart 2013.
- Schweiker, William, Flesh and Folly. The Christ of Christian Humanism, in: Andreas Schüle/Günter Thomas (Hg.), Who Is Jesus Christ for Us Today? Pathways to Contemporary Christology, Louisville 2009, 85–102.
- Springhart, Heike, Der verwundbare Mensch. Sterben, Tod und Endlichkeit im Horizont einer realistischen Anthropologie (Dogmatik in der Moderne 15), Tübingen 2016.
- , Exploring Life's Vulnerability. Vulnerability in Vitality, in: dies./Günter Thomas (Hg.), Exploring Vulnerability, Göttingen 2017, 13–34.
- , Vulnerabilität als Kernkategorie einer realistischen Anthropologie. Grundsätzliche Erwägungen aus Sicht der evangelischen Theologie, in: Hildegard Keul (Hg.), Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär, Stuttgart 2020, 199–218.
- Welker, Michael, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012.
- , Flesh – Body – Heart – Soul – Spirit. Paul's Anthropology as an Interdisciplinary Bridge-Theory, in: ders. (Hg.), The Depth of the Human Person. A Multidisciplinary Approach, Grand Rapids 2014, 45–57.

Wollrad, Eske, So ist mein Fleisch – postkolonial-feministische Anstöße, in: Ilse Falk/Kerstin Möller u. a. (Hg.), So ist mein Leib. Alter, Krankheit und Behinderung – feministisch-theologische Anstöße, Gütersloh 2012, 107–122.

Es gibt keine Lucretia in Israel

Überlegungen zum Thema Selbsttötung und Geschlecht in der hebräischen Bibel

Wer war Lucretia und warum ist sie wichtig? Der römische Historiker Livius (59 v. Chr. bis 17 n. Chr.) berichtete von einer jungen verheirateten Frau namens Lucretia, die zur Ikone und zum *exemplum pudicitiae* wurde, nicht nur in jener, sondern für lange Zeit.¹ Livius schrieb keine philosophische Abhandlung über *pudicitia* und keine Biographie Lucretias. Lucretia war die Heroine einer entscheidenden Episode der römischen Geschichte um 510 v. Chr.

Ich paraphrasiere: Ein Ehemann prahlt mit der Tugend der Ehefrau.² Ein unangekündigter Besuch zu später Stunde überzeugt alle: tatsächlich sitzt Lucretia mit ihren Mägden an der Wollarbeit.³ Ihre Schönheit und *pudicitia* reizen den Prinzen Sextus Tarquinius. Einige Tage später taucht er ohne Ehemann wieder auf, vergreift sich in der Nacht an Lucretia und verschwindet. Sie versammelt die ganze Familie, berichtet die Gewalttat, fordert Rache und spricht die letzten Worte: „Es soll zukünftig keine Schamlose unter Berufung auf Lucretia leben (*nec ulla deinde impudica Lucretiae exemplo vivet* 1,58,10). Dann stößt sie sich einen Dolch in die Brust und stirbt.

Diese Geschichte setzt ein für uns befremdliches Verständnis von Ehre, Schande und Gender voraus. Problematisch aus heutiger Sicht ist der Appell, es solle zukünftig keine Schamlose unter Berufung auf Lucretia leben (1,58,10). Positiv formuliert bedeutet dies, dass sich Lucretia, die sich nach einer Vergewaltigung umbringt, zum *exemplum pudicitiae*,⁴ zum Vorbild an „Keuschheit stilisiert. Lucretia lässt Frauen,

1 Livius 1,57,6–58,12; dazu Ogilvie, Livy, 218–232. Die Literatur zu Lucretia ist breit; konsultiert wurde: Glendinning, Reinventing Lucretia; Edwards, Death in Ancient Rome; Hofmann, Suizid; van Hooff, The Image of Ancient Suicide.

2 Tugend, lat. *virtus*; dieses Wort ist etymologisch verwandt mit *vir* (Mann; Walde/Hofmann, Wörterbuch, 796). *Virtus* ist von daher nicht genderneutral sondern männlich codiert. Dies war den Römern selbst bewusst (Cic. Tusc. 2,43 *appellata est enim ex viro virtus* – die Bezeichnung *virtus* stammt von *vir*).

3 Weben ist die weibliche Tätigkeit *par excellence* in Rom und ideologisch hoch aufgeladen (Glendinning, Reinventing Lucretia, 64; Ogilvie, Livy, 222). Vgl. Spr. 31,13.15.18f.

4 Verletzung von *pudor* (und *pudicitia*) als Grund für Selbsttötung: Van Hooff, Autothanasia, 22–26.85–86.116–118; ders. Female Suicide, 142–172, bes. 156f; *pudor* und *pudicitia* sind nicht synonym, aber stammverwandt, Walde/Hofmann, Wörterbuch, 381.

die sexuelle Gewalt erleiden, nur die Wahl zwischen Selbsttötung oder Leben in Schande, und das bedeutet den sozialen Tod.

Freilich lesen wir nicht Lucretias Worte, sondern die Worte des Autors Livius. Diese Geschichte erzählte ein Mann und er erzählte sie in einer Zeit des politischen Umbruchs. Der politische Hintergrund ist wichtig. In Livius' Lebenszeit ereignete sich der Wechsel von der römischen Republik zum Prinzipat.⁵ Einen politischen Umbruch löste auch Lucretias Tod aus: Gatte und Vater veranlassten weitere Männer, den König Tarquinius Superbus zu stürzen samt seinem missratenen Sohn Sextus Tarquinius, der Lucretia vergewaltigt hatte (1,59,1–60,3).⁶ In Livius' Gestaltung der Geschichte Roms bildeten Lucretias Vergewaltigung und Tod den Katalysator für den Umsturz der politischen Ordnung.⁷ Auf die Monarchie folgte die Republik.

Es gab keine Lucretia im Alten Israel, aber es gab Tamar.⁸ Die schöne Prinzessin Tamar (2Sam 13,1) macht alles richtig, sie gehorcht dem Vater David (7–8), sie kümmert sich um den Halbbruder Amnon (8–11),⁹ sie spricht die richtigen Worte, sie gibt klugen Rat (12–13.16).¹⁰ Sie konnte sich nicht durchsetzen, Amnon vergreift sich an ihr und verjagt sie (14.17). Sie zerreißt in einem Trauergestus ihr Gewand (18–19),¹¹ und bleibt im Haus ihres Bruders Abschalom (20). David wird zornig, als er vom Vorfall erfährt (21).¹² Abschalom spricht kein Wort mehr mit seinem Halbbruder Amnon, sondern hasst ihn (22).¹³

Vergleichen wir Lucretia und Tamar, so fallen Parallelen auf. Den Anfang des Unglücks bildeten für beide Frauen Männer, Lucretias prahlender Ehemann und Tamars Halbbruder Amnon. Beide waren junge, schöne Frauen von tadellosem Charakter. Beide verhielten sich korrekt entsprechend den Vorstellungen ihrer Zeit: Lucretia war mit Wolle beschäftigt, Tamar gehorchte dem Vater, kochte und kümmerte sich um den Bruder. Beide zeigten Verhaltensweisen, die diese Vorstellungen übertrafen: Lucretia war todesmutig. Sextus Tarquinius bedrohte sie erfolglos mit dem Schwert; erst die Drohung, er würde einen Sklaven und sie selbst töten und anschließend behaupten, er hätte beide beim Ehebruch ertappt, beendete Lucretias Widerstand: sie fürchtete nicht den Tod, aber die Schande (Livius 1,58,4). Tamar wehrte sich verbal. Sie erwies sich als souverän, besonnen und klug. Beide Frauen

5 Livius: Fuhrmann/Schmidt, Art. Livius, 377–382; Ogilvie, Livy, 1–5.

6 Zu Tarquinius Superbus Ogilvie, Livy, 194–197.

7 Glendingning, Reinventing Lucretia, 64; Hofmann, Suizid, 105.

8 Trible, Texts of Terror, 37–63; Müllner, Gewalt; Dietrich, Samuelbücher, 207–226. Kipfer, Wie konnte

9 Müllner, Gewalt, 172–173; Dietrich, Samuelbücher, 211.

10 Müllner, Gewalt, 243–292.299–301; Dietrich, Samuelbücher, 215.

11 Müllner, Gewalt, 307–314.323–327.

12 Müllner, Gewalt, 327–330; Dietrich, Samuelbücher, 212–216.

13 Müllner, Gewalt, 330–334.

hatten keinen Erfolg mit ihren Qualitäten. Beide erlitten Gewalt. Die Reaktion auf die Gewalt war unterschiedlich: Lucretia versammelte Vater und Gatte, berichtete den Vorfall und tötete sich wie ein Mann: Dolch oder Schwert waren die bevorzugten Waffen des Mannes.¹⁴ Anders Tamar: sie zerriss ihr Gewand und schrie, sie klagte öffentlich. Sie hielt gleichsam Totenklage über sich selbst, aber sie lebte weiter.

Selbsttötung von Frauen kulturvergleichend mit dem römischen und griechischen Mythos zu betrachten, habe ich andernorts getan.¹⁵ Im Folgenden steht die erzählte Welt der hebräischen Bibel im Zentrum. Erzählungen sind nie nur deskriptiv, sie wollen nicht Informationen „von früher weitergeben, sie bilden keine Realität 1:1 ab. Erzählungen transportieren kulturelle Codes, sie geben implizit an, welches Verhalten gut und welches schlecht ist, sie rekurren auf Moralvorstellungen und verfestigen bestehende Moralvorstellungen, d. h. sie sind präskriptiv. Erzählungen sind fiktiv und normativ zugleich. Sie gestalten einen Sinnkosmos aus Sprache, doch ist dieser Sinnkosmos nicht wertneutral oder wertfrei. Die Akteurinnen handeln dem sozialen und kulturellen Code der Welt, in der die Verfasser der Geschichte leben, entsprechend oder widersprechend

Wenn sich in der hebräischen Bibel keine Frau umbringt, bedeutet dies nicht, dass in der damaligen Realität keine Frau ihrem Leben selbst ein Ende setzte, sondern, dass Selbsttötung von Frauen nicht dem sozialen und kulturellen Code entsprach. Warum ist das so? Eine Antwort auf diese Frage gibt es, soweit ich gesehen habe, in der Forschung zur hebräischen Bibel nicht.¹⁶

Ehe ich vier hypothetische Antworten auf diese Frage gebe, grenze ich Fragestellung und methodischen Zugang ein. Ich konzentriere mich erstens auf Texte der hebräischen Bibel.¹⁷ Es gibt Anzeichen, dass sich unter dem Einfluss griechischen Denkens die Haltung zur Selbsttötung in Israel änderte.¹⁸ Diese Änderung nachzuerfolgen und zu kontextualisieren, wäre lohnend, sprengt aber den Rahmen

14 Van Hooff, *Autothanasia*, 42.44.47–54 und ders., *Female Suicide*, 149.

15 „Iokaste erhängte sich, Isebel sprang nicht aus dem Fenster. Selbsttötung und Gender in der hebräischen Bibel und im frühgriechischen Epos“, *lectio difficilior* 1/2021; „Le suicide est l'arme des faibles. Selbsttötung und Gender in der hebräischen Bibel und im frühgriechischen Epos“, *lectio difficilior* 2/2020.

16 Konsultiert wurde Lauer, *Art. Suizid*; Wächter, *Tod*, 80–97; Droge/Tabor, *Noble Death*, 53–60; Denker, *Suicide*; Dietrich, *Tod*.

17 Es entfallen also im Folgenden beispielsweise Tobit und die Makkabäerbücher (zu den Selbsttötungen in 1Makk 6,46; 2Makk 10,12f; 14,41–46; Dietrich, *Tod*, 231–238.247–260). Zu den Makkabäerbüchern s. auch die Hinweise bei M. Mayordomo in diesem Band.

18 Flavius Josephus BJ 3,316–338 Jotapata; BJ 7,304–406 Masada. Die Zunahme von Selbsttötungen unter Juden in Hellenismus und Kaiserzeit sieht auch Wächter, *Tod*, 96f im Zusammenhang mit Einflüssen griechisch-römischer Kultur und Denkweise. Ferner, moralisch stark wertend, Kaplan/Schwartz, *Suicide*; Kaplan/Schwartz, *Judaism*.

dieser Arbeit. Zweitens konzentriere ich mich auf vollendete Selbsttötungen, somit entfallen Suiziddrohungen, wie sie Rebekka, Rahel, aber auch Hiob vorbringen.¹⁹ Der Grund ist ein Abgrenzungsproblem: wo zieht man die Grenze zwischen Suiziddrohung und Todeswunsch? Drittens behandle ich die biblischen Texte synchron; auf die literargeschichtliche Entstehung und Stratifizierung gehe ich nicht ein, weil mich das Zusammenspiel von Fiktion (oder Geschichte) und Normativität im kanonisch gewordenen Endtext interessiert.

Zum Thema Selbsttötung in der Kultur des alten Israel liegt eine Monographie von Jan Dietrich vor. Dietrich untersucht auf Grundlage der Kulturosoziologie den Tod von eigener Hand sowohl im Alten Israel, als auch in Ägypten und Mesopotamien. Er stützt sich nicht nur auf Texte, sondern auch auf Bildmaterial und vermag so gestützt auf die Interpretation verschiedener Medien gleichsam einen Lichtstrahl auf eine längst vergangene Realität zu werfen. Die Arbeit ist im Bereich der vergleichenden Religionswissenschaft verortet und bietet einen Kulturvergleich früher Hochkulturen und einen Einblick in die Sozialgeschichte antiker Gesellschaften, soweit dies auf Grund der spärlichen Quellen überhaupt noch möglich ist. Leitbegriffe dieser frühen hochentwickelten Kulturen waren Ehre, Scham und Schande.²⁰ Eine theologische Deutung des Phänomens fehlt weitgehend. Die Kategorie „Gender kommt nicht eigens vor. Zwar erwähnt Dietrich den Todeswunsch von Rebekka, Rahel und Sara und behandelt Kleopatras Tod, ansonsten spielen Frauen oder Genderaspekte in der Monographie keine Rolle.“²¹

Fünf Suizid begünstigende Situationen

Heuristisch hilfreich ist Dietrichs Aufteilung der Selbsttötungen nach bestimmten Lebenssituationen. Dietrich unterscheidet eskapistische Selbsttötungen (59–193), dazu gehören Suizid in militärisch auswegloser Lage (Abimelech, Saul und Simri) sowie sogenannte Bilanzsuizide (Ahitofel), aggressive Selbsttötungen (195–238) wie z. B. im Falle Simsons und oblativ Selbsttötungen sowie Gefolgschaftsuizide (239–300) wie im Falle von Sauls Waffenträger.²² Diese Herangehensweise ist deshalb sinnvoll, weil uns die Texte der Bibel die Motive der Handelnden kaum mitteilen; zudem ist eine psychologische Deutung einer erzählten Figur methodisch heikel. Lebenssituationen als Klassifizierungsmerkmal zu benutzen ist auch für unsere Fragestellung hilfreich. Situationen, in denen Männer sich umbringen,

19 Dietrich, Tod, 155–159 Saras Suizidgedanken; 212–220 Selbstmorddrohungen der Patriarchinnen Rebekka und Rahel in der Genesis?

20 Dietrich, Tod, 19–58.

21 S. Anm. 19, Dietrich, Tod, 166ff. und Wächter, Tod, 95f.

22 Dietrich, Tod, 4, stützt sich auf Baechler, Tod.

lassen sich vergleichen mit entsprechenden oder ähnlichen Situationen, in denen Frauen sich nicht umbringen.

1. Ausweglose Lage: Eskapistische Selbsttötung des Königs, nicht aber der Königin

Als Abimelech (Ri 9,50–57) während der Eroberung der Stadt Tebez bis zum Eingang der Zitadelle heranrückt, um sie in Brand zu stecken, wirft eine Frau einen Mühlstein, trifft Abimelech am Kopf und zerschmettert ihm den Schädel. Auf Geheiß Abimelechs versetzt ihm der Waffenträger den Todesstoß.²³

Ambivalenter ist die Ausgangslage für Saul.²⁴ 1Sam 31,1 erzählt vom Krieg der Philister gegen Israel unter Sauls Führung; bereits haben die Feinde drei von Sauls Söhnen getötet (2), da wird Saul in den Unterleib getroffen (3). Wie Abimelech fordert auch Saul den Waffenträger auf, ihm den Todesstoß zu versetzen; dieser scheut sich. Da stürzt Saul sich in sein Schwert (4).²⁵

In 2Sam 1,1–16 berichtet ein Amalekiter aus Sauls Heerlager, er habe Saul auf dessen Geheiß getötet (7–10). David trauert um Saul und befiehlt die Tötung des Amalekiters (11–16).²⁶

1Chr 10,1–7 erzählt das Geschehen so, wie wir es aus 1Sam 31,1–4 kennen. Der Chronist ergänzt Sauls Ende mit einem Kommentar (13–14): JHWH ließ Saul wegen Treulosigkeit, Wortbruch und der Befragung des Totengeistes umkommen.²⁷ Hier behält JHWH die Macht über Sauls Leben und Tod.

Simri (1Kön 16,15–20) ist Oberst über die Hälfte der Streitwagen (9) und putscht gegen König Ela (9). Er erschlägt den König und die männlichen Familienangehörigen (10–12). Nach sieben Tagen erhebt die Armee Omri zum neuen König (15–16). Angesichts der Ausweglosigkeit seiner Lage bringt sich Simri um (17–18).²⁸

Die Königstochter Isebel (1Kön 16,31; 2Kön 9,34) war Ehefrau des Königs Ahab (1Kön 16,31) und möglicherweise Mutter zweier Könige, Ahasjas (1Kön 22,52–53) und Jorams (2Kön 3,1–2).²⁹ Isebel erwartet den Usurpator Jehu geschmückt und

23 Dietrich, Tod, 77–82. Dietrich betont die enge literarische Verwandtschaft zwischen Ri 9,53–55 und 1 Sam 31,1–4 (81f). Gross, Richter, 477–527; Knauf, Richter, 115f.

24 Dietrich, Samuelbücher, 131–139.

25 Dietrich, Tod, 60–68; literargeschichtlicher Zugang: Humphreys, Rise.

26 Dietrich, Tod, 71–77.

27 Dietrich, Tod, 69–71.

28 Dietrich, Tod, 120–127; Fritz, Könige, 158f.

29 Lebenszeit: 1. Hälfte 9. Jh. v. Chr.; 1 Kön 16,31; 19,1–2; 21,5–16.23–25; 2 Kön 9,22.30–37. Pruijn, Geschichten, 132–199, zu Isebels Tod 190f, zu Isebels „Zaubereien“ 150–156. Schmidt, Zentrale Randfiguren, 138–196; Kiesow, Löwinnen, 138–140.

geschminkt am Fenster (2Kön 9,30),³⁰ und fragt ihn (31): „Geht es Simri gut, dem Mörder seines Herrn? (Mit dieser Frage impliziert Isebel, dass Jehus Putsch so erfolgreich sein würde wie Simris Putsch.) Auf Befehl Jehus wird sie von Dienern aus dem Fenster gestürzt (9,32–33); Isebels Tod, Jehus respektloses Verhalten danach und die Schändung der Leiche erzählt der Autor detailliert (33–37).

Atalja (2Kön 11; 2Chr 22,10–23,21) regiert sechs Jahre als Königin (um 941 v. Chr.). Man legte ihr die Ermordung sämtlicher Männer des Königshauses zur Last (2Kön 11,1); nur der jüngste habe überlebt (2); er wird unter dem Jubel des Volkes zum König gesalbt (12). Als Atalja das Geschrei des Volkes hört, kommt sie zum Tempel und sieht den neuen König (13). In einem rituellen Gestus zerreißt sie ihr Kleid und schreit (14). Mehr kann sie nicht tun. Denn in diesem Augenblick lässt der Priester Jojada sie packen und außerhalb des Tempels töten (16,20).³¹

2. Scheitern fundamentaler Lebensziele: Selbsttötung des Mannes oder Weiterleben der Frau

„Wenn nämlich Ahitofel damals einen Rat gab, so galt es, wie wenn man Gott befragte; so galt jeder Rat Ahitofels bei David wie bei Abschalom“ (2Sam 16,23). Ahitofel rät Abschalom, die zehn Nebenfrauen, die David auf seiner Flucht in Jerusalem zurückgelassen hatte (15,16), in Besitz zu nehmen; so würde der Bruch zwischen David und Abschalom offensichtlich und Abschaloms Anhänger würden sich hinter ihn scharen; Abschalom gehorcht (16,21–22).³² Hätte Abschalom auch auf seinen zweiten Rat gehört, nämlich David unverzüglich zu verfolgen und zu bekämpfen (17,1–4), hätte er vielleicht seinen Vater David gestürzt. Aber Abschalom hört nicht auf Ahitofel, sondern auf einen Vertrauten Davids (17,5–14). Als Ahitofel merkt, dass der Prinz nicht auf seinen Rat hört, sattelt er seinen Esel, reitet in seine Heimatstadt, bestellt sein Haus, erhängt sich und wird im Familiengrab bestattet (17,23).³³

30 Zur Frau am Fenster Exum, *Fragmented Women*, 47; Pruin, *Geschichten*, 186–189. Das Detail des Schminkens und Anziehen des Schmuckes charakterisiert m.E. Isebel als einen Menschen, der die Kontrolle über das Leben behält, indem sie die Kontrolle über ihr Äußeres behält, Pruin spricht von „sich wappnen (189, im Original in Anführungszeichen). Anders Schmidt, *Zentrale Randfiguren*, 145–150, die eine negativ gewertete sexuelle Konnotation ausmacht.

31 Atalja hat eine schlechte Presse (2Chr 24,7 heißt sie „die gottlose Atalja“); sie behauptete sich sechs Jahre als Königin an der Macht; der Mord an den männlichen Angehörigen der Königsfamilie dient der negativen Charakterisierung der Frau; Levin, *Atalja, literarkritisch gegliederter Text* 18f, zu Ataljas Sturz 83–90, zur vermeintlichen Tötung der männlichen Angehörigen 85–88 und Kiesow, *Löwinnen*, 158–164; ferner Schmidt, *Zentrale Randfiguren*, 174: sie liest den Verwandtenmord als Faktum.

32 Dietrich, *Samuelbücher*, 227–228.234–238.

33 Dietrich, *Tod*, 148–155; Müllner, *Ahitofel*; Dietrich, *Samuelbücher*, 229–232.241–244.

Das Scheitern fundamentaler Lebensziele erleiden auch Frauen: Sauls Ehefrau Ahinoam (1Sam 14,50) verlor an einem Tag Söhne und Ehemann (31,1–6). Wir erfahren kein Wort, wie es ihr erging, was sie tat, was aus ihr wurde. Sauls Nebenfrau Rizpa verlor zwei Söhne, die sie dem Saul geboren hatte, und hielt, weil man den Toten das Begräbnis verwehrte, Wache für die Leichname (2Sam 21,8–11);³⁴ was aus ihr wurde, wissen wir nicht. Was ist aus Abschaloms Ehefrau geworden, als ihr Ehemann und Vater ihrer vier Kinder starb (2Sam 14,27; 18,14–15)? Wir wissen es nicht.³⁵

Eine besondere Form des Scheiterns fundamentaler Lebensziele bildet aus Frauensicht der (soziale) Tod durch Vergewaltigung.³⁶ Die hebräische Bibel berichtet von drei Frauen, die ein solches Schicksal erleiden. Eine ist die eingangs erwähnte Tamar (2Sam 13,1–22).

Dina, die Tochter Jakobs und Leas geht aus, um die Frauen des Landes kennen zu lernen (Gen 34,1).³⁷ Sichem, der Sohn des lokalen Fürsten Hamor, sieht sie und vergreift sich an ihr (2). Zwar will er die junge Frau anschließend heiraten (ein Verhalten, das im Einklang steht mit israelitischen Gesetzen, Ex 22,16; Dtn 22,28–29) und bittet seinen Vater um die Brautwerbung (3–12). Jakobs Söhne Simeon und Levi verlangen als Brautpreis listig die Vorhäute aller Männer aus Sichems Volk (13–17). Geschwächt vom Eingriff vermögen die Männer dem Angriff der beiden Jakobssöhne nicht Stand zu halten. Zu zweit dringen Simeon und Levi in die Stadt ein, holen die Schwester zurück, töten sämtliche Männer, entführen die Frauen und plündern die Stadt (25–29). Jakob ist ungehalten und fürchtet Rache (30). Und Dina? Sie hat in der ganzen Geschichte nichts zu sagen. Stumm bleibt sie im Haus ihres Vaters und übersiedelt mit der ganzen Sippe nach Ägypten (Gen 46,15).

34 Hentschel, Auslieferung, bes.183.

35 Frauen blieb nach dem Verlust der Familie eine sozial anerkannte Aufgabe, nämlich die rituelle Totenklage, s. Jaques, Klage traditionen.

36 Begriff und Konzept von „Vergewaltigung“ sind modern; in der Antike gibt es keine Bezeichnung für den Sachverhalt (Müllner, Gewalt, 92–96.296). Wichtiger als der Wille der Frau, die Zustimmung der Frau zum Geschehen ist der soziale Rahmen, in dem der Geschlechtsakt stattfindet. Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe stört die soziale Ordnung. Immerhin differenziert das Deuteronomium nach Ort des Zwischenfalls: Geschah der Übergriff auf dem Feld, traf die Frau keine Schuld, in der Stadt hingegen schon (Dtn 22,23–27).

37 Sheres, Dinah's Rebellion. Sheres liest Gen 34 „gegen den Strich“; in ihrer Sicht ist der Vergewaltiger Sichem ein verliebter Prinz und Dinahs Brüder Simeon und Levi sind die „Schurken“; überzeugender ist ihre Verbindung von androzentrischer Agenda, Nationalismus und Reduzierung der Frau auf ihre Gebärfähigkeit (z. B. 13 und 94). Fischer, Gottesstreiterinnen, 130–140. Scholz, Rape Plots.

Schrecklicher ist das Schicksal, das die namenlose Nebenfrau eines Leviten erleidet (Ri 19,22–29).³⁸ Ein Levit hat eine Nebenfrau aus Betlehem (Ri 19,1), die ihn verlässt und zu ihrem Vater zurückkehrt (2); der Levit holt sie (Ri 19,3–10). Auf der Rückreise übernachteten sie in Gibeä; die Männer des Ortes verlangen den Leviten, um ihn zu schänden (11–22). Zuerst will der Gastgeber dem Mob seine jungfräuliche Tochter überlassen (ein Verhalten, das wir von Lot in Sodom kennen, Gen 19,8),³⁹ doch da treibt der Levit seine Nebenfrau ins Freie. Die Männer fallen über sie her (25). Der Levit findet sie am Morgen auf der Schwelle, reglos (26).⁴⁰ Er packt sie auf seinen Esel, kehrt nach Hause zurück, zerstückelt die Leiche in zwölf Teile, die er an die zwölf Stämme Israels sendet (27–30). Diese Frau blieb nicht nur stumm in der Geschichte (die Verfasser gewähren ihr keine Redezeit), sie erlitt aus Frauensicht das schlimmste Verbrechen, nämlich Massenvergewaltigung mit Todesfolge. Sie erhielt nicht einmal ein anständiges Begräbnis; ihr Körper wurde zerstückelt.

3. Aggressive (Selbst)tötung

Simson ist ein Kraftprotz und mit seiner Körperkraft reißt er die Säulen des Hauses ein, in dem die Philister ihrem Gott Dagon opfern, fröhlich feiern und den gebundenen Simson vorführen.⁴¹ Das Haus stürzt ein, „so dass der Tote, die er (Simson) in seinem Tode tötete, mehr waren als derer, die er in seinem Leben getötet hatte (Ri 16,30).

Aggressive Selbsttötungen von Frauen gibt es keine in der erzählten Welt der hebräischen Bibel. Zwar kommen Frauen vor, die Männer töten: Bei der Belagerung von Tebez ist es eine namenlose Frau, die den Mühlstein auf den angreifenden Abimelech wirft und so seinen Tod einleitet (Ri 9,50–54). Es ist Jaël, die Sisera tötet (Ri 4,17–22).⁴² Wie die Frau in Tebez benutzt Jaël einen Alltagsgegenstand, einen

38 Tribble, Texts, 65–91; Exum, Richterbuch, 57–68; Müllner, Lethal Differences. Müllner hinterfragt den Begriff Opfer zurecht kritisch (127) und betont die Ambivalenz der Zuweisung von Opfer-Täter-Rolle und der Sympathien. Bach, Rereading; sie fokussiert auf den „Frauenraub“ Gen 21,21–23, den sie korrekt als Akt von kollektiver sexueller Gewalt versteht. Zu Ri 19–21 Knauf, Richter, 161–171. 39 Auf Lot verweisen auch Bach, Rereading, 146 und Knauf, Richter, 163f.

40 Im hebräischen Text bleibt offen, ob die Frau noch lebte oder bereits tot war. Die LXX verdeutlicht: 19,28 καὶ εἶπεν πρὸς αὐτήν Ἀνάστηθι καὶ ἀπέλωμεν· καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ, ἀλλὰ τεθνήκει. Und er (sc. der Levit) sprach zu ihr: „Steh auf“ und „Wir wollen gehen“. Und sie antwortete ihm nicht, sondern sie war gestorben.

41 Dietrich, Tod, 222–231; Knauf, Richter, 142–146.

42 Knauf, Richter, 66–71. Die Jaël-Geschichte steht in einem literarischen Verhältnis zur Judit-Geschichte, eine weitere Frau, die den Mann tötet ohne sich selber zu opfern. Weil das Buch Judit auf Griechisch verfasst wurde, entfällt es.

Zeltpflock, keine Waffe. Beide Frauen gehen gezielt aggressiv vor, ohne ihr Leben zu opfern oder zu verlieren.

4. Oblative Selbsttötung

Unter einer oblativen Selbsttötung ist eine Selbsttötung als Opfer für die Gesellschaft zu verstehen; eine solche würde vorliegen, wenn der Prophet Jona sich tatsächlich zur Stillung des Sturmes ins Meer gestürzt hätte und darin umgekommen wäre. So wie die Geschichte erzählt ist (Jon 1,12–16), lässt Jona sich ins Meer werfen, das sich augenblicklich beruhigt; Jona überlebt dank des riesigen Fisches (Jon 2).⁴³

Jiftach gelobt nach siegreicher Schlacht unvorsichtig, das erste Lebewesen zu opfern, das ihm begegnet (Ri 11,30–31). Es sollte seine Tochter sein (34). Sie bedingt sich eine Trauerzeit aus (36–39), ehe der Vater sie tötet (39).⁴⁴ Oblative Selbsttötung liegt jedoch hier nicht vor, weil die Initiative zum Tod nicht von der Tochter, sondern vom Vater ausging. Das Schicksal von Jiftachs namenloser Tochter gehört zu den schrecklichsten in der hebräischen Bibel.

5. Gefolgschaftssuizid

Die hebräische Bibel kennt einen einzigen Gefolgschaftssuizid, nämlich den von Sauls Waffenträger. Er folgt seinem König in den Tod (1Sam 31,5).⁴⁵ Von Isebels oder Ataljas Dienerinnen scheint keine ihrer Herrin in den Tod gefolgt zu sein.

Vier hypothetische Antworten

In den Erzählungen der hebräischen Bibel gerieten Frauen in ähnlich ausweglose Lagen wie Männer, doch keine brachte sich um. Woran liegt das? Ich gebe vier hypothetische Antworten.

5.1 Grundsätzlich bringen sich auch heute in der Schweiz weniger Frauen um als Männer.⁴⁶ Freilich verändert sich das Verhältnis von Männer- und Frauenselbsttötungen. Im 19. Jh. lag es bei 6:1, 2010 bei 2,5:1. In außereuropäischen Gesellschaften schwankt das Verhältnis zwischen 2:1 und 8:1.⁴⁷ Für die Antike rechnet van Hooff

43 Jon 1–2 und Dietrich, *Tod*, 241–247.

44 Exum, *Richterbuch*, 36–43; Tribble, *Texts*, 93–109; Knauf, *Richter*, 124f.

45 Dietrich, *Tod*, 296–298.

46 Forum für Suizidprävention und Suizidforschung Zürich FSSZ <http://fssz.ch/zahlen-fakten/suizide-von-1881-bis-2010/> (Zugriff am 17.11.2017). Insgesamt, obwohl sich die Selbsttötungsraten von Frauen und Männern annähern, sinkt die Suizidrate seit den 1980er Jahren.

47 Die Zahlenverhältnisse für Antike und Afrika stammen von Van Hooff, *Autothanasia*, 21f.

mit einem Verhältnis von 3:1 bzw. 5:1, je nachdem, ob die fiktiven Fälle mitgerechnet werden oder nicht (5:1 entspricht den realen Fällen). Was bedeutet diese Statistik für die hebräische Bibel? Wenn die hebräische Bibel von 6 Selbsttötungen von Männern berichtet und von keiner einzigen Frau, so liegt das Verhältnis im Rahmen des zu Erwartenden. Wendet man die heutigen Verhältnisse auf die hebräische Bibel an, würde man bei sechs Männern etwa eine Frau erwarten, die sich umbringt. Nimmt man hingegen das Verhältnis der afrikanischen Gesellschaft zur Grundlage, welche den größten Unterschied zwischen Männern und Frauen aufweist (8:1) oder das Verhältnis in der Schweiz im 19. Jh. (6:1), ist keine Frauenselbsttötung in der hebräischen Bibel zu erwarten.

5.2 Frauen in der Literatur interessieren grundsätzlich weniger als Männer: Die hebräische Bibel kennt viel mehr Männer mit Namen als Frauen, und dieser Befund bleibt bestehen, auch wenn die langen Genealogien weggelassen werden. Besonders wenig interessieren Frauen aus einfachen Verhältnissen, sowie Mädchen und alte Frauen. Dies mag ein weiterer Grund sein, warum in der hebräischen Bibel Selbsttötungen von Frauen nicht berichtet wurden: Es hat niemanden interessiert. Es fällt überhaupt auf, dass die hebräische Bibel seltener vom Lebensende von Frauen berichtet als von Männern. Das Sterben der Patriarchen oder des Moses ist integraler Bestandteil der Erzählung ihres Lebens und Wirkens; der Tod, alt und lebenssatt im Kreis der Familie, bildet das gute Ende eines gelungenen Lebens.⁴⁸

Ganz anders sind die Erzählungen der Erzmütter und weiterer Frauen gestaltet:⁴⁹ nie erfahren wir etwas über die Umstände ihrer Geburt, selten berichtet die Bibel von der Zeugung einer Tochter,⁵⁰ ab und zu berichtet die Bibel von ihrem Tod: Lots namenlose Frau erstarrte zur Salzsäule (Gen 19,26); Sara starb im Alter von 127 Jahren (Gen 23,1 – sie ist die einzige Frau, deren Lebenszeit genannt wird),⁵¹ ihr Grab war der erste Grundbesitz in Israel (Gen 23); Rahel starb im Wochenbett; ihr Grabmal wurde zur Wallfahrtsstätte (Gen 35,16–20).⁵² Der Tod von Rebekka und Lea wird als Geschehen beiläufig erwähnt (Gen 24,67; 49,31). Judas Frau war tot,

48 Z. B. Abraham (Gen 25,7–10), Isaak (Gen 35,28–29), Jakob (Gen 49,29–33), Joseph (Gen 50,22.26), Moses (Dtn 34,1–8), Josua (Jos 24,29–30), Samuel (1Sam 28,3), David (2Kön 2,10), Salomo (1Kön 11,43). Von jedem König des Nordreichs und Judas erfahren wir die Namen der Eltern, die Regierungszeit und den Tod.

49 Einen knappen Überblick über Frauen in der hebräischen Bibel gibt Fischer, *Lebendige Welt*, 176–183; ausführlicher dies. *Gottesstreiterinnen*; Exum, *Richterbuch*; Kiesow, *Löwinnen*; Schmidt, *Zentrale Randfiguren*.

50 Gen 22,23a Rebekka (Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 72–96, zur Frau im Männerstammbaum 72f). Gen 30,21 Dina (Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 116). 1Sam 14,49 Merab und Michal und drei Söhne Sauls.

51 Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 70f.

52 Rahels Grab (Gen 35,19–20; 48,7; 1Sam 10,2) sei bis heute Wallfahrtsort in Israel, so Fischer, *Gottesstreiterinnen*, 129 mit weiterer Literatur.

als er mit der Schwiegertochter Tamar zusammenkam (Gen 38,12). Mirjam starb in Kadesch und wurde daselbst begraben (Num 20,1). Jiftachs Tochter musste sterben (Ri 11,30–40). Die Nebenfrau des Leviten kam grausam zu Tode (Ri 19,25–27). Michal blieb kinderlos bis zu ihrem Tod (2 Sam 6,16–23).⁵³ Nachdem Absalom mit den zehn Nebenfrauen seines Vaters Davids verkehrt hatte, blieben sie bis zu ihrem Tod zwar auf dem Areal des Königspalastes, aber getrennt vom König (2Sam 15,16; 16,22; 20,3). Die Königinnen Isebel und Atalja wurden umgebracht (Isebel: 2Kön 9,30–37; Atalja: 2Kön 11,20).⁵⁴

5.3 Bis jetzt habe ich die Literatur deskriptiv behandelt und habe die Erzählung als Fiktion gelesen. Wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Literatur nicht deskriptiv die Verhältnisse abbildet,⁵⁵ sondern narrativ Normen setzt, diskutiert und revidiert, dann bedeutet das Fehlen von Frauen, die sich töten, vielleicht noch mehr: Frauen sollen sich nicht töten. Das Fehlen von Berichten über Frauen, die sich umgebracht haben, wäre dann nicht nur dem fehlenden Interesse der Autoren geschuldet, die sich für das Lebensende der Frauen allgemein kaum interessieren, sondern das Fehlen hätte eine Botschaft: Frauen sollen sich nicht töten, egal, was sie erleiden.

Als Beleg für die Richtigkeit meiner Annahme, dass Erzählungen implizit normativ sind, betrachten wir nochmals die Männer, die ihr Leben selbst beendeten. Zwar stimmt Jan Dietrichs Grundannahme, dass die Erzähler die Tat selbst nicht explizit verurteilen; freilich sind die Charaktere entweder negativ gekennzeichnet oder ambivalent.

Abimelech in Ri 9 ist in der vorliegenden und somit kanonisch gewordenen Form des Textes eine negativ gezeichnete Figur:⁵⁶ Brudermord (Ri 9,5), Alleinherrschaft,⁵⁷ Gewalt (Ri 9,22–49) werden ihm zur Last gelegt. Abimelech fürchtet die Schande, die ihn träfe, wenn ihn eine Frau tötet. Die Furcht ist begründet und bereits innerhalb der Bibel ist Abimelechs Tod von Frauenhand ein warnendes Beispiel (2Sam 11,12).

53 1Sam 14,49; 18,20–26; 19,11–17; 25,44; 2Sam 3,13–16; 6,16.20–23; Exum, *Fragmented Women*, 16–60. 2Sam 6,23 behauptet, dass Michal kinderlos blieb bis zum Tag ihres Todes; 2Sam 21,8 berichtet von den Söhnen, die entweder Merab oder Michal dem Adriel geboren hatte (dazu knapp Hentschel, *Auslieferung*, 171 mit Anm. 11).

54 Exum, *Fragmented Women*, 105 und 107.

55 Exum, *Second Thoughts*, 78, „By focusing solely on the surface structure of the text, on the ways literary devices and structures serve as guides to meaning, it limits us to describing, and thus to reinscribing, the text’s gender ideology.“

56 Dietrich hält fest, dass in einer ursprünglichen Form Abimelech kein negativ gezeichneter Charakter war (Tod, 77): die kanonisch gewordene und damit gültige Fassung zeichnet ein negatives Bild des Usurpators.

57 Alleinherrschaft wird in diesem Kapitel negativ gewertet, wie die Einfügung der Jotamfabel (Ri 9,7–15) zeigt.

Simri ist ebenfalls eine negativ gezeichnete Figur: er metzelt die Männer der Königsfamilie nieder, ist erfolglos (nur sieben Tage an der Macht) und das gewaltsame Ende gilt explizit als Strafe für seine Sünden (1Kön 16,19).⁵⁸ Von welchen Anführern berichtet man Selbsttötung oder Tötung auf Verlangen? Es sind dies negativ gezeichnete Figuren wie Abimelech und Simri oder der ambivalente Saul. Wichtig ist auch: Nicht alle negativ gezeichneten Anführer und Könige beenden ihr Leben eigenhändig.

Zwar verzichtet der Erzähler auf jede Wertung von Ahitofels Lebensende, und die Nachricht, dass er im Familiengrab bestattet wurde, lässt seinen Tod wie ein ganz normales Lebensende erscheinen. Doch Ahitofel gab guten Rat in einer schlechten Sache: als Ratgeber Davids wechselte er die Seite und unterstützte den Sohn in der Revolte gegen den Vater.

In eine zwar nicht militärisch aber politisch aussichtslose Lage kamen die Königinnen Isebel und Atalja, beide negativ gezeichnete Figuren. Keine versuchte der Entmachtung und Entrechtung durch Selbsttötung zuvorzukommen. Isebel, die am Fenster stand (2Kön 9,30), als der Usurpator sich näherte, hätte diese Möglichkeit gehabt.

Die implizite Botschaft der Verfasser an die Männer lautet: Selbsttötung ist nicht verboten, aber seht selbst, wer diesen Weg geht und weshalb. Was heißt das für das Lebensende der Königinnen Isebel und Atalja? Die erzählte Geschichte entmachtet die Königinnen: Isebel macht sich zurecht, sie tritt ans Fenster, sie spricht Jehu an, aber die Handlungen betreffen entweder ihren Körper oder sind Sprechakte. Wenn Diener sie aus dem Fenster werfen und Pferde ihren Leichnam zertreten, ist Isebel nur noch als Körper präsent, nicht mehr als Handelnde. Implizit spricht der Verfasser ihr die Macht über ihr Lebensende ab. So fügt er die einst mächtige, tätige und handelnde Königin wieder in ein männlich geprägtes Werteschema ein: die Frau ist passiv, der Mann, Jehu und die Diener, handelt. Diese Beobachtung gilt auch für Atalja: sie hört den Aufruhr, sie geht zum Tempel, sie schreit, aber da wird sie gepackt, aus dem Tempel gerissen und getötet. Diese Frau, die sechs Jahre lang regierte, verliert am Ende die Macht über ihr Leben. Wenn die hebräische Bibel nur zwei Frauen kennt, die allein regierten oder Mitregentinnen waren, und beide sind negativ gezeichnete Charaktere, steckt hierin auch eine implizite Botschaft: Frauen an der Macht sind schlecht und sie kommen gewaltsam zu Tode.

Die drei Beispiele von sexualisierter Gewalt an Frauen zeigen noch etwas: für den oder die Täter geht es schlecht aus. Ein Übergriff auf die Frau oder Tochter eines anderen Mannes stört die soziale Ordnung nachhaltig. Während die Frau, die Gewalt erleidet, aus der Geschichte verschwindet, weil ihr weiteres Leben nicht interessiert (Dina und Tamar) oder weil sie stirbt (die Nebenfrau Ri 19,26),

⁵⁸ Dietrich, Tod, 120–127; die Geschehnisse spielen etwa 882 v. Chr. (120).

erfahren die Leserinnen und Leser immer, dass der Täter ums Leben kommt, entweder sofort (Gen 34,26) oder später (Ri 20,46; 2Sam 13,32–33). Der Übergriff erschüttert die soziale Ordnung so stark, dass nicht nur das Leben der unmittelbar Beteiligten, des Mannes und der Frau, zerstört wird, sondern das Leben weiterer, nicht direkt Beteiligter, Schaden nimmt. Dinas Brüder Levi und Simeon rotten Sichems Stammesgenossen aus, plündern die Stadt, verschleppen die Frauen (Gen 34,25–29); Jakob als Sippenoberhaupt bleibt nichts anderes übrig, als die Gegend so schnell als möglich zu verlassen (Gen 34,30; 35,1): hier kann die wandernde Jakobssippe nicht bleiben.⁵⁹

Die Nebenfrau des Leviten erleidet Gewalt und stirbt (Ri 19,26). Nicht nur die Täter, sondern fast alle Stammesangehörigen kommen ums Leben (Ri 20,46); die Überlebenden vergehen sich an weiteren Frauen, nochmals erleiden Frauen Gewalt. Da endet das Richterbuch: keine Gewalttat an einem einzelnen Menschen bewirkte so viel weitere Gewalt an Frauen und Männern wie diese.

Auch die Gewalt an Tamar blieb nicht ohne Folgen (2Sam 13,23–33): Absalom findet nach zwei Jahren eine Möglichkeit, Amnon töten zu lassen, Grund ist Amnons Gewalt an Tamar (33). Später revoltiert Absalom offen gegen seinen Vater David und kommt ums Leben (18,9.14–15). Er hinterlässt drei Söhne und eine Tochter. Wir erfahren nur den Namen der Tochter: Tamar, und wir erfahren, dass sie schön war (14,27) wie ihr Vater (14,25) und wie einst ihre Tante (13,1). David, der Familienvater und König, der seine Familie nicht im Griff hat, verliert drei Kinder: Amnon, Absalom und Tamar. Der Übergriff Amnons auf Tamar erschüttert das Haus David nachhaltig.⁶⁰

Die Erzähler interessieren sich kaum für das emotionale Erleben der Frauen, die sexualisierte Gewalt erleiden. Diese Geschichten sind indes Warnungen an Männer, sich nicht an Frauen und Töchtern anderer Männer zu vergreifen: die soziale Erschütterung, die derartige Gewalttaten verursachen, tötet die Täter.

5.4 Frauen wissen, dass sie bei der Eroberung der Stadt alles verlieren, den Ehemann, der getötet wird, die Kinder, die in die Sklaverei verkauft werden. Sie selber (und ihre Töchter) erleiden Gewalt und Sklaverei (Sach 14,2; Jes 13,16). Im griechisch-römischen Kulturkreis führte diese anomische Situation zur Selbsttötung von Frauen oder ganzen Völkern,⁶¹ in Israel nicht.⁶² Vor diesem Hintergrund hat es vielleicht eine tiefere Bedeutung (nicht nur, um den Usurpator zu demütigen, wie er selbst zugibt, Ri 9,54), dass eine Frau Abimelech erschlug. Die Motivation, die Stadt, die eigene körperliche Integrität und die der Töchter und das Leben aller Familienmitglieder zu schützen, ist bei Frauen besonders stark. Dass Jaël

59 Fischer, Gottesstreiterinnen, 138–140; sie spricht von „Eskalation der Rache (138).

60 Dietrich, Samuelbücher, 209–212.

61 Dietrich, Tod, 168.

62 Wächter, Tod, 95f.; Dietrich, Tod, 143–147; Van Hooff, Autothanasia, 24.

Sisera tötet, obwohl er sie nicht an Leib und Leben bedroht, lobt Debora explizit: Gepriesen vor allen Frauen sei Jaël! (Ri 5,24).

So wie beide Geschichten erzählt werden, lassen sie eine Deutung zu: Die Verfasser erlauben Frauen implizit im Ausnahmefall die Tötung des Aggressors. Frauen müssen nicht tatenlos zusehen, wie Männer ihre Stadt erobern, Frauen sind nicht verpflichtet, feindliche Aggressoren zu beherbergen, sie haben das Recht auf Selbstverteidigung, auf Verteidigung des Volkes.

Es gibt aber auch die Geschichte der klugen Frau in Abel-Bet-Maacha (2Sam 20,16–22).⁶³ Der Aufständische Scheba kommt in die Stadt Abel-Bet-Maacha und versteckt sich dort vor Davids Truppen (1–14). Joab belagert die Stadt (15).⁶⁴ Da tritt eine weise Frau auf die Vormauer und spricht mit Joab, sie fragt ihn, warum er „eine Stadt und Mutter in Israel verderben will (16–19). Joab erklärt, dass er den aufständischen Scheba suche (20–21). Die Frau verspricht, mit den Stadtoberen zu verhandeln; Schebas Kopf wird über die Mauer geworfen (21–22). Joab zieht ab (22). An diesem Punkt unterscheiden sich die hebräische Bibel und die Septuaginta: während in der hebräischen Bibel namenlose Akteure in der Stadt die Enthauptung vornehmen, ist es in der LXX die Frau selbst.⁶⁵ Auch in dieser Geschichte ist eine Stadt in großer Gefahr, Belagerung bedeutet immer drohende Eroberung, Plünderung, Vergewaltigung, Tod und Sklaverei. Hier aber verhandelt die Frau und schlägt nicht gleich zu. Anders als die namenlose Frau (Ri 9,53) und Jaël (Ri 4,17–22) hat sie ein Attribut: sie ist klug.

Schluss

Es gab keine Lucretia im alten Israel, aber es gab Tamar, Dina und die namenlose Nebenfrau des Leviten. Die hebräische Bibel kennt kein *exemplum pudicitiae*, wie es Lucretia im römischen Kulturkreis war. Sind Dina, Tamar und die namenlose Nebenfrau des Leviten *exempla*, Beispiele? Wenn ja, wofür? Ich sage, ja, sie sind warnende Beispiele an die Adresse von Männern, sich nicht an Töchtern oder Frauen anderer Männer zu vergreifen. Weil die Geschichten von Männern für Männer geschrieben wurden, interessieren die Gefühle der Frauen und ihr weiteres Leben

63 Schroer, Die weise Frau, dies., Weisheit, 80–85.

64 Bietenhard, Des Königs General, bes. 189–196. Ausserordentlich ist die Kennzeichnung Joabs über das Matronymikon „Sohn der Zeruja“ (Bietenhard, Des Königs General, 123–126; McKenzie, Sons, ähnlich: „Jerobeam, der Sohn Nebats ... seine Mutter, eine Witwe, hiess Zerua“ (1 Kön 11,26).

65 2Sam 20,22 καὶ εἰσῆλθεν ἡ γυνὴ πρὸς πάντα τὸν λαὸν καὶ ἐλάλησεν πρὸς πᾶσαν τὴν πόλιν ἐν τῇ σοφίᾳ αὐτῆς· καὶ ἀφείλεν τὴν κεφαλὴν Σαβεε υἱοῦ Βοχορι καὶ ἔβαλεν πρὸς Ἰωαβ. „Und die Frau ging hinein zum ganzen Volk und redete zur ganzen Stadt in ihrer Weisheit; und sie nahm den Kopf Sabeas, des Sohnes des Bochoris, weg und warf ihn Ioab zu.“

nicht. Die Frau verschwindet aus der Geschichte. Die Gewalt an einer Frau hatte aber sowohl in Rom wie im alten Israel heftige soziale und politische Auswirkungen: die Täter kamen zu Tode; in Rom führte die Gewalt an Lucretia zum Sturz des Königs und zum Wechsel der Staatsform. Im alten Israel führte die Gewalt an Frauen zu Gewalt an Volksgruppen (Sichems Volk bzw. der Stamm Benjamin) oder zu einer heftigen Erschütterung der Königsfamilie. Es sind diese sozialen und politischen Konsequenzen, um die es den Verfassern geht: ein Verbrechen gegen eine einzelne Frau ist keine private Angelegenheit zweier Menschen, es bleibt nicht unbekannt, sondern hat schwere soziale und politische Auswirkungen.

Die Verfasser der hebräischen Bibel gewähren den Frauen implizit das Recht auf Selbstverteidigung, wenn die Stadt und das Volk in einem Krieg gefährdet ist. Frauen dürfen sich gegen Aggressoren wehren; oder noch besser: sie verhandeln mit den Aggressoren und finden eine Lösung, die Leben so gut als möglich schont. Diese Geschichte ist m. E. eine aus Frauensicht ermutigende Geschichte.

Literatur

- Bach, Alice, Rereading the Body Politic. Women and Violence in Judges 21, in Brenner, Judges, 143–159.
- Baechler, Jean, Tod durch eigene Hand. Eine wissenschaftliche Untersuchung über den Selbstmord, Frankfurt a.M. 1981.
- Bietenhard, Sophia Katharina, Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2Sam 2–20 und 1Kön 1–2 (OBO 163), Freiburg CH 1998.
- Brenner, Athalya (Hg.), Judges. A Feminist Companion to the Bible. Second Series, Sheffield 1999.
- Denker, Steven L., Suicide in the Hebrew Bible and Rabbinic Tradition, in: David C. Clark (Hg.) Clergy Response to Suicidal Persons and Their Family Members, Chicago 1993, 9–17.
- Dietrich, Jan, Der Tod von eigener Hand, Tübingen 2017.
- Dietrich, Walter, Die Samuelbücher im deuteronomistischen Geschichtswerk. Studien zu den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments II, Stuttgart 2012.
- (Hg.), Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch (OBO 249), Freiburg CH 2011.
- Droge, Arthur J./Tabor, James D., A Noble Death. Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity, San Francisco 1992.
- Edwards, Catharine, Death in Ancient Rome, New Heaven 2007.
- Exum, J. Cheryl, Was sagt das Richterbuch den Frauen? (Stuttgarter Bibelstudien 169), Stuttgart 1997, 57–68.

- , Second Thoughts about Secondary Characters, in Athalya Brenner, *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, Sheffield 1994, 75–87.
- , *Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Sheffield 1993.
- Fischer, Irmtraud, *Gottesstreiterinnen. Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels*, Stuttgart ³2006 (¹1995).
- Fritz, Volkmar, *Das erste Buch der Könige (Zürcher Bibelkommentar)*, Zürich 1996.
- Fuhrmann, Manfred/Schmidt, Peter Lebrecht, Art. Livius, in: Hubert Cancik/Helmut Schneider (Hg.), *Der Neue Pauly* Bd. 7, Stuttgart 1999, 377–382.
- Glendinning, Eleanor, Reinventing Lucretia: Rape, Suicide and Redemption from Classical Antiquity to the Medieval Era, *International Journal of the Classical Tradition* 20 (2013), 61–82.
- Gross, Walter, Richter (HThKAT), Freiburg i.Br. 2009.
- Hentschel, Georg, Die Auslieferung der Sauliden und Rizpas Wache (2Sam 21,1–14), in: Dietrich, *Seitenblicke*, 168–187.
- Hofmann, Dagmar, *Suizid in der Spätantike. Seine Bewertung in der lateinischen Literatur*, Stuttgart 2007.
- Humphreys, W. Lee, The Rise and Fall of King Saul. A Study of an Ancient Narrative Stratum in 1 Samuel, *JSOT* 18 (1980), 74–90.
- Jaques, Margaret (Hg.), *Klagetraditionen (OBO 251)*, Freiburg CH 2011.
- Kaplan, Kalman J./Schwartz, Matthew B., Suicide in Jewish and Christian Thought, *Journal for the Study of Psychology and Judaism* 24 (2000), 43–64.
- , Judaism, Masada, and Suicide: A Critical Analysis, *Omega* 25/2 (1992), 127–132.
- Kiesow, Anna, *Löwinnen von Juda. Frauen als Subjekte politischer Macht in der judäischen Königszeit*, Münster 2000.
- Kipfer, Sara, Wie konnte das nur geschehen? Eine Untersuchung der Interaktion der Figuren in 2Sam 13,1–22, *lectio difficilior* 1/2010.
- Knauf, Ernst Axel, Richter (Zürcher Bibelkommentar), Zürich 2016.
- Lauer, Joachim, Art. Suizid, *wiblex* <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28321> (erstellt August 2012).
- Levin, Christoph, *Der Sturz der Königin Atalja. Ein Kapitel zur Geschichte Judas im 9. Jahrhundert v.Chr.*, Stuttgart 1982.
- McKenzie, Steven L., The Sons of Zeruiah, in: Dietrich, *Seitenblicke*, 293–313.
- Müllner, Ilse, Ahitofel und die Ambivalenz des Ratschlags, in: Dietrich, *Seitenblicke*, 331–353.
- , Lethal Differences. Sexual Violence as Violence against Others in Judges 19, in: Brenner, *Judges*, 126–142.
- , *Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2Sam 13,1–22)*, Freiburg i.Br. 1997.
- Ogilvie, Robert Maxwell, *A Commentary on Livy Books 1–5*, Oxford 1965.
- Pruin, Dagmar, *Geschichten und Geschichte. Isebel als literarische und historische Gestalt (OBO 222)*, Freiburg CH 2006.

- Schmidt, Uta, Zentrale Randfiguren. Strukturen der Darstellung von Frauen in den Erzählungen der Königebücher, Gütersloh 2003, 138–196.
- Scholz, Susanne, Rape Plots. A feminist cultural study of Genesis 34, New York 2000.
- Schroer, Silvia, Die weise Frau auf der Stadtmauer von Abel-bet-Maacha (2Sam 20,14–22), in: Dietrich, Seitenblicke, 394–411.
- , Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, Mainz 1996.
- Sheres, Ita, Dinah's Rebellion. A Biblical Parable for Our Time, New York 1990.
- Trible, Phyllis, Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives, Philadelphia 1984.
- Van Hooff, Anton J.L., The Image of Ancient Suicide, *Syllecta Classica* 9 (1998), 47–69.
- , Female Suicide Between Ancient Fiction and Fact, *Laverna. Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte der alten Welt* 3 (1992), 142–172.
- , From Autothanasia to Suicide. Self-Killing in Classical Antiquity, London 1990.
- Wächter, Ludwig, Der Tod im Alten Testament, Stuttgart 1967.
- Walde, Alois/Hofmann, Johann Baptist, Lateinisches Etymologisches Wörterbuch, Bd. 2, Heidelberg³ 1954.

III. Hadern und Trauern

Nicht-Trauern-Dürfen und Nicht-Nicht-Trauern-Können als Dilemma christlicher Männer in der Spätantike

Einleitung: Nicht trauern dürfen

Bis heute gilt es in manchen christlichen Kreisen als verpönt, Trauer oder gar Verzweiflung über den Tod eines geliebten Menschen in der Öffentlichkeit, etwa bei Bestattungsfeiern, zu zeigen. Schließlich sei der Tod für Christinnen und Christen eigentlich ein Anlass zur Freude: die Heimkehr in die himmlische Heimat nach einer lebenslangen Wanderung in der Fremde, ein Ankommen bei Gott und den zuvor Verstorbenen.

Diese Ansicht hat eine lange Tradition, sie wurde von den angesehensten Theologen der Spätantike – jenen, die man gern als Kirchenväter bezeichnet – vehement vertreten. Häufig führten sie zur Bekräftigung die Aussage des Apostels Paulus aus 1 Thess 4,13 an: „Wir wollen euch, Geschwister, aber nicht im Ungewissen lassen über die Entschlafenen, damit ihr nicht traurig seid wie die übrigen, die keine Hoffnung haben“ – und deuteten diesen Satz als ein Verbot zu trauern.¹ Als Untermauerung eines Trauer-Verbots funktioniert der Vers allerdings nur, wenn man den Hauptsatz ganz und im Nebensatz die Konjunktion ἵνα (‘damit’) übergeht, so dass die Verbform μὴ λυπῆσθε (‘damit ihr nicht traurig seid’) nicht mehr als eine Folge des Gewissheit um das Wohlergehen der Verstorbenen, sondern als nackte Aufforderung erscheint: „Trauert nicht!“² Offen gezeigte Trauer über Verstorbene geriet so in den Verdacht, die christliche Hoffnung auf die Auferstehung und den Glauben an das Weiterleben der Seele nach dem leiblichen Tod zu verraten.

Allerdings waren die Protagonisten des Trauer-Verbots in Todesfällen, die sie persönlich betrafen, ihrem eigenen Anspruch oft selbst nicht gewachsen. Dass drei der einflussreichsten spätantiken Theologen von dieser Erfahrung berichten und sie ihrem Leserkreis zugänglich machen, deute ich als Versuch, den Christinnen und

1 So etwa Gregor von Nyssa, *De anima et resurrectione* 1, wo das Verbot Gregors Schwester Makrina in den Mund gelegt wird: „Sie brachte das apostolische Wort an, dass wir über die Entschlafenen nicht traurig sein sollten (μὴ δεῖν ἐπὶ τῶν κεκοιμημένων λυπεῖσθαι), denn dieses Leiden sei allein Sache derer, die keine Hoffnung hätten“ (μόνων γὰρ τοῦτο τῶν οὐκ ἐχόντων ἐλπίδα τὸ πάθος εἶναι).

2 μὴ λυπῆσθε ist ein Konjunktiv Präsens Passiv der 2. Person Plural, der Imperativ müsste lauten μὴ λυπεῖσθε. Diese Form ist jedoch in keiner Bibelhandschrift für 1 Thess 4,13 belegt.

Christen Orientierung zu geben, wie sie mit dem Dilemma von „Nicht-Trauern-Dürfen“ und „Nicht-Nicht-Trauern-Können“ umgehen können. In den folgenden vier Miniaturen soll gezeigt werden, wie die Kirchenväter Gregor von Nyssa, Augustinus und Hieronymus sowie ein ansonsten unbekannter trauernder Witwer namens Gaudentius dieses Dilemma bearbeiten.

Alle vier Beispiele stammen aus dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts, einer Zeit, in der über den Umgang mit Sterben, Tod und Bestattung in christlichen Kreisen intensiv diskutiert wurde. Ulrich Volp hat gezeigt, dass die Sorge um Sterbende und Tote in dieser Zeit zunehmend aus dem Bereich der Familie auf die christlichen Gemeinden übertragen wurde.³ Damit stellte sich die Frage nach Öffentlichkeit und Privatheit von Trauer. Außerdem ist bemerkenswert, dass alle vier Männer um eine ihnen nahestehende Frau trauern: Gregor von Nyssa um seine ältere Schwester Makrina, Augustinus um seine Mutter Monnica, Hieronymus um seine Schülerin Blesilla, und Gaudentius um seine jung verstorbene Ehefrau Bassa. Vergleichbare Berichte von ähnlicher Ausführlichkeit über den Verlust von Männern gibt es meines Wissens nicht. In den folgenden vier Miniaturen soll daher einerseits nach dem Verhältnis von privater und öffentlicher Trauer und andererseits nach Geschlechtervorstellungen im Zusammenhang mit Tod und Trauer gefragt werden. Gilt das Verbot, in der Öffentlichkeit zu trauern in besonderer Weise oder gar ausschließlich für Männer? Inwiefern und warum wird Trauern als „weiblich“ angesehen? Und welche Auswege sehen und empfehlen die Autoren aus dem Dilemma?

Vier Miniaturen: Nicht nicht trauern können

1. Gregor von Nyssa: Geschwisterlich trauern

Gregor von Nyssa gehört als einer der drei „großen Kappadokier“ zu den einflussreichsten christlichen Theologen der Spätantike. Er stammte aus einer sehr großen christlichen Familie in Pontus (Kleinasien) und wurde nach dem Tod seines Vaters von seiner ältesten Schwester Makrina⁴ erzogen. Als Bischof der kleinasiatischen Stadt Nyssa kehrte Gregor im Jahr 379 n. Chr. in seine Heimatstadt und an das Sterbebett seiner Schwester zurück. Von Makrinas Sterben und Tod berichtete er kurz darauf in zwei Schriften: Im „Dialog über die Seele und die Auferstehung“ (*Dialogus de anima et resurrectione*) gibt er die letzten Gespräche mit der hochge-

3 Volp, Tod und Ritual.

4 Zum Leben Makrinas siehe Albrecht, Leben; Silvas, Macrina.

bildeten Makrina wieder, und in der *Vita Macrinae* widmet Gregor mehr als die Hälfte des Textes dem Sterben und der Bestattung seiner Schwester.⁵

Besonders in der *Vita* lassen sich sowohl das Spannungsfeld zwischen privatem und öffentlichem Raum als auch die mit Tod und Trauer verbundenen Gendervorstellungen sehr gut greifen. Bereits zu Beginn stellt Gregor biologische Geschlechtervorstellungen auf den Prüfstand, wenn er mit Blick auf eine Unterhaltung mit dem Adressaten der *Vita*, einem Mönch namens Olympus, schreibt: „Eine Frau war der Gegenstand unseres Gesprächs – wenn es denn eine Frau war. Denn ich weiß nicht, ob es angemessen ist, sie gemäß ihrer Natur zu benennen, da sie über ihre Natur erhaben war“⁶. Dies suggeriert, dass Makrina mit ihrer Lebensweise die natürlichen Anlagen ihres biologischen Geschlechts überwunden habe – und impliziert im Umkehrschluss ein abwertendes Urteil gegenüber Frauen und ihrer Fähigkeit zu einem christlichen Leben. Inwiefern Makrina durch ihre Lebensweise die natürlichen Anlagen des Weiblichen überwunden habe, wird vor allem an ihrem Umgang mit dem Tod dargestellt, zunächst am Umgang mit dem frühen Tod ihres Bruders Naukratios. Während nämlich ihre Mutter bei der Nachricht vom Tod des Sohnes von ihrer – weiblichen – Natur beherrscht (*ἐκράτει κάκεινης κατὰ τὸ ἴσον ἢ φύσις*) und von Trauer übermannt wird, erweist sich Makrina in diesem Unglück als vollkommen tugendhaft, wobei ihr vorbildliches Verhalten (*ἡ ἀρετῆ*) als männlich bzw. mannhaft gekennzeichnet wird:

„Indem sie ihren Verstand dem Leiden entgegenstemmte (*τῷ πάθει τὸν λογισμὸν ἀντιστήσασα ἑαυτήν*), zeigte sie sich nämlich ungebrochen und wurde zugleich der Schwachheit der Mutter zur Stütze und richtete sie aus der Tiefe ihres Schmerzes wieder auf, indem sie durch ihre eigene Festigkeit und Standhaftigkeit auch die Seele der Mutter zur Mannhaftigkeit erzog (*καθ' ἑαυτήν στερρῶ τε καὶ ἀνενδότης καὶ τὴν τῆς μητρὸς ψυχὴν πρὸς ἀνδρείαν παιδοτριβήσασα*). So wurde die Mutter vom Leid weder fortgerissen, noch erlitt sie etwas Unedles und Weibliches (*οὐκοῦν οὐ παρεσύρη πρὸς τὸ πάθος ἢ μήτηρ οὐδὲ ἔπαθε δυσγενές τι καὶ γυναικεῖον*), so dass sie das Unglück beschrien oder ihr Kleid zerrissen oder im Leid geheult oder mit jämmerlichen Tönen die Totenklage angestimmt hätte. Vielmehr hielt sie in ruhiger Gelassenheit die Anfechtungen der Natur aus, indem sie ihnen sowohl mit ihren eigenen Erwägungen als auch mit denen, welche die Tochter ihr darbot um das Leid zu heilen, widerstand.“⁷

5 Siehe Smith, A just and reasonable grief; Krueger, Writing.

6 Gregor von Nyssa, *Vita Macrinae* 1: *Γυνὴ δὲ ἦν ἡ τοῦ διηγήματος ἀφορμή, εἶπερ γυνὴ οὐκ οἶδα γὰρ εἰ πρέπον ἐστὶν ἐκ τῆς φύσεως αὐτὴν ὀνομάζειν τὴν ἄνω γενομένην τῆς φύσεως.*

7 Gregor von Nyssa, *Vita Macrinae* 10.

Die Ausdrucksweisen für Trauer – Schreien, Kleider zerreißen, Weinen, Totenklage – werden hier explizit als weiblich gekennzeichnet, was der Rolle von Frauen in den Todesritualen in der hellenistisch-römischen Welt entspricht. Die Vorzüglichkeit von Makrina zeigt sich darin, dass sie dem natürlichen Bedürfnis, auf diese (weibliche) Weise zu trauern, mit ihrer (männlichen) geistigen Willenskraft widersteht und so ihre biologische Natur überwindet:

„Sie überwand ihre Natur durch Tugend (ὁ βίος αὐτῆς ἀεὶ δι'ἀρετῆς ὑψούμενος) und richtete zugleich mit ihren Tröstungen die Mutter auf und half ihr das Leid zu überwinden, indem sie sie durch ihr Vorbild zu Geduld und Männlichkeit erzog (τῷ καθ' ἑαυτὴν ὑποδείγματι πρὸς ὑπομονὴν τε καὶ ἀνδρείαν παιδαγωγήσασα).“⁸

In doppelter Weise wird in diesem Trauerprozess die „natürliche“ Ordnung überwunden: im Blick auf das Verhältnis der Geschlechter und im Blick auf die Generationen. Die beiden Frauen, Mutter und Schwester, erweisen sich als männlich, indem sie der natürlichen Trauer widerstehen. Und die Tochter wird ihrer Mutter in dieser mannhaften Trauerarbeit zum Vorbild und zur Erzieherin.

Damit hat Gregor das Dilemma literarisch vorbereitet, in dem er selbst sich angesichts des Todes seiner Schwester Makrina, dieser mannhaften Frau, sieht. Seine Leserschaft weiß nun bereits, dass Gregor selbst übermäßige Trauer für weiblich hält. In der zweiten Hälfte der *Vita* (Kap. 15–35)⁹ berichtet er, dass er aufgrund einer Vorahnung die Frauengemeinschaft aufsucht, die Makrina nach dem Tod ihrer Mutter in Pontus gegründet hat, und die Sterbende im Wohnbereich der Oberin findet. In seinem für die Antike einzigartigen Bericht einer Sterbebegleitung (Kap. 15–25) betont Gregor immer wieder, wie seine Schwester ihn, wenn er von seinen Gefühlen übermannt wurde, in vollkommener Geistesklarheit in anspruchsvolle Gespräche führte: zunächst in eine Erörterung über Herkunft, Wesen und Schicksal des Menschen, dann in einen dankbaren Rückblick auf ihre eigene Lebensgeschichte und schließlich in ein Gebet. Gregor beschreibt seine Gefühlslage in diesen Stunden als Wanken zwischen tiefer Traurigkeit des Herzens und Begeisterung der Seele daran, dass Makrina „die gewöhnliche irdische Natur wahrhaftig überstiegen zu haben schien“ (ἐκβεβηκέναι τὴν φύσιν ὑπονοούσης).¹⁰ Auch in diesem Sterbeprozess beschreibt Gregor wieder eine Umkehr der „natürlichen“ Verhältnisse: Die Schwester wird ihrem Bruder und Bischof zur Meisterin, die Sterbende sorgt für sein leibliches und seelisches Wohl und gibt ihm Halt.

8 Gregor von Nyssa, *Vita Macrinae* 10.

9 Ob Gregor tatsächlich beschreibt, was er am Sterbebett erlebt hat, oder nicht vielmehr ein ideales christliches Sterben, kann man mit guten Gründen fragen. Für das hier betrachtete Trauer-Dilemma ist die Antwort auf diese Frage jedoch kaum relevant.

10 Gregor von Nyssa, *Vita Macrinae* 22.

Während sich das Sterben in intimer geschwisterlicher Zweisamkeit zuträgt, entwickelt sich nach Makrinas Ableben ein regelrechter Konflikt zwischen Gregor und der Frauengemeinschaft (Kap. 26–32). Dabei geht es einerseits um die Form der Trauer und andererseits um die Versorgung des Leichnams. Beide Seiten behaupten, die eigentlichen Hinterbliebenen zu sein und dem Willen der Verstorbenen entsprechend zu handeln: Der leibliche Bruder beruft sich auf die Bitte seiner Schwester, er möge die Sorge um ihren Leichnam und die Bestattung übernehmen, aber auch Mitschwestern behaupten, von Makrina entsprechende Anweisungen erhalten zu haben. Hier tut sich das eingangs erwähnte Konfliktfeld auf: Ist die Bestattung eine Angelegenheit der (leiblichen) Familie oder der religiösen Gemeinschaft (als geistiger Familie)? Man einigt sich darauf, dass der Bruder zahlen darf. Aber nur, weil er zahlt, verläuft nicht alles nach seinen Vorstellungen. Das schöne Gewand, das er eigens besorgen lässt, wird auf Beschluss der anwesenden Frauen im letzten Moment mit dem dunklen Mantel ihrer Mutter überdeckt. Den Schmuck, den Makrina trug – eine Halskette und einen Ring mit einer Kreuzesreliquie – teilen sich der leibliche Bruder und eine geistliche Schwester als Erbe. Und auch in der Trauer verschwimmen die Grenzen zwischen leiblicher und geistiger Familie, wie Gregor bei seiner Beschreibung der Trauerversammlung im Kloster verdeutlicht. Immer wieder stellt er den Kampf zwischen Trauer und Standhaftigkeit in Gender-Kategorien dar: Er kann sich als einzelner Mann der Übermacht der wehklagenden Frauen nicht entziehen, lässt sich von diesem Strom mitreißen und vergisst über der Trauer fast seine brüderliche Pflicht.¹¹ Es gelingt ihm aber, Ordnung zu schaffen, indem er den größten Teil der klagenden Jungfrauen wegschickt und nur wenige, die zur Versorgung des Leichnams nötig sind, bleiben lässt. Trauer und Klage, so die Botschaft an die Leserschaft, gehören in die privaten Räume.

Aber auch der Bericht über den Trauerzug und die Bestattung stellt das Ringen um einen ritualisierten, geordneten Ablauf, um eine Bändigung der Trauer, dar. Dieses Ringen manifestiert sich vor allem akustisch, im Konflikt zwischen Wehklage und Psalmengesang. Es gelingt Gregor, die Frauen zu Ordnung und Psalmengesang zu rufen. Aber die am nächsten Morgen aus allen Richtungen zusammenströmende Volksmenge stimmt, den Bräuchen der hellenistisch-römischen Bestattungskultur entsprechend, wiederum lautes Wehklagen an, und stört damit den Psalmenge-

11 Gregor von Nyssa, *Vita Macrinae* 26: „Und als es wie ein inneres Feuer ihre Seelen durchbrannte, als das Leiden nicht mehr in Stille ertragen werden konnte, brach plötzlich ein bitteres, nicht mehr aufzuhaltendes Wehklagen los, so dass auch mir der Verstand nicht mehr fest blieb (ὥστε μοι μηκέτι μένειν ἐν τῷ καθεστηκότι τὸν λογισμὸν), sondern wie von einem losgebrochenen Sturzbach mit fortgerissen sich dem Leid ergab und ich überließ mich, unbekümmert um das, was Pflicht war, ganz dem Wehklagen.“

sang der Mönche.¹² Auch in dieser Passage spielt die Kategorie Geschlecht eine Rolle. Die Wehklage, eigentlich eine Domäne der Frauen, häufig professioneller Klageweiber, wird hier von allen, Männern wie Frauen, vollzogen. Gregor greift beherzt ein, ordnet das Stimmengewirr nach Geschlechtern, indem er die Männer zu den Mönchen und die Frauen zu den Jungfrauen aus Marinas Kloster stellt, und inszeniert einen geordneten, antiphonen Psalmengesang. Damit scheint der männliche Teil der Trauergemeinde beruhigt zu sein, aus den Frauen bricht die ungeordnete Klage aber nochmals am Grab hervor:

„Als nämlich der Psalmengesang vollendet war und die Jungfrauen auf jenes heilige Antlitz schauten und das Grab der Eltern schon geöffnet war, in dem sie beigesetzt werden sollte, da schrie eine außerhalb der Reihe (ἀτάκτως ἐκβοησάσης), dass wir nach dieser Stunde dieses gottgleiche Antlitz nie mehr schauen würden. Als dann auch die anderen Jungfrauen mit ihr das gleiche herausschrien, da störte eine regellose Verwirrung jenen geregelten und feierlichen Psalmengesang, weil alles vom Wehklagen der Jungfrauen ergriffen war. Und nur mit Mühe, als wir Stillschweigen anmahnten und der Vorbeter zum Gebet aufforderte und der Versammlung die in der Kirche üblichen Worte zurief, nahm das Volk die Haltung zum Gebet ein.“¹³

Wieder wird die ordnende Kraft des Rituals betont, die offenbar vor allem in der Bändigung spontaner Trauerbekundungen besteht. Stolz berichtet Gregor, dass die Beerdigung Makrinas „wie ein Märtyrerfest“ gewesen sei.

Privatheit und Öffentlichkeit sowie die Gender-Implikationen von Trauer werden in Gregors Bericht auf rhetorisch brillante Weise miteinander verwoben. Er beschreibt eine immer größer werdende Öffentlichkeit, in der sich die gesellschaftlich etablierten Geschlechterrollen zunehmend durchsetzen. In der Zweisamkeit zwischen Makrina und Gregor wird das ‚natürliche‘ Geschlechterverhältnis umgekehrt, indem die Frau dem Mann hilft, der Trauer zu widerstehen. So gestärkt, kann er dann in die Öffentlichkeit gehen und seiner männlichen Rolle als Ritualmeister

12 Gregor von Nyssa, Vita Macrinae 33: „Als nun die nächtliche Feier mit hymnischen Gesängen, wie bei einem Märtyrerfest, vorüber war und der Morgen anbrach, störte die Menge der aus der ganzen Umgebung zusammengekommenen Männer und Frauen mit ihren Wehklagen den Psalmengesang. Ich aber versuchte, obwohl in der Seele wegen des Trauerfalles schrecklich betrübt, soweit es den Umständen nach möglich war, nichts von den für ein solches Leichenbegängnis geziemenden Dingen auszulassen. Sondern ich teilte das zusammenströmende Volk nach Geschlecht ab (διαστήσας κατὰ γένος τὸν συρρυνέντα λαόν), reihte die Menge der Frauen in die Schar der Jungfrauen, das Männervolk aber in die Schar der Mönche und sorgte wie bei einem Chor für einen einheitlichen, wechselseitig geordneten und harmonischen Psalmengesang, in dem die Stimmen aller passend vereinigt waren.“

13 Gregor von Nyssa, Vita Macrinae 34.

gerecht werden: zunächst in der beschränkten Öffentlichkeit der Frauengemeinschaft Makrinas, in der das Wehklagen der Frauen ihn noch mitzureißen droht, dann in der großen Öffentlichkeit des Trauerzuges, in dem er seine Souveränität im Umgang mit der Trauer erweist.

2. Augustinus: Doppelte Traurigkeit

Nur wenige Jahre nach Makrina, im Herbst 387, starb Monnica, die Mutter des Aurelius Augustinus, der als der wichtigste Kirchenvater des lateinischen Westens gilt. Er berichtet von ihren letzten Stunden mit einem Abstand von ungefähr zehn Jahren in seinen *Confessiones*, einem der meistgelesenen Bücher in der Geschichte des westlichen Christentums, dessen Charakter zwischen Autobiographie, Werbeschrift für das Christentum und philosophisch-theologischem Traktat changiert.¹⁴ Sein Bericht über den Tod der Mutter in *Confessiones* 9, 10–13 gibt einen Eindruck in die Trauerarbeit des hinterbliebenen Sohnes, wobei die *Confessiones* insgesamt nicht nur als persönliches Zeugnis, sondern auch als Darstellung eines exemplarisch christlichen Lebens gelesen werden sollten. Augustinus behandelt also am Beispiel des Todes seiner Mutter die Frage, wie und warum Christen trauern bzw. nicht trauern sollten.¹⁵

Im Unterschied zu Gregor von Nyssa übernimmt Augustinus keine Aufgaben bei der Bestattung seiner Mutter. Diese wird von dafür zuständigen „Brüdern und frommen Frauen“ organisiert,¹⁶ die Verantwortung für die Bestattung scheint hier also ganz in den Händen der christlichen Ortsgemeinde zu liegen. Und dies, obwohl – wiederum im Unterschied zu Makrina – kein enger persönlicher Kontakt zwischen Monnica und der christlichen Gemeinde von Ostia bestand. Monnica hatte den größten Teil ihres Lebens in Nordafrika verbracht, und war nur nach Italien gereist, um ihren Sohn zu besuchen, nachdem dieser sich endlich taufen lassen und damit den sehnlichsten Lebenswunsch seiner frommen Mutter erfüllt hatte.

Mutter und Sohn treffen sich in Ostia, der Hafenstadt von Rom. Auch sie führen, an ein Gartenfenster einer Villa gelehnt, im Angesicht des nahenden Abschieds ein geistliches Gespräch über das Leben der Heiligen nach dem Tod (*Conf. 9,10*). Hatte Gregor die letzten Gespräche mit seiner Schwester als Belehrung seiner selbst durch die „Meisterin“ stilisiert, so betont Augustinus die absolute Einmütigkeit

14 Für die lebhaftere Forschungsdiskussion um den literarischen Charakter der *Confessiones* siehe exemplarisch Feldmann, *Confessiones*; Frederiksen, *Confessiones*; Kotzé, *Confessiones*; Mann, *Confessiones*; Schramm, *Taufe und Bekenntnis*.

15 So auch Glowasky, *Coherence*.

16 Augustinus, *Confessiones* 9,12: *audito autem, quid ageretur, convenerunt multi fratres ac religiosas feminae, et de more illis, quorum officium erat, funus curantibus.*

und Gleichberechtigung mit seiner Mutter in den Stunden vor ihrem Tod. Er schildert eine gemeinsame Entrückung, in der das familiäre Verhältnis hinter der geistlichen Gemeinschaft zurücktritt. In beiden Fällen werden im Angesicht des Todes die „natürlichen“ Beziehungen durch die geistlichen relativiert: für Gregor wird die leibliche Schwester zur geistlichen Meisterin, für Augustinus die Mutter zur geistlichen Schwester. Dabei beweisen beide Frauen im Sterben einen ihre weibliche Natur überschreitenden, mannhaften „Starkmut“ (*virtus*, Conf. 9,11).

Auch an Monnicas Sterbebett kommt es zu einem Konflikt um den Leichnam, diesmal zwischen den beiden Söhnen. Der Bruder des Augustinus besteht auf dem ursprünglichen Wunsch der Mutter, in der Heimat, also in Nordafrika, begraben zu werden. Augustinus entscheidet dann aber, nach längeren inneren Kämpfen, der Mutter ihren letzten ausgesprochenen Wunsch zu erfüllen, den er mit ihren Worten wiedergibt: „Begrabt diesen Leib, wo ihr wollt; macht euch um ihn keine Sorge. Nur darum bitte ich: Gedenkt meiner am Altar Gottes, wo immer ihr auch seid“ (Conf. 9,11).¹⁷ Dieser Satz steht wie ein Leitmotiv über dem folgenden Bericht, in dem Augustinus seinen inneren Weg von verzweifelter Trauer zu dankbarer Erinnerung schildert. Dass dies kein natürlicher Prozess, sondern ein harter Kampf wider die Natur ist, wird in vielen kleinen Szenen und Formulierungen deutlich: Als Augustinus der Verstorbenen die Augen zudrückt, wird sein „Herz von ungeheurer Traurigkeit überströmt“, und er muss sich „durch das gewaltsame Herrschen meines Geistes“ (*violento animi imperio*) die Tränen versagen. Letztlich ist es die Vaterrolle, die ihn vor dem Tränenausbruch bewahrt. Denn sein Sohn Adeodatus beginnt bitterlich zu weinen und muss „mit Mühe durch Ermahnungen beruhigt“ werden, was wiederum einen positiven Effekt auf den Tröstenden selbst hat:

„So wurde auch das Kindische in mir, das sich durch jugendliches Weinen Linderung verschaffen wollte, durch die Stimme des Herzens zurückgehalten und zum Schweigen gebracht (*hoc modo etiam meum quiddam puerile, quod labeatur in fletus iuvenali voce, voce cordis, coercebatur et tacebat*). Denn ich kam zu dem Urteil, dass es nicht angemessen ist (*neque enim decere arbitrabamur*), diese Leiche mit tränenreichen Klagen und Stöhnen zu zelebrieren, weil man damit gewöhnlich ein gewisses Unglück der Sterbenden oder ihre völlige Vernichtung bejammert. Aber jene starb weder elend, noch starb sie überhaupt. Davon zeugen auch ihre Lebensgewohnheiten, und daran hielt ich ‘in sicherem Glauben’ (*fide non ficta*) und aus sicheren Vernunftgründen (*rationibusque certis*) fest.“¹⁸

17 Ob dies wirklich eine Aussage Monnicas oder nicht vielmehr eine (normative) Formulierung des Augustinus ist, muss offen bleiben.

18 Augustinus, Confessiones 9,12.

Hier sind es nun nicht allein Gender- sondern auch Generationslinien, an denen der Unterschied zwischen massloser Trauer und angemessenem Verhalten im Todesfall festgemacht wird: Weinen ist kindisch, vernünftiges Nachdenken über das Schicksal der Toten erscheint als erwachsene Männlichkeit.

Dennoch bekennt Augustinus, wie schwer es ihm fiel, dieser Einsicht gerecht zu werden. Er beschreibt einen mehrstufigen Trauerprozess: Während die dafür zuständigen Mitglieder der christlichen Gemeinde sich um die Herrichtung des Leichnams seiner Mutter kümmern, zieht Augustinus sich mit einigen Vertrauten zurück und sucht darin Ablenkung, sie mit „Wahrheiten“ über Gott zu belehren – woraufhin seine Zuhörer ihn für gefühllos halten (*sine sensu doloris me esse arbitrantibus*, Conf. 9,12). Dann, in der Halböffentlichkeit der Trauergemeinschaft, gelingt es Augustinus, die Fassung nach außen hin zu wahren, den Lesern seiner *Confessiones* offenbart er aber indirekt auch seine inneren Kämpfe, indem er sie an folgendem Bekenntnis gegenüber Gott teilhaben lässt:

„Doch vor deinen Ohren, wo niemand von ihnen es hörte (*ubi eorum nullus audiebat*), tadelte ich die Schwäche meines Gefühls und verdrängte die Fluten der Trauer, und sie wich ein wenig zurück. Dann aber brach sie wieder ungestüm hervor. Zwar ließ ich es nicht bis zum Ausbruch von Tränen kommen, nicht einmal zum Verziehen der Gesichtszüge, aber ich wusste, was ich im Herzen unterdrückte. Und weil es mir überaus missfiel, dass etwas so Menschliches, das uns doch nach der gesetzten Ordnung und unserer Wesensart notwendig geschehen muss, in mir so viel bewirken konnte, schmerzte mich ein weiterer Schmerz über meinen Schmerz, und ich wurde von einer zweifachen Traurigkeit ergriffen.“¹⁹

alio dolore dolebam dolorem meum et duplici tristitia macerabar – treffender kann man das Dilemma zwischen Nicht-Trauern-Dürfen und Nicht-Nicht-Trauern-Können kaum beschreiben. Augustinus meint mit gläubigem Verstand zu wissen, dass es für Christen keinen Grund zur Trauer über die Toten gäbe. Doch diese Einsicht verschlimmert seinen Schmerz über den Verlust der Mutter nur noch. Er beweint nun nicht nur sie, sondern auch sich selbst – nicht als Hinterbliebenen, sondern als Trauernden. Es schmerzt ihn, dass der Tod seiner Mutter ihn schmerzt. Eine doppelte Traurigkeit (*duplici tristitia*) ergreift ihn. Und diese doppelte Traurigkeit glaubt er ganz allein mit sich selbst ausmachen zu müssen. Sie darf nicht an die Öffentlichkeit gelangen.

Wenn es zutrifft, dass Augustinus in den *Confessiones* nicht einfach sein eigenes Leben rückblickend beschreibt, sondern auf subtile Weise an seiner eigenen Biographie seine Sicht auf ein „gutes“ christliches Leben entwirft, dann würde das

¹⁹ Augustinus, *Confessiones* 9,12.

bedeuten, dass er diesen einsamen Kampf mit der Trauer auch seiner Leserschaft empfiehlt. Mit einem gewissen Stolz bemerkt Augustinus, dass er die Bestattung ohne weitere Tränen überstanden habe, bekennt aber zugleich, „im Verborgenen den ganzen Tag ungeheuer traurig“ gewesen zu sein (*toto die graviter in occulto maestus eram*) und Gott um Heilung seines Schmerzes gebeten zu haben (Conf. 9,12). Da diese sich nicht einstellt, geht er in ein öffentliches Bad, in der Hoffnung, die körperliche Annehmlichkeit könne sein seelisches Leiden mindern.²⁰ Aber erst ein ausgiebiger Schlaf – also gewissermaßen der radikale Rückzug aus der Öffentlichkeit – verschafft ihm Linderung: Als er erwacht, gelingt es ihm, seine Trauer in Erinnerung zu wandeln. Und dies, dankbare Erinnerung, scheint der Ausweg aus dem Dilemma christlichen Trauerns zu sein. Nun kann Augustinus weinen, er lässt seinen Tränen freien Lauf:

„Jetzt weinte ich gern vor deinem Angesicht (*in conspectu tuo*) über und für sie, über und für mich. Ich ließ den Tränen, die ich so lange zurückgehalten hatte, freien Lauf, dass sie strömten, so viel sie wollten; ich bettete mein Herz auf ihnen und ließ es in ihnen ausruhen. Denn deine Ohren waren dort, nicht die eines Menschen, der mein Weinen in hochmütiger Weise gedeutet hätte (*quoniam ibi erant aures tuae, non cuiusquam hominis superbe interpretantis ploratum meum*). Und nun, o Herr, bekenne ich es dir in Buchstaben. Mag es lesen und deuten, wer will und wie er will, auch wenn er Sünde darin findet!“²¹

Der letzte Satz mit dem Hinweis auf die Sünde deutet an, dass Augustinus mit einer Verurteilung hemmungsloser Trauer bei seinen christlichen Leserinnen und Lesern rechnet. An seiner eigenen Erfahrung führt der Bischof das Dilemma christlichen Trauerns in ähnlicher Weise vor, wie er andernorts den Stand des Menschen nach dem Sündenfall Adams beschreibt: Der Mensch kann nicht nicht trauern – ebenso wie er nicht nicht sündigen kann (*non posse non peccare*). In einigen Formulierungen gerät das Trauern sogar selbst in deutliche Nähe zur Sünde. Der Umgang mit Tod und Trauer wird zum Kampf zwischen natürlichem Gefühl und rationaler Selbstbeherrschung. Das fast notwendige Scheitern führt den Hinterbliebenen in eine zweifache Traurigkeit (*duplice tristitia*): über den Tod des geliebten Menschen und über die eigene Unfähigkeit, nicht nicht trauern zu können. Im Unterschied zu

20 Augustinus versucht sich hier an einer hübschen Etymologie: „Ich kam auch auf den Einfall, baden zu gehen, weil ich gehört hatte, die Griechen hätten das Bad deshalb *balaneion* genannt, weil es die Traurigkeit aus dem Herzen verscheuche.“ Die Ableitung des griechischen Wortes βαλανεῖον von „Trauer vertreiben“ (βάλλειν ἀνάσσειν) erweist sich aber als falsch, sowohl sprachlich als auch für Augustinus persönliche Erfahrung: „Siehe, auch das bekenne ich vor deiner Barmherzigkeit, Vater der Waisen, dass ich badete und nach dem Bad derselbe war wie vorher, da die Hitze des Bades den herben Schmerz nicht aus meinem Herzen vertrieben hatte.“ (Confessiones 9,12).

21 Augustinus, Confessiones 9,12.

Gregor dekliniert Augustinus diesen Gedanken nicht primär in Gender- sondern mit Generationenkategorien: Wer sich der natürlichen Trauer und Klage hingibt, verhält sich kindisch. Mit Blick auf die Frage von Öffentlichkeit und Privatheit christlicher Trauer fällt auf, dass Augustinus den Ausgang aus dem Dilemma offenbar darin sieht, die natürliche Trauer ganz in den privaten Bereich zu verbannen, in die Zweisamkeit des Einzelnen mit Gott. Erst im Nachhinein, mit vielen Jahren Abstand, macht er seine einsame Trauer öffentlich, verarbeitet sie literarisch – und empfiehlt damit auch seiner Leserschaft, es ihm in ähnlichen Situationen gleich zu tun.

3. Hieronymus: Satanische Trauer

Hieronymus ist derjenige Kirchenvater, von dem die meisten Trauerzeugnisse überliefert sind. Unter den insgesamt 130 Briefen, die er vor allem in Rom und Bethlehem geschrieben hat, finden sich zahlreiche Trostbriefe anlässlich von Todesfällen.²² Diese changieren, der antiken Gattung gemäß, zwischen Tröstung und Ermahnung der Hinterbliebenen sowie dem Nachruf auf die Verstorbenen.²³ Nicht selten lässt Hieronymus die Toten selbst fiktiv zu den Hinterbliebenen sprechen, um sie von der Überflüssigkeit, ja Unchristlichkeit ihrer Trauer zu überzeugen. Diese Technik schafft ihm den literarischen Freiraum, sich selbst als Briefautor an die Seite der Trauernden zu stellen und dem natürlichen Bedürfnis zu trauern eine Sprache zu geben. Umso wirkungsvoller ertönt dann die imaginierte Stimme der Verstorbenen aus dem Himmel. Das Dilemma des Nicht-Nicht-Trauern-Könnens wird durch Verteilung auf verschiedene Sprecherrollen bearbeitet.

Ein anschauliches Beispiel für diese Technik ist der Brief, den Hieronymus an seine asketische Freundin Paula kurz nach der Beerdigung ihrer Tochter Blesilla geschickt hat (Ep. 39).²⁴ Mutter und Tochter gehörten zu einem Kreis asketischer adliger Frauen in Rom, in dem Hieronymus die Funktion eines geistlichen Leiters innehatte.²⁵ Die zwanzigjährige Blesilla hatte sich diesem Kreis nach einer

22 Eine systematische Untersuchung der Trostbriefe des Hieronymus steht noch aus, siehe aber die beiden Studien zu den Briefen allgemein von Cain, *Letters and Conring, Hieronymus als Briefschreiber*.

23 Zur Trostliteratur in der Antike siehe Cannone, *Elementi consolatori*; Fussl, *Trosttopik*; Novembri, *Due epistole* und speziell bei Hieronymus: Feichtinger, *Konsolationspolitik*.

24 Eine sorgfältige Analyse dieses Briefes, mit besonderem Fokus auf der fiktiven Rede der Blesilla, bieten Littlechilds, *If you wish* sowie Feichtinger, *Konsolationspolitik*.

25 Zu den asketischen Zirkeln siehe Feichtinger, *Apostolae apostolorum*; Krumeich, *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae*; Petersen-Szemerédy, *Zwischen Weltstadt und Wüste*; Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis in Rom*. Unter den römischen Asketinnen stand Paula Hieronymus am nächsten, mit ihr verließ er im Jahr 383 Rom, pilgerte durch den Orient und gründete schließlich in Bethlehem ein Doppelkloster. Nach ihrem Tod verfasste er einen ausführlichen Nachruf, das

überstandenen Krankheit erst wenige Monate vor ihrem Tod angeschlossen und ihren Körper durch Verzicht auf Nahrung und Schlaf so stark geschwächt, dass sie wahrscheinlich an den Folgen der übermäßigen Askese starb. Dieser Vorwurf lag jedenfalls in der Luft, als ihr Trauerzug durch Rom zog und Paula, Blesillas Mutter, die Fassung verlor und in Ohnmacht fiel. Daraufhin verstärkte sich die öffentliche Kritik der römischen Oberschichtskreise an Hieronymus und den Asketinnen, und die Lage in der Stadt wurde für Hieronymus bedrohlich. Der Brief dient also wohl nicht allein dem Trost der verwaisten Mutter, sondern auch der Selbstverteidigung des Absenders gegen den Vorwurf, Verantwortung für den Tod der Blesilla zu tragen.²⁶

Hieronymus beginnt mit seiner eigenen Klage über Blesillas Tod (39,1–2). Als ihr „Vater im Geist“ und „Ernährer in Liebe“ erdulde er „die gleichen Schmerzen und Qualen“ wie Paula (*eadem me dolorum perpeti tormenta, quae pateris: patrem esse spiritu, nutricium caritate*). Trotz der Bekundung seines Mit-Leidens wirft Hieronymus Paula aber übermäßige Trauer vor (39,3). Dann unterbricht er sich selbst: „Du magst einwenden: Warum lässt du mich nicht trauern?“ (39,4) – schließlich sei auch in der Bibel von der Trauer für Familienangehörige die Rede. Hieronymus kontert diesen fiktiven Einwand mit der Belehrung, dass in der Bibel lediglich Trauerzüge zur Ehre der Verstorbenen, nicht aber öffentliche Trauerausbrüche erlaubt seien. Mit mehreren Schriftzitaten versucht er nachzuweisen, dass die Bibel das Trauern verbiete: „Dieses alles habe ich angeführt, damit die Unkenntnis der Heiligen Schrift Dir nicht einen Schein von Recht zur Trauer gebe und Deinen Irrtum entschuldige.“²⁷

War das Trauern von Gregor als „weiblich“ und von Augustinus als „kindisch“ markiert worden, so setzt Hieronymus eine weitere Kategorie an, um öffentliche Trauer als ungehörig zu definieren, nämlich die der Religionszugehörigkeit: Er brandmarkt öffentlich sichtbare Trauer als „jüdisch“ bzw. „heidnisch“ (39,4).²⁸ Paulas Identität als christliche Asketin müsse, so das harte Urteil, das mütterliche Gefühl ausschalten:

Epitaphium Paulae (= *Epistula* 104) siehe dazu Cain, Epitaph on Paula; Gärtner, Heilig-Land-Pilgerinnen, 124–165.

26 Obwohl an einzelne Personen adressiert, waren die Briefe des Hieronymus von vornherein für eine größere Leserschaft geschrieben und wurden in den asketischen Kreisen herumgereicht, teilweise auch von Hieronymus selbst veröffentlicht, siehe Conring, Hieronymus als Briefschreiber.

27 Hieronymus, *Epistula* 39,5: *haec idcirco, ne ignoratio scripturarum auctoritatem tibi praeberet in luctum et uidereris rationabiliter errare.*

28 Die Argumentation in *Epistula* 39,4 ist verworren und lässt durchaus antijüdische Züge erkennen: Zunächst brandmarkt Hieronymus das Trauern als „jüdisch“, führt dann aber auch Verse aus der Tora an, die den Juden „heidnische“ Trauerrituale verbieten. Dies impliziert den Vorwurf, dass die Juden sich nicht den biblischen, also ihren eigenen Geboten entsprechend verhalten.

„Wir verzeihen die Tränen der Mutter, aber wir fordern Maß zu halten im Schmerz. Wenn ich bedenke, dass du eine Verwandte bist, so tadle ich nicht, dass Du weinst. Aber wenn [ich bedenke, dass] Du eine Christin, ja eine christliche Nonne bist: durch diese Bezeichnungen wird die Mutter ausgeschlossen (*si parentem cogito, non reprehendo, quod plangis; si Christianam et monacham Christianam, istis nominibus mater excluditur*).“²⁹

Mehr noch – hinter Paulas maßloser Trauer stecke der Teufel:

„Wie triumphiert Satan, der sich beeilt, Dir jetzt die Seele zu entreißen, indem er Dir vorgaukelt, dass Dein Schmerz Gott wohlgefällig sei! (*pii tibi proponens doloris inlecebras*) ... Solche Tränen, die kein Maß kennen, die an die Pforte des Todes führen, sind ein Sakrileg; denn durch sie wird Gott gelästert und der Glaube völlig verleugnet (*detestandae sunt istae lacrimae plenae sacrilegio, incredulitate plenissimae, quae non habent modum, quae usque ad uicina mortis accedunt*).“³⁰

Als Vorbild für einen christlichen Umgang mit dem Tod preist Hieronymus neben einigen biblischen Figuren Melania, ebenfalls eine römische Asketin, die nach dem Tod ihres Ehemannes und der beiden Söhne nicht getrauert, sondern ihre durch diesen Tod gewonnene Freiheit gepriesen und genutzt haben soll, um sich ein neues Leben in Jerusalem aufzubauen. Für die Frage nach Geschlechtervorstellungen ist bezeichnend, dass Hieronymus diese Melania – in einer grammatisch eigentlich unmöglichen Verbindung eines femininen Adjektivs mit einem Nomen im Neutrum – mit der sächlichen Form ihres Namens als „die heilige Melanium“ (*sancta Melanium*) preist.³¹ Ähnlich wie für Gregor, erweist sich für Hieronymus im Umgang mit dem Tod offenbar die Fähigkeit einer Frau, ihr natürliches Geschlecht zu überwinden.

Seinen letzten rhetorischen Trumpf zieht Hieronymus, indem er Blesilla selbst vom Himmel zu Paula sprechen lässt (39,7). Die Mutter solle ihr die errungene Herrlichkeit nicht missgönnen oder durch ihre Trauer vermiesen, denn dann laufe sie Gefahr, selbst nicht an den Ort zu gelangen, an dem Blesilla nun bereits weile: „Missgönne mir nicht meine Herrlichkeit! Tue dies nicht, sonst werden wir für alle Ewigkeit voneinander getrennt bleiben müssen.“ (Ep. 39,7).

29 Hieronymus, Epistula 39,5.

30 Hieronymus, Epistula 39,6.

31 Hieronymus, Epistula 39,5,4. Siehe auch Epistula 45,4,1 bzw. 45,5,1, wo „*Paula et Melanium*“ bzw. „*Paulam Melaniumque*“ gemeinsam genannt werden, Paula in der femininen Version, Melania im Neutrum. In anderen Briefen rühmt Hieronymus Melania explizit für ihre „mannhafte Wesensart“, siehe dazu Gärtner, Heilig-Land-Pilgerinnen, 68–90; zur Konkurrenz zwischen Melania und Paula (bzw. zwischen ihren jeweiligen Hagiographen) siehe Heyden, Orientierung, 203–224.

Ob dieser Brief Paula tatsächlich trösten konnte, ob er es überhaupt sollte, sei dahingestellt. Vermutlich war seine eigene Selbstrechtfertigung Hieronymus mindestens ebenso wichtig wie der Trost für die trauernde Mutter. Notwendig geworden war sie, und das ist für den hier betrachteten Zusammenhang interessant, weil Paula ihre verzweifelte Trauer offenbar in aller Öffentlichkeit gezeigt hatte – für Hieronymus eine „weiblich“-„jüdische“ Manier, die für eine Mutter zwar verständlich, aber einer christlichen Asketin unwürdig ist. Nimmt man ihn beim Wort, dann möchte Hieronymus, anders als Gregor und Augustinus, die Trauer aber nicht nur aus dem öffentlichen Raum verbannen, sondern auch aus dem Inneren des Menschen. Insofern bietet er die radikalste Variation des Dilemmas. Trauer und Schmerz über Verstorbene sind ihm zufolge nicht nur in der Öffentlichkeit als Verrat am christlichen Auferstehungsglauben zu vermeiden, sondern auch innerlich als Verleugnung Gottes und satanische Verführung.

4. Gaudentius: Sehnsuchtsvoll trauern

Die rhetorische Technik, Verstorbenen eine Stimme zu geben um die engsten Hinterbliebenen zu trösten, ist kein Alleinstellungsmerkmal des Hieronymus. Wir finden sie auch in einem Grabgedicht an einem Sarkophag, den ein ansonsten unbekannter christlicher Mann namens Gaudentius seiner mit 23 Jahren verstorbenen Ehefrau Bassa anfertigen ließ.³² Dieses vierte Beispiel soll zeigen, wie das Dilemma der christlichen Trauer in „bürgerlichen“, also nicht explizit asketischen, Kreisen bearbeitet wurde. Es stellt damit eine „Gegenprobe“ zu den drei bisher behandelten Miniaturen aus monastischen Kontexten dar.

Der Sarkophag aus der Praetextatus-Katakombe in Rom stammt aus derselben Zeit wie die bereits behandelten literarischen Werke. Er gehört zu einer Gruppe von Sarkophagen, die wahrscheinlich als Serie in Rom in den Jahren zwischen 380 und 400 produziert wurden und alle dasselbe Bildprogramm zeigen: von links nach rechts eine Blindenheilung, die Begegnung Jesu und der ihn begleitenden Jünger mit einer knienden Frau, in der Mitte eine zweizonige Darstellung der Heilung in Bethesda (Joh 5,1–18), und rechts daneben den Einzug Jesu auf einem Esel in Jerusalem (siehe Abb. 1). Die 13 aus dieser Gruppe erhaltenen Stücke werden in der heutigen Forschung als „Bethesda-Sarkophage“, bezeichnet.³³

32 Exzellente Studien zu diesem Sarkophag und seinem Quellenwert für die Sozialgeschichte des spätantiken Roms bietet Trout, *Borrowed Verse* sowie ders., *Fecit ad astra viam*.

33 Nicoletti, *I sarcofagi di Bethesda*.



Abb. 1

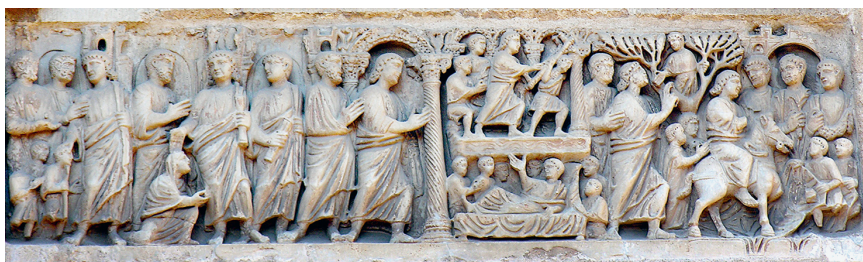


Abb. 2

Das Bildprogramm ist möglicherweise von einem Pilgerweg zwischen Jericho und Jerusalem inspiriert, lässt sich aber auch unabhängig davon als eine Allegorie auf den Pilgerweg der oder des Verstorbenen durch das Leben in der Nachfolge Jesu interpretieren.³⁴

Auf dem Sarkophag für Bassa fehlen allerdings die zentrale zweizonige Szene mit der Heilung von Bethesda und der Einzug in Jerusalem. An ihrer Stelle wurde eine Inschrift des Gaudentius für seine verstorbene Frau angebracht. Die Anfangsbuchstaben jeder Zeile ergeben, von oben nach unten gelesen, das Akrostichon: BASSAE SUAE GAUDENTIUS - „Seiner Bassa, Gaudentius“ (Abb. 3).

34 Siehe Heyden, *The Bethesda Sarcophagi*; Noga-Banai, *Loca Sancta*; Utro, *Tempio divino*.



Abb. 3

B assa caret membris vivens per saecula Xpo
 A eterias secuta domos ac regna piorum
 S olvere corporeos meruit pulcerrima nodos;
 S telliger accepit polus hanc et sidera caeli
 A etatisq(ue) citae properans transcendere cursus
 E xuvias posuit fragiles corpusq(ue) s[epu]lcro;
 S edula iudicio credens venerabilis al[t]i
 V enturumq(ue) deum puro [cum] corde secuta
 A mplificae sumpsit [sibi gau]dia premia lucis
 E ximium [. umq]ue [de]corem.

G audenti tuam consortem suspice laetus
 A eria nunc sede nitens qu[ae . . .
 V i potiore valens expromit ta[lia ve]rbis:
 D ul[c]is in aeternum mihimet iun[tissi]me coniux
 E x[c]ute iam lacrimas, placuit bona [r]egia caeli;
 N ec lugere decet terras quia casta reliqu[i];
 T angere sinceras didici praestantior a[u]ras;
 I n laqueis mortis poteram rema[nere su]perstes;
 V ita satis melior nostros hi[c]actus;
 S ospes eris fateor v[enies et ad o]scula Bassae.¹⁹

Ins Deutsche übertragen:

Bassa ist frei von Gliedern und lebt immerfort in Christus,
 den Wohnstätten der Ewigkeit ist sie gefolgt und der Herrschaft der Frommen.
 Zu lösen die körperlichen Knoten hat die Schönste sich verdient.
 Der gestirnte Himmel nimmt sie auf und die Sterne des Himmels.
 Eilends den Lauf der schnell vergehenden Lebenszeit zu durchschreiten
 Legte sie die zarten Kleider und den Körper ins Grab,
 vertrauend auf das Urteil des Höchsten, die Verehrungswürdige,

und auf den kommenden Gott mit reinem Herzen wartend.

Sie hat für sich angenommen die Freuden und Belohnungen des unermesslichen Lichts, [und hinterließ die Erinnerung an ihre] außergewöhnliche Schönheit.

Gaudentius, blicke froh auf deine Ehefrau,
die nun glänzt in luftigem Wohnsitz [...].

Mit größerer Kraft gestärkt, äußert sie solches in Worten:

„Liebreicher Ehemann, innigst verbunden mit mir in Ewigkeit,

wische deine Tränen ab! Es gefiel der guten Herrschaft im Himmel,

und es ist nicht angebracht zu trauern, weil ich die Erde als Reine zurückgelassen habe.

Zu berühren die unversehrten Lebenslüfte habe ich sicherer gelernt,

in den Stricken des Todes konnte ich lebendig bleiben,

ein viel besseres Leben als das unsrige erwartet uns.

Wohlbehalten wirst du sein, ich verspreche es, [...] Küsse von Bassa.“

Im Unterschied zu den von Gregor, Augustinus und Hieronymus betrauten Frauen scheint Bassa keine Asketin gewesen zu sein. Mehrfach wird im ersten Teil des Gedichts ihre Schönheit und Zartheit hervorgehoben (*pulcerrima* in Z.3, *decor* in Z. 10, *corpus fragile* in Z. 6), in der zweiten Strophe spricht sie als Partnerin (*consors*, Z.1) ihrem Ehemann (*coniux*, Z. 4) Trost zu, in dem durchaus auch der leiblich-erotische Aspekt ihrer Beziehung anklingt. Während Hieronymus in mehreren seiner Werke betont, dass die Ehe nach dem irdischen Leben ihre Gültigkeit verliert, suggerieren diese Formulierungen, dass Bassa und Gaudentius auch über den Tod hinaus als Eheleute verbunden sind, dass die Verstorbene auf ihren Ehemann wartet, dass sie auch im Tod „innigst mit ihm verbunden“ ist, und dass die beiden auch körperlich wieder zusammen sein werden. Aber auch hier wird der Imperativ nicht zu trauern (*excute iam lacrimas*; Strophe 2, Z. 5) damit begründet, dass es der Verstorbenen jetzt besser geht als im diesseitigen Leben: „Es gefiel der guten Herrschaft im Himmel, und es ist nicht angebracht zu trauern, weil ich die Erde als Reine zurückgelassen habe.“ Der Trauernde wird auch hier aufgefordert, den Blick weg von sich selbst auf die verstorbene Person und deren Wohlergehen im Jenseits zu richten. Und dieser Blick wird mit einem Zuspruch für den Trauernden selbst verbunden: Dir wird es ebenso gehen, ich warte auf Deinen Nachzug – so die Zusage der Ehefrau. Das Dilemma der Trauer wird hier ganz in Vorfreude auf die eigene himmlische Zukunft und die wiederhergestellte eheliche Gemeinschaft nach dem Tod aufgelöst.

Dieser Aspekt wird durch das Bildprogramm der Bethesda-Sarkophage verstärkt, das auf dem Bassa-Sarkophag nur zur Hälfte zu sehen ist. Das Grabgedicht ersetzt mit der ersten Strophe die zweizonige Heilungsdarstellung, in der unten eine liegende Person dargestellt ist, die im oberen Register ihre Liege wegträgt. Die zweite

Strophe steht an der Stelle des Einzugs Jesu in Jerusalem. Durch diese Neuordnung gerät vor allem die weibliche Figur in der zweiten Szene des Bildprogramms ins Visier, die auf dem Bassa-Sarkophag vergleichsweise groß ausgeführt ist. Vielleicht steht sie für die Verstorbene. Dann wäre die Abfolge aus dem etablierten Bildprogramm und dem personalisierten Epigramm wie folgt zu interpretieren: Bassa, von Christus geheilt und gesegnet, hat ihren Weg ins himmlische Jerusalem angetreten und spricht ihrem Mann von dort aus Trost zu.

Es braucht nur wenig historische Phantasie, um sich Gaudentius vorzustellen, wie er am Grab seiner Bassa auf dem Praetextatus-Friedhof in Rom sitzt und das von ihm selbst formulierte oder zumindest in Auftrag gegebene Gedicht liest, um sich von seiner Partnerin trösten zu lassen. Gleichzeitig ist mit der Aufstellung des Sarges die Friedhofsöffentlichkeit hergestellt. Da das Gedicht aber weniger die Trauer des hinterbliebenen Ehemannes als vielmehr das Lob und himmlische Glück der verstorbenen Ehefrau thematisiert, wird auch hier eine öffentliche Präsentation christlicher Trauer vermieden. Der Sarkophag trägt in Wort und Bild Sehnsucht, Tröstung und Hoffnung zur Schau, nicht Trauer.

Fazit: Ein Dilemma in vier Varianten

Bei allen Unterschieden im Detail drehen sich die vier hier betrachteten Fälle alle um ein urchristliches Dilemma: Christen, die nach einem geistigen Leben streben und an ein Weiterleben (zumindest der Seele, im Fall von Bassa und Gaudentius aber auch der Körper) nach dem Tod glauben, dürften eigentlich nicht um Verstorbene trauern. Weil sie aber Menschen aus Fleisch und Blut sind, können sie nicht nicht trauern. Frühchristliche Theologen versuchten deshalb, die Trauer zu kanalisieren, indem sie ausloteten, was bzw. wer betrauert werden darf, ohne in Konflikt mit dem christlichen Jenseitsglauben zu geraten. Nicht die oder der Verstorbene soll betrauert werden, schon gar nicht in der Öffentlichkeit – das käme einem Verrat an der Verkündigung des christlichen Jenseitsglaubens gleich. Eher schon dürfen Hinterbliebene sich selbst betrauern. Dies allerdings weniger, weil sie nun ohne die geliebte Person weiterleben müssen, sondern vielmehr, weil sie selbst noch nicht dort angekommen sind, wo die Verstorbenen bereits ihr himmlisches Glück genießen. Eine wahrhaft christliche Trauer bestünde nach Ansicht der hier betrachteten Autoren darin, sich selbst *als Hinterbliebene* zu betrauern, weil man darin zugleich den Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod und die Sehnsucht danach bekennt. Eine solche Trauer aber ist rein geistiger Natur und kommt ohne öffentliche Bekundungen wie Klagen, Schreien, Weinen aus. Die Autoren beschreiben diese Ausdrucksweisen und die damit verbundenen Gefühle von Trauer in unterschiedlichen Kategorien: Gregor bezeichnet die natürliche Trauer als weiblich, Augustinus als kindisch, Hieronymus als jüdisch. Diese drei Bestimmungen werden

im frühchristlichen Diskurs allesamt mit Körperlichkeit, ja Fleischlichkeit assoziiert und bilden eine Opposition zum Ideal des geistbestimmten Lebens, welches wiederum männlich konnotiert ist.

Das Verbot in der Öffentlichkeit zu trauern, gilt grundsätzlich für christliche Männer und Frauen gleichermaßen. Gegenüber der hellenistisch-römischen Trauerkultur bedeutet das eine neuartige Gleichbehandlung der biologischen Geschlechter. Da die antiken Autoren aber davon ausgehen, dass Frauen aufgrund einer natürlichen Veranlagung mehr zum Trauern neigen als Männer, geht es für Frauen im Prinzip darum, auf „männliche“ Weise mit dem Tod umzugehen. Allerdings stellen alle vier hier betrachteten Männer ausgerechnet Frauen als Vorbilder für einen solchen männlichen Umgang mit Tod und Trauer dar. Die Antwort auf die eingangs gestellte Frage lautet also: Ja, Trauer ist für die christlichen Kirchenväter weiblich (und damit tendenziell negativ) konnotiert. Aber diese Aussage ist nicht an das biologische Geschlecht gebunden, sondern bezeichnet ein erlerntes Verhalten. Dieses ist zwar sehr stark von der hellenistisch-römischen Trauerkultur und deren Zuweisung der Traueritten an Frauen geprägt. Aber in den asketischen christlichen Diskursen um Tod und Trauer wird das „männliche“ oder „weibliche“ Verhalten vom biologischen Geschlecht abgekoppelt. Es sind Männer, die ihre inneren Kämpfe mit der „weiblichen“ Trauer literarisch effektiv zur Geltung bringen und dabei Frauen als Vorbilder für einen besonders „mannhaften“ Umgang mit dem Tod darstellen.

Die „Geschlechter des Todes“ sind bei den frühchristlichen Theologen nicht biologisch, sondern über den Umgang mit Trauer definiert. Dies gilt besonders in asketischen Kreisen, in denen die Überwindung der Natur allgemein (nicht nur der geschlechtlichen) ein wichtiges Lebensziel war. Bei Gaudentius, dem Witwer der jung verstorbenen Bassa, kommt diese Differenz von Gender und Geschlecht dagegen nicht zur Geltung: Hier wird die Kontinuität der Ehe, einschließlich ihrer körperlichen Dimension, in den Vordergrund des Trostes gestellt. Das Grunddilemma, nicht nicht trauern zu können, wie es der christliche Glaube nach der Überzeugung der Kirchenväter verlangt, kommt aber auch in seinem Grabgedicht zu Ausdruck. Während es für die Asketen jedoch darum geht, dass sich Männer wie Frauen im Umgang mit Tod und Trauer als „männlich“ erweisen, betont das Grabgedicht des Gaudentius die über den Tod hinaus bestehende Verschiedenheit und Anziehungskraft der biologischen Geschlechter und zieht gerade daraus Trost für den Trauernden.

Literatur

Quellen

Die Übersetzungen aus den Quellenschriften stammen von der Autorin.

Aurelius Augustinus, *Confessiones*: ed. Pius Knöll, *Sancti Aureli Augustini Confessionum libri tredecim*, CSEL 33, Wien 1896.

Gregor von Nyssa, *Vita Macrinae*: ed. Pierre Maraval, Grégoire de Nysse. *Vie de Sainte Macrine*. Introduction, tecte critique, traduction, notes et index, SC 178, Paris 1971.

Hieronymus, *Epistula 39*: ed. Isidor Hilberg, *Sancti Eusebii Hieronymui Epistulae*, CSEL 65, Wien 1996, 293–314.

Sekundärliteratur

Albrecht, Ruth, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen*. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 38), Göttingen 1986.

Cain, Andrew, *The letters of Jerome: asceticism, biblical exegesis, and the construction of Christian authority in Late Antiquity*, Oxford Early Christian Studies, Oxford 2009.

—, *Jerome's Epitaph on Paula. A Commentary on the Epitaphium Sanctae Paulae*, Oxford 2013.

Cannone, Giuseppe, *Elementi consolatori ed escatologia in alcune lettere di S. Agostino*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 48 (1981), 59–77.

Feichtinger, Barbara, *Apostoloae apostolorum. Frauenaskese als Befreiung und Zwang bei Hieronymus* (Studien zur klassischen Philologie), Frankfurt a.M. 1995.

—, *Hieronymus, Konsolationspolitik und „Sitz im Leben“*. Hieronymus' ep. 39 ad Paulam de obitu Blesillae im Spannungsfeld zwischen christlicher Genusadaption und Lesermanipulation, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 38 (1995), 75–90.

Feldmann, Erich, *Art. Confessiones*, *Augustinus-Lexikon* 1 (1986–1994), 1134–1193.

Frederiksen, Paula, *Die Confessiones*, in: Volker Henning Drecoll (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 294–309.

Fussl, Maximilian, *Zur Trosttopik in den Homilien des Basileios*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 24 (1981), 45–55.

Gärtner, Eva-Maria, *Heilig-Land-Pilgerinnen des lateinischen Westens im 4. Jahrhundert. Eine prosopographische Studie zu ihren Biographie, Itinerarien und Motiven* (Jerusalem Theologisches Forum 34), Münster 2019.

Glowasky, Michael, *Coherence, transition, and the ascent of the reader: the literary significance of „Confessiones“ IX*, *Augustiniana* 66 (2016), 135–149.

Heyden, Katharina, *Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike* (Jerusalem Theologisches Forum 28), Münster 2014.

- , The Bethesda Sarcophagi: Testimonies to Holy Land Piety in the Western Theodosian Empire, *Studia Patristica* 59 (2013), 89–96.
- Kotzé, Annemaré, *Augustine's Confessiones: communicative purpose and audience*, Brill 2004.
- Krueger, Derek, Writing and the liturgy of memory in Gregory of Nyssa's „Life of Macrina“ *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000), 483–510.
- Krumeich, Christa, *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae* (Habelts Dissertationsdrucke Reihe Alte Geschichte 36), Bonn 1993.
- Littlechilds, Rebecca, „If you wish to be my mother, take care to please Christ“: the posthumous speech of Blesilla in Jerome's letter 39, *Journal of early Christian history* 4 (2014), 97–111.
- Mann, William, *Augustine's Confessions: philosophy in autobiography*, Oxford 2014.
- Nicoletti, Antonella, *I sarcofagi di Bethesda*. Università di Padova. Studi sull'arte paleocristiana e bizantina, Milano 1981.
- Noga-Banai, Galit, Loca sancta and the Bethesda sarcophagi, *Salute e guarigione nella tarda antichità*, in: Hugo Brandenburg u. a. (Hg.), *Salute e guarigione nella tarda antichità: atti alla giornata tematica dei Seminari di archeologia Cristiana* (Roma 20 maggio 2004), Vatikan 2007, 107–123.
- Novembri, Valeria, Due epistole, una „consolatio“: Basilio di Cesarea a Nettario e alla sua consorte (ep. 5 e 6), *Vetera christianorum* 40 (2003), 319–337.
- Petersen-Szemerédy, Grit, *Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 54), Göttingen 1993.
- Rebenich, Stefan, *Hieronymus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen* (Historia Einzelschriften 76), Stuttgart 1992.
- Schramm, Michael, Taufe und Bekenntnis: zur literarischen Form und Einheit von Augustinus' „Confessiones“, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 51 (2008), 82–96.
- Scott, Mark S.M., *Augustine and Autobiography: Confessions as a Roadmap for Self-Reflection*, *Religions* 6 (2015), 139–145.
- Silvas, Anna M., *Macrina the Younger, Philosopher of God*, *Medieval Women* 22, Turnhout 2008.
- Smith, J. Warren, A just and reasonable grief: the death and function of a holy woman in Gregory of Nyssa's „Life of Macrina“, *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004), 57–84.
- Trout, Dennis, Borrowed Verse – Broken Narrative: Agency, Identity, and the (Bethesda) Sarcophagus of Bassa, in: Jas Elsner/Janet Huskinson (Hg.), *Life, Death and Representation, Some New Work on Roman Sarcophagi* (Millennium Studies 29), Berlin 2011, 337–358.
- Trout, Dennis, *Fecit ad astra viam: Daughters, Wives, and the Metrical Epitaphs of Late Ancient Rome*, *Journal of Early Christian Studies* 21 (2013), 1–25.
- Utro, Umberto, *Tempo divino. I sarcofagi de Bethesda e l'avvento del Salvatore nel Mediterraneo antico*, Vaticano 2019.

Volp, Ulrich, *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 65), Leiden 2002.

Abbildungsnachweis

Abb. 1 Citta del Vaticano, Museo Pio Cristiano. Bethesda Sarcophagus (Art Resource)

Abb. 2 Tarragona, Kathedrale Bethesda sarcophagus (courtesy of J. Elsner)

Abb. 3 Bassa-Sarkophag, Rom, Museo cristiano delle catacombe di Pretestato. Foto Archivio, P.C.A.S.

„Den stillen Gast geleiten wir zu Tal“

Der schwarze Umhang als maskuline Trauerbekundung im 18. und 19. Jh.

1. Ist Trauern weiblich?

Im ausgehenden 18. Jh. entwickelte sich in Europa eine länderübergreifend inszenierte und hochgradig regulierte Form der Trauerpraxis, die sich vom Adel aus verbürgerlichte und im 19. Jh. einen üppigen Höhepunkt erlebte. Diese Trauerkultur brachte eine eigene Trauermode und damit einen ganzen Industriezweig hervor – mit Trauerkaufhäusern und -ausstatter*innen – sowie eine eigene Stoffart, den Trauerkrepp. Im damaligen Europa, das Geschlecht binär als „Frau“ und „Mann“¹ konstruierte und diese kulturellen Codes² am Körper festmachte, lässt sich feststellen, dass diese Trauerkultur in erster Linie „weiblich“ konnotiert war.³ Trauer wurde im 19. Jh. mit dem kulturellen Code „Frau“ verbunden. Dies äußert sich auf der medialen Ebene, z. B. sind weibliche Trauerfiguren auf Grabdenkmälern und als Grabesstatuen populär;⁴ auf Bildern werden weibliche Trauernde an Gräbern gezeigt oder die trauernde Mutter wird in Anlehnung an das Pietà-Motiv gestaltet.⁵ Auf der sozioreligiösen Ebene zeigt sich diese „Weiblichkeit“ der Trauer unter anderem in der besonderen Rolle der bürgerlichen und adligen Witwe: Die Kleidungshistorikerin Lou Taylor nennt in Bezug auf das Großbritannien des ausgehenden 19. Jh. für die Trauer einer Witwe um ihren verstorbenen Mann einen Zeitraum von zweieinhalb Jahren (und einen Tag), während der Witwer um seine verstorbene Frau lediglich drei Monate zu trauern habe.⁶ Für die Witwe bedeutet

1 Ich werde „Frau“ und „Mann“ um die Leseführung nicht zu stören, nur in der Einleitung in Anführungszeichen setzen, danach lasse ich die Anführungszeichen weg. „Frau“ und „Mann“ ebenso wie „weiblich“, „männlich“, „Knaben“ und „Mädchen“, bzw. „Kind“ werden aber im vorliegenden Beitrag als kulturelle Codes verstanden, die zeit- und kulturspezifisch unterschiedlich geformt und vermittelt werden.

2 Unter „kulturellem Code“ verstehe ich eine mit kultureller Bedeutung aufgeladene, regulierte Zeichenkombination in einem bestimmten Verwendungskontext. Kulturelle Codes sind somit zeit- und kulturspezifisch. Siehe: Fiske, Introduction, 18f; 61–79.

3 Siehe zu weiblicher Trauerkleidung: Taylor, Mourning Dress.

4 Zu weiblichen Engelsfiguren auf Gräbern siehe Bulmer, Highgate.

5 Siehe dazu die zahlreichen Abbildungen bei Höfer, Schwermut.

6 Siehe Taylor, Mourning Dress, 303f.

Trauern, dass sie Trauerkleidung anlegt, sich von gesellschaftlichen Anlässen zurückzieht, ihren religiösen Pflichten mit besonderer Aufmerksamkeit nachkommt und (idealerweise) keiner bezahlten Arbeit nachgeht – weshalb sich Arbeiterinnen zu dieser Zeit eine solche komplexe bürgerliche Trauerkultur gar nicht leisten konnten. Es handelte sich hier also um eine bürgerliche und adlige Praxis, die auch dazu diente, Standesunterschiede auszuformen und zu repräsentieren – in diesem Fall verkörpert durch (bürgerliche und adlige) Frauen. Natascha Höfer erklärt die Trauer dieser Zeit zum „zweifelhafte[n] Privileg der Frauen“, durch das sozioreligiöses Prestige für die Familien erworben werden konnte.⁷ Die Trauerkultur ermöglichte es, Luxus zu zeigen, der aber mit den religiösen Idealen dieser Zeit im Einklang stand, da der Luxus nicht für sich selbst, sondern in Erinnerung an jemand Anderen, also aus selbstlosen Motiven, angelegt wurde. Die normativen Vorgaben der Trauerkultur basierten dabei auf überkonfessionell-christlichen Vorstellungen von Sünde, weiblicher Verhüllung, Rückzug aus dem sozialen Leben, Bescheidenheit, Aufopferung. Die Industrie stellte für die Repräsentation dieser Vorstellungen und die Inszenierung dieses speziellen Status die materielle Basis zur Verfügung:⁸ „Dresses of the early 1860s could include six to seven hundred yards of ribbon or trimmed edging.“⁹

Neben christlichen Vorstellungen und industrieller Produktion bildete eine essentialistische und naturalisierte Idee von binär konstruierten Geschlechtern eine Grundlage dieser Trauerkultur, wobei der „Frau“ die Sphäre der Emotion, des Privaten, der Familie und der religiösen Pflichten, dem „Mann“ die Dimension des Rationalen, der Öffentlichkeit und der Arbeit zugesprochen wurde.¹⁰ Wie Höfer betont, dominierte im 19. Jh. „das Rollenklischee des vernunftgeleiteten Mannes, der außer Haus handelt und für seine Familie arbeitet, und der Frau, die als gefühlgeleitetes Wesen der Engel von Heim und Herd ist.“¹¹ Trauer wurde als etwas Emotionales und deshalb Teil der Sphäre der „Frau“ betrachtet, während der „Mann“ infolge eines Todesfalls „seinen beherrschten Verlustschmerz mit verhaltenen Mitteln“¹² repräsentieren sollte. Trotz der für Männer geforderten Zurückhaltung bezüglich des Anzeigens von Trauer lässt sich auch männliche Trauerkleidung finden, auch wenn sie weitaus weniger erforscht ist als die weibliche Trauerkleidung.¹³ Dies liegt einerseits am soeben genannten „weiblich“ konno-

7 Höfer, *Schwermut*, 97.

8 Siehe dazu die Beispiele bei Taylor, *Mourning Dress*.

9 Taylor, *Mourning Dress*, 131f.

10 Höfer, *Schwermut*, 97.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Taylor, *Mourning Dress*, und Höfer, *Schwermut*, haben beide einen Teil zu Männertrauerkleidung drin, fokussieren aber auf Frauenkleidung.

tierten Höhepunkt der Trauerinszenierung im 19. Jh., der aufschlussreicher für eine Erforschung ist. Andererseits ist Kleidungsforschung stärker auf vestimentäre Inszenierungen von Frauen ausgerichtet, da Kleidung seit der Aufklärung und der daraus Ende des 18. Jh. folgenden schlichten englischen Mode für Männer als Domäne der Frau gilt.¹⁴

Dennoch findet sich bis ins beginnende 20. Jh. auch Männertrauerkleidung. Diese ist allerdings für das Ritual der Bestattung an sich gedacht und weniger als die Frauenkleidung auch auf die Trauerzeit danach ausgerichtet. Das charakteristische männliche Trauerkleidungsstück, das sich spätestens im 16. Jh. ausprägte und im 18. Jh. seinen Höhepunkt erlebte, war der sogenannte Trauer- oder Klagmantel, ein wie ein Umhang geschnittenes, immer schwarzes Kleidungsstück, das über Hose und Wams, Jacke, bzw. Hose und Rock¹⁵ getragen wurde. Dieser Trauermantel soll deshalb als ein Beispiel männlicher Trauerkleidung im Zentrum des Blickes stehen. Der Begriff des „Trauermantels“ ist heute gängiger, weswegen ich ihn der historisch korrekteren Bezeichnung „Klagmantel“, die in den Quellen des 17. und 18. Jahrhunderts hauptsächlich verwendet wird, als Synonym an die Seite stellen möchte.

Die die Analyse leitenden Fragen sind, inwiefern der Trauermantel mit Geschlecht verbunden wurde, mit welchen Normen er aufgeladen war und welche Rolle er für die Formung sozioreligiöser Bedeutung einnahm. Gerahmt wird dieser Blick von einem *material religion*-Zugang, der im Folgenden kurz erläutert wird.

2. Der religiöse Mensch fühlt, sieht, hört

Der amerikanische Religionswissenschaftler David Morgan fordert eine Annäherung an Religion von ihrer materiellen Seite her. Er bringt das aufschlussreiche Argument, dass ein religiöser Mensch „says he believes, but what he really does is feel, smell, hear, and see“.¹⁶ Morgan definiert „belief“ als „a broad orientation [...], a shared imaginary, a communal set of practices that structure life in powerfully aesthetic terms“.¹⁷

14 Siehe Thiel, *Geschichte*, 260–264. Davor und in der französischen Mode war Männerkleidung ebenso opulent inszeniert wie Frauenkleidung. Die sogenannt englische Männermode entwickelte sich als Symbol gegen die überbordenden vestimentären höfischen Sitten und wurde zum Code für den emotional beherrschten, rationalen Bürger.

15 „Rock“ bezeichnet hier nicht den heutigen Jupe, sondern das Kleidungsstück für den männlichen Oberkörper, das über einem Hemd und einer Weste getragen wurde.

16 Morgan, *Introduction*, 5.

17 Morgan, *Introduction*, 7.

Dies ist ein passender Rahmen für einen Blick auf Trauerkleidung, die die Bestattung und gegebenenfalls auch eine folgende Trauerzeit zu einem ästhetisch und symbolisch aufgeladenen Handlungsfeld macht, dessen Inszenierung auf zeit- und raumspezifischen Vorstellungen vom Menschen, seinem Körper, seiner Position im Kollektiv und seiner Handlungsmacht steht.

Was macht nun aber dieses „powerfully“ der ästhetischen Festschreibungen aus? In welcher Hinsicht üben religiöse Repräsentationen von kollektiven Vorstellungen Macht aus? Mit Hinblick auf Trauerkleidung finde ich zur Reflexion dieser Frage den Ansatz des Schweizer Religionswissenschaftlers Fritz Stolz hilfreich.¹⁸ Er argumentiert, dass es im Leben von Menschen kontrollierbare und unkontrollierbare Aspekte gebe. Das Unkontrollierbarste sind Sterben und Tod – ich werde das Sterben als das Phänomen, das Konkrete, das mit dem Körper passiert, und den Tod als das Konzept, das Abstrakte, das das Konkrete erklärt, umreißen. Sterben kann zwar herbeigeführt werden, aber bleibt dennoch inkommensurabel. Wie der Kulturwissenschaftler Thomas Macho es prägnant ausdrückt, gibt es (noch) keine teilnehmende Beobachtung im Hinblick auf das Sterben.¹⁹ Es bleibt lediglich bei der Beobachtung. Noch stärker zeigt sich dies im Hinblick auf das Konzept des Todes. Der Tod bleibt konzeptuell unbestimmbar, weil das Phänomen, auf das er verweist, unkontrollierbar ist: „Jede Vorstellung des Todes – gleichgültig, ob sie den Tod eines anderen Menschen oder den eigenen Tod in der Zukunft betrifft – scheitert an dem logisch elementaren Problem, dass kein System sein eigenes Ende widerspruchsfrei konzipieren kann.“²⁰

Fritz Stolz charakterisiert nun Religion als angesiedelt zwischen den Bereichen des Kontrollierbaren und des Unkontrollierbaren: „Es geht darum, dem Bereich des Unkontrollierbaren eine Form zu geben, mit der sich umgehen lässt. Dabei wird einerseits Unkontrollierbares in die Kontrolle übergeführt, andererseits aber doch wieder belassen; Religion leistet also eine gleichzeitige Darstellung der unkontrollierbaren lebensbestimmenden Mächte und der kontrollierbaren Lebensordnung, die darin gründet.“²¹ Religion überführt also das Unkontrollierbare in die Kontrolle und belässt es gleichzeitig unkontrollierbar. Zum Beispiel entwerfen religiöse Traditionen Postmortalitätsvorstellungen und formen im Hinblick darauf Orientierungslinien für das Leben (etwa, indem sie ein religiös gutes Leben fordern mit dem Ziel, im Jenseits an einen als schön imaginierten Ort zu gelangen), können aber dennoch das Problem des Sterbens an sich nicht lösen. Verbindet man diesen Ansatz mit David Morgans Zugang zu *material religion*, dann lässt sich argumentieren, dass der Umgang mit dem Unkontrollierbaren nicht nur theoretisch, sondern

18 Stolz, Grundzüge, 33.

19 Macho, Tod, 91.

20 Ebd.

21 Stolz, Grundzüge, 33.

auch mittels visueller und materieller Medien erfolgt.²² Ein solches Medium zum Umgang mit etwas Unkontrollierbarem, in unserem Fall Tod und Trauer, kann Kleidung sein. Kleidung formt den Körper physisch und symbolisch und konstruiert grundlegende soziokulturelle Kategorien mit, beispielsweise Alter, Milieu oder Gender.²³ Kleidung kann somit als Kommunikationsmedium bezeichnet werden, das etwas Materielles (z. B. das Textil) mit einem bestimmten Handlungskontext (z. B. dem Ritual) und gewissen kulturellen Vorstellungen (z. B. den Kategorien Mann und Frau) verbindet.²⁴ Gender und Geschlecht werde ich im Folgenden synonym verwenden, da ich auf „Mann“ und „Frau“ als kulturelle Codes, die durch Kleidung geformt und repräsentiert werden, fokussiere. Geschlecht ist also aus der hier vollzogenen Sichtweise ein kulturelles Konstrukt, das zwar mit einem Körper verbunden wird, das aber beim hier ausgeführten Beispiel nicht nur naturalisiert, sondern auch essentialistisch mit spezifischen religiösen Vorstellungen konnotiert wird.

Ich will die Trauerkleidung, der ich im Folgenden nachgehe, aus der vorgestellten materiell-religiösen Sicht analysieren. Der gewählte methodische Zugang ist ein historischer mit einem Fokus auf Artefakt-Geschichte.

3. Modewandel in der männlichen Trauerkleidung

In einem Gedicht aus dem späten 19. Jh. beklagt der evangelische graubündnerische Nationalrat Hermann J. von Sprecher (1843–1902) die Abgabe seines schwarzen Mantels an einen Trödler und sinniert dabei über die Vergänglichkeit des Lebens:

„Trübsel’ger Freund, der du schon zwanzig Jahre
Am letzten Nagel meines Schrankes hingst,
Und im Geleite, ach so mancher Bahre
Mit mir den Trauerweg hinunter gingst,
Gleichgültig wohl hab’ ich dich oft getragen,
Das Herz gewöhnt sich an der Opfer Zahl,
Und dennoch frug ich stets mit leisem Zagen,
Wenn ich dich trug: Für wen das nächste Mal?“

22 Siehe dazu Fritz u. a., Sichtbare Religion.

23 Zu Kleidung als Kommunikation siehe Barnard, Fashion; zu religiöser Kleidung als Kommunikation: Grigo, Religiöse Kleidung.

24 Zu dieser Kommunikationsfunktion im religiösen Kontext siehe: Glavac u. a., Second Skin.

Das nächste Mal, schon ist der Pfeil gezogen,
 In Gift getaucht, gestählt aus kaltem Erz.
 Ein Schrei! Schon wieder traf mit seinem Bogen
 Der grimme Tod ein zuckend Menschenherz.
 Und wieder müssen wir im Zuge wandern,
 Den stillen Gast geleiten wir zu Tal.
 Er hat's vorüber. Tragt ihn zu den andern.
 O Toter, sei gegrüsst zum letzten Mal.

So haben wir, wenn je die Zeit gekommen,
 In manches dunkle Grab hineingeschaut,
 Du alter Mantel hast allein vernommen
 Meiner Gedanken düstern Fragelaut:
 Gähnt schwarzes Nichts wohl hinter dieser Pforte?
 Erglänzt im gold'nen Licht ein Ruhetal?
 O gebt Bescheid uns nur mit einem Worte,
 Ihr ew'gen Götter, nur ein einzig Mal!

Trübsel'ger Freund, wir zwei zusammen haben
 Es so getrieben zwanzig Jahre lang,
 Und nun am Ende wirst du selbst begraben,
 Der Zeitgeist fordert deinen Untergang.
 Du zeigst ja längst die Spur vom nahen Tode,
 Zerrissen bist du, abgeschabt und fahl,
 Verzeih' es drum, ich opfere dich der Mode,
 Heut trag ich, Alter, dich zum letzten Mal.

Fahr' hin, der Trödler wird dich nun erhandeln,
 Als Lumpen wirst du zu Papier geballt,
 Ich aber muss noch mit den Toten wandeln,
 Bis dass auch mir die Trauerglocke schallt.
 Was ist dabei? Wie üblich wird man's hören:
 Die Leichenpredigt im Kapellensaal,
 Dann das Gebet, dann wird man heimwärts kehren,
 Gleichgültig plaudernd, wie ein and'res Mal.²⁵

Dieses Gedicht dient im Sinne eines „Memento Mori“ als Ermahnung an die Vergänglichkeit des Seins – und zwar nicht nur der Menschen. Es fragt nach dem, was

25 Zitiert nach Caminada, Bündner Friedhöfe, 185f.

nach dem Sterben kommt („Gähnt schwarzes Nichts wohl hinter dieser Pforte? Erglänzt im gold'nen Licht ein Ruhetal?“). Es bietet aber auch ein Zeugnis für eine rituelle Bekleidungspraxis, die im 19. Jh. von Bedeutung war. Das Bekleidungsstück, das von Sprecher hier adressiert, ist ein Trauermantel. Wie aus dem Gedicht hervorgeht, wurde er während der Bestattungsrituale²⁶ getragen und zwar beim Leichenzug (der normalerweise beim Wohnhaus der oder des Verstorbenen begann), der Leichenpredigt, dem Gebet und dem Heimweg.

Wie von Sprecher deutlich macht, muss er den Mantel nach zwanzig Jahren „entsorgen“, weil dieser „zerrissen [...], abgeschabt und fahl“ geworden ist; aber auch, weil sich der Zeitgeist gewandelt hat. Von Sprecher lässt den Mantel nicht ausbessern, sondern „opfer[t ihn] der Mode“. In der Tat lässt sich im ausgehenden 19. Jh. ein Wandel einer davor europaweit verbreiteten männlichen Kleidungspraxis beim Geleit des Sarges und des weiteren Bestattungsrituals beobachten: Der sowohl in römisch-katholischen als auch in evangelischen und anglikanischen Gebieten von Männern getragene Trauermantel kommt aus der Mode; er wird ersetzt durch den schwarzen Anzug oder sogar lediglich etwas Trauerflor, der um den Arm oder am Hut getragen wird. Die Kleidungswissenschaftlerin Lou Taylor beschreibt diesen Trauermodenwandel folgendermassen: „Mourning dress for men in the nineteenth century, unlike that of their women, lessened, changing from the cloaked figure with trailing hat weepers to that of a normally dressed man distinguished only by a black armband“.²⁷

Die Gründe für diesen Wandel der Trauermode sind multikausal, sie tangieren Gendervorstellungen, Wandel der „säkularen“ Mode und die Transformation der Trauerkleidung.²⁸ Doch was ist dieser Trauermantel, der im Gedicht durch von Sprecher als „trübsel'ger Freund“ angesprochen wird? Ich will seiner Geschichte im nächsten Abschnitt nachgehen.

4. Die Popularisierung des Trauermantels

Die Ursprünge des Trauermantels scheinen im Mittelalter zu liegen. Vermutlich entstand dieses Kleidungsstück aus einer üblichen Schlechtwetterkleidung, nämlich einem geschlossenen Reisemantel, wie er sich bereits in der Antike finden lässt und

26 Ich folge hier Fritz Stolz in seiner Definition von „Ritual“ als „religiöse Verhaltensweise [...], als Gefüge von handlungsmässigen, visuellen und sprachlichen Elementen, welche eine Bedeutungseinheit abgeben.“ (Stolz, Grundzüge, 116). Die Bedeutung des Bestattungsrituals liegt in der Orientierungsschaffung für die Beteiligten, indem dem unkontrollierbaren Tod ein (zum Teil hochgradig) kontrolliertes und kontrollierbares handlungsmässiges Gefüge gegeben wird.

27 Taylor, Mourning Dress, 134. Siehe auch Höfer, Schwermut, 94.

28 Siehe zu diesem Wandel: Taylor, Mourning Dress.

mit modischen Anpassungen bis ins 20. Jh. überdauerte.²⁹ Mäntel wurden jedoch auch als Teil der Mode getragen: Im Hochmittelalter findet sich beispielsweise bei Adligen der sogenannte Tasselmantel, der oft über eine Schleppe verfügte. Allerdings waren diese modischen Mäntel selten schwarz. Im 16. Jh. kamen im Zuge der europaweiten Verbreitung der sogenannten spanischen Mode beim Adel kürzere Mäntel in Mode. Die neuen Mäntel wurden, locker um die Schulter drapiert, von adligen und reichen Männern getragen und waren manchmal schlicht, manchmal kostbar bestickt. Da die spanische Mode die Dramatik dunkler Farbtöne liebte, finden sich viele dieser Mäntel in Schwarz.³⁰ Die Kleidungsforscherin Erika Thiel betont die schwarze Farbe der modischen spanischen Mäntel: „Neben dem spanischen Mantel, der sich auch durch seine schwarze Farbe und die Kapuze von den anderen Ländern üblichen halblangen Mänteln unterschied, kamen auch in Spanien ausländische Mäntel vor.“³¹ Im 18. Jh. sind solche Mäntel, auch in Schwarz, außerdem als Amtskleidung zu finden. Ein besonders schönes Beispiel hierfür bietet das Schnittmusterbuch von Salomon Erb, entstanden in Bern im Jahr 1730. Darin sind Schnittzeichnungen der rot-schwarzen Mäntel des Weibels und des Furiers zu sehen. Der Bürgermantel ist dagegen schwarz.³² Ähnlich geschnitten waren auch Chormäntel, die den liturgischen Farben folgten.

Doch wie formte sich aus diesen unterschiedlichen Mantelformen der Klagmantel aus? Wie die Quellen zeigen, entwickelte er sich als eine Mischung aus Schlechtwetterkleidung, Amtsgewand und vestimentär-modischem Symbol. Bis ins 20. Jh. starben Menschen oftmals zu Hause. Sie wurden in der Regel dort aufgebahrt und von dort schließlich in Begleitung der Nachbarn (im urbanen Setting) bzw. der ganzen Gemeinde (in ruralen Gebieten) auf den Kirchhof geleitet. Da Bestattungsrituale nicht nur bei Sonnenschein durchgeführt wurden, war eine vor Wind und Wetter schützende Kleidung für das Geleit des Sarges von Vorteil. Hinzu kam, dass sich im Mittelalter sogenannte „Bruderschaften“ und „Gilden“³³ ausbildeten, die sich auch um würdige Bestattungen ihrer Mitglieder (und deren Familien) kümmerten. Die Mitgliedschaft in einer solchen Bruderschaft oder Gilde

29 Ein Beispiel für einen solchen Reisemantel findet sich in Thiel, *Geschichte des Kostüms*, 200, Abb. 352. Es handelt sich um einen Kupferstich aus dem *Diversarum Nationum Ornatus* des Alexander Fabri von 1593 und zeigt einen vornehmen Italiener, der im Winter bei Schnee und Regen auf seinem Pferd reitet. Er trägt einen verhüllenden Mantel, der sowohl ihn als auch die Kruppe des Pferdes vor der Witterung schützt.

30 Siehe zu der spanischen Männermode: Thiel, *Geschichte*, 189–198. Bis heute erhalten hat sich die modische Variante der Mäntel im Tabarro.

31 Thiel, *Geschichte*, 196f.

32 Siehe: Reichen/Christie, *Schnittmusterbuch*, 16f.; 22f.

33 Ich folge hier Löffler in seiner Unterscheidung von Bruderschaften als religiöse und Gilden als handwerkliche Gemeinschaften. Siehe Löffler, *Studien*, 12–17.

war (v. a. für Männer) weit verbreitet.³⁴ Wir können es durchaus mit einer heutigen Mitgliedschaft in Vereinen vergleichen. Diese Bruderschaften begannen, als Erkennungszeichen und um ein würdiges Begräbnis zu repräsentieren, ein uniformes Auftreten ihrer Mitglieder an Bestattungen zu fördern. Da Schwarz neben Weiß seit der Antike als „Farbe“ der Trauer verwendet wurde, liegt es auf der Hand, dass schwarze Schlechtwetterumhänge, meist in Kombination mit schwarzen, den Kopf verdeckenden Gugeln³⁵ in diesem Kontext populär wurden. Die Verhüllung passte außerdem zur Darstellung des Trauerstatus mit seiner Idee einer Abwendung vom Weltlichen. Wo und wie genau schwarze Mäntel sich für diese rituelle Praxis entwickelten, ist allerdings schwer zu eruieren. Buchmalereien aus dem 15. Jh. zeigen bereits in schwarze Mäntel und mit Kapuzen oder Gugeln verhüllte Personen, oft, wie in Abb. 1, Bruderschaften oder Ordensleute.

34 Siehe Löffler, Studien, 12.

35 Die Gugel ist ein typisch mittelalterliches Kleidungsstück, das als Kapuze mit einem kleinen Schulterüberwurf geschnitten ist.



Abb. 1 Bestattung einer verstorbenen Person, Bedford Master, Französisches Stundenbuch, ca. 1410–1420, Größe Folio 240x170mm.

Im Elisabethanischen England scheint sich die Tradition des Tragens schwarzer Umhänge und Jacken für Bestattungsrituale bereits fest eingebürgert zu haben: Adlige und reiche Bürger legten Wert darauf, dass auch ihre Bediensteten angemessen – und das hieß für Männer in schwarzen Jacken und Umhängen – an Bestattungen teilnahmen, wie der Historiker David Cressy für England zur Regierungszeit Elisabeth I. (1558–1603) erläutert:

„Wearing black was a mark of dependency as well as respect. George Scott of Chigwell put his servants into black coats, and ordered ‚two and a half yards of black cloth to make them a cloak‘ for two of his nephews. Edward Hubard ordered ‚twelve black frieze coats at my burial‘ for a dozen poor mourners, and ‚to every manservant that I have black coats being at my burial and such mourning gowns as my executor shall think fit‘. Edward Thursby allowed 12s. 4d. to each of his farmers and tenants (he named eighteen) ‚to by so much black cloth as shall make each a mourn coat, to accompany my corpse‘. His worship would bow out amidst a host of appropriately liveried servants and dependants. The last service they could do their master was to show up at his funeral in mournful costume“.³⁶

In dieser Zeit wurde in England ein schwarzer Mantel ein gängiges Symbol für die Respektbezeugung im Zuge von Bestattungsritualen durch Untergebene. Dies zeigen auch Malereien von Trauerzügen, die für diese Zeit typisch waren, beispielsweise die visuelle Darstellung des Trauerzugs zu Ehren von Königin Elisabeth I. Bei ihrem Geleitzug sind unterschiedliche Personen und Stände nacheinander gezeichnet. Die Gräfinnen und Hofdamen tragen schwarze Schleier und schwarze Kleider, die vornehmen Herren schwarze Schauben, während die königliche Garde Trauermäntel über ihre schwarze Kleidung gelegt hat (Abb. 2). Dazwischen finden sich immer wieder verschiedene Figuren (v. a. Ritter und Grafen als Bannerträger, etc.) in schwarzer Verhüllung und schwarzen Gugeln. Schwarz ist dabei die vorherrschende Farbe; schwarze Trauermäntel tragen aber nicht alle Beteiligten, auch nicht alle beteiligten Männer. Der schwarze Mantel zeigt eine Art von Abhängigkeit an. Die höheren Adligen, wie der Seefahrer, Kapitän der Garde und Dichter Sir Walter Rawleigh (siehe Abb. 2), tragen Schauben.

36 Cressy, Death, 107.



Abb. 2 Ausschnitte aus dem Trauerzug für die Königin Elisabeth I., 1603. Man sieht Sir Walter Rawleigh, den Kapitän der königlichen Garde, die dahinter in Trauermänteln und mit umgedrehten Hallbarten folgt.

Aber nicht nur in England trägt man für Bestattungen einen schwarzen Mantel. Ein Klagmantel ist auch in anderen Regionen Europas, zumindest für das 17. Jh., bezeugt. So wird beispielsweise im Buch *Betrachtungen von der Ewigkeit*, das vom gegenreformatorischen Jesuiten Jeremias Drexel (ursprünglich auf Latein) geschrieben wurde, der Klagmantel erwähnt und zwar in einer (rhetorischen) Frage, was man von einem Sohn zu halten habe, der an einem Tag im Klagmantel seine Mutter ans Grab begleite und am nächsten Tag lachend in bunter Kleidung zum Tanz gehe.³⁷ (Die Antwort auf Drexels Frage lautet: Natürlich nichts).

Preislich unterschieden sich solche Klagmäntel je nach verwendetem Stoff, Region und Zeit: Ludwig Rumpl hat die Ausgaben der Corporis-Christi-Bruderschaft an der Stadtpfarrei Linz für die Jahre 1588 bis 1783 untersucht. Dabei tauchen auch immer wieder Ausgaben für Trauermäntel auf: „1612 und ebenso 1630 kosten vier Stück Tuch für Klagmäntel je 40 fl, das Stück demnach 10 fl. [...] Im Jahre 1635 werden 7 Ellen schwarzes Tuch zum Ausbessern der Klagemäntel um je 36 kr, zusammen 4 fl 12 kr, gekauft.“³⁸ Auch für die 1650er Jahre hat Rumpl Zahlen für Trauermäntel gefunden: „1650 werden 7 1/2 Ellen mährisches Tuch zu je 1 fl, 110 1/2 Ellen mährisches Tuch zu je 48 kr und 4 4 1/2 Ellen schwarze Leinwand zu 12 kr für 10 Klagmäntel um zusammen 96 fl 48 kr gekauft. Das Machen der 10 Mäntel kostet 7 fl 30 kr. 1653 erfordern 8 Ellen schwarzes Tuch für einen Mantel 7 fl, die Elle = 7 ß.“³⁹ Die Masse variieren je nach Zeit und Ort, aber ein Stück entsprach ca. 15 Ellen, eine Elle rund 78cm. Außerdem muss man bedenken, dass

37 Ich beziehe mich hier auf die 1625 in München von Joann Sadeler übersetzte und verlegte und von Nicolaus Henricus gedruckte Ausgabe: Drexel, *Betrachtungen*, 97.

38 Rumpl, *Linzer Preise*, 324. Fl ist die Abkürzung für die damaligen Gulden, kr für Kreuzer, ß für Schilling.

39 Rumpl, *Linzer Preise*, 325.

die Webstühle dieser Zeit schmäler als heute waren. Die *Sammlung Österreichischer Gesetze und Ordnungen*, die 1748 in Leipzig gedruckt wurde, nennt als Preise für das Jahr 1689: „Von einem aus Tuch oder Boy gemachten Klagmantel 48kr/ Von einem aus Cripou gemachten Klagmantel 1 fl 6 kr.“⁴⁰ Hier zeigt sich also, dass die Preise vom verwendeten Material abhängen, dass es also einfachere und teurere Varianten der Klagmäntel zur selben Zeit gab. Das Material für Trauermäntel war dennoch bezahlbar. Rumpl berechnet:

„Schwarzes Tuch kostet 1612 je Elle 40 kr, was für den Meter 51 kr ausmacht. Die Stoffe waren damals übrigens viel schmaler als heute. Der Meter eines guten schwarzen Stoffes kostet heute [1962, Anm. AKH] 300 S. Auf dieser Grundlage entspricht ein Gulden heutigen 350 S. 1635 kommt eine Elle auf 36 kr zu stehen, der Meter demnach auf 46 kr; ein Gulden entspricht 390 S. Im Jahrzehnt 1631 bis 1640 verdiente ein Maurergeselle täglich 16 kr; für eine Elle schwarzen Tuches mußte er 2 1/4 Tage arbeiten, für einen Meter fast 3 Tage. Und heute kostet ein Meter schwarzes Tuch dem Maurer 4 Arbeitstage.“⁴¹

Der Klagmantel kann also spätestens ab dem 17. Jh. in verschiedenen Teilen Europas als männliches Kleidungsstück bei Bestattungsritualen gefunden werden. Während sich im 16. und 17. Jh. ab und zu auch noch Bilder von (meist adligen) Frauen in ähnlichen schwarzen Trauermänteln finden lassen,⁴² setzt sich im 18. Jh. der Klagmantel als typisch männliches Kleidungsstück für das Bestattungsritual europaweit durch. Unzählige Abbildungen aus unterschiedlichen Regionen und Konfessionen zeugen von der Popularität dieses Kleidungsstückes; einige davon will ich im Folgenden als Beispiele anführen. Gut bezeugt wird diese Praxis von Bernard Picart in seinem durchaus ethnographisch zu nennenden Werk *Les cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (1723–1743, erschienen in Amsterdam).⁴³ Dort sind auf seinen Kupferstichen, die Bestattungsszenen aus den Niederlanden, aber auch Augsburg zeigen, Herren in schwarzen Trauermänteln zu sehen. Diese Mäntel verleihen dem Trauerzug ein uniformes Aussehen und visualisieren die Trauer. Die Länge der Schleppe scheint, vielleicht je nach Stand, zu

40 Herrenleben, Sammlung, 339.

41 Rumpl, Linzer Preise, 338.

42 Beispielsweise sieht man auf einem Bild die österreichische Erzherzogin Claudia de' Medici (1604–1648), gemalt von Frans Luycx, das sich heute im Kunsthistorischen Museum in Wien befindet, in ihrer Witwentracht, zu der auch ein schwarzer Trauermantel gehört. Auch ein Bild der ersten Frau des Kaisers Leopold I., Margarita Theresa von Spanien (1651–1673), gemalt von Juan B. Martínez del Maso, heute im Museo del Prado, Madrid, zeigt die Kaiserin im Trauergewand mit Klagmantel nach dem Tod ihres Vaters.

43 Siehe: Von Wyss, Religionsbilder.

variieren, aber die Grundform des schwarzen Umhangs ist durchgängig als männliches Kleidungsstück, das die Begleitung des Sarges zeigt, zu erkennen. In Johann Georg Merz *Kleidungs Arten in der Stadt Augspurg* von 1730 ist ein solcher Aufzug ausgestaltet. Der dort zu sehende „Herr mit der Leiche gehend“ trägt einen langen, vorne offenen Umhang über einem weißen Hemd, einem schwarzen Rock mit weißen Beffchen, schwarzen Strümpfen, Hosen und Schuhen. Dazu einen Dreispitz mit Trauerflor (Abb. 3). Der Klagmantel ist bodenlang und verfügt sogar über eine angedeutete Schleppe.



Abb. 3 Johann Georg Merz, Kleidungs Arten in der Stadt Augspurg, Augsburg 1730, Tafel 8: „Ein Herr mit der Leiche gehend“.

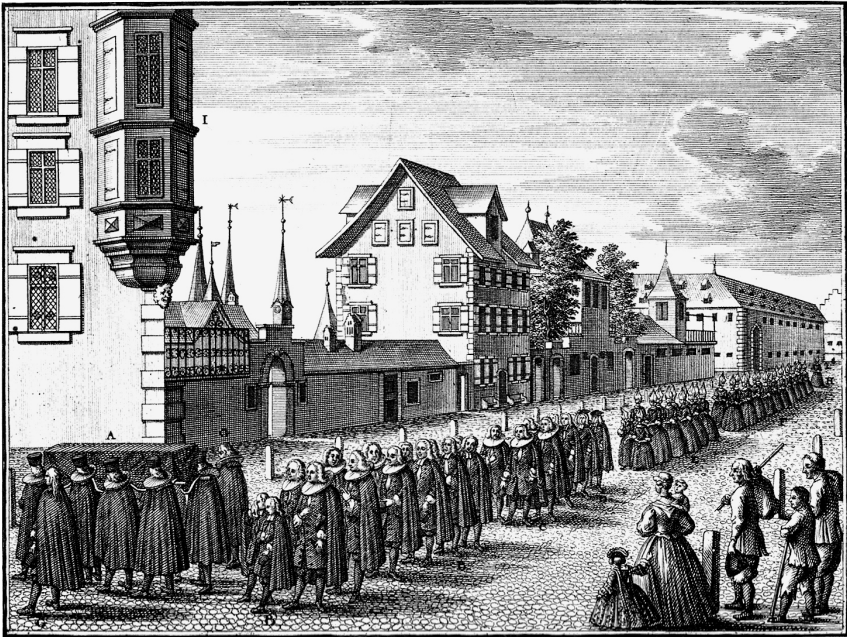


Abb. 4 David Herrliberger, Funerailles d'un Seigneur de Distinction, Zürich, zwischen 1750 und 1752.

David Herrliberger stellt in seiner *Explication des Cérémonies Sacrées* von 1752 ein Bestattungsritual einer reichen Bürgerfamilie in Zürich dar. Auf seinen Stichen nimmt der Trauermantel eine wichtige Rolle ein.⁴⁴ Auf dem Bild in Abb. 4, das die Begleitung des Sarges zeigt, erkennt man die Sargträger, neben denen der Sohn des Verstorbenen mit barem Haupt einhergeht. Hinter ihnen folgen verschiedene Herren und Knaben, vermutlich nach Stand organisiert, wobei die reformierte Geistlichkeit hinter dem Sarg zu gehen scheint. Dahinter sind die Frauen in weißen spitzigen Hauben und im schwarzen Kleid zu sehen. Dieser Anzug wurde in Zürich als Kirchenkleidung getragen, speziell auch zur Taufe. Die weibliche Kleidung ist also als Sonntagskleidung mit der typischen Kirchenhaube konzipiert.⁴⁵ Alle Männer und auch die Knaben im Leichenzug tragen einen Klagmantel, entweder zu einem weißen Mühlsteinkragen oder zu Beffchen. Spannend sind auch die armen Leute sowie die Kinderfrau (mit den reichen Kindern), die dem ganzen Treiben zuschauen und mit ihren hellen Alltagskleidern einen starken Kontrast

44 Siehe dazu Hauser, Von den letzten Dingen, 72–74.

45 Siehe zur weiblichen Zürcher Kirchenkleidung: Stockar, Zürich, Abb. 37 (zeigt eine Taufe), Abb. 45 (zeigt eine Hebamme, die das Kind zur Taufe trägt), Abb. 49 (zeigt eine adlige Dame in Kirchenkleidung).

zum Leichenzug bilden. Diese Zuschauer*innen zeigen an, dass die Kleidung den spezifischen Status des Rituals auch gegen außen vermittelt. Gleichzeitig aber nehmen wir als Betrachtende dieselbe Rolle ein und verschmelzen quasi mit diesen Leuten, die das Geschehen von außen verfolgen.

Die Bilder von Herrliberger zeigen ein Bestattungsritual einer reichen reformierten Bürgerfamilie in Zürich. Der Klagmantel war jedoch auch in der römisch-katholischen Innerschweiz verbreitet.⁴⁶

Im ausgehenden 19. Jh. kam dieser Trauermantel in urbanen Gebieten aus der Mode, wie wir oben mit dem Gedicht von Hermann von Sprecher bereits angedeutet haben. In ruralen Gebieten wurde der Klagmantel bis ins 20. Jh. für Bestattungsrituale verwendet. So befinden sich beispielsweise im Rätischen Museum in Chur (CH) heute noch zwei solcher Klagmäntel. Einer davon wird auf das frühe 20. Jh. datiert (Abb. 5) und ist in einem einfachen Schnitt aus grobem Wollstoff gefertigt. Er wird vorne mittels Kordel geschlossen und ist mit einem Kragen ausgerüstet. Diese Trauermäntel haben sich in der Form des Talars der reformierten Pfarrer*innen in Graubünden, dem sogenannten Scaletta Mantel – der Name verweist vermutlich auf den Scaletta Friedhof in Chur und somit auf das Tragen im Kontext von Bestattungsritualen – bis ins 21. Jh. erhalten, auch wenn dieser heutige Talar für sämtliche Gottesdienste und nicht mehr nur für Bestattungen getragen wird (Abb. 6).⁴⁷

46 Siehe Hauser, *Von den letzten Dingen*, 107, Abb. 91 (Luzern, 19. Jh.) und 108, Abb. 93 (Bern, 1805).

47 Zum Scaletta-Mantel siehe Höpflinger, *Zwischen Mass medialität*.



Abb. 5 Trauermantel aus Hinterrhein, Graubünden (CH), frühes 20. Jh. Grober Wollstoff.



Abb. 6 Der heutige Scaletta-Mantel in Graubünden, der nicht mehr als Trauermantel, sondern als Talar reformierter Pfarrer*innen dient.

5. Der Klagmantel als maskuline Trauerbekundung

Wie an den Beispielen aus unterschiedlichen europäischen Regionen und Zeiten zu erkennen ist, war der schwarze Trauermantel im Europa des 17., 18. und 19. Jh. eine übliche und länderübergreifende Art der Trauerbekundung für Männer, die, wie vieles an den Bestattungsritualen, konfessionsübergreifend verwendet wurde. Peter Löffler hat dieses Konfessionsübergreifende bei seiner Studie über Bruderschaften und Gilden in Westfalen untersucht. Er legt nahe, dass es für Bestattungsrituale allgemein zu beobachten ist, und kommt zum Schluss: „Die Konfessionsunterschiede in den westfälischen Ländern konnten auf das Totenbrauchtum nur graduelle, nicht generelle Auswirkungen haben. Leichenfolge, Tragepflicht und Totengeläut waren gemeinschaftsgebundene Aufgaben, die mit Konfessionsfragen nichts oder nur sehr wenig gemein hatten.“⁴⁸

Ich will nun zuletzt die am Beispiel des Klagmantels dargelegten Reflexionen auf die Interrelation zwischen Tod (als Konzept) und Gender (ebenfalls als Konzept) befragen. Dazu ziehe ich den von Paul DuGay, Stuart Hall und ihren Mitarbeitenden 1997 publizierten *circuit of culture* heran, der hier der Systematisierung der am historischen Material getätigten Beobachtungen dient.⁴⁹ Dieser *circuit of culture* ist ein Modell zur Untersuchung der Formung kultureller Bedeutung, bestehend aus fünf miteinander vernetzten Prozesskategorien: Repräsentation, Identität, Regulierung, Produktion und Konsumption. Ich will Letzteres für unser Beispiel auf „Verwendung“ zuschneiden und sogleich mit einer Zusammenstellung der getätigten Beobachtungen in dieser Kategorie beginnen:

Wie gezeigt, wurden Klagmäntel im Kontext europäischer Bestattungsrituale bis ins 19. oder sogar beginnende 20. Jh. *verwendet*. Sie wurden für das eigentliche Bestattungsritual getragen; als Trauerkleidung für die Zeit danach sind sie nicht zu finden. Klagmäntel dienten der Inszenierung und – wie in den Zitaten aus Elisabethanischer Zeit gesehen – der Aufwertung des Bestattungsrituals. Ihre Verwendung war geschlechtsspezifisch: Der Klagmantel war eine Kleidung, die bereits im 16. Jh., vor allem aber ab dem 17. Jh. von Männern und Knaben (wie in den Stichen von David Herrliberger zu sehen ist) getragen wurde.

Die Frage nach *Regulierung* macht also deutlich, dass das Tragen des Mantels normiert war: Er wurde von Männern im Zuge eines Bestattungsrituals und zwar in der Regel vom Moment des Abholens der Leiche, beim Leichenzug bis zur Beendigung des Rituals angelegt. Bei einem Trauermantel handelt es sich also um Ritualkleidung. Die Trauerzeit wurde nicht mit diesem Kleidungsstück begangen.

48 Löffler, Studien, 295.

49 DuGay u. a., *Doing Cultural Studies*, 3.

Die Position, die die Teilnehmenden im Leichenzug einnehmen, war ebenfalls klar geregelt. Sie zeigt das Geschlecht, den Stand und die Beziehung einer Person zum*r Verstorbenen an. Dies wird besonders deutlich in einem Zitat von J. J. Ludwig Geist, Goethes Schreiber, aus dem Jahr 1797: „Nun zieht denn alles in gehöriger Rangordnung hinter dem Sarg her, erst kommt der älteste Sohn des Verstorbenen oder auch die Tochter, die das Recht haben, neben der linken Seite des Sarges [die in diesem Kontext nicht negativ aufgeladen war] herzugehen, dann folgt die sämtliche Geistlichkeit und dann die übrigen Bürger, alle bar, sodann folgen die Frauenzimmer, die aber nicht eher aus dem Hause der Leiche herausgehen als bis der Verstorbene fortgetragen wird.“⁵⁰

Gleichzeitig lässt sich mit Blick auf den Klagmantel eine gewisse *De-Regulierung* finden: Obwohl die Rangordnung im Leichenzug klar geregelt ist und somit Stand, aber auch die Beziehung zum*r Verstorbenen kommuniziert wird, inszeniert der Mantel durch seine einfache verhüllende Form eine Egalität der anwesenden Männer und impliziert, dass alle Männer „gleich“ seien im Angesicht des Todes. Gleichzeitig haben die betrachteten Preislisten gezeigt, dass es unterschiedliche Stoffe gab, um diesen Mantel herzustellen, also günstigere und teurere Varianten des Klagmantels. Hierbei wird die angedeutete Egalität also wieder aufgebrochen. Ebenfalls wird keine Egalität zwischen den Geschlechtern gezogen; die Kleidung bleibt klar geschlechtsspezifisch ausgeprägt, sogar dann, wenn Frauen einen ähnlichen Umhang anziehen.

Auf der Ebene der *Produktion* hat sich gezeigt, dass der Mantel zum Teil von den Trägern in Auftrag gegeben wurde und ihnen dann gehörte (z. B. im Gedicht von Hermann von Sprecher). Es gab aber in gewissen Zeiten – davon zeugen die Beispiele aus dem Elisabethanischen England – auch Personen, die die Mäntel für ihre Bediensteten und Untergebenen herstellen ließen. Wie die Abrechnungen aus Linz gezeigt haben, wurden Mäntel bisweilen auf Auftrag von Bruderschaften und Gilden hergestellt, die dann an die Mitglieder für den Leichenzug ausgeliehen wurden. Die Mäntel wurden je nach Zeit und Mode aus unterschiedlichem Material hergestellt, sie waren aber – so zumindest zeigen es die Bilder und die erhaltenen Exemplare – schlicht (ohne Besatz oder Stickereien) und immer schwarz gehalten.

Durch diese schwarze Farbe und den schlichten, verhüllenden Schnitt *repräsentiert* der Klagmantel ein spezifisches Konzept des Todes, das im Hinblick auf Dunkelheit, Abschottung und Ausgrenzung geformt ist. Die Anwesenden beim Ritual begleiten die verstorbene Person durch ihre Haltung und ihre Kleidung ein Stück weit in den Tod hinein. Wenn Untergebene, wie in den Elisabethanischen

50 Aus: Tagebuch einer Reise durch die Schweiz (1797), Zitiert nach Hauser, Von den letzten Dingen, 74. Hauser zitiert Schreiber hier in einer Anmerkung zu David Herlibergers Stich eines Leichenzugs in Zürich.

Quellen, ein solches Kleidungsstück tragen, repräsentieren sie ihre Loyalität zum Verstorbenen über das Sterben hinaus und eben bis in den Tod hinein. Aus religionswissenschaftlicher Sicht scheint die (angestrebte) Uniformität ein typisches Element eines Rituals zu sein, das hier den liminalen Status der Handlung und der daran Teilnehmenden betont: Trauerrituale symbolisieren eine (transitorische) Auszeit aus dem Alltag und geben, um mit Fritz Stolz zu sprechen, dem Unkontrollierbaren einen Rahmen. Diese Auszeit aus dem Alltag, die in diesem Fall überreguliert ist, um die Unkontrollierbarkeit des Todes in kontrollierbare Bahnen zu lenken,⁵¹ wird auch durch Kleidung mitgeformt. Die Uniformierung dient einer sichtbar gemachten Kontrolle des Unkontrollierbaren und eines Anzeigens der oben genannten Liminalität. Der Trauermantel nimmt eine solche Rolle ein: Das Kleidungsstück repräsentiert den besonderen Status des Trägers im Kontext des Trauerrituals und formt somit die Außeralltäglichkeit mit. Die geschlechtsspezifische Ausformung der Kleidung ist Teil der Überregulierung: Jede*r Teilnehmer*in soll seinen oder ihren Platz im Ritual inszenieren.

Auf der Ebene der Repräsentation ist der Mantel allerdings nicht nur als Zeichen für ein bestimmtes Ritual zentral, sondern der Mantel bildet, wie das Gedicht von Hermann von Sprecher zeigt, selbst ein Memento Mori. Damit ist sowohl ein Erinnern an die Vergänglichkeit des Lebens gemeint, als auch eine Ermahnung, das Leben gut (und „gut“ wird je nach Zeit und historischem Kontext anders gefüllt) zu führen. Im Kontext von überregulierten Bestattungsritualen wie den betrachteten, bedeutet „gut“ den Regulierungen gehorchend – und dazu gehört wiederum die klare Geschlechteraufteilung, die sich in der Reihung des Umzugs und der Kleidung zeigt.

Mit diesem Mantel ist also eine *Genderidentität* verbunden. Der Mantel in dieser Form stammt vermutlich von Schlechtwetter- und Reisekleidung ab. Diese war bereits tendenziell männlich konnotiert, v. a. da Reisen als männlich betrachtet wurde – obwohl historisch gesehen zu allen Zeiten viele Frauen gereist sind, sei es im Zug der Heere, sei es als Handelsreisende, im Rahmen von Berufen und Tätigkeiten oder auf Einladung von Verwandten. Das Reisen wird hier zu einem Symbol für die männlich konnotierte Begleitung in den Tod, während Frauen für die Bestattung, zumindest im Bild von David Herrliberger, (fast) genauso gekleidet sind wie für eine Taufe. Evident wird außerdem, was als „Mann“ gilt. In den Bildern von David Herrliberger tragen auch die Knaben einen Klagmantel. Im Zuge dieses Beitrags konnte ich leider nicht eruieren, ab welchem Alter die Knaben einen solchen Mantel tragen durften. Es ist aber aufschlussreich, dass Kinder im 18. und 19. Jh. bis etwa zum dritten Lebensjahr (und manchmal auch darüber hinaus)

51 Es gibt auch unterregulierte Rituale, beispielsweise die römischen Saturnalien, die die gängigen Hierarchien umdrehen, oder der römisch-katholische Karneval, bzw. die Fastnacht.

genderneutral gekleidet waren. Auch Knaben trugen bis zu diesem Alter Kleidchen, entsprechend war die Trauerkleidung für kleine Kinder nicht geschlechtsspezifisch ausgestaltet.⁵² Erst danach wurden Kinder in dieser Hinsicht „gegendert“. Vielleicht kann hier auch der Schnitt zum Tragen eines Klagmantels gemacht werden?

Der Mantel konstruiert aber nicht nur Genderidentität, sondern formt durch die Uniformierung im Kontext des Rituals auch ein Gemeinschaftsgefühl (das wiederum geschlechtsspezifisch ausgeprägt wird).

Die durch diese Systematisierung in Verwendung, Regulierung, Produktion, Repräsentation und Identität getätigten Gedanken machen deutlich, dass der Klagmantel als ein typisch europäisch männliches Kleidungsstück in Bestattungsritualen Orientierung in einer außeralltäglich-rituellen Handlung und damit eine hochgradig regulierte Copingstrategie mit dem Konzept des Todes bot. Zunächst vermutlich aus einem pragmatischen Grund als Witterungsschutz entstanden, wurde es symbolisch aufgeladen – und zwar nicht nur mit der Konnotation „Trauer“, sondern auch mit „Mann“. Die Genderregulierungen gehen einher mit einer Repräsentation von Stand, Profession und Rolle im Ritual. Dies zeigt, dass auch ein Blick auf Kleidung und dadurch geformte Gendervorstellungen immer ein multiperspektivischer sein muss. Geschlecht ist, wie auch der Kontext unseres Beispiels ausformt, ein kultureller Code, der zeit- und kulturspezifisch ausgeformt wird und in Interaktion mit anderen kulturellen Codes steht.

Literatur

- Barnard, Malcolm, *Fashion as Communication*, London 2008.
- Bulmer, Jane, *Highgate Cemetery*, London 2016.
- Caminada, Christian, *Die Bündner Friedhöfe. Eine kulturhistorische Studie aus Bünden*, Zürich 1918.
- Cressy, David, *Death and the Social Order. The Funerary Preferences of Elizabethan Gentlemen, Continuity and Change* 5 (1989), 99–119.
- Drexel, Jeremias, *Betrachtungen von der Ewigkeit*, Bd. 1, München 1625.
- DuGay, Paul u. a., *Doing Cultural Studies. The Story of the Sony Walkman*, London 1997.
- Fiske, John, *Introduction to Communication Studies*, Oxon 2011.
- Fritz, Natalie u. a., *Sichtbare Religion. Eine Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin: 2018.
- Glavac, Monika u. a. (Hg.), *Second Skin. Körper, Kleidung, Religion*, Göttingen 2013.
- Grigo, Jacqueline, *Religiöse Kleidung. Vestimentäre Praxis zwischen Identität und Differenz*, Bielefeld 2015.

52 Siehe Taylor, *Mourning Dress*, 164–187.

- Hauser, Albert, Von den letzten Dingen. Tod, Begräbnis und Friedhöfe in der Schweiz 1700–1990, Zürich 1994.
- Heller-Winter, Elisabeth, Trauerkleidung, in: Sigrid Metken (Hg.), Die letzte Reise. Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern, München 1984, 186–195.
- Herrenleben, Sebastian G. (Hg.), Sammlung Österreichischer Gesetze und Ordnungen, Teil I und II, Leipzig 1748.
- Höfer, Natascha N., Schwermut und Schönheit. Als die Menschen Trauer trugen, Düsseldorf 2010.
- Höpflinger, Anna-Katharina, Zwischen Massenmedialität und Exklusivität. Kleidung als Medium von Religion am Beispiel des Bündner Talars, in: Jürgen Mohn/Hubert Mohr (Hg.), Die Medien der Religion, Zürich 2015, 153–174.
- Löffler, Peter, Studien zum Totenbrauchtum in den Gilden, Bruderschaften und Nachbarschaften Westfalens vom Ende des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, Münster 1975.
- Macho, Thomas, Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich, in: Jan Assmann, Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im alten Ägypten, Frankfurt a.M. 2000, 91–120.
- Morgan, David, Introduction. The Matter of Belief, in: David Morgan (Hg.), Religion and Material Culture. The Matter of Belief, London 2010, 1–17.
- Reichen, Quirinus/Christie, Karen, Das Schnittmusterbuch von Salomon Erb. „Livre des Chefs d'Oeuvre de la Maîtrise des Tailleurs de Berne, 1730“, Bern 2000.
- Rumpl, Ludwig, Linzer Preise und Löhne im 17. und 18. Jahrhundert, Jahrbuch des Österreichischen Musealvereins 107 (1962), 322–339.
- Stockar, Jürg, Zürich. Mode durch die Jahrhunderte, Zürich 1974.
- Stolz, Fritz, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 2001.
- Taylor, Lou, Mourning Dress. A Costume and Social History, London 1983.
- Thiel, Erika, Die Geschichte des Kostüms. Die europäische Mode von den Anfängen bis zur Gegenwart, Berlin 1997.
- von Wyss-Giacosa, Paola, Religionsbilder der frühen Aufklärung. Bernard Picart Tafeln für die Cérémonies et Coutumes religieuses de tous les Peuples du Monde, Wabern bei Bern 2006.

Abbildungsnachweis

- Abb. 1 The British Library, MS Yates Thompson 46, Folio 156v, <https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/ILLUMIN.ASP?Size=mid&IllID=45890>.
- Abb. 2 The British Library, Add MS 35324, <https://www.bl.uk/collection-items/drawings-of-the-funeral-procession-of-elizabeth-i>.
- Abb. 3 SLUB Dresden, <https://digital.slubdresden.de/werkansicht/dlf/106263/21>.
- Abb. 4 Zentralbibliothek Zürich, Res 46: Planche V, No. 1, <https://doi.org/10.3931/e-rara-57299>.

Abb. 5 Sammlung des Rätischen Museums, Chur. Fotografie: Yves Müller, 2019, mit freundlicher Erlaubnis des Rätischen Museums.

Abb. 6 Fotografie: Yves Müller, 2018.

Temporär gleichgestellt: Mann und Frau in der ersten Trauerphase des Judentums (*Aninut*)

Was ist der Unterschied zwischen einem trauernden jüdischen Mann und einer trauernden jüdischen Frau? Etwas überspitzt lautet die Antwort auf diese Frage: Es gibt keinen Unterschied. Insbesondere in der allerersten Trauerphase gelten für Männer und Frauen dieselben religiösen Vorschriften.

Das ist ungewöhnlich. Denn das rabbinische Judentum ist von einer für Mann und Frau unterschiedlichen Religionspraxis geprägt: Der Mann wird von den Rabbinen grundsätzlich zu mehr Geboten verpflichtet als die Frau, was, da die größere Gebotsverpflichtung als Privileg gilt, mit einem höheren sozialen Status einhergeht.¹

Die daraus resultierende Gebotshierarchie wird, so die diesem Artikel zugrundeliegende These, in der ersten Trauerphase – der sogenannten *Aninut*,² die die Stunden oder Tage zwischen Todesnachricht und Beerdigung umfasst – vorübergehend aufgehoben. Im Kontext des Todes gelten für den trauernden Mann temporär dieselben eingeschränkten religiösen Verpflichtungen wie für die trauernde Frau. Beide, Mann wie Frau, sind in der ersten Trauerphase von den Geboten befreit.

Im Folgenden wird die vorübergehende Aufhebung der unterschiedlichen Gebotsverpflichtung von Mann und Frau im Kontext von Tod und Trauer analysiert, und es werden mögliche Gründe dafür erörtert. Zunächst wird ein Blick auf die im Alltag geltenden Bestimmungen geworfen: die unterschiedliche Gebotsverpflichtung von Mann und Frau und die darauf basierende Gebotshierarchie. Wie unterscheidet sich die erste Trauerphase davon, welche Gebote gelten hier für Mann und Frau? Diese Frage steht im Mittelpunkt des Abschnitts „*Aninut*: zwischen Todesnachricht und Beerdigung“. Es folgen die Erläuterung der These, wonach in der ersten Trauerphase die Gebotshierarchie vorübergehend aufgehoben wird und für Mann und Frau dieselben eingeschränkten religiösen Verpflichtungen gelten, sowie eine Reflexion möglicher Gründe dafür.

1 mQid 1,7; bQid 31a; tBer 6,18; mHor 3,7f; Perusch haMischna zu mHor 3,7; Rhein, Fußstapfen, 50f.

2 Hebr. für Trauer, Sorge, Leid, Kummer, vgl. Dtn 26,14 (אֲנִי); vgl. auch Gen 35,18 (בְּרִיאָוֹן). Die Wortwurzel נָא steht auch für Stärke, Kraft, Vitalität (Gen 49,3); vgl. auch Judas zweitgeborenen Sohn (אֲנִי; Gen 38,4 und 8f; Dietrich/Arnet, Lexikon, 14; 38).

Gebote

Mann



Frau



1. Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau

Und zu allen zeitgebundenen Geboten [מצות עשה שהזמן גרמה] sind Männer verpflichtet und Frauen [davon] befreit. Und zu allen nichtzeitgebundenen Geboten [מצות עשה שלא הזמן גרמה] sind sowohl Männer als auch Frauen verpflichtet. Zur [Einhaltung] aller Verbote [מצות לא תעשה] – zeitgebundenen ebenso wie nichtzeitgebundenen – sind sowohl Männer als auch Frauen verpflichtet, mit Ausnahme des [verbotenen] Zerstörens [bzw. Stützens der Bartecken], des Rundscherens [der Haarecken] und der Verunreinigung an Toten.³

Im rabbinischen Judentum ist der Mann zu mehr Geboten verpflichtet als die Frau: Er ist zu allen vier Gesetzeskategorien – zeitgebundenen Geboten, nichtzeitgebundenen Geboten, zeitgebundenen Verboten und nichtzeitgebundenen Verboten – verpflichtet, während die Frau von einer Kategorie – den zeitgebundenen Geboten – befreit ist.⁴ In absoluten Zahlen ist der Unterschied zwischen den Geboten, die der Mann zu erfüllen hat, und den Geboten, die die Frau zu erfüllen hat, klein.⁵ Trotzdem hat die unterschiedlich große Gebotsverpflichtung tief greifende Konsequenzen. Denn zum einen handelt es sich bei den meisten Geboten, die nur für die Männer gelten und von denen die Frauen befreit sind, um identitätsstiftende Rituale, die zudem häufig in der Gemeinschaft, etwa im synagogalen Gottesdienst, ausgeübt werden. Beispiele dafür sind das zweimal täglich zu sprechende Höre-Israel-Gebet (*Schma Jisrael*) oder das morgendliche Anlegen der Gebetsriemen

3 mQid 1,7; das Verbot der Verunreinigung an Toten gilt lediglich für den priesterlichen Mann. Übersetzungen aus Mischna und Gemara sowie Ergänzungen in eckigen Klammern in Zitaten stammen von der Autorin.

4 Zwischen den in mQid 1,7 definierten rabbinischen und den biblischen Gesetzeskategorien besteht eine Divergenz: Die Tora unterscheidet zwischen Geboten und Verboten und verpflichtet dazu grundsätzlich ganz Israel, während die Rabbinen zwei Kategorien hinzufügen – *zeitgebundene* Ge- und Verbote sowie *nichtzeitgebundene* Ge- und Verbote – und explizit zwischen der Gebotsverpflichtung des Mannes und der Gebotsverpflichtung der Frau unterscheiden.

5 Rhein, Fußstapfen, 14–17.

(*Tefillin*).⁶ Zum anderen sehen die Rabbinen die Verpflichtung zu einer größeren Anzahl von Geboten als Privileg und nicht als mühselige Last. Im Traktat Qidduschin des Babylonischen Talmuds formuliert es Rabbi Chanina so: „Wer [zu einem Gebot] verpflichtet ist und es erfüllt, ist bedeutender als wer [zu einem Gebot] nicht verpflichtet ist und es erfüllt.“⁷ Die unterschiedlich große Gebotsverpflichtung von Mann und Frau führt deshalb zu einer Gebotshierarchie.⁸

Welche Bedeutung die unterschiedliche Gebotsverpflichtung von Mann und Frau im rabbinischen Judentum hat, lässt sich im Vergleich zur unterschiedlichen Gebotsverpflichtung von Priester und Israel im biblisch-priesterlichen Judentum veranschaulichen. In der Tora wird der Priester zu mehr Geboten verpflichtet als ganz Israel, das sich aus Mann wie Frau zusammensetzt.⁹ Wird, wie es die Rabbinen beim Lesen und Auslegen der Toratexte tun, die Verpflichtung zu mehr Geboten als Privileg betrachtet, führt die unterschiedlich große Gebotsverpflichtung zu einer Hierarchie zwischen Priester und Israel. Diese biblische Gebotshierarchie zwischen Priester und Israel wird nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahr 70 von den Rabbinen modifiziert weitergeführt als Gebotshierarchie zwischen dem nichtpriesterlichen Mann und der Frau.

Gebote

Biblisch-priesterliches Judentum

Priester

Israel (m./w.)



Rabbinisches Judentum

Mann

Frau



6 mBer 3,3.

7 bQid 31a; vgl. Parallelstellen in bBQ 38a (im Kontext eines das gebotene Studieren von Tora und rabbinischer Literatur befolgenden Nichtjuden) und bBQ 87a (im Kontext der Gebotsverpflichtung des Blinden). Zum Status des Behinderten in der rabbinischen Literatur vgl. Belser/Lehmaus, *Disability*, 435–440.

8 Rhein, *Fußstapfen*, 6–10.

9 Rhein, *Fußstapfen*, 18; 57ff.

Zusammenhänge zwischen der Gebotsverpflichtung des Priesters im biblisch-priesterlichen Judentum und der Gebotsverpflichtung des Mannes im rabbinischen Judentum werden anhand der von den tannaitischen und amoräischen Gelehrten aufgeführten Gebote, von denen sie die Frau explizit befreien, sichtbar. Ein großer Teil dieser Gesetze kann unter dem gemeinsamen Nenner „Tempelersatzrituale“ zusammengefasst werden. Dazu gehören das Studiergebot *Talmud Tora* und damit assoziierte Rituale wie das Höre-Israel-Gebet mit den darin gebotenen Gebetsriemen und Schaufäden (*Zizit*) sowie Gebote für die Feiertage wie der Feststrauß (*Lulav*) während des Laubhüttenfestes oder das Widderhorn (*Schofar*) während des Neujahrsfestes.¹⁰

2. *Aninut*: zwischen Todesnachricht und Beerdigung

Bei unglücklichen Nachrichten wird gesagt: Gepriesen sei der wahrhaftige Richter [ברוך דיין האמת].¹¹

Im Kontext des Todes und Trauerns wird die im Alltag übliche Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau vorübergehend aufgehoben. Denn insbesondere in der ersten Trauerphase gelten für Mann und Frau dieselben eingeschränkten Vorschriften. Dies gilt sowohl für die Bestimmungen der trauernden Familienangehörigen als auch für die Bestimmungen gegenüber den Verstorbenen.

Als Trauernder oder Trauernde (*אבל*, *אבלה*) gilt, wer eines der folgenden sieben Familienmitglieder verliert:¹²

- Mutter oder Vater
- Tochter oder Sohn
- Schwester oder Bruder
- Ehepartnerin oder Ehepartner.

Die Trauernden durchlaufen innerhalb eines Jahres bis zu vier Trauerphasen:

1. *Aninut* (*אנינות*): Die Zeit des ersten Kammers und Leids umfasst die Stunden oder Tage zwischen dem Erhalt der Todesnachricht und der Beerdigung. Die

¹⁰ Rhein, Fußstapfen, 53–61.

¹¹ mBer 9,2; vgl. auch bBer 46b; 59b. Die Worte „Gepriesen sei der wahrhaftige Richter“ werden unmittelbar nach dem Erhalt einer Todesnachricht gesprochen (Probst, Verlust und Trauer, 281). Sowohl Männer als auch Frauen sagen diesen Segensspruch.

¹² Lev 21,2f; Mischne Tora, Hilchot Avel 2,1; Levinger, Weg, 15.

Hinterbliebenen haben die Pflicht, die Beerdigung zu organisieren. Von den religiösen Geboten sind sie befreit.

2. *Schiwa* (שבועה): Die siebentägige Trauerwoche beginnt unmittelbar nach der Beerdigung. Die Trauernden verbringen diese Zeit zu Hause, auf niedrigen Stühlen sitzend. Einzig Schabbat und Feiertage unterbrechen die *Schiwa*. Die Trauerrituale für Mann und Frau sind weitgehend identisch. Die Mahlzeiten und das gemeinschaftliche Morgen-, Nachmittags- und Abendgebet im Trauerhaus werden von der Gemeinde und deren Institutionen sowie von Familie und Freunden der Trauernden organisiert.
3. *Schloschim* (שלושים): Der Trauermonat endet 30 Tage nach der Beerdigung. Die Trauernden gehen nach der *Schiwa* wieder ihren gewohnten Beschäftigungen nach. Es gelten jedoch weiterhin Trauerrituale wie beispielsweise das tägliche Sprechen des *Kaddisch*-Gebets, und es wird auf das Schneiden der Haare und das Rasieren oder auf fröhliche Beschäftigungen wie Musikhören oder Kinobesuch verzichtet.
4. *Jud-Beit Chodesch* (י"ב חודש): Nach dem Tod eines Elternteils trauern die Kinder zwölf Monate lang. Für alle anderen Hinterbliebenen endet die Trauerzeit nach den *Schloschim*. Die trauernden Kinder verzichten weiterhin auf fröhliche Beschäftigungen und sprechen während elf Monaten das *Kaddisch*-Gebet.

Der Fokus des vorliegenden Artikels richtet sich auf die erste Trauerphase, den Zeitraum zwischen Todesnachricht und Beerdigung, in der für trauernde Männer und Frauen dieselben religiösen Pflichten gelten: Beide sind in dieser Zeit grundsätzlich von sämtlichen Geboten (מצוות עשה) befreit.¹³ Denn ihre vordringliche Aufgabe und Pflicht ist es, die Beerdigung für die verstorbenen Angehörigen zu organisieren. In dieser Situation wird ein rabbinisches Prinzip angewandt, wonach jene, die sich mit der Ausübung eines Gebots beschäftigen, von der Ausübung eines anderen Gebots befreit sind.¹⁴ Die für den *Onen* und die *Onenet* (אונן, אוננת), wie die engsten Hinterbliebenen in der ersten Trauerphase genannt werden,¹⁵ geltenden Regeln wurden von den tannaitischen und amoräischen Gelehrten in den Jahrhunderten nach der Zerstörung des Zweiten Tempels definiert. Damals war

13 „Wer seinen Toten vor sich liegen hat [...], ist [...] von allen in der Tora erwähnten Geboten befreit“ (bMQ 23b; vgl. auch bBer 17b); hingegen gelten auch in dieser Zeit sowohl für den Mann als auch für die Frau sämtliche Verbote (מצוות לא תעשה). Der Talmud überliefert auch Stimmen, die nur für eine Befreiung von Gebetsriemen – die als Schmuck gesehen werden – und vom Torastudium – das als freudige Beschäftigung gilt – plädieren (vgl. z. B. bBer 11a und 16b; bMQ 15a; vgl. auch bSuk 25b). Im Judentum des 20. und 21. Jahrhunderts wird die Gebotsbefreiung in der ersten Trauerphase unterschiedlich streng gehandhabt (vgl. z. B. Levinger, Weg, 15f).

14 bSot 44b.

15 bKet 89b.

eine rasche Beerdigung üblich, die möglichst noch am Todestag erfolgte.¹⁶ Die *Aninut* dauerte damals deshalb in der Regel nur ein paar Stunden und nicht, wie im 21. Jahrhundert vielerorts üblich, mehrere Tage.

Weil im Alltag der Mann zu mehr Geboten verpflichtet ist als die Frau, verändert die grundsätzliche Gebotsbefreiung in der *Aninut*-Phase den Tagesablauf eines trauernden Mannes stärker als den Tagesablauf einer trauernden Frau.¹⁷

Gebote

Mann



Frau



Onen



Onenet



Mit Blick auf zeitgebundene Gebote wie das Höre-Israel-Gebet und die Gebetsriemen beispielsweise heißt das: Im Alltag gelten für Mann und Frau unterschiedliche Regeln, weil der Mann dazu verpflichtet und die Frau davon befreit ist, während in der ersten Trauerphase, in der für Mann und Frau dieselben Regeln gelten, beide davon befreit sind. Dasselbe gilt auch für einzelne nichtzeitgebundene Gebote wie etwa *Talmud Tora*, das Studium der Tora und der rabbinischen Literatur, von denen die Frau, obschon grundsätzlich zu dieser Kategorie verpflichtet, von den Rabbinen ebenfalls befreit wird.¹⁸ In der ersten Trauerphase, in der auch der Mann davon befreit ist, gelten für Mann und Frau dieselben Regelungen.¹⁹

16 mSan 6,5; jMQ 3,8.

17 Der Begriff „Alltag“ dient im vorliegenden Artikel als Abgrenzung zu *Aninut*. Die Gebotspflicht von Mann und Frau weicht in der auf *Aninut* folgenden Trauerphase zwar ebenfalls von der Gebotspflicht der Nichttrauernden ab, jedoch in deutlich kleinerem Masse als in der Zeit vor der Beerdigung.

18 mSot 3,4; bQid 29b.

19 bMQ 15a; 21a. Während die Mischna in mBer 3,1 den *Onen* von Geboten befreit (פטור), wird ihm in der Gemara in der Regel das Wahrnehmen der Gebote verboten (אסור); vgl. z. B. bMQ 15a für *Tefillin*. In bShab 30a verwendet Rabbi Jochanan zur Befreiung des verstorbenen Menschen (אדם) von den Geboten das Verb חפש (חפשי).

Zusammenfassend lässt sich sagen:

- Im rabbinischen Judentum ist der Mann zu mehr Geboten verpflichtet als die Frau.
- Die Verpflichtung zu mehr Geboten gilt im rabbinischen Judentum als Privileg.
- Auf diesem Hintergrund führt die unterschiedliche Gebotsverpflichtung von Mann und Frau zu einer Gebotshierarchie.
- Während der ersten Trauerphase wird diese Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau temporär aufgehoben. Beide sind von den Geboten befreit.
- Beispiele dafür sind das Höre-Israel-Gebet, die Gebetsriemen oder das Studier-Gebot *Talmud Tora*.

3. Gleichstellung von Mann und Frau im Kontext des Todes

Wer seinen Toten vor sich liegen [und noch nicht begraben] hat, ist befreit vom Lesen des Höre-Israel-Gebets [*Schma*], vom Gebet [*Tefilla*; *Amida*] und von den Gebetsriemen [*Tefillin*].

[...] Frauen und Sklaven sowie Kinder sind befreit vom Lesen des Höre-Israel-Gebets und von den Gebetsriemen.²⁰

Wo und wie wird geregelt, dass Trauernde in der ersten Trauerphase von den Geboten befreit sind? Und wo steht, dass die Frau im Alltag zu weniger Geboten verpflichtet ist als der Mann? Zu beiden Fragen gibt es rabbinische Quellen, die sich im selben Kapitel der Mischna, im dritten Kapitel des Traktats Berachot, befinden. In Mischna Berachot 3,1 werden die Trauernden exemplarisch anhand von drei Beispielen von der Gebotspflicht befreit: Sie sprechen kein Höre-Israel-Gebet, kein *Amida*-Gebet und legen keine Gebetsriemen an. Die Befreiung von zwei in dieser Mischna aufgelisteten Geboten werden in Mischna Berachot 3,3 wiederholt: das Höre-Israel-Gebet und die Gebetsriemen. Hier wird jedoch nicht die Gebotspflicht der Trauernden geregelt, sondern jene der Frau. Sie wird an dieser Stelle exemplarisch anhand der beiden Beispiele grundsätzlich von den zeitgebundenen Geboten befreit.²¹

20 mBer 3,1 und mBer 3,3; analog zu den Frauen werden in der rabbinischen Literatur auch Sklaven und Minderjährige häufig zu weniger religiösen Geboten verpflichtet als die Männer.

21 Zum *Amida*-Gebet – auch Achtzehngebet oder *Schmone Esre* genannt – hingegen ist die Frau verpflichtet. Kontroverse Diskussionen beinhaltet die rabbinische Literatur zur Frequenz: Die Gelehrten sind sich uneinig darüber, ob sie die *Amida* ein-, zwei- oder wie der Mann dreimal täglich zu sprechen hat (Rhein, Gebet, 317–322).

Gebot	Mann	Frau	Onen
Höre-Israel-Gebet	✓	x	x
Gebetsriemen	✓	x	x
<i>Talmud Tora</i>	✓	x	x

	Onen	Onenet
Gebote	x	x
Verbote	✓	✓
Rituale gegenüber Verstorbenen (m./w.)	✓	✓

In beiden Textstellen werden Personengruppen von einer fast deckungsgleichen Reihe von Geboten befreit: Das Höre-Israel-Gebet und die Gebetsriemen figurieren in beiden Quellen, in Mischna Berachot 3,1 wird zusätzlich das *Amida*-Gebet aufgeführt. Während die Aussage in Mischna Berachot 3,3 eine zeitlich unbeschränkte Befreiung der Frau von Geboten definiert, skizziert jene in 3,1 eine temporäre Gebotsbefreiung der Trauernden. Diese temporäre Gebotsbefreiung geht mit einer ebenfalls temporären Aufhebung der im Alltag geltenden Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau einher. Durch die Parallelen in Wortwahl und Inhalt in Mischna Berachot 3,3 und 3,1 entsteht eine Analogie zwischen der alltäglichen Gebotsverpflichtung der Frau und der vorübergehend reduzierten Gebotsverpflichtung der Trauernden in der ersten Trauerphase. Daraus leitet sich die These ab, dass im Kontext des Todes, da für Mann und Frau temporär dieselben eingeschränkten religiösen Verpflichtungen gelten, die rabbinische Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau für die Dauer der ersten Trauerphase aufgehoben wird. Beide, Mann und Frau, verbindet in dieser Zeit eine identische Gebotspflicht beziehungsweise Gebotsbefreiung.²²

Die Gebotsverpflichtung von Mann und Frau weicht in der *Aninut*-Zeit von den im Alltag geltenden Gebotsverpflichtungen ab. Das wiederum führt zu einer Gebotshierarchie zwischen Nichttrauernden und Trauernden.

Ungewöhnlich ist dabei, dass für Mann und Frau in der ersten Trauerphase dieselben Regeln gelten. Diese Situation gibt es in keiner anderen Lebensphase religionsmündiger Männer und Frauen.²³ Bereits während der *Schiwa*, der zweiten Trauerphase, ist der Mann wieder zu mehr Geboten verpflichtet als die Frau – wengleich zu weniger als der nichttrauernde Mann.²⁴ Hinzu kommt, dass auch

22 Davon sind auch die Priester und deren Nachkommen betroffen: Obwohl sie sich im Alltag von Toten fernzuhalten haben, gelten für sie beim Tod ihrer nächsten Verwandten – mit Ausnahme einer verheirateten, verwitweten oder geschiedenen Schwester – dieselben Regeln wie für den nichtpriesterlichen Mann (bMQ 20b; bZev 100a–100b).

23 Hingegen kann es im Leben des Mannes zu einer temporären Befreiung eines Teils der Gebote kommen. Ein Bräutigam zum Beispiel ist in der ersten Nacht seiner Ehe vom Höre-Israel-Gebet befreit (mBer 2,5).

24 bMQ 15a und 21a; jMQ 3,5.

der und die Verstorbene fast ausnahmslos gleich behandelt werden. Es gibt keine Gebotshierarchie zwischen einem verstorbenen Mann und einer verstorbenen Frau. Rituelle Waschung, Beerdigung und die Rituale der Hinterbliebenen, ob Mann oder Frau, im Andenken an die Verstorbenen in den verschiedenen Trauerphasen, beispielsweise das Sprechen des *Kaddisch*-Gebets, sind für alle Toten gleich.²⁵ In den seltenen Fällen einer Abweichung von dieser rituellen Gleichstellung handelt es sich um Brauchtum (*Minhag*) und nicht um Gesetz (*Halacha*). Ein Beispiel dafür ist etwa ein im aschkenasischen Judentum verbreitetes Ritual für männliche Verstorbene, das symbolisch deren Gebotsverpflichtung und damit auch die Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau aufhebt. Der Gebetsschal (*Tallit*) des verstorbenen Mannes wird, nachdem in einer der vier Ecken die Schaufäden entfernt wurden, dem Sarg beigelegt.²⁶

Der Gebetsschal mit den in den vier Ecken befestigten Schaufäden gehört wie die Gebetsriemen zu den typischen Attributen des jüdischen Mannes. Beim Tragen des Gebetsschals beziehungsweise der Schaufäden handelt es sich um ein zeitgebundenes Gebot, wovon die Rabbinen die Frau befreien. Werden die Schaufäden in einer Ecke entfernt oder durchgeschnitten, wird der Gebetsschal für den rituellen Gebrauch wertlos. Der untaugliche Gebetsschal im Sarg symbolisiert die Befreiung des verstorbenen Mannes von seiner Gebotspflicht. Ein analoges Ritual für die verstorbene Frau, die nun ebenfalls von jeglicher Gebotspflicht befreit ist, gibt es nicht. Hingegen sind für Männer und Frauen unterschiedliche Grabsteininschriften gebräuchlich. Auf dem jüdischen Friedhof im elsässischen Rosenwiller beispielsweise finden sich auf vielen Grabsteinen von Frauen die Buchstaben *ונה*, mit der die drei für die Frau als besonders wichtig geltenden religiösen Gebote *Challa* (Verbrennen eines Stücks Teig beim Backen der Schabbat- und Feiertagsbrote), *Nidda* (eheliche Reinheitsgesetze) und *Hadlakat haNer* (Anzünden von zwei Kerzen unmittelbar vor Schabbat- und Feiertagsbeginn) hervorgehoben werden.²⁷

Bei solchen für die verstorbene Frau und den verstorbenen Mann unterschiedlichen Traditionen handelt es sich allerdings nicht um verbindliche Gesetze. Für

25 *Mischne Tora*, *Hilchot Avel* 2,1, 2,5 u. ö.; *Sefer Hamizwot*, Gebot P37; Berkovits, *Hilkhot Nashim*, 4; Millen, *Female Voice*, 180f; zum Thema Frau und Trauer-*Kaddisch* vgl. Berkovits, *Hilkhot Nashim*, 30ff und 132f; Millen, *Female Voice*, 183–201.

26 JD 351,2; vgl. auch *bMen* 41a. Im Traktat *Moed Qatan* überliefert die *Mischna* eine für Mann und Frau abweichende Handhabung beim Tragen der Bahre zum Friedhof: Die Bahre eines weiblichen Leichnams soll unterwegs nicht abgestellt werden (um zu verhindern, dass die Männer, die die Bahre tragen, das Gesicht der Verstorbenen betrachten können), während die Bahre eines männlichen Leichnams nur am einem Feiertag nicht abgestellt werden soll (um zu verhindern, dass am Feiertag Totenklage gehalten wird; *mMQ* 3,8).

27 Marienberg, *Mystery*, 2f; eine auf Grabsteinen von Frauen verbreitetere Inschrift ist *Eschet Chajil*, ein Zitat aus *Spr* 31,30 (eine tüchtige Frau); es ist Brauch, dass der Ehemann die in *Spr* 31,10–31 skizzierten Tugenden der Frau am Vorabend des Schabbats vorträgt (ders., *Mystery*, 2f).

den trauernden Mann und die trauernde Frau hingegen gelten in der *Aninut*-Zeit dieselben Regeln. Sie sind beide grundsätzlich von den Geboten befreit. Interessant ist dabei die Wahl der Beispiele, die die Rabbinen zur Illustration der Befreiung der Trauernden von den Geboten heranziehen. Es handelt sich größtenteils um religiöse Verpflichtungen, von denen sie die Frau im Alltag explizit befreien. Neben den in der Mischna Berachot 3,1 aufgeführten Geboten Höre-Israel-Gebet und Gebetsriemen gehört auch das Studiergebot *Talmud Tora* dazu.

Schabbat und Feiertage führen zu einer Unterbrechung der *Aninut*-Phase.²⁸ Die Vorbereitungen für die Beerdigung ruhen, und der *Onen* und die *Onenet* sind vorübergehend zur Befolgung der meisten Gebote und Rituale verpflichtet. In dieser Zeit gilt für die Trauernden die übliche Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau.

4. Zwischen den Welten

Was hat die Rabbinen dazu bewogen, den Mann in der ersten Trauerphase von Geboten zu befreien, zu denen er im Alltag verpflichtet ist? Weshalb verwenden sie zur Illustration dieser temporären Gebotsbefreiung dieselben Beispiele, auf die sie sich bei der Befreiung der Frau von einem Teil der Gebote im Alltag stützen? Und welche Bedeutung hat die für den trauernden Mann und die trauernde Frau identische Gebotsverpflichtung beziehungsweise Gebotsbefreiung in den Stunden oder Tagen zwischen Todesnachricht und Beerdigung des oder der Verstorbenen? Diese Fragen stellen sich insbesondere auch deshalb, weil *Aninut* die einzige Phase im Leben religionsmündiger Männer und Frauen ist, in der für beide dieselben religiösen Regeln gelten.

Die Gebotsbefreiung der Trauernden basiert auf dem rabbinischen Prinzip, wonach, wer mit einem Gebot beschäftigt ist, sich nicht gleichzeitig einem anderen widmen kann. Bei einem Todesfall müssen die Hinterbliebenen die Beerdigung der Verstorbenen unverzüglich organisieren. Die Rabbinen räumen hier den religiösen Verpflichtungen der Trauernden Priorität ein, indem sie zugunsten der Beerdigungsvorbereitungen von ihren sonstigen Gebotsverpflichtungen befreit werden. Doch obwohl es längst üblich ist, dass jüdische Gemeinden und deren Institutionen, insbesondere die Bestattungsgesellschaft (*Chewra Kaddischa*),²⁹ die Beerdigung organisieren, wird, zumindest teilweise, weiterhin an der Befreiung des *Onen* und der *Onenet* von den Geboten festgehalten. Weshalb? Diese Frage stellt sich auch deshalb, weil – ähnlich wie bei der Befreiung der Frau von der Kategorie der zeitgebundenen Gebote – bei der Gebotsbefreiung in der ersten Trauerphase

²⁸ mMQ 3,5; bMQ 14b; bBer 18a.

²⁹ bMQ 27b.

vermutlich nicht der Zeitfaktor im Vordergrund steht.³⁰ Vielmehr ist die temporäre Gebotsbefreiung Ausdruck einer Zäsur: Der Tod eines nahestehenden Menschen reißt die Hinterbliebenen jäh aus der Gewohnheit des Alltags heraus. Die Trauerri-tuale setzen jedoch erst nach der Beerdigung ein. Wird der oder die Verstorbene, wie vielerorts üblich, nicht sofort beerdigt, gelangen der *Onen* und die *Onenet* zwischen die vertrauten Welten: Sie gehen zum einen nicht mehr ihren Alltagsbe-schäftigungen nach, sind aber noch nicht in die *Schiwa*-Rituale eingebunden, und sie sind zum anderen von den Gebotsverpflichtungen des Alltags befreit, doch die spezifischen Regelungen der zweiten Trauerphase lassen noch auf sich warten. Als von den Geboten Befreite stehen sie im Niemandsland zwischen der Welt der Le-benden, die gegenüber Ge- und Verboten verpflichtet sind, und der Welt der Toten, die von den Ge- und Verboten suspendiert sind. Die Gebotsbefreiung während *Aninut* ist damit auch Ausdruck einer von Gender losgelösten Ausnahmesituation. Unmittelbar nach dem Tod nahestehender Angehöriger wird die Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau vorübergehend außer Kraft gesetzt, und an ihre Stelle tritt eine Gebotshierarchie zwischen Nichttrauernden und Trauernden.

Im Mittelpunkt des rabbinischen Wertesystems steht der erwachsene, freie, un-versehrte jüdische Mann, der zu mehr Geboten verpflichtet ist als andere Perso-nengruppen, was mit einem höheren sozialen Status einhergeht. Die Frau weicht von dieser Norm ab.³¹ Dennoch kann auch der Mann im Laufe seines Lebens in Si-tuationen gelangen, in denen er vorübergehend und in unterschiedlicher Intensität von der Norm abweicht. Der Status des *Onen* ist ein solches Beispiel. Dasselbe gilt für die trauernde Frau. Auch ihre Gebotsverpflichtung ist im Kontext des Todes temporär kleiner als im Alltag, sei es, weil sich der und die Trauernde in der ersten Trauerphase um die Beerdigung kümmern müssen, oder aber, weil sie mit ihren Ge-danken bei der oder dem Verstorbenen sind und den alltäglichen Geboten nicht die nötige Aufmerksamkeit und Konzentration schenken können. Aus der Perspektive der Rabbinen und deren auf einer möglichst umfangreichen Gebotsverpflichtung basierendem Wertesystem weichen die Trauernden temporär von den im Alltag geltenden Normen ab.

Diese Abweichung von der Norm unmittelbar nach dem Verlust eines nahe-stehenden Menschen führt zu einem vorübergehenden identischen Status von trauerndem Mann und trauernder Frau. Für beide gilt in der ersten Trauerphase

30 Auch die rabbinische Argumentation beim Diskutieren der Kategorie der zeitgebundenen Gebote macht deutlich, dass die Zeitgebundenheit nicht das alleinige Kriterium für die Befreiung der Frau von Geboten ist (Rhein, Fußstapfen, 39–42).

31 Im Gegensatz zu den meisten anderen Personengruppen, die ebenfalls zu weniger Geboten ver-pflichtet sind, beispielsweise dem Minderjährigen oder dem männlichen Proselyten, gibt es für die Frau keine Möglichkeit, je den Status des freien erwachsenen jüdischen Mannes zu erlangen (Rhein, Fußstapfen, 51).

dieselbe Gebotsbefreiung. Im Kontext des Todes kommt es so zu einer Aufhebung der Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau. Der identische Status von *Onen* und *Onenet* wird durch die Wahl der Gebote, von denen die Rabbinen Ersteren explizit befreien, zusätzlich unterstrichen: Wie die nichttrauernde Frau wird auch der trauernde Mann von den Rabbinen vom Höre-Israel-Gebet, von den Gebetsriemen oder von *Talmud Tora* befreit.

Die eingeschränkten religiösen Verpflichtungen während *Aninut* – neben der Pflicht, die Beerdigung vorzubereiten, gelten für die Trauernden ausschließlich die Verbote – lassen beide, den trauernden Mann und die trauernde Frau, von ihren im Alltag geltenden Normen abweichen. Im Falle des Mannes ist diese Abweichung größer als im Falle der Frau. Wird hingegen die Gebotsbefreiung des und der Trauernden mit der symbolischen Gebotsbefreiung des und der Verstorbenen verglichen, treten die genderbedingten Unterschiede in den Hintergrund: *Onen* und *Onenet* teilen ein und denselben Status, und der und die Tote teilen ein und denselben Status. Hinzu kommt, dass die Befreiung der Trauernden von den Geboten eine gewisse Parallele zu den von jeglicher Gesetzespflicht befreiten Verstorbenen schafft.

Zu einer Aufhebung der Gebotshierarchie zwischen Mann und Frau kommt es im rabbinischen Judentum ausschließlich im Kontext des Todes. Nur in der ersten Trauerphase, in der Mann und Frau im Niemandsland zwischen Alltag und *Schiwa* die Pflicht der Beerdigungsvorbereitungen und die Befreiung von den Geboten teilen, werden die bedeutenden Unterschiede von Gebotspflicht und Status des und der Religionsmündigen temporär außer Kraft gesetzt. Die aufgeführten Gebotsbeispiele, von denen die Rabbinen den *Onen* explizit befreien – Rituale, von denen die Frau im Alltag ebenso explizit befreit ist –, unterstreichen den außergewöhnlichen identischen Status von trauerndem Mann und trauernder Frau zusätzlich.

Literatur

- Belser, Julia Watts/Lehmhaus, Lennart, Disability in Rabbinic Jewish Sources, in: Laes, Christian (Hg.), Disability in Antiquity, London/New York 2017, 434–452.
- Berkovits, Rahel, *Hilkhot Nashim: Kaddish, Birkat Hagomel, Megillah* (Halakhic Source Guides, Vol. I), New Milford 2018.
- Dietrich, Walter/Arnet, Samuel, *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament*, Leiden 2013.
- Levinger, Israel Meir, *Der letzte Weg. Vorschriften, Gebete und Gedanken zum Thema Tod und Trauer*, Basel 1991.
- Marienberg, Evyatar, A Mystery on the Tombstones: „Women’s Commandments“ in Early-Modern Ashkenazi Culture, *Women in Judaism* 3/2 (2003).

- Millen, Rochelle, *The Female Voice of Kaddish*, in: Halpern, Micah D./Safrai, Chana (Hg.), *Jewish Legal Writings by Women*, Jerusalem 1998, 179–201.
- Probst, Stephan M. (Hg.), *Vom Umgang mit Verlust und Trauer im Judentum/Loss and Mourning in the Jewish Tradition*, Berlin 2018.
- Rhein, Valérie, *In den Fußstapfen des Priesters. Betrachtungen zu Gesetz und Gender in Tora und rabbinischer Literatur am Beispiel der Befreiung der Frau von zeitgebundenen Geboten*, *Chilufim* 21 (2016), 5–74.
- , „Das Gebet des Menschen wird nirgends als im Bethause erhört“ (bBer 6a). *Die jüdische Frau in Religionsgesetz und -praxis am Beispiel des Minyans*, *Judaica* 4 (2007), 306–343.
- The Bar Ilan Responsa Project, *Global Jewish Database*. Bar Ilan University, Ramat Gan (elektronische Daten; hebr.).

„... zu meinem Gedächtnis“

Totenklage und Einsetzungsworte

Die Begleitung des Weges vom Leben zum Tod und über den Tod hinaus hat in der Antike, und nicht nur dort, ein Geschlecht. Frauen verbreiten die Nachricht vom Tod, versorgen den Leichnam, singen gemeinsam mit allen verwandten Frauen und Nachbarinnen die Totenklagen im Haus der Verstorbenen und am Grab. In einigen Kulturen formiert sich ein semiprofessionelles oder ganz professionelles Amt der Klagefrauen. Frauen sind es auch, die die Grabstelle nach dem Begräbnis am dritten, vierten, siebten, zwölften und anderen Totengedenktagen besuchen. Damit halten sie den Kontakt zu den Verstorbenen aufrecht und vermitteln zwischen den Lebenden und den Toten.¹

Der folgende Beitrag möchte diese kulturgeschichtliche Beobachtung mit zwei bisher offen gebliebenen Fragen der neutestamentlichen Forschung zum Abendmahl verbinden, zum einen der Frage, wer die Einsetzungsworte in einer Zeit ohne klare Ämterstrukturen in Gemeindeversammlungen gesprochen und damit den sterbenden und auferstandenen Christus als Sprecher der Worte repräsentiert haben könnte, zum anderen der Frage, wie diese Worte mit ihrem klarem Passionsbezug geformt wurden. Ich möchte beide Fragen mit der Hypothese beantworten, dass sich die Worte der Ich-Stimme in den Einsetzungsworten der Gattung der Klagelieder verdankt, die bei Besuchen am Grab und bei Totenmahlzeiten im Gedenken an die Verstorbenen gesungen wurden, die sich häufig auf die Erzählung von Tod und Sterben konzentrieren und in denen der oder die Verstorbene im Mund der Klagenden seine oder ihre Stimme an die Nachwelt richten konnte.

Zunächst werde ich nach der Gattung der Einsetzungsworte fragen. Zweitens werde ich zeigen, dass die Einsetzungsworte nicht nur Bezüge zur antiken Trauerkultur enthalten, sondern eine Passionserzählung voraussetzen. Drittens werde ich zeigen, dass Form und Metaphernsprache der Worte antike Klagelieder aufgreifen und viertens werde ich einen Blick auf Totengedächtnismahlzeiten werfen, die mit den die Einsetzungsworte enthaltenden Klageliedern gefeiert worden sein könnten. Ich

1 Totenklagen heißen γόος, θρήνος, *nenia*, קינה. Siehe Standhartinger, *Women*, 559–574; zum antiken Israel: Schroer, *Tod und Gender*, 132–150; *Biblische Klage traditionen*. Für die griechische und römische Kultur: Stears, *Death*, 139–155; Šterbenc-Erker, *Gender*, 40–60. Für die Gegenwart im deutschsprachigen Raum: Noth, *Gender*, 90f. An zwei Stellen erwähnt die Bibel allerdings auch Männer, die eine Totenklage singen: 2 Sam 1,19–27; 3,33f und Apg 8,2. Zum Folgenden vgl. auch Standhartinger, *Frauen*, 255–274.

möchte also die Hypothese begründen, dass die Einsetzungsworte den Abschluss einer wahrscheinlich von Frauen gesungenen Totenklage bildeten, in der Jesus durch den Mund der Klagenden das Wort ergriff und zum gemeinsamen Mahl als Höhepunkt der in der Gemeinde dramatisch erzählten Passionserzählung überleitete, einem Mahl, das in seiner Anwesenheit zugleich die Auferstehungserfahrung inszenierte.

1. Die Gattung der Einsetzungsworte

Wer die Einsetzungsworte auf den historischen Jesus zurückführt, versteht sie zumeist als Worte, die eine gleichzeitige Symbolhandlung deuten. Joachim Jeremias vertrat einflussreich die These, dass Jesus seine „Deuteworte“ in Analogie zu den die besondere Mahlzeit erklärenden Worten in der jüdischen Pessachfeier sprach. „Dies ist mein Leib...“ etc. seien ein „Doppelbildwort“: „Ich gehe als das wahre Pessachopfer in den Tod, ist der Sinn des letzten Bildworts Jesu.“² Jeremias' Hinweis, dass sich die „Deuteworte“ auf eine vorausgesetzte Erzählung beziehen, ist jedenfalls richtungsweisend.³ Wie vielfach beobachtet wurde, enthalten die Einsetzungsworte selbst jedoch keinen Pessachbezug.⁴ Und biblische Symbolhandlungen sind immer auf ein zukünftiges Geschehen bezogen.⁵ Sollten die Worte auf den historischen Jesus zurückgehen, so hätte er mit dem gebrochenen Brot und dem mit seinem Blut verbundenen Kelch seinen baldigen Tod vorhergesagt.⁶

Wegen des vorausgesetzten Wissens um Jesu tatsächliches Ende und der im „für euch“, „für viele“, „Blut“ und „Bund“ angesprochenen christologischen Bezüge verortet die Mehrheit der Forschung die Entstehung der Einsetzungsworte in der nachösterlichen Gemeinde. Sie werden dann häufig als Kultlegende in Analogie zu Kultworten in antiken Mysterienreligionen beschrieben oder eine „ätiologische[n] Kult-Überlieferung“ genannt.⁷ Die Einsetzungsworte begründeten eine Praxis, indem sie sie auf Jesu Handeln zurückführten. Da niemand die Rolle Jesu eingenommen haben könne und die Worte beim gemeinsamen Mahl gesprochen

2 Jeremias, Abendmahlsworte, 215.

3 Theißen/Merz, Jesus, 382f.

4 Zu dieser Kritik vgl. Leonhard, Pesach, 275–312.

5 Vgl. z. B. Apg 21,10f. Vgl. Sandnes, Meal, 458–460.

6 Zum Todesbezug des Kelch- oder Blutwortes siehe: Sandnes, Meal, 462–464. Vgl. auch Theißen/Merz, Jesus, 383. Theobald, Herrenmahl, 260–267.

7 Bultmann, Geschichte, 285f.; Schröter, Abendmahl, 123.

habe, hätten sie jedoch beim Mahl selbst keine Rolle gespielt.⁸ Einige Forscher erschließen aus dem argumentativen Gebrauch der Worte in 1 Kor 11,17–34 einen katechetischen Zweck. Es sei eine „story“, die von Paulus in Korinth eingeführt worden sei.⁹

Die liturgiegeschichtliche Forschung ist sich also weitgehend darin einig, dass die Worte beim Mahl selbst keine Rolle spielten. Frühchristliche Mahlfeiern seien nichts anders als die in jeglichen religiösen Gruppen, Philosophenschulen oder Vereinen üblichen Mahlgemeinschaften.¹⁰ Diesen formalisierten Banketten und Symposien seien religiöse Formen inhärent, so die Libation, d. h. Trankspende für die Götter, zwischen Speiseteil und Trinkgelage. Ebenso markiert die paulinisch-lukanische Form der Einsetzungsworte den Übergang zwischen Essen und anschließendem Trinkgelage in der Formulierung „nahm den Kelch nach dem Mahl“.

Nun kann man aus 1 Kor 11,17–34 die Funktion der von Paulus in 1 Kor 11,23–25 zitierten Tradition beim Mahl tatsächlich nicht erschließen. Dennoch finden sich m.E. eine ganze Reihe von Hinweisen auf die liturgische Verwendung der Worte bei gemeindlichen Feiern. Erstens gibt es erhebliche Unterschiede bei diesen Worten in den drei Fassungen der synoptischen Evangelien, obgleich diese Evangelien in der Passionserzählung sonst weitestgehend der Markusvorlage folgen. Das Matthäusevangelium fügt mit „esst“ (φάγετε) und „trinkt“ (πίετε) zwei Imperative gegenüber der Markusvorlage hinzu.¹¹ Das Lukasevangelium, das an dieser Stelle den paulinischen Wortlaut mit dem markinischen verbindet, kennt auch den Wiederholungsbefehl.¹² Zweitens interpretiert Paulus das Mahl als einen performativen Akt, ein „den Tod des Herrn verkündigen.“¹³

Schließlich und drittens sind die Einsetzungsworte keine Erzählung oder „story“ und damit auch keine Ätiologie, d. h. eine begründende Erzählung. Vielmehr handelt es sich lediglich um ein Fragment aus einem Erzählkontext. Um diesem Erzählfragment Bedeutung zu verleihen, muss es in den Kontext einer Passionserzählung gestellt werden. Paulus deutet eine solche durch die Einleitung in 1 Kor 11,23 an.

8 Smith, Symposium, 189: “It [die Einsetzungsworte] cannot be read as a script for liturgical action, unless one can imagine someone in the community acting out the part of Jesus in some kind of divine drama, which seems unlikely.” Vgl. auch Bradshaw, Origins, 1–23; McGowan, Rethinking, 172–191.

9 McGowan, Liturgical Text, 73–87.

10 Vgl. Smith, Symposium, 279: “Early Christians met at a meal because that is what groups in the ancient world did. Christians were simply following a pattern found throughout their world”.

11 Mt 26,26f Außerdem verortet das Matthäusevangelium den Akt der Sündenvergebung beim Mahl statt in der Taufe.

12 Dies gilt vor allem für die Langversion der lukanischen Fassung in Lk 22,19b.20.

13 1 Kor 11,26: τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ.

In Mk 14,22–24 ist sie durch die Rahmenerzählung gegeben.¹⁴ In den beiden Erzählfragmenten 1 Kor 11,23–25 und Mk 14,22–24 sind weder die Sprecherin noch die Adressaten identifiziert. Vielmehr skizzieren sie knappe Handlungen in dichter Folge und direkter Rede eines Sprechers oder einer Sprecherin. Diese formalen Beobachtungen lassen das Erzählfragment 1 Kor 11,23–25/Mk 14,22–24 als einen Höhe- und Wendepunkt in einer Erzählung erkennen. Bedeutungsvoll wird das Erzählfragment jedoch nur im Rahmen einer Gesamterzählung, die den Handelnden und Sprechenden, den Handlungskontext und die Adressierten identifiziert.

2. Passionserzählung(en) als Sitz im Leben der Einsetzungsworte

Die Einsetzungsworte enthalten knappe Hinweise auf ihren Kontext. Brot und Kelch gehören in den Kontext jüdischer Trauerriten.¹⁵ Hans-Josef Klauck streicht heraus, dass dies die einzige biblische Parallele für eine Mahlzeit ist, bei der Trauerbrot gebrochen ($\alpha\rho\tau\omicron\varsigma$ κλάω) und Trostbecher ($\sigma\iota\mu\omicron\iota\mu\eta\tau\eta$ σῖβ/ποτήριον εἰς παράκλησιν) gereicht werden.¹⁶

Für die Gedächtnisformel τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν hat zuerst Hans Lietzmann auf wörtliche Parallelen in Gedächtnisstiftungen hingewiesen.¹⁷ Das Testament des Epikur ordnet an, einen Teil des Schulvermögens für die Totenopfer und gemeinschaftliche Zusammenkünfte „zu unserem und auch des Metrodoros Gedächtnis“ zu verwenden.¹⁸ Das paulinisch/lukanische Erzählfragment versteht das Mahl also als Totengedächtnismahl.¹⁹ Das Markusevangelium hat die Gedächtnisformel in die Salbung in Bethanien eingebettet.²⁰

Nicht nur das Markusevangelium, auch die Einleitung der von Paulus in Korinth mitgeteilten Tradition integriert das Erzählfragment „Einsetzungsworte“ in eine Passionserzählung. In 1 Kor 11,23 heißt es: „der Herr Jesus, in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, nahm das Brot...“ Was genau in der Nacht geschehen sein

14 Mk 14,12–16; 14,17–21 und 14,25. Die drei Szenen, Auffindung des Saales, Ansage des Verräters und Einsetzungsworte werden auch einzeln überliefert und gehören ursprünglich nicht zusammen, vgl. Robbins, Meal, 21–40; Collins, Mark, 653f.

15 Jer 16,7: „Sie sollen sie nicht betrauern [...] und kein Brot soll aus Trauer über sie gebrochen werden als Trost über einen Verstorbenen. Sie werden niemandem einen Becher zu trinken geben als Trost über seinen Vater und über seine Mutter.“ Vgl. auch Ez 24,17.22; Hos 9,4.

16 Klauck, Herrenmahl, 88.

17 1 Kor 11,24f; Lk 22,19; Justin, 1 Apol 66,3. Lietzmann, Korinther, 58.93f (Beilage 3–8).

18 Diogenes Laertius 10.18: εἰς τὴν ἡμῶν τε καὶ Μητροδώρος <μνήμην>. Das Wort μνήμην, „Gedächtnis“ ist textkritisch unsicher, aber durch Cicero, De finibus 2.31 belegt. Weitere Belege bei Klauck, Herrenmahl, 83–86.

19 Lietzmann, Korinther, 58. Vgl. Klauck, Herrenmahl, 316f.

20 Mk 14,9. Zu Elementen des Trauerkults in Mk 14,3–9: vgl. Standhartinger, Women...“, 563f.

könnte, wissen wir nur, weil wir die literarisch erst 25 Jahre später dokumentierte Erzählung aus Mk 14,1-15,47 kennen.²¹ Auch die Emmauserzählung verbindet ein Erinnerungsmahl, das zur Wiedererkennung des Auferstandenen führt, mit einem Bericht von Jesu Leiden und Sterben.²²

Was sich die korinthische Gemeinde unter „der Nacht, in der der Herr ausgeliefert wurde“ vorstellte, wissen wir nicht genau. Nirgends berichtet Paulus seine Fassung von Jesu Passion. Aber die Gemeinde in Korinth muss eine Erzählung gekannt haben, denn sonst wäre die Referenz auf eine Nacht mit einem Mahl bedeutungslos. Mit der dichten Folge von Handlung und wörtlicher Rede markieren die ähnlichen, aber nicht identischen Erzählfragmente aus 1 Kor 11,22-25 und Mk 14,22-24 nicht nur einen entscheidenden Wendepunkt einer Gesamterzählung, sondern versetzen die hörende Gemeinde als Teil der gemeinsam Essenden in jene Nacht. Beide Erzählfragmente machen ein Mahl zum Teil einer dramatisch mitzerlebenden Passionserzählung.

Forschung zu Trauma und kollektiver Erinnerung haben gezeigt, dass die Passionserzählungen keine Dokumentationen historischer Ereignisse sein können. Vielmehr sind sie das Ergebnis kollektiver Erinnerungsarbeit. Nur eine kollektive Einordnung des Traumatischen der schändlichen und brutalen Kreuzigung durch Pontius Pilatus ließ die ersten Zeuginnen und Zeugen die Katastrophe des Scheiterns ihrer Bewegung überleben.²³ So streicht Werner Kelber heraus:

„Our earlier observation that the past exists only as remembered past applies with special force to the events surrounding the crucifixion. No event in Christian origins is less likely to be transmitted in its factual rawness, and no experience more in need of mnemonic frames and mediating patterns than Jesus' death.“²⁴

Alan Kirk zeigt, dass die Erfahrung massiver Gewalt häufig archetypische Bedeutung erhält, wenn sie in das kulturelle Gedächtnis einer Gruppe eingeschrieben wird.²⁵ Dies gilt insbesondere dann, wenn es sich um ein die Würde und Integrität zerstörendes Gewaltritual handelt, wie es die antike Kreuzigung war. Um sie in das

21 Arthur Dewey und Dominik Crossan entdecken die älteste Form einer Passionsgeschichte in einer vom EvPetr verarbeiteten Quelle. Vgl. Dewey, Resurrection, 190–193. Crossan, Cross.

22 Aitken, Remembering, 113f.

23 Für die Rückführung auf historische Zeugen votiert dagegen Brown, Death. Jenseits der Trauma- und Erinnerungsforschung stellt sich aber schon auf der literarischen Ebene das Problem, dass es keine durchgängige Zeugengruppe gibt. Die Jünger fliehen in Gethsemane (Mk 14,21). Die Frauen erscheinen erst nach Jesu Tod (Mk 15,40) und erzählen schließlich niemanden etwas (Mk 16,8).

24 Kelber, Works, 293. Kelber weist auch darauf hin, dass die ersten Jahrhunderte ganz auf die Darstellung der Kreuzigung verzichten.

25 Kirk, Social and Cultural Memory, 191–206.

kulturelle Gedächtnis der betroffenen Gruppe einzufügen – und damit symbolisch umzukehren –, muss die Erinnerung auf ein vorliegendes Erzählmuster bezogen werden, z. B. die Idee des Martyriums für eine gerechte Sache.²⁶ Eben dies wird in der Logienquelle Q deutlich. Obgleich Q auf die Darstellung von Leiden und Sterben Jesu verzichtet, deutet Jesus in Q 11,47–51 unter Verweis auf die prophetische Rede der Weisheit seinen eigenen Tod mit Hilfe des deuteronomistischen Erzählmusters von der Tötung der Propheten und dem Martyrium der Gerechten an. Jesu Tod ist somit nicht (mehr) das Ergebnis seines Scheiterns, sondern stellt ihn in die Reihe von Wahrheitszeugen, die immer von den jeweilig herrschenden Eliten getötet wurden, aber nicht nur von Gott gerechtfertigt, sondern auch in ihrer Botschaft von der Geschichte bestätigt werden.

Die markinische Passionserzählung und ihre lukanische und johanneische Parallele enthält eine Vielzahl von Schriftverweisen, die die biblische Tradition des leidenden Gerechten evozieren.²⁷ Die markinische Gethsemaneperikope ist deutlich mit Hilfe von Ps 42/43 gestaltet. Die Szene der Kreuzigung ist aus Ps 22 und Ps 69 entwickelt. Mal wird ein Schriftverweis als Erfüllungszitat genutzt, mal der Psalmtext in Figurenrede oder Erzählung umgesetzt.²⁸ Die literarisch fixierten Passionserzählungen zeugen somit noch von komplexen Deutungsprozessen, in denen Psalmen eine wichtige Rolle spielten.

Schon die älteren Traditionen verweisen auf ein Skript, das das Geschehene deutet. So formuliert das vorpaulinische Bekenntnis knapp: „Christus ist gestorben für unsere Sünden nach den Schriften und wurde begraben...“ (1 Kor 15,3f.). Verwiesen wird wahrscheinlich auf die Erzählung vom leidenden Gottesknecht aus Jes 52–53.²⁹ Mit „für euch“ (1 Kor 11,23) und „für viele“ (Mk 14,24) könnten die

26 Vgl. auch Schwarz, Berry, Memory, 908–92.

27 Psalmenzitate finden sich in: Mk 14,21 (Verweisstelle unklar); Mk 14,49/Mt 26,56; Joh 19,6f = ψ 33,21; Joh 19,37 = Sach 12,10; Lk 24,25–27; Apg 2,22–34 mit Verweis auf nach ψ 15,8–11; 131,11. Vgl. Dewey, Memorable Invention, 1–8.6: „The passion narrative of Mark carries the skeletal structure of the Suffering Innocent Tale: Provocation (11:15–17, 12:1–11; 14:3–9?), Conspiracy (11:18; 12:12–13; 14:1–2; 14:10–11), Decision, (14:3–9; 14:35–36; 14:41–42; 14:62?, 15:29–32?), Trust, (14:35–36), Obedience, (14:3–109; 14:35–36; 14:62?), Accusation (14:57–61; 15:2–3), Trial, (14:53–64; 15:1–15), Condemnation, (14:64; 15:15), Protest (Eliminated when accusation is true), Prayer, (35–36; 15:34), Assistance (15:9–14; 15:21), Ordeal, (14:65; 15:16–20; 15:29–30; 15:31–32; 15:36), Reactions, (14:63; 15:5), Rescue, (14:62), Vindication, (12:10–11; 14:62; 15:38; 15:39; 16:4–7), Exaltation, (14:62; 15:26?), Investiture, (15:17), Acclamation, (15:18; 15:26; 15:39), Reactions, (15:39), Punishment, (12:9; 12:36; 12:40; 13:2; 14:21; 15:38).“

28 Vgl Ebner, Klage, 73–87; Standhartinger, Verstorbenen, 282–303; Ahearne-Kroll, Psalms; Eklund, Jesus.

29 Jes 53,6LXX: καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν. Wie inzwischen beobachtet werden kann, erfuhr Jes 52/53 eine breite Rezeption in jüdischer Tradition. Vgl. z. B. der sogenannte Selbsterhöhungshymnus: 4Q491c; 4Q471b; 4Q427 vii; 1QH^a 25,35–26,10.

Einsetzungsworte ebenfalls auf Jes 53,4f.12 verweisen.³⁰ Die Ich-Rede der Einsetzungsworte und der Verweis auf Brot, Kelch und Wein nehmen aber nicht nur die Worte des Gottesknechtslieds und der Klagepsalmen auf, sondern noch weitere Elemente antiker Klagelieder.

3. Einsetzungsworte und Klagelieder

Bereits Ende des 20. Jahrhunderts vermutete erstmals Kathleen Corley die Entstehung der Passionserzählung aus Totenklagen von Frauen.³¹ Wie nicht zuletzt antike Kondolenzbriefe von Frauen zeigen, ist Totenklage für sie gleichermaßen soziale Aufgabe und religiöse Pflicht.³² Antike Literatur rekurriert auf die Praxis der Totenklage von Frauen in Epen, Dramen, Epigrammen und Elegien und auf Grabsteinen.³³ Leider sind jedoch keine vollständigen Klagelieder aus der Antike überliefert. Die Rezeption in Dramen, Epen, auf Grabsteinen und in Erzählungen setzt sowohl auf der Ebene der Produktion als auch auf der Ebene der Aufführung grundlegende Transformationsprozesse voraus. Daher haben eine Reihe von Forscherinnen moderne, von Frauen gesungene Klagelieder aus ethnographischer Forschung mit antiken Texten verglichen und typische Strukturen und ein übereinstimmendes Metaphernrepertoire nachgewiesen.³⁴

Klagen sind *Wechselgesänge* zwischen Vorsängerin und Gruppen. Bei Homer wird der Klagegesang der drei nächsten Verwandten Hektors, Andromache, Hekuba

30 Koester, Leiden, 203.

31 Corley, Women, 181–225.

32 So schreibt eine Frau an eine andere: „Ich bin zornig auf mich selbst, dass ich nicht die Macht habe, zu dir zu kommen und mitklagend zu seufzen und zu weinen mit dir“ (πεφύσημαι ἐν ἐ[μ]αυτῆι ἔξου[σ]ίαν οὐκ ἔχουσα ἐλθεῖν πρὸς σε καὶ ἀνομιῶξαι καὶ κλαῦσαι μετὰ σου; P. Rainer Cent. 70, Z. 8–12, 2.–3. Jh. n. Chr.). Vgl. BGU III 801, Z.10, 2. Jh. n. Chr. Eirene versichert Taonnophris und Philo, sie habe ebenso über den Verschiedenen getrauert und geweint (οὕτως ἐλυπήθην καὶ ἔκλαυσα) wie über Didymos, vermutlich einer ihrer engsten Angehörigen (P. Oxy. I.115, Z. 3f, 2. Jh. n. Chr.). Die Briefe sind bequem zugänglich in Chapa, Letters, Nr. 2–4. Für das antike Israel, siehe Schroer, Biblische Klagetraditionen, 91–92.

33 In der jüdischen Literatur sind zumindest zwei fiktive Klagelieder erhalten. Seila, Jephthas Tochter, klagt um ihren eigenen Tod in LAB 40,5–7; 4 Makk 16,6–11 formuliert ein Klagelied, das die heroische Mutter der makkabäischen Märtyrer nicht gesungen hat. Beide Lieder machen Anleihen bei Klagetraditionen und der antiken Tragödie. Vgl. Alexiou/Dronke, Lament, 819–883.

34 Die Verbindung von ethnographischer Forschung und antiken Textstudien wurde von Jahnow, Leichenlied und Alexiou, Lament eingeführt. Vgl. Holst-Warhaft, Voices; Håland, Rituals. Zur Kritik der Rekonstruktion antiker Alltagswelt ist eine Imagination notwendig, die mit ethnographischen Feldstudien bereichert werden kann. Vgl. Martin, Myth, 45–52.

und Helena, von den übrigen Frauen der Stadt im Chor beantwortet.³⁵ Fokussiert werden das Leiden und Sterben: So singt Hektors Mutter die Zeilen:

„als er dir mit dem schneidenden Schwerte das Leben entrissen, schleifte er oftmals dich um das Grabmal seines Gefährten, den du erschlugst – er machte ihn damit nicht wieder lebendig!“³⁶

Die Klage enthält also eine kurze *Passionserzählung*.³⁷ Der klagende Wechselgesang der Antigone und Ismene um ihre Brüder am Ende von Aischylos' Drama „Sieben gegen Theben“ wird in der Darstellung von Einst und Jetzt selbst zum Protest:

„Getroffen trafst du. – Du warst erlegen, da du erschlugst. – Den Speertod gabst du. – Den Speertod fandst du. – Schufst Schmerzen und Qual. Littest Schmerzen und Qual. – Es ströme die Klage. – Es ströme die Träne. – Liegst tot nun. – Schlugst tot ihn [...]“³⁸

Im Zentrum stehen also die letzten Stunden des Leidens und Sterbens. Möglicherweise wurden im jüdischen Kontext auch Klagepsalmen als Teil der Trauerkultur gesungen. Jedenfalls nehmen einige Klagepsalmen Motive, Metaphern und antiphonische Struktur von Totenklagen auf.³⁹ Spätere kirchliche Zeugnisse bezeugen das Singen von Psalmen bei Begräbnisfeiern.⁴⁰

35 Homer, *Ilias* 24,722–777. Neuere Studien zur Entstehung und Sitz im Leben der Aufführung homerischer Epen weisen insbesondere für die *Ilias* auf den Totenkult hin. Vgl. Reece, Edition, 18. Für eine Sammlung von Elementen antiker Klagelieder in den Epen vgl. Weinbaum, Lament, 30–39. Zum Einfluss von Klagetraditionen auf die Aufführungspraxis homerischer Epen vgl. Kitts, Scenes, 221–246.

36 Homer, *Ilias* 24,754–756. Übers. Dietrich Ebener.

37 Allerdings dient die Beschreibung des grausamen Todes Hektors, anders als in vielen modernen und manchen antiken Klagen, nicht dem Protest gegen den Tod, sondern stellt das göttliche Wesen des Beklagten heraus. Vgl. Homer, *Ilias* 24,757–759: „aber so frisch wie ein Atmender liegst du heute im Palaste, denen vergleichbar, die Phoibos, der Träger des silbernen Bogens heimsucht“. Der grausame Tod kann dem von den Göttern geliebten Sohn nichts anhaben. Vgl. Perzell, Laments, 104.

38 Aischylos, *Sieben gegen Theben*, 961–965. Übersetzung: O. Werner. Vgl. Alexiou, Lament (s. Anm.34), 150f.

39 Schuele, Call, 322–334 hat auf strukturelle Ähnlichkeiten zwischen einigen Psalmen und den Klagetraditionen auch im Vergleich mit den Klagen um Hektor (*Hom. Il.* 24,722–777) aufmerksam gemacht. Vgl. Mandolfo, Language, 121: „What the Greek evidence makes possible is the understanding that the subversive nature of the majority of Lament psalms (Ps 44.74.79) might find its roots in a lament tradition originally anchored by Israelite women“. Zur grundlegend antiphonen Struktur einiger Psalmen, vgl. Amzallag, Mode, 17–40.

40 Apostolische Konstitutionen 6:30: „begleitet die Leichenzüge der Verstorbenen mit Psalmengesang, wenn sie gläubig im Herrn gewesen; denn kostbar ist vor dem Angesichte des Herrn der Tod seiner Heiligen.“ *Didaskalia*, versio latina 61.1.9ff. Vgl. auch Augustin, *Confessiones* 9.12.29–33. Vgl.

Klagelieder werden nicht nur als Wechselgesang aufgeführt, sie sind häufig *Wechselgespräche mit den Verstorbenen*.⁴¹ In einer neugriechischen Totenklage heißt es:

„Sag mir, mein Mädchen, sag mir, wie Charos dich empfangen.‘ ,Er gab mir schwarze Schlangenbrut, dass ich sie weiden sollte, und eine Schlange, groß und dick, viel größer als die anderen, hat sich auf mein Knie gesetzt und schläft an meinem Busen [...] Und hat sie Hunger, wird statt Brot sie mir das Antlitz fressen [...]“⁴²

Hier spricht eine Mutter mit ihrer verstorbenen Tochter und die Tochter antwortet ihr. Die Verstorbene spricht also durch den Mund der Klagenden. Solche Ich-Formen sind in der Antike von Grabsteinen bekannt. Die ältesten dieser Grabinschriften gehen zurück ins 6. Jh. v. Chr.:

„Gruß den Vorübergehenden, Ich Antistates, Sohn des Atarbos, liege hier verstorben, nachdem ich die heimatliche Erde verlassen, Antistates aus Athen.“⁴³

Manchmal wird die oder der den Grabstein Lesende, und das heißt in der Antike ein laut Vorlesender, aufgefordert, in die Totenklage einzustimmen:

„Wer immer nicht zugegen war, als man mich nach meinem Tod hier herbrachte, möge jetzt klagen. Das Grab des Telephanos.“⁴⁴

Man kann vermuten, dass die Steine die antiphonische Struktur der beim Begräbnis gesungenen Klagelieder nachahmen.⁴⁵ Die Forschung interpretiert die Grabepigramme entweder als mimetische Wiederholung des Begräbnisrituals oder als deren materielle dauerhafte Erinnerung oder retrospektive Dokumentation des Klageri-

Rebillard, Care, 128–131. Dass hier andere Klageformen verdrängt werden sollten, kann ebenso vermutet werden wie dass hier jüdische Begräbniskultur weitergeführt wurde.

41 Alexiou, Lament, 146–150. Vgl. Joannidu, Untersuchungen, 37–50.

42 Boehm, Totenklage, 55. Übersetzung: Fritz Boehm und Hedwig Lüdeke. Weitere Beispiele für vom Toten in Ich-Form gesprochene Passagen in Klageliedern, vgl. ebd., 62f. 71–72 u. ö. Vgl. auch Lardas, Songs, 243f. (nr. 778–781); 250 (nr. 792–3) u. ö.

43 CEG 80 = Paul Friedländer, Epigrammata, 81f. Nr. 76. Zu dieser Form auch Vestrheim, Voice 61–78.

44 CEG 159 = Friedländer, Epigrammata 88; Nr. 84. In einigen Inschriften tröstet der oder die Verstorbene die Hinterbliebenen, vgl. Merkelbach/Stauber, Steinepigramme, Nr. 04/08/02; 05/01/31; 05/01/32.

45 Vgl. Peek, Griechische Vers-Inschriften, 550–572.

tus.⁴⁶ Jedenfalls geben Grabepigramme Anlass zur Vermutung, dass Ich-Rede der Verstorbenen in Klageliedern üblich war.⁴⁷

4. Einsetzungsworte und Totengedächtnismahl

Die Verbindung von Mahl und Passion gehört zu einer am Grab typischen Gedenkpraxis.⁴⁸ Im gemeinsamen Essen bleiben die Verstorbenen Teil der sie erinnernden Gemeinschaften.⁴⁹ Dazu gibt es auf Friedhöfen Banketteinrichtungen, Bi- und Triklinen vor oder in Grabanlagen, Küchen zur Speisezubereitung und Vorrichtungen, mit denen man Flüssigkeiten ins Grab der Verstorbenen einleiten konnte.⁵⁰ Bereits in Tobit 4,17 heißt es: „Schütte deine Brote auf das Grab der Gerechten und gib sie nicht den Sündern.“⁵¹

Verstorbene konnten als Gastgeber ihrer Gedächtnismahlzeiten auftreten. Im Handbuch der Traumdeutung des Artemidor (2. Jh. n. Chr.) deutet der Traum, ein Gastgeber für seine Freunde zu sein, auf einen baldigen Tod hin: „Denn es ist Sitte unter den Vertrauten auch zu den Verstorbenen hinzugehen und zu speisen. Die gastliche Bewirtung (ὑποδοχή), sagt man, geschehe durch den Verstorbenen.“⁵² Der oder die Verstorbene konnte in Trankspenden während des Mahls in das Geschehen eingebunden sein.⁵³ Auch die Christinnen und Christen der ersten fünf Jahrhunderte speisten mit ihren Verstorbenen und ihren Märtyrern an den Grabstätten.⁵⁴

Eine Inschrift aus Sitifis, heute Algerien, aus dem Jahr 299 schildert den Ablauf eines Totengedächtnismahls:

46 Friedländer, Epigrammata, 66; Day, Poems, 29–47; Derderian, Words, 191–194.

47 Einen weiteren Hinweis gibt die Verbindung von Totenklage und Totenbeschwörung. Sowohl das griechische γόος als auch das lateinische *nenia* tragen die Nebenbedeutung ‚Zauberspruch‘. Dutsch, Gender, 258–280. Gelegentlich erscheinen in der antiken Literatur Verstorbene und reagieren auf die ihnen gewidmeten Klagelieder, z. B. der Perserkönig Dareios als Antwort auf das Klagelied seiner Frau Atossa bei Aischylos, Die Perser, 681–693. Appian sagt an einer Stelle, dass „irgendwo in den Klageliedern Caesar selbst zu sprechen schien“ (που τῶν θρήνων αὐτὸς ὁ Καῖσαρ ἐδόκει λέγειν; Bellum Civile 2.146.611).

48 Merkt, Essen, 26–31.

49 Scheid, Quand faire, 188. Rebillard, Church, 225f.

50 Jensen, Dining, 107–143; Graham, Dead, 33–143.

51 Dtn 26,14 verbietet dagegen die Totenspeisung.

52 Artemidor, *Onirocriticon* 5.82.

53 Vgl. Petronius, *Satyrikon* 65; Lukian, *De luctu* 9; *Charon* 22f.

54 Auch Christinnen und Christen bitten ihre Verstorbenen: „Trink und du wirst leben“ Z. B. RICH-RM 127 IG Pannonia 140. Vgl. MacMullen, Christianity, 109–118 und 219 n. 22.

„Dem Andenken an Aelia Secundula. Viel schon spendeten wir für Mutter Secundulas Grabstatt. Jetzt beschlossen wir auch am Ort, wo sie ausruht, zu stiften diesen steinernen Tisch, an dem wir von nun an zusammen all dessen, was sie uns tat, noch öfter werden gedenken. Wenn dann die Speisen gebracht, die Becher gefüllt und die Kissen ringsum gelegt sind, dann wird, um die schmerzende Wunde zu lindern, spät noch am Abend mit Lob und gerne ausführlich besprochen unsre ehrbare Mutter – und schlafen wird sie, die Alte. So liegt, die einmal uns nährte, für immer nüchtern danieder. Sie lebte 72 Jahre. Provinzjahr 260. Von Statulenia Julia gestiftet.“⁵⁵

Die Tochter hat also einen Bankettisch am Grab installiert, der die regelmäßigen Mahlfeiern im Andenken an ihre Mutter unterstützen soll. Beim gemeinsamen Essen und Trinken erinnern sich Freundinnen und Familie gemeinsam an das Leben und Sterben der Mutter, um sich gegenseitig Trost zu spenden. Gut möglich, dass bei diesen Feiern auch Klagelieder gesungen wurden.

Die in ethnographischer Feldforschung aufgenommenen Klagelieder beschreiben den Tod mit einem festen Metaphernrepertoire, etwa Blumen, Bäumen, Weg und Licht, aber auch Essen und Trinken.⁵⁶ In dem zitierten neugriechischen Klagelied isst die Verstorbene Speisen für die Wesen der Unterwelt. Ebenso kann das Fehlen von Speisen und Getränken in der Unterwelt Thema eines Klagelieds sein.⁵⁷ An den zahlreichen Gedenktagen folgt auf die gemeinsam gesungenen Klagelieder ein Verzehr von Totenspeise.⁵⁸ Auch dies kann in Klageliedern thematisiert werden.

„Nun schmückt den Teller schön, ihr sollt dran alle Sorgfalt wenden, wir wollen unserm Georg ihn zum dunklen Hades senden, nun schmückt den Teller schön, es soll nichts Prächtigeres geben, ein schönes Sinnbild stellt er dar für unsres Georgs Leben. [...] Mein Georg, sollst als Gäste dir zum Mahl viel Leute wählen [...]“⁵⁹

Es ist daher nicht verwunderlich, dass das Essen der Totenspeise bis in jüngste Zeit als Essen mit den Verstorbenen verstanden wurde. Wie Loren Danford aus seinen Feldstudien mitteilt:

„Women in Potamia hold that the food distributed at memorial services somehow finds its way to the other world, where it is eaten by the dead [...] Just as the body of the dead

55 Übersetzung: Effenberger, Kunst, 29.

56 Alexiou, Lament, 185–205. Danforth, Death, 71–115.

57 Boehm, Totenklage, 51: „Viel Scherzen und viel bittere Qual ertragen die Verstorbenen: Sie essen Staub als Mittagsmahl und Erde nur als Nachtmahl. Und haben sie nach Wasser Durst, dann muss ihr Schweiß sie tränken [...]“. Die Übersetzungen stammen z. T. von Hedwig Lüdeke.

58 Alexiou, Lament, 7–10; Danforth, Death, 102–115.

59 Boehm, Totenklage, 61.

must be destroyed or eaten by the earth in order to pass into the other world, so the food distributed at memorial services must be consumed in order for it to reach the dead.“⁶⁰

Für die Antike lässt sich wiederum auf Grabepigramme verweisen, auf denen der Verstorbene nach Opfertagen und Trinkspenden verlangt. So fordert ein T(itus) Aelius Euangelus in seiner Sarkophaginschrift auf: „Gieße gemischten Wein.“⁶¹ In einer Grabinschrift aus Stratonikeia heißt es: „richtet einen Altar [...] opfert und bekränzt ihn, im Andenken an meine gute Seele, wie sie euch in Träumen erscheint.“⁶² Eine Grabinschrift aus Pergamon begrüßt den Verstorbenen zum Festmahl am Grab:

„Sei begrüßt, Seliger, und gib mir ein erfreuliches [...], eine Begrüßung in Frömmigkeit, in welcher ich dich verehere; damit wir beim Festmahl für dich im Kreislauf der Jahre dich besingen, bei deiner Gedenkstätte liegend.“⁶³

Die sogenannten Deuteworte „Dies ist mein Leib“ und ein entsprechendes Kelch- oder Weinwort könnten Worte sein, die der beklagte Gekreuzigte im Mund einer Klagenden an die Mahlgemeinschaft im Kontext einer dramatisch gestalteten Erzählung von Jesu Leiden und Sterben richtet. Dabei könnte Fluidität der Speisemetaphern und die Spannung von Essen und Nichtessen, die den Totenspeisungen inhärent ist, eine merkwürdige grammatische Spannung in 1 Kor 11,24 erklären. Denn das Demonstrativpronomen „dies“ (τοῦτο) im Neutrum aus „dies ist mein Leib“ kann sich nur schwer auf das im Griechischen maskuline Brot (ὁ ἄρτος) beziehen. Leichter ist es das neutrale Demonstrativpronomen „dies“ als Verweis auf die ganze Handlung von Nehmen, Danken und Geben zu lesen.⁶⁴ Brot und Kelch werden also bereits in den Worten selbst symbolisch geteilt. Die grammatische Sperrung reflektiert damit eine Fluidität im Metapherngebrauch, die auch in den Klageliedern sonst zu beobachten ist.

60 Danforth, Death, 105.

61 Vgl. Koch, Catalogue, 24. Vgl. auch Ausonius, Epigramme 31, 1–4. Ein Stein aus Pergamon begrüßt den Verstorbenen zum Festmahl am Grab (Merkelbach/Stauber, Steinepigramme, Nr. 06/29/01).

62 Merkelbach/Stauber, Steinepigramme, Nr. 06/03/01. Peek, Grabgedichte, zitiert Inschriften, die zur Spende von Opfertagen und Kuchen für die Verstorbenen auffordern (Nr. 168; 189; 310). Andere Inschriften bitten Osiris oder die Unterwelt um Wasser für die Verstorbenen (Nr. 376; 426).

63 Merkelbach/Stauber, Steinepigramme, Nr. 06/029/01.

64 Alternativ nimmt es das folgende „mein Leib“ (τὸ σῶμα) vorweg. Zur Diskussion vgl. Sandnes, Meal (s. Anm. 14), 460–462.

5. Schluss

Ich hoffe plausibel gemacht zu haben, dass von Frauen gesungene Klagelieder eine Form darstellen, in der die Einsetzungsworte im Kontext einer gemeinsam erinnerten und dramatisch erzählten Passionserzählung erklingen konnten. Klagelieder boten ein Medium an, mit dem die Passion zu Gehör gebracht werden konnte. Ebenso können sie dramatisierte Erzählungen und gemeinsame Erinnerungen begleiten und die durch die Erzählung und das Wiedererleben aufbrechende Trauer kanalisieren. Vor allem aber sind solche Klagelieder ein Medium, in dem der Verstorbene die Stimme erheben und an die Lebenden unter den Seinen das Wort richten kann. In den Metaphern von Brot und Wein und mit geteilter Speise und Trank wird der Verstorbene wieder lebendig. In den ersten Jahrzehnten nach Ostern, in denen die Rolle von Priestern noch nicht besetzt war, waren diejenigen, die einen Klagegesang zu Gehör bringen und im Wechsel mit allen singen konnten, höchst wahrscheinlich Frauen. Frauen sind daher die ursprüngliche und auch in Wiederholungen performative Sprechstimme für das Erzählfragment, das wir heute als Einsetzungsworte kennen.

Die Entstehung der Einsetzungsworte geht also zurück auf Klagelieder, die Maria von Magdala und andere Frauen nach der Kreuzigung Jesu sangen. Ihr Ursprungskontext könnte zugleich auch auf die anfängliche Aufführungspraxis hinweisen. Dafür spricht auch ihre heutige Einbettung in Passionserzählungen. Das mit den Einsetzungsworten gefeierte Mahl feiert und verleiht den entscheidenden Wendepunkt der Gottesgeschichte: die Auferstehung aus dem gewaltsamen Tod am Kreuz. Hinzu traten vermutlich Psalmengesänge, darunter möglicherweise prominent das Lied vom leidenden Gottesknecht, mit dem das Trauma von Jesu Leiden und Sterben bearbeitet und schließlich in der Erfahrung von Gottes Rechtssetzung in der Auferstehung bewältigt werden konnte.⁶⁵

Literatur

Ahearne-Kroll, Stephen P., *The Psalms of Lament in Mark's Passion. Jesus' Davidic Suffering* (MSNTS 142), Cambridge 2007.

65 Mit solchen Mahlfeiern als Element ihrer Gründungsgeschichte wäre die erste Gemeinde nicht allein. Der Kultverein der Iobakchen in Athen feierte ein Mahl in verschiedenen Rollen aus dem Dionysosmythos. Vgl. Smith, Symposium, 116–120. Philos Therapeutinnen und Therapeuten nahmen beim sich dem Mahl anschließenden Trinkgelage die Rollen der Chöre am Schilfmeer ein (*De vita contemplativa* 83–89).

- Aitken, Ellen, Remembering and Remembered Women in Greco-Roman Meals, in: D. Smith (Hg.), *Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*, New York 2012, 109–122.
- Alexiou, Magaret, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Lanham ²2002.
- /Dronke, Peter, The Lament of Jephtha's Daughter: Themes, Traditions, Originality, *Studia medievali* III 12,2 (1971), 819–883.
- Amzallag, Nissim, The Musical Mode of Writing of the Psalms and its Significance, *OTES* 27,1 (2014), 17–40.
- Boehm, Fritz, *Die Neugriechische Totenklage*, Berlin 1947.
- Bradshaw, Paul F., *Eucharistic Origins*, London 2004.
- Brown, Raymond E., *The Death of the Messiah II*, New York 1994.
- Bultmann, Rudolf, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen ⁵1961.
- Chapa, Juan, *Letters of Condolence in Greek Papyri*, Firenze 1998.
- Collins, Adela Y., *Mark. A Commentary (Hermeneia)*, Minneapolis 2007.
- Corley, Kathleen, Women and the Crucifixion and Burial of Jesus. *Forum* 1 (1998), 181–225.
- Crossan, Dominik, *The Cross that Spoke. The Origins of the Passion Narrative*, San Francisco 1988.
- Danforth, Loring M., *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton 1982.
- Day, Joseph A., Poems on Stone: The Inscribed Antecedents of Hellenistic Epigram, in: Peter Bing/Jon Buss (Hg.), *Brill's Companion to Hellenistic Epigram*, Leiden 2007, 29–47.
- Derderian, Katharine, *Leaving Words to Remember. Greek Mourning and the Advent of Literacy (Mn.S 209)*, Leiden 2001, 191–194.
- Dewey, Arthur, Resurrection Texts in the Gospel of Peter, *Forum* 1,1 4,3/4 (1994), 171–196.
- , The Memorable Invention of the Death of Jesus, *Forum* 72,4 (2016), 1–8.
- Dutsch, Dorota, Gender, Genre, and Lament in Ancient Rome, in: Ann Suter (Hg.), *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford 2008, 258–280.
- Ebner, Martin, *Klage und Auferweckungshoffnung Im Neuen Testament*, *JBTh* 16 (2001), 73–87.
- Effenberger, Arne, *Frühchristliche Kunst und Kultur. Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert*, Leipzig 1986.
- Eklund, Rebekah, *Jesus Wept: The Significance of Jesus' Laments in the New Testament*, London 2015.
- Friedländer, Paul, *Epigrammata: Greek Inscriptions in Verse from the Beginnings to the Persian Wars*, Berkeley 1948.
- Graham, Emma-Jayne, The Quick and the Dead in the Extra-urban Landscape: The Roman Cemetery at Ostia/Portus as a Lived Environment, in: James Bruhn u. a. (Hg.), *TRAC 2004. Proceedings of the Fourteenth Annual Theoretical Roman Archaeological Conference which took place at The University of Durham 26–27. March 2004*, Oxford 2005, 133–143.
- Håland, Evy Joanne, *Rituals of Death and Dying in Modern and Ancient Greece. Writing History from a Female Perspective*, Newcastle upon Tyne 2014.

- Holst-Warhaft, Gail, *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*, London 1992.
- Jahnow, Hedwig, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung (BZNW 36)*, Gießen 1923.
- Jensen, Robin M., "Dining with the Dead. From the Mensa to the Altar in Christian Late Antiquity," in: Laurie Brink/Deborah Green (Hg.), *Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewish, and Christian Burials*, Berlin 2008, 107–143.
- Jeremias, Jörg, *Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen ⁴1967.
- Joannidu, Maria, *Untersuchungen zur Form der neugriechischen Klagelieder (Moirologien)*, Speyer 1938.
- Kelber, Werner H., *The Works of Memory: Christian Origins as Mnemohistory*, in: *Imprints, Voiceprints, and Footprints of Memory (Resources for Biblical Study 74)*, Atlanta 2014, 265–296.
- Kirk, Alan, *Social and Cultural Memory*, in: ders./Tom Thatcher (Hg.), *Memory, Tradition and Text (Semeia Studies 52)*, Atlanta 2005, 191–206.
- Kitts, Margo, *Ritual Scenes in the Iliad: Rote, Hallowed, or Encrypted as Ancient Art?*, *Oral Tradition* 26,1 (2011), 221–246.
- Klauck, Hans-Josef, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum 1. Korintherbrief (NT.A 15)*, Münster 1982.
- Koch, Guntram, *Roman Funerary Sculpture Catalogue of the Collections*, Malibu 1988.
- Koester, Helmut, *Jesu Leiden und Tod als Erzählung*, in: Rüdiger Bartelmus/Thomas Krüger (Hg.), *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag (OBO 126)*, Freiburg CH 1993, 199–204.
- Lardas, Konstantinos, *Mourning Songs of Greek Women*, New York 1992.
- Leonhard, Clemens, *Pesach and Eucharist*, in: David Hellholm/Dieter Sänger (Hg.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity I (WUNT 376)*, Tübingen 2017, 275–312.
- MacMullen, Ramsay, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Century*, London 1997.
- Mandolfo, Carleen, *Language of Lament in the Psalms*, in: William P. Brown (Hg.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford 2014, 114–131.
- Martin, Richard P., *Myth, Performance, Poetics – the Gaze from Classics*, in: Neni Panourgía/Georg E. Marcus (Hg.), *Ethnographica Moralia. Experiments in Interpretive Anthropology*, New York 2008, 45–52.
- McGowan, Andrew, *Is there a Liturgical Text in the Gospel? The Institution Narrative and Their Early Interpretive Communities*, *JBL* 118 (1999), 73–87.
- , *Rethinking Eucharistic Origins*, *Pacifica* 23 (2010), 172–191.
- Merkelbach, Reinhold/Stauber, Josef, *Steinepigramme aus dem Griechischen Osten*, München 1998–2004.

- Merkt, Andreas, Essen an den Gräbern. Die Jahrtausendealte Tradition der Mähler mit Verstorbenen, *Welt und Umwelt der Bibel* 83,1 (2017), 26–31.
- Noth, Isabelle, Gender im Angesicht des Todes. Sterbebegleitung und palliative Care, in: Silvia Schroer (Hg.), *Sensenfrau und Klagemann. Sterben und Tod mit Gendervorzeichen*, Zürich 2014, 87–92.
- Peek, Werner, *Griechische Grabgedichte*, Darmstadt 1960.
- , *Griechische Vers-Inschriften*, Berlin 1955.
- Perkell, Christine, Reading the Laments of Iliad 24, in: Ann Suter (Hg.), *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford 2008, 93–117.
- Rebillard, Éric, The Care of the Dead in Late Antiquity, *Ithaca* 2009, 128–131.
- , The Church, The Living and the Dead, in: Philipp Rousseau (Hg.), *A Companion to Late Antiquity*, Chichester 2009, 220–230.
- Reece, Steve, Toward an Ethnopoetically Grounded Edition of Homer's Odyssey, *Oral Tradition* 26,2 (2011), 1–26.
- Robbins, Vernon K., Last Meal: Preparation, Betrayal, and Absence (Mk 14,12–25), in: Werner Kelber (Hg.), *The Passion in Mark. Studies on Mark 14–16*, Philadelphia 1976, 21–40.
- Sandnes, Karl Olav, Jesus' Last Meal According to Mark and Matthew: Comparison and Interpretation, in: David Hellholm/Dieter Sänger (Hg.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity I (WUNT 376)*, Tübingen 2017, 453–475.
- Scheid, John, *Quand faire, C'est Croire. Les rites sacrificiels de Romains*, Paris 2005.
- Schroer, Silvia, Biblische Klagetraditionen zwischen Ritual und Literatur. Eine genderbezogene Skizze, in: Margaret Jaques (Hg.) *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike (OBO)*, Freiburg CH 2011, 83–102.
- , Tod und Gender im alten Israel und seinen Nachbarkulturen, in: dies., (Hg.), *Sensenfrau und Klagemann. Sterben und Tod mit Gendervorzeichen*, Zürich 2014, 132–150.
- Schröter, Jens, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart (SBS 210)*, Stuttgart 2006.
- Schuele, Andreas, „Call me in the day of trouble...“. From Oral Lament to Lament Psalms, in: Annette Weissenrieder/Robert B. Coote (Hg.), *The Interface of Orality and Writing. Speaking, Seeing, Writing in the Shaping of New Genres (WUNT 260)*, Tübingen 2010, 322–334.
- Schwarz, Berry, Memory as a Cultural System: Abraham Lincoln in World War II, *ASR* 61, 5 (1996), 908–92.
- Smith, Dennis, *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis 2003.
- Standhartinger, Angela, „What Women Were Accustomed to Do for the Dead Beloved by Them“ (Gospel of Peter 12.50). Traces of Laments and Mourning Rituals in Early Easter, Passion, and Lord's Supper Traditions, *JBL* 129 (2010), 559–574.

- , „...was sie bei ihren Verstorbenen zu tun pflegten“ (EvPetr 12,50). Totenklage im entstehenden Christentum, in: Christoph Elsas (Hg.), *Sterben, Tod und Trauer in den Religionen und Kulturen der Welt. Band 2: Die Würde des Menschen am Lebensende in Theorie und Praxis*, Berlin 2011, 282–303.
- , *Frauen in die Geschichte einschreiben. Zum liturgischen Ort der Einsetzungsworte*, *Early Christianity* 9,3 (2018), 255–274.
- Stears, Karen, *Death Becomes Her. Gender and Athenian Death Ritual*, in: Ann Suter (Hg.), *Lament. Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford 2008, 139–155.
- Šterbenc-Erker, Darja, *Gender and Roman Funeral Ritual*, in: Valerie M. Hope/Janet Huskinson (Hg.), *Memory and Mourning. Studies on Roman Death*, Oxford 2011, 40–60.
- Theißen, Gerd/Merz, Annette, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen ⁴2011.
- Theobald, Michael, *Das Herrenmahl im Neuen Testament*, *ThQ* 138 (2003), 257–280.
- Vestrheim, Gjert, *Voice in Sepulchral Epigrams: Some Remarks on the Use of First and Second Person in Sepulchral Epigrams and a Comparison with Lyric Poetry*, in: Manuel Baumbach (Hg.), *Archaic and Classical Greek Epigram*, Cambridge 2010, 61–78.
- Weinbaum, Batya, *Lament Ritual Transformed into Literature: Positing Women's Prayer as Cornerstone in Western Classical Literature*, *JAF* 114 (2001), 20–39.

IV. Bestatten und Abschied nehmen

Der Friedhof als Archiv

Ein Spaziergang auf dem Alten Friedhof in Bonn, zu den Gräbern reformorientierter und alt-katholisch gesinnter Katholikinnen und Katholiken des 19. Jahrhunderts

Totengräber und Archivare werden bisweilen miteinander verglichen. Vor einem Jahrzehnt plädierte der Historiker Ulrich Raulff dafür, „den Friedhof als eine andere Art von Archiv“ zu betrachten.¹ Es sei ein „geradezu ideale[s] Archiv: In seiner sparsamen Schriftsubstanz bestünde es aus nichts als Namen, Daten und Konstellationen; der Rest sind Äußerlichkeiten, Schmuckelement: Monumente, Ornamente, Beigaben. Nicht zu vergessen die geformte Natur: Steine, Büsche, Bäume. Unter allem die Erde und über allem die Weite des Himmels.“² Das Funeralarchiv bewahrt nicht vor dem materiellen Verschwinden, es bewahrt die Namen. „Und auch von denen gibt es im Lauf der Zeit viele preis.“³

Die Geschichte der Toten zu schreiben, wird oft mit dem Beruf des Historikers und der Historikerin verbunden. So schreibt der französische Mediävist Jean-Claude Schmitt, der Historiker müsse sich „geradezu für die Toten interessieren“, denn die Toten seien es, „denen er auf Schritt und Tritt begegnet, deren Leben und Handeln er verfolgt, in den Archiven und in den verschiedensten Arten von Dokumenten.“⁴ Schmitt verbindet seine Feststellung mit einer Beschreibung, wie sich die Forschung zu Tod und Toten seit 1950 in historisch-demographischen, mentalitätsgeschichtlichen, archäologischen und kulturanthropologischen Ansätzen entfaltet hat und dabei den gesellschaftlichen Wandel im Umgang mit Tod und Toten, aber auch den Wandel in der Erfahrung von Sterben, Tod und Jenseiterfahrung bezeugt.

Im 19. Jahrhundert war es ein von der Romantik geprägter Historiker wie Jules Michelet (1798–1874), der sich vorstellte, „mit den lebendigen Toten der Vergan-

1 Raulff, Pudels Tod, 94. – Ich danke Mariette Kraus-Vobbe (Königswinter) für ihre Unterstützung bei der Beschreibung der Gräber auf dem Alten Friedhof und Martin Rahn-Kächele (Bern) für seine unermüdliche sorgfältige Lektüre. Mein Dank gilt außerdem dem Istituto Svizzero in Rom, das mich während der Fertigstellung dieses Beitrages als *senior fellow* beherbergte und mir die Archivarbeit in Rom ermöglichte.

2 Ebd.

3 Ebd.

4 Schmitt, Der Historiker, 63.

genheit ein Gespräch zu führen.“⁵ Die „nekrophile Einbildungskraft“⁶ mag heute nicht mehr im Vordergrund stehen, doch kann sie sich durchaus als hilfreich bei der historischen Arbeit erweisen. Auch heute kann jeder und jede in die „Lektüre“ von Friedhöfen eintauchen „und sich vollständig darin verlieren.“⁷

Ulrich Raulff plädiert für „eine Hermeneutik der Bestattung und des Totengedenkens“, um den Friedhof einer Stadt „richtig zu lesen“.⁸ „Aber wer einen Friedhof richtig lesen will, muss lernen, die differenzierten Codes zu dechiffrieren, in denen sich die unterschiedlichen Formen und Grade der Absenz zu erkennen geben. Zeichen, in denen die Gegenwart einer großen Abwesenheit spürbar wird. Man muss Verbindungen zwischen Punkten herstellen oder wiederherstellen, die durch Raum und Zeit getrennt weit auseinander liegen; man muss Konstellationen bemerken und entziffern können; man muss, mit einem Wort, auf die Gespräche der Toten hören.“⁹

1. Verbindungen, Konstellationen und Konflikte

Als ich Mitte der 1990er Jahre an meiner Dissertation¹⁰ arbeitete, verbrachte ich viel Zeit im Bonner Stadtarchiv, das sich im Stadthaus befindet, die Mittagspause hingegen oft auf dem wenige Minuten entfernten Alten Friedhof. Bei meinen Spaziergängen zwischen den Gräbern entdeckte ich immer wieder Namen von Menschen, nach denen ich im Archiv suchte. Manchen Namen, insbesondere den mehrerer Frauen, entzifferte ich samt Geburts- und Sterbetag zuerst auf dem Grabstein, bevor ich die betreffende Person aufgrund dieser Anhaltspunkte auch im Archiv ausfindig machen konnte. Je nach Bedeutung, die die Familie oder die Umwelt dieser Person zuerkannt hatte, fanden sich im Stadtarchiv Totenzettel, Nachrufe in Zeitungen und Nachrichten in zeitgenössischen Erinnerungsschriften. Aus den Namen wurden Personen mit Geschichten. War es zunächst die Ruhe und Abgeschlossenheit, die mich am Friedhof anzog, so entwickelte ich durch vermehrtes Wissen immer mehr auch eine Beziehung zu den hier Ruhenden. Bei einer Veranstaltung am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn im Sommersemester 1997 führte ich die Studierenden zu einem Rundgang auf dem Alten Friedhof und

5 Schmitt, *Der Historiker*, 64.

6 Schmitt, *Der Historiker*, 64.

7 Raulff, *Pudels Tod*, 100.

8 Raulff, *Pudels Tod*, 94.

9 Raulff, *Pudels Tod*, 95.

10 Vgl. Berlis, *Frauen*.

wiederholte dies in den Folgejahren mehrmals mit weiteren Gruppen.¹¹ Mein Ziel war zum einen, den Studierenden zu verdeutlichen, dass die alt-katholische Bewegung im 19. Jahrhundert in Bonn von Männern *und* von Frauen getragen worden war – Frauen waren noch Anfang der 1990er Jahre mit wenigen Ausnahmen¹² nicht (mehr) Bestandteil des Narrativs der alt-katholischen Bewegung: Die Geschichte der Oppositionsbewegung gegen die Papstdogmen von 1870, die 1873 zur Bildung eines alt-katholischen Bistums führte, konnte damals auch ohne Frauen erzählt werden.¹³ Zum anderen war es mir ein Anliegen aufzuzeigen, wie die hier Bestatteten zu ihren Lebzeiten in einem Beziehungsgeflecht miteinander gestanden hatten. Dies ist auch das Ziel dieses Beitrages, den Alten Friedhof in Bonn als Ort der Verbindungen und der Vernetzungen, aber auch von kirchlich bedeutsamen Konflikten und Konstellationen zu lesen; exemplarisch geschieht diese Lektüre anhand der Gräber einiger reformorientierter und alt-katholisch gesinnter Katholikinnen und Katholiken des 19. Jahrhunderts. Dies alles ist eingebettet in eine umfassendere Geschichte des Todes, wie sie seit dem Grundlagenwerk von Philippe Ariès¹⁴ in vielfacher Weise weiterentwickelt worden ist, u. a. dadurch, dass in jüngerer Zeit auch Genderaspekte einbezogen werden.¹⁵

2. Der Alte Friedhof in Bonn

Neben dem 72 Meter hohen Stadthaus, das seit 1978 die städtische Verwaltung der Stadt Bonn beherbergt, liegt an der südlichen Grenze der heutigen Nordstadt, um-

11 Das Seminar „Vorläufer und Vorkämpfer der alt-katholischen Bewegung“ im Sommersemester 1997 führte ich als wiss. Mitarbeiterin gemeinsam mit Prof. Dr. Christian Oeyen durch. Später habe ich den Rundgang bei einem Jahrestreffen des 1998 begründeten Internationalen Arbeitskreises Altkatholizismusforschung (IAAF) erneut durchgeführt, ebenso bei der Geschichtswerkstatt „baf macht Geschichte(n). Der Bund Alt-katholischer Frauen Deutschlands“, 28.–30. Januar 2000.

12 Zu diesen zwei Ausnahmen zählte die Oberin des St. Johannishospitals in Bonn, Sr. Augustine (Amalie von Lasaulx), sowie Josefine vom Rath-Bouvier. Die Letztgenannte wird in diesem Beitrag behandelt. Zu Amalie von Lasaulx (1815–1872), ihrem Tod und Begräbnis, vgl. Berlis, Submission. Den Wissenstand zur Rolle von Frauen in der alt-katholischen Bewegung Mitte der 1980 Jahre gibt wieder: Pursch, *Alt-Katholische Kirche*, 266 (zu Amalie von Lasaulx) und 272f. (zu Josefine vom Rath-Bouvier). In den Jahrzehnten danach wurde das Wissen über Frauen in der Frühphase des Altkatholizismus aufgrund von Forschung umfangreicher; darüber berichten Vobbe, *Solidarität; Nickel, Frauen*, 218.

13 Einen Versuch, Frauen in diese Geschichte einzuschreiben, habe ich unternommen in: Berlis, *Frauen*.

14 Vgl. Ariès, *Geschichte*.

15 So etwa im Berner Forschungsprojekt „Tod und Gender“, im Internet beschrieben unter p3.snf.ch/Project-150339 (Zugriff am 1.2.2021), einer Grundlage des vorliegenden Buches. Vgl. auch den Sammelband, der zu Projektbeginn mit ersten Ergebnissen erschien: Schroer, *Sensenfrau*.

geben von Straßen und weiteren Häusern, der Alte Friedhof.¹⁶ Bis zum 18. Jahrhundert lagen Friedhöfe in Dörfern und Städten direkt bei den Kirchen; hochgestellte Persönlichkeiten fanden zudem innerhalb des Sakralraums in Gräften, Gewölben oder unter Grabplatten ihre letzte Ruhestätte – je näher am Altar, desto besser.¹⁷ Der Raum der Toten lag eng beim Raum der Lebenden, die im Totenregister die memoria der Verstorbenen bewahrten. Übergangsritus und Trauerarbeit wurden in den Ritualen für Sterbende und Verstorbene, etwa durch den öffentlich sichtbaren und hörbaren Versehgang des Priesters zum Sterbenden und der Seelenmesse für die Verstorbene zu bestimmten Zeiten (Jahrgedächtnis, Allerseelenfest etc.) kirchlich begleitet.¹⁸

In Bonn befand sich der größte Friedhof bei der St. Remigiuskirche. 1715 wurde auf Geheiß des damaligen Kölner Kurfürsten Joseph Clemens der erste Friedhof außerhalb der Stadtmauern vor dem Sterntor auf freiem Feld angelegt für Passanten, Soldaten und „gemeine“ (d. h. einfache) Einwohner. Im Laufe des 18. Jahrhunderts gerieten mit der aufkommenden Chemie als Disziplin die Verwesungsgerüche und -gase „in den Sog der hygienisch-medizinischen Ausgrenzung aller schlechten und gefährlichen Gerüche.“¹⁹ Aus seuchenhygienischen Gründen verordnete der „reformfreudige“ Kurfürst Maximilian Franz, ein Bruder des aufgeklärten österreichischen Kaisers Joseph II., am 5. April 1787 die Schließung der Friedhöfe innerhalb der Stadt; auch in Kirchenräumen durfte nicht mehr bestattet werden.²⁰ Der Soldaten- und Arme-Leute-Friedhof vor dem Sterntor sollte nun „allgemeiner“²¹ Begräbnisort werden, „um die weitere Belästigung der Stadtbevölkerung durch die Leichen [innerhalb der Stadtmauern, AB] zu unterbinden.“²²

Andernorts geschah eine solche Verlegung bzw. Neuanlage erst in napoleonischer Zeit. Der berühmteste Friedhof dieser „modernen Nekrogeographie“ ist der von Napoleon 1804 in Paris gegründete Père Lachaise, der auf dem Land des Beichtvaters von Ludwig XIV., Père François de la Chaise SJ (1624–1709) als elysisches Gefilde, als irdisches Arkadia angelegt wurde.²³ Er wurde zum Vorbild vieler

16 Zander/Bätz, Der Alte Friedhof; Werner, Gräber; Werner, Bonner Friedhöfe.

17 Das Interesse am Thema „Friedhof“ und die Literatur darüber wächst. Für eine allgemeine Einführung (weitere Literatur findet sich in anderen Anmerkungen dieses Beitrags) vgl. Denk/Ziesemer, Tod; vgl. neuerdings Mäder/Saviello/Scolari, Highgate Cemetery.

18 Einen guten Überblick über die kirchlichen Rituale im 18. Jahrhundert gibt Scheutz, Gast, 107–113.

19 Schlögl, Glaube.

20 Fischer, Gottesacker, 18; vgl. zum Erzbistum Köln und der Stadt Bonn auch Schlögl, Glaube, 258–268.

21 „Allgemein“ bedeutet hier für die Christinnen und Christen. Juden und Jüdinnen wurden auf der Beueler Rheinseite begraben, 1872 wurde auf der linken Rheinseite ein jüdischer Friedhof angelegt.

22 Schlögl, Glaube, 261, der sich hier auf einen Briefwechsel zwischen dem Bonner Magistrat und Kurfürst Maximilian Franz im Mai 1787 stützt.

23 Vgl. Laqueur, Work, 260–265. Den Begriff „moderne Nekrogeographie“ habe ich von Laqueur übernommen.

anderer moderner Ruhestätten für die Toten. Zugleich wurde damit die Trauer dramatisiert: Friedhofslandschaften wurden zu Erinnerungsstätten, die „die Präsenz der Toten stärker betonten als ihr Verschwinden.“²⁴

Die Verlegung der Friedhöfe außerhalb der Grenzen der Stadt kann „als Beginn der Professionalisierung und Institutionalisierung der mit Tod und Sterben verbundenen Berufs- und Tätigkeitsfelder“ gesehen werden.²⁵ Was im Mittelalter *Seelnonnen* und seit der Aufklärung und vorindustriellen Zeit als kommunale Angestellte die *Totenfrauen*²⁶ getan hatten, u. a. Leichenwache und Leichenwaschung, übernahmen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach und nach nun kirchliche Bedienstete (Sigrist) bzw. Leichenunternehmer.²⁷ Das Begräbniswesen wurde somit zur kommunalen Angelegenheit und durch behördliche Vorgaben geregelt, die Rolle der Kirche stark eingeschränkt.²⁸ Der Todesfall „wurde aus dem öffentlichen Raum in ein privates, nur noch die Angehörigen betreffendes Refugium“ gedrängt, „eine Trennwand zwischen den kirchlichen Akt und die Versorgung des Leichnams“ aufgezogen.²⁹ Zugleich wurde damit die Familiarisierung des Totengedenkens gestärkt; Gräber wurden immer mehr, gerade bei vermögendere Bürgerfamilien, zu „familiären Tempeln der Erinnerung“.³⁰

Nachdem im Oktober 1818 die Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn gegründet worden war, entdeckten auch wohlhabende Bürger den Friedhof am Sterntor für sich. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde das Friedhofsareal mehrmals erweitert. 1884 wurde der Friedhof aus Platzmangel für allgemeine Begräbnisse geschlossen. Der neue städtische Friedhof wurde im Norden der Stadt angelegt, er wird seit 1910 Nordfriedhof genannt.

24 Kessel, *Sterben/Tod*, 305.

25 Rosentreter/Groß, *O tempora*, 98.

26 In der älteren Literatur werden sie auch „Totenweiber“ genannt. Vgl. zur Tätigkeit der Totenfrauen: Kreter, *Todten*.

27 Vgl. Rosentreter/Groß, *O tempora*, 98f. Die Autoren weisen ausdrücklich darauf hin, dass „sich der personelle Fundus des Bestattungsgewerbes aus den Berufen der Tischler und Fuhrleute rekrutierte, und nicht aus den von Frauen wahrgenommenen kommunalen Aufgabengebieten der *Totenweiber*.“ Totenfrauen waren übrigens neben Hebammen oft die einzigen weiblichen Inhaberinnen eines offiziellen städtischen Amtes. Krankenschwestern, die ebenfalls „im Bereich von Sterben, Trauer und Tod“ arbeiten, sind – im Gegensatz zu den gewerblichen Bestattungsunternehmern – „abhängig beschäftigte(n) Dienstleisterinnen“. Rosentreter/Groß, *O tempora*, 104.

28 Vgl. dazu Schlögl, *Glaube*, 261f. Dies betraf u. a. die Einnahmen von Geistlichen, z. B. beim Verkauf von Grablegen innerhalb des Kirchenraums, die räumliche Trennung von Exequien und Beerdigung, die nicht mehr selbstverständliche Begleitung des Leichnams durch mehrere Geistliche bis ans Grab usw.

29 Schlögl, *Glaube*, 262. So wurde etwa das Läuten der Kirchenglocken durch kommunale Verordnungen stark eingeschränkt.

30 Schlögl, *Glaube*, 263.

Schließungen von Friedhöfen waren auch in anderen Städten üblich. Infolge der wachsenden Bevölkerung und urbanen Entwicklung im 19. Jahrhundert lagen Friedhöfe schnell nicht mehr am Rand, sondern mitten in der Stadt. Häufig wurden solche geschlossenen Friedhöfe in der Folge zu historischen Kulturstätten, sie wurden musealisiert. Berühmte Friedhöfe, wie Père Lachaise in Paris oder der Campo Santo Teutonico in Rom, wurden in Reiseführern empfohlen, zu denen Besucherinnen und Besucher der prominenten Namen, aber auch der besonderen Kunstwerke wegen „pilgern“ konnten.³¹ Friedhöfe im bürgerlichen Zeitalter wurden zu „gesellschaftlich repräsentativen Orten entwickelt“ und wieder und „wieder zur Promenade aufgesucht“.³² Dies galt und gilt auch für den Alten Friedhof, die heute zweitgrößte Grünanlage der Stadt Bonn. Viele Prominente liegen hier begraben, seit vielen Jahren weist ein Schild am Eingang auf die berühmtesten Gräber des Friedhofs. Unter ihnen befinden sich Schillers Mutter Charlotte und sein Sohn Ernst [Nr. 66³³], Ernst Moritz Arndt [Nr. 3], die weitverzweigte Musikverlegerfamilie Nikolaus Simrock, die Schriftstellerin Mathilde Wesendonck, Muse Richard Wagners [Nr. 80] und ganz in ihrer Nähe Clara und Robert Schumann-Wieck [Nr. 71]. Seit dem Beethovenjahr 2020 anlässlich des 250. Geburtstags des in Bonn geborenen Komponisten führt auch der Beethoven-Rundgang zum Alten Friedhof – Beethovens Mutter Maria Magdalena [Nr. 6] hat hier ihre letzte Ruhestätte gefunden.³⁴ Ein Friedhofsrundgang auf dem drei Hektar großen Alten Friedhof dauert nicht sehr lange, führt den Besucher bzw. die Besucherin aber in die Kultur- und Religionsgeschichte der Stadt und weit über sie hinaus.

3. Reformorientierte und alt-katholisch gesinnte Katholikinnen und Katholiken auf dem Alten Friedhof

Auf der Schautafel am Eingang des Alten Friedhofs wird eine „Auswahl der bestatteten Personen und der Denkmale“ (84 Fundstellen, davon drei Denkmale)

31 Kritische Stimmen meinen gar, dass die Toten inzwischen auch aus den Friedhöfen emigriert seien und damit „das Verständnis des Friedhofs als eine materielle Versammlung von Toten prinzipiell aufzuheben scheinen.“ Dazu tragen neue Formen der Bestattung im Wald oder im Meer, aber auch virtuelle Friedhöfe bei. Macho, *Wiederkehr*, 26. „Der prototypische Friedhof der Nachmoderne ist also der Friedhof ohne die Toten, der virtuelle Friedhof.“ Macho, *Wiederkehr*, 27.

32 Fischer, *Abschied*, 181.

33 Die Nummern in eckigen Klammern beziehen sich auf die Schautafel, s.u. Anm. 35. – Gräber, die nicht darauf verzeichnet sind, werden aufgrund des Gräberverzeichnisses (Alter Friedhof) und des Grabstätteninventars (Stadtarchiv Bonn) gekennzeichnet; außerdem wird die Lage solcher Gräber ungefähr angegeben, so dass sie für Besucherinnen und Besucher auffindbar sind.

34 Für Beethoven selbst, der ursprünglich auf dem Währinger Friedhof begraben wurde, steht heute – links neben Schubert und Mozart – ein Denkmal auf dem Wiener Zentralfriedhof.

bezeichnet. Unter den bestatteten Personen befinden sich insgesamt 17 Frauen, drei von ihnen werden zusammen mit einem Mann genannt.³⁵ Die Auswahlkriterien für die Nennung gerade dieser Personen werden nicht näher erklärt. Anzunehmen ist, dass diese Personen wegen ihrer kulturellen, historischen, lokalen, regionalen oder (inter-)nationalen Bedeutung oder auch wegen des kunsthistorischen oder architekturgeschichtlichen Werts ihrer Grabanlage (und damit des betreffenden Künstlers) in diese Liste aufgenommen wurden.³⁶ Jedenfalls scheinen sie den Verantwortlichen wert, besonders hervorgehoben zu werden. Pragmatisch betrachtet, erleichtert ein solcher Plan das Finden eines Grabes.

Auf dem Alten Friedhof liegen relativ viele Katholikinnen und Katholiken begraben, die im 19. Jahrhundert von der katholischen Aufklärung geprägt, reformorientiert dachten und/oder alt-katholisch gesinnt³⁷ waren.³⁸ Die Schautafel weist auf die Gräber folgender alt-katholisch gesinnter oder alt-katholischer Personen hin: Joseph Hubert Reinkens, 1873 erster Bischof der Alt-Katholiken [Nr. 57], die Professoren Karl Simrock [Nr. 72] und Johann Baptista Baltzer [Nr. 5] sowie die Lehrerin Wilhelmine Ritter [Nr. 60]. Weshalb werden gerade sie auf der Schautafel genannt? Reinkens wird vermutlich wegen seiner Bedeutung als Bischof genannt³⁹;

35 Ein Verzeichnis wie auf der Schautafel am Friedhofseingang (jedoch ohne Berufsbezeichnungen) ist zu finden im Internet: „Alter Friedhof in Bonn (gegründet um 1715)“, <https://alterfriedhofbonn.de/>. Daneben gibt es einen (undatierten) Prospekt über den Alten Friedhof aus neuerer Zeit, auf dem lediglich 39 Gräber ausgewählt sind; hier werden die Gräber von Simrock, Baltzer und Ritter genannt. Vgl. Alter Friedhof Bonn. Wo sie ruhen. In diesem Faltblatt wird dazu angeregt, den Friedhof mit App und Audioguide selbst zu erkunden, die ausgewählten 39 Gräber werden kurz beschrieben.

36 Aus dem Prospekt „Alter Friedhof Bonn. Wo sie ruhen“ lässt sich schlussfolgern, dass die Auswahl beruht auf der Bedeutung von Personen und auf dem architektur- und kunsthistorischen Stellenwert der Grabanlagen.

37 Der Begriff „alt-katholisch gesinnt“ wird hier gewählt, da sich nicht alle der hier behandelten Personen ab dem Jahr 1874 tatsächlich in die offizielle Liste der Bonner alt-katholischen Gemeinde eingetragen haben (s.u. Anm. 93), z. B. weil sie – wie etwa Johannes Baptista Baltzer – bereits vorher verstorben waren. „Alt-katholisch gesinnt“ bedeutete im zeitgenössischen Sprachgebrauch, dass eine Person die Vormachtstellung des Papstes ablehnte, wie sich diese in der beim Ersten Vatikanum (1869/70) zum Dogma erhobenen Unfehlbarkeit und dem Jurisdiktionsprimat des Papstes manifestieren. Insgesamt handelt es sich um Katholikinnen und Katholiken, die nicht „ultramontan“ gesinnt waren. Der Begriff „reformorientiert“ wird für solche Katholikinnen und Katholiken verwendet, die lange vor dem Ersten Vatikanum verstarben und in ihrer kirchlichen Richtung eher zu Anhängerinnen und Anhängern von Hermes oder Günther gerechnet werden können als zur ultramontanen oder „strengkirchlichen“ Strömung innerhalb des Katholizismus des 19. Jahrhunderts.

38 Alt-katholische Personen werden, sofern ihre Zugehörigkeit nicht aus dem Zusammenhang ersichtlich ist, im Text durch Kursivierung markiert.

39 Bonn war im Ancien Régime lange Zeit Residenz des Fürstbischofs von Köln, es ist seit 1873 Sitz des alt-katholischen Bischofs und seit 1963 ausserdem Sitz des griechisch-orthodoxen Metropoliten (im Stadtteil Beuel).

Simrock, Spross der Bonner Musikverlegerfamilie, war Germanist und Übersetzer des Nibelungenliedes. Der Rheinländer Baltzer lehrte als Professor in Breslau und starb während eines Aufenthalts in Bonn, Ritter war bis vor wenigen Jahren eine wenig beachtete Lehrerin.⁴⁰ Auf Baltzers und Ritters Grab befinden sich künstlerisch wertvolle Skulpturen. Auf dem Alten Friedhof sind viele weitere, heute unbekanntere reformorientierte oder alt-katholisch gesinnte Katholikinnen und Katholiken bestattet. Einige davon gehörten dem Bonner Freundeskreis um den Philosophen Anton Günther an, der in Wien als Privatgelehrter lebte⁴¹ – sie seien im Folgenden anhand ihres Lebenslaufes und ihrer Grabstätte näher beschrieben.

3.1 Georg Hermes, Anton Günther und ihre Anhängerinnen und Anhänger

Wer vom Eingang Bornheimer Strasse den Alten Friedhof betritt, sieht von weitem links die Georgskapelle oder Ramersdorfer Kapelle [Nr. 36] aus dem 13. Jahrhundert. Sie stand ursprünglich auf der Deutschordenskommende Ramersdorf; der im Rheinland berühmte Architekt Johann Claudius von Lasaulx ließ sie im Jahr 1846 hierher versetzen und rettete sie so vor der Zerstörung. Zwischen 1874 und 1945 wurde sie ausschließlich für alt-katholische Bestattungsfeiern benutzt.

Auf dem Weg in Richtung Kapelle liegt an einem Rondell das Grab von Georg Hermes (1775–1831) [Nr. 33], der von 1820 bis zu seinem Tod als Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät lehrte.⁴² Für Hermes, der u. a. eine „Philosophische Einleitung in die Theologie“ verfasste, war Zweifel die Wurzel des Glaubens. Ein nach seinem Tod in Rom eingeleitetes Verfahren führte 1835 zum Verbot seiner Werke. Hermes hatte in Deutschland an vielen Fakultäten Schüler, unter ihnen auch der bereits genannte Johann Baptista Baltzer und Bernhard Joseph Hilgers. Sie alle unterwarfen sich der römischen Sentenz, blieben aber in den Augen ihrer Gegner, die an wichtigen Schaltstellen in Köln oder in Rom saßen, weiterhin verdächtig. Während im Erzbistum Köln Hermesianer von ihren Lehrstühlen entfernt wurden, blieben sie in anderen Bistümern unbehelligt. Dem kirchlichen Leben schadete dieser Streit enorm, da er die Polarisierung innerhalb des Katholizismus schürte und die Parteienbildung förderte; die Entwicklung der wissenschaftlichen katholischen Theologie behinderte er u. a. dadurch, dass voranstehende Theologen und ihren theologischen Ansätze marginalisiert wurden.

Bernhard Joseph Hilgers (1803–1874) hatte in Bonn Theologie studiert.⁴³ Er war zunächst Pfarrer von St. Remigius in Bonn (1836–1847) und wurde 1840 außerordentlicher Professor an der Universität Bonn. Der Kölner Erzbischof verbot

40 Zu Baltzer, Simrock und Ritter s. unten mehr.

41 Vgl. dazu Wenzel, Freundeskreis; Wenzel, Anliegen.

42 Zu ihm: Schwedt, Hermes; für eine Kurzbiographie vgl. Berlis, Frauen, 35 Anm. 41.

43 Zu ihm: Berlis, Frauen, 385 Anm. 46. Vgl. auch Franzen, Fakultät, 42–46.



Abb. 1 Grab von Georg Hermes mit einem schlichten Stein.

seine Vorlesungen 1836/37 wegen „hermesianischer Tendenzen“, konnte aber 1846 Hilgers' Berufung zum ordentlichen Professor für Dogmatik und Kirchengeschichte nicht verhindern. Als solcher prägte er viele Generationen von Studenten, u. a. Joseph Hubert Reinkens. Hilgers war ein beliebter Prediger und betätigte sich seit 1849 als Seelsorger im Bonner St. Johannishospital. Als einziger katholischer Theologe war er zweimal Rektor der Bonner Universität. Er war ein erklärter Gegner der dogmatischen Entscheidungen des Ersten Vatikanums. Im März 1872 wurde er (gemeinsam mit weiteren Bonner Professorenkollegen) wegen „notorischer Häresie“ exkommuniziert. Er starb am 7. Februar 1874 in Bonn und wurde nach der Feier der Exequien in der Georgskapelle, auf dem Alten Friedhof bestattet.⁴⁴

Hermes' theologische Ansätze wirkten im Rheinland in Gestalt eines praktischen, pastoralen Hermesianismus weiter. Manche seiner Anhänger wandten sich nach der

44 Vgl. Totenzettel Bernhard Joseph Hilgers. Sein Grab befindet sich unweit der Grabstelle von Peter Knoodt und Theodor Weber. Vgl. Grabstätteninventar Alter Friedhof, Abt. V, Nr. 18.

Verurteilung von Hermes dem Philosophen Anton Günther⁴⁵ (1783–1863) zu, der mit einer philosophischen Rechtfertigung des positiven Christentums den Graben zwischen Wissenschaft und Christentum, Wissen und Glauben zu überbrücken suchte. An mehreren Orten entstanden Güntherkreise⁴⁶, in Bonn entstand einer um den Nachfolger von Hilgers als Pfarrer von St. Remigius, Wilhelm Reinkens⁴⁷ (1811–1889). Reinkens kann als Vertreter eines praktischen Späthermesianismus bezeichnet werden, er war auch Güntheranhänger.⁴⁸ Reinkens' Grab liegt nur etwa sieben Meter von Hermes' Grab entfernt, rechts unter einem Baum. Die Inschrift ist auf dem stark verwitterten Grabstein heute kaum noch erkennbar.⁴⁹ Während Wilhelm Reinkens das charismatische, geistliche Herz des Bonner Güntherkreises war, war der Philosophieprofessor *Peter Knoodt*⁵⁰ dessen akademischer Kopf. Dem Bonner Güntherkreis gehörten seit den 1840er Jahren mehrere junge Theologiestudenten an⁵¹ sowie einige Frauen, die bei Pfarrer Reinkens die Christenlehre besucht hatten. Wilhelm Reinkens war ein hervorragender Pädagoge und führte,

45 Zu ihm: Berlis, Frauen, 36 Anm. 42.

46 Hauptzentren des Günther-Schule waren Wien (wo Günther lebte), Bonn und Breslau, daneben gab es weitere „Stützen und Stützpunkte“, wie Wenzel, Anliegen, IX sie nennt.

47 Zu ihm: Berlis, Frauen, 385–393 u. ö.

48 Klar erkennbar ist seine Position im Postscriptum zu seinem Brief vom 14. Dezember 1856 an Anselmo Nickes, Klosterarchiv St. Paul vor den Mauern, Rom, NL Anselmo Nickes [= SPR], abgedruckt in Ausschnitten bei Wenzel, Anliegen, 83–86.

49 Gräberverzeichnis Alter Friedhof, Abt. I, Nr. 293. – In diesem Grab liegt laut Gräberverzeichnis Alter Friedhof ein Kaplan Reinkens begraben 31.8.1839, Wilhelm Reinkens sowie sein alt-katholischer Neffe *Joseph Martin Reinkens* (1846–1905), Gymnasiallehrer am Marzellengymnasium in Köln und Verfasser einer Biographie über Joseph Hubert Reinkens, vgl. Reinkens, Lebensbild.

50 Zu ihm: Berlis, Frauen, 48 Anm. 106. Franz Peter Knoodt (1811–1889) hatte Theologie bei Hermes und später in Wien bei Günther gehört. 1845 wurde er ao., 1846 ordentlicher Prof. der Philosophie an der Universität Bonn. Knoodt verteidigte Günther 1854 in Rom und verfasste eine Biographie über ihn, die auf den Index kam. 1878 bis 1889 war er Generalvikar von Bischof Reinkens. Knoodt liegt auf dem Alten Friedhof im Grab zusammen mit Theodor Weber begraben. Vgl. Gräberverzeichnis Alter Friedhof, Abt. V, Nr. 227.

51 Dem Erzbischof von Köln, Johannes von Geissel, waren Anhänger Günthers ein Dorn im Auge, er behinderte deren Karriere in seiner Diözese. Deshalb blieb keiner dieser jungen Theologen in Bonn. Vier von ihnen gingen nach Rom und traten dort in den Benediktinerorden ein, andere wurden Hochschullehrer an anderen theologischen Ausbildungseinrichtungen in Deutschland. Zu denen, die nach Rom gingen, gehörte Johann Peter Nickes, nunmehr Don Anselmo; zu denen, die an andere Universitäten gingen, gehörte Joseph Hubert Reinkens. Im Nachlass von Anselmo Nickes im Benediktinerkloster San Paolo fuori le Mura in Rom [= SPR] finden sich viele Briefe, die die weiterhin bestehende Vernetzung des Bonner Güntherkreises und auch der breiteren Anhängerschaft Günthers an anderen Orten belegen. Ausgewertet wurden diese Briefe erstmals von Paul Wenzel, später auch (insbesondere die der Frauen) in meiner Dissertation: vgl. Wenzel, Anliegen; Wenzel, Freundeskreis; Berlis, Frauen.

ungewöhnlich für seine Zeit, seine Christenlehrkinder in die Lektüre der Bibel und der Kirchenväter ein.

3.2 Wilhelmine Ritter – Schulgründerin und Lehrerin

Wilhelmine Ritter (1834–1870) war die älteste Tochter des in Bonn lehrenden Altphilologen Franz Ritter und der Josephine Kyrion. Ihr Bruder *Moriz* wurde später ein bedeutender Historiker, ihre Schwester *Anna* blieb wie sie unverheiratet. Der Grabstein mit der einzigartigen, optisch beherrschenden Terrakottastele ist ihr gewidmet. Das Relief wird Carl Cauer d.Ä. zugeschrieben, es stellt Jesus als Kinderfreund dar (vgl. Mk 10,14). Der Grabstein wurde der Lehrerin von ihren Schülerinnen gestiftet und im Mai 1873 auf ihrem Grab aufgestellt.⁵² Auf einer Platte davor sind die weiteren Familienmitglieder genannt, die im Grab liegen.⁵³

Auf dem Schauplan und auch für die Audiotour wird dieses Grab als das von Wilhelmine Ritter [Nr. 60] ausgewiesen; das war jedoch nicht immer so. Gottfried Werner wies in einem Beitrag 1958 zwar auf die besondere Stele hin, nahm jedoch nur auf ihren Vater und ihren Bruder⁵⁴ Bezug, die beide Professoren waren.⁵⁵ Wilhelmine Ritters Beruf ist indirekt anhand der Widmung ihrer Schülerinnen zu eruieren. Es weist auf einen statusbezogenen Blick Gottfried Werners hin, der dieses Grab offensichtlich als „Professorengrab“ wahrnahm.⁵⁶ Die Tatsache, dass hier eine ledige berufstätige bürgerliche Frau des 19. Jahrhunderts ausschlaggebend für die Gestaltung des Grabes war, entsprach möglicherweise im Jahr 1958 (noch) nicht den gängigen Erwartungen – während bei Grabinschriften die Persönlichkeit des Mannes in der Regel durch seinen Beruf dargestellt wurde, war es bei den Frauen ihre Rolle in der Familie und als Mutter, aber auch ihr Glaube und ihre Frömmigkeit.⁵⁷ Zugleich wird anhand dieses Beispiels das Problem sichtbar, dass auf dem Schauplan in der Regel lediglich eine Person als Grabnamensgeber sichtbar

52 Zur Würdigung dieses für den Alten Friedhof einzigartigen Terrakottareliefs aus kunsthistorischer Sicht vgl. Grabstätteninventar Alter Friedhof, Abt. IIIb, Nr. 136–137.

53 Neben ihren Eltern sind dies ihr Bruder Moriz und dessen Ehefrau *Marie*, geb. Weiss. Weiss war eine Schülerin Wilhelmine Ritters.

54 *Franz Ritter* (1803–1875), Altphilologe, seit 1833 ao. Professor in Bonn, war ein Anhänger von Hermes. *Moriz Ritter* (1840–1923), Reformationshistoriker, Schüler Leopold von Rankes, war zunächst Privatdozent und ao. Professor in München, ab 1873–1911 Professor in Bonn. Zu ihnen: Berlis, Frauen, 434 Anm. 356 (Franz); 440–443 (Moriz).

55 Vgl. Werner, Gräber, 240f.

56 Auf dem Prospekt „Alter Friedhof. Wo sie ruhen“ aus jüngster Zeit werden manche Gräber ausdrücklich durch ein „P“ als Professorengrab oder mit einem „E“ als Ehrengrab gekennzeichnet. Bei Baltzer fehlt dort die Kennzeichnung als Professorengrab.

57 Vgl. dazu die Beobachtung von Ines Weißenberg auf dem Friedhof auf Föhr: Weißenberg, Biographien, 175.



Abb. 2 Grab von Wilhelmine Ritter. Das Terracottarelief mit Jesus und den Kindern und die Inschrift weisen auf ihren Beruf als Lehrerin hin.

gemacht wird, in den meisten Gräbern jedoch mehr als eine Person begraben ist.⁵⁸ Manchmal ist die Bedeutung der weiteren Person(en) von einem anderen historischen Blickwinkel aus betrachtet größer oder wichtiger – etwa, wenn die Spuren von Frauen aufgedeckt werden sollen.⁵⁹

58 Dies ist etwa der Fall beim Grab von Karl Simrock [Nr. 72], in dem dessen Ehefrau Gertrud geb. Ostler, seine Tochter Agnes Simrock und weitere Familienmitglieder begraben wurden.

59 Dolores Zoé Bertschinger macht anhand von vier Gräbern auf dem Londoner Highgate Cemetery deutlich, dass auf Grabsteinen nicht nur Frauengeschichte, „gender ratio“ und Frauenleben sichtbar werden, sondern auch, dass „gender issues become strikingly visible“. Vgl. Bertschinger, *Looking for Jenny*, 93.

Mina Ritter – wie sie im vertrauten Kreis genannt wurde – besuchte seit 1850 die Christenlehre bei Pfarrer Wilhelm Reinkens in Bonn und wurde Mitglied des Kreuzeskränzchens⁶⁰, der Frauengruppe im Bonner Güntherkreis. Pfarrer Wilhelm Reinkens war Ritters wichtigste religiöse Bezugsperson. Ihr anfängliches Lehrer-Schülerin-Verhältnis entwickelte sich im Laufe der Jahre zu einer tiefen Seelenfreundschaft.⁶¹ Obwohl sie nur wenige hundert Meter voneinander entfernt wohnten, standen sie in brieflichem Kontakt miteinander – überliefert sind lediglich die etwa 70 Briefe Mina Ritters.⁶² Sie führten geistliche Zwiegespräche miteinander, aus denen ersichtlich wird, dass Mina Ritter für Wilhelm Reinkens eine wertvolle Mitarbeiterin, aber auch Mahnerin, Trösterin und Beraterin war. Mina Ritter verglich ihre Beziehung zu ihm mit dem Freundschaftsverhältnis der Paula von Rom (347–404) und ihrer Tochter Eustochium (Julia von Rom) zum Kirchenvater Hieronymus.⁶³ Reinkens verglich Mina Ritter mit Dorkas, der Jüngerin aus Joppe (Apg 9,36–41).⁶⁴

Gemeinsam mit drei anderen Mitgliedern dieses Kreises – *Wilhelmina (Mina) Dietzer*, *Elise von Raesfeld* und *Marie Simrock* – eröffnete sie im April 1858 eine Schule, die für die Freundinnen Lebens- und Arbeitsgemeinschaft war. Bereits im November 1860 zog die „Ritterakademie“, wie sie im Freundeskreis genannt wurde, in den „Metternicher Hof“ am Bonner Rheinufer um. Zeitweise besuchten bis zu 120 Schülerinnen die Schule, von denen etwa 30 als Pensionärinnen im Haus wohnten. Die anderen stammten aus angesehenen Bonner Familien.

Die bereits in den Jahren zuvor kränkliche Wilhelmine Ritter setzte sich in ihren Briefen immer wieder mit Tod und Sterben auseinander. Sie starb wenige Monate nach Ende des Ersten Vatikanums am 22. Oktober 1870 an einem „Nervenfieber“ in München. Was auf dem Totenzettel⁶⁵ für sie als „Erholungsreise“ bezeichnet wird, hatte einen viel ernsteren Hintergrund: Wilhelmine Ritter war damals auf Wilhelm Reinkens' Rat in die bayerische Hauptstadt zu ihrem Bruder gefahren, da sie „ein sicheres Gebiet“ für ihre Schule suchte, die in den Auseinandersetzungen um das Erste Vatikanum zunehmend in Bedrängnis geriet.⁶⁶

60 Zur Geschichte des Kreuzeskränzchens, vgl. Berlis, Frauen, 384–474.

61 Vgl. dazu Berlis, Gotteskindschaft.

62 Sie befinden sich im Nachlass von Wilhelm Reinkens im Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten, München, Abt. 47, Nr. 566 [= APGSMü].

63 Vgl. zu Hieronymus und Blesilla, einer weiteren Tochter der Paula von Rom, den Beitrag von Katharina Heyden, Nicht-Trauern-Dürfen (in diesem Band).

64 Trauerrede von Pfr. Wilhelm Reinkens am Grab Wilhelmine Ritters, 26. Oktober 1870, Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten, München, Abt. 47, Nr. 566.

65 Totenzettel Wilhelmina Ritter, Stadtarchiv Bonn. – Zu Entstehung und Beschreibung der Bedeutung des Totenzettels im Allgemeinen, vgl. Schlögl, Glaube, 269–273.

66 Schoon, Heimatlose, 233. – Offensichtlich dachten Ritter und die ihr Nahestehenden damals an die Diözese Rottenburg, deren Bischof Hefele ein erklärter Gegner der neuen Papstdogmen war.

Totenzettel sind ein geeignetes Format für die „tiefbetäubten“ hinterbliebenen Familienmitglieder und Mitarbeiterinnen, um den „Tod der Anderen“ (Ariès) „in einem individuellen Text zu würdigen.“⁶⁷ Dies gilt auch für das Gedenk- oder Andachtsblatt für Franciska Josephina Wilhelmina Ritter. Darauf wird direkt unter ihrem vollständigen Namen ihr Beruf als „Vorsteherin eines Pensionates und einer höheren Töchterschule zu Bonn“ genannt. Außerdem enthält der Totenzettel knappe biographische Angaben zu ihrer Geburt, den Umständen des Todes (inklusive Erkrankung), zur Schulgründung mit dreien ihrer Freundinnen und zur Bedeutung der „weithin wirkenden Erziehungsanstalt“. Am ausführlichsten widmet sich der Totenzettel der Schilderung von Ritters „soziale[r] und charakterliche[r] Individualität“: sie habe „eine Fülle des Wissens, ein reiches Gemüthsleben“ besessen, eine „erleuchtete Frömmigkeit“ gelebt. Die „erleuchtete Frömmigkeit“ erinnert an die Diktion des Güntherkreises, die ihr zugeschriebenen Eigenschaften und Charakterzüge weisen weibliche und männliche Konnotationen auf. Eingerahmt wird der Totenzettel von einem Zitat aus Jesus Sirach (47,17) und den Informationen zu Beerdigung und Exequien. Der oft vorfindbaren Nennung „Jesus! Maria! Joseph!“ ist ein „Remigius!“ als Zeichen ihrer Zugehörigkeit und Verbundenheit mit diesem Patron, dieser Gemeinde und ihrem Pastor hinzugefügt.⁶⁸ Die Bezugnahme auf Gottes Handeln im Leben dieser frommen, alt-katholisch gesinnten Katholikin geschieht durch Zitate aus dem Johannesevangelium (Gott habe es so gewollt, er hatte sie lieb und habe sie an sich gezogen, Joh 11,36 und 12,32); die Jenseitserwartung wird dadurch zum Ausdruck gebracht, „daß sie bald die Herrlichkeit Gottes sehe“.⁶⁹

Die bedeutende Lehrerin und Pädagogin wurde unter großer Anteilnahme am 26. Oktober 1870 auf dem Alten Friedhof beerdigt, die Exequien wurden an den beiden Folgetagen, erst in St. Remigius und danach auch in der Münsterkirche gehalten. Gewürdigt wurde Mina Ritter – ungewöhnlich für eine Frau ihrer Zeit – wegen der Fülle ihres Wissens und der „Überlegenheit ihres Geistes“.⁷⁰

Hefele ließ auch nach der Veröffentlichung der Dekrete in seinem Bistum alt-katholisch Gesinnte unbehelligt.

67 Schlögl, Glaube, 271.

68 Die Nennung dieser vierten Person (nach Jesus, Maria und Joseph) ist nicht einzigartig, sie findet sich auch auf anderen Totenzetteln, etwa dem von Marie Stall, die 1864 in der Ritter'schen Schule starb. Vgl. Totenzettel Maria Anna Stall, SPR.

69 Hölle- oder Fegefeurvorstellungen fehlen, auch in der Grabrede von Wilhelm Reinkens. Stattdessen wird immer wieder auf Ritters Christus- und Gottesnähe und ihren entsprechenden Lebenswandel hingewiesen. – Vgl. allgemein zur Veränderung der eschatologischen Codes im 19. Jahrhundert: Ebertz, Tote.

70 Totenzettel Wilhelmina Ritter, Stadtarchiv Bonn.

Jesus!

Maria!

Joseph!

Remigius!

„Wie warst Du weise in Deiner Jugend! und gleich dem
Strom erfüllt mit Erkenntniß!“ Jes. Str. 47, 17.

1870
585

Zum frommen Andenken

an Fräulein

Franciska Josephina
Wilhelmina Ritter,

Belehrerin eines Pensionates und einer höheren Töchterschule zu Bonn, welche, geboren zu Bonn den 11. Dec. 1834, auf einer Erholungsreise zu ihrem Bruder in München am Samstag den 22. Oct. 1870, Morgens um 6 Uhr, in Folge des Nervenfiebers, von vieler Liebe zwar umgeben, doch auch fern von vielen Lieben, nach dem erbaulichsten Empfang, der hh. Sacramente der kathol. Kirche, in stiller Zuversicht gottselig im Herrn entschlafen ist.

Ein reiches, gesegnetes Leben hat seinen unerwarteten Abschluß gefunden. Und es hat noch so viel Segen in sich! — Gott hat es gewollt. — Er „hatte sie lieb“ (Joh. 11, 36) und hat sie „an Sich Selbst gezogen.“ (Joh. 12, 32).

Sie hat diese reine, klare Seele etwas Anderes gesucht, als Gottes Verherrlichung und der Menschen Heil. Dem frühen Drange, für Beides zu wirken, gab sie vor mehr als 12 Jahren Ausdruck in der Vereinigung mit dreien Freundinnen zur Stiftung einer bald nach der Gründung blühenden, weithin wirkenden Erziehungsanstalt. Seltene Gaben, harmonisch durchgebildet, eine Fülle des Wissens, ein reiches Gemüthsleben, Umsicht und Thatkraft, eine erleuchtete Frömmigkeit, eine Hingebung ohne Gleichen, ein Herz, das die Schätze des göttlichen Wortes und die Reichthümer Christi verschwenkerisch Allen mitzutheilen bramte, Barmherzigkeit und Demuth, in allen Dingen Lauterkeit und Wahrheit, eine echte, vertrauens-erweckende Herzeseinfalt und vor den Kindern doch eine ehrfurchtgebietende Hoheit, die nicht in einem Vorzuge ihrer äußeren Erscheinung, sondern in der Ueberlegenheit ihres Geistes, in der Macht der reinsten Liebe und in der Bestimmtheit ihrer Forderungen den Grund hatte, — das sind Tugde, an denen ihre Zöglinge und Alle, die ihr näher traten, das ersehnte Bild der Unvergesslichen wiedererkennen werden. Ihr Andenken wird in Segen sein.

Die tiefbetrübten, nur in Gott sich tröstenden Eltern und Geschwister, (Bruder, Schwester und Schwägerin) und ihre Mitarbeiterinnen empfehlen die liebe Heimgegangene dem Gebete der Gläubigen, auf daß sie bald die Herrlichkeit Gottes sehe.

Die Beerdigung geschieht zu Bonn am Mittwoch den 28. October, Nachmittags 3 Uhr (vom Metternicher Hof aus.) Die feierlichen Exequien werden am Donnerstag den 27. October, Morgens 10 Uhr, in der St. Remigiuskirche und am Samstag den 29. October, um 10 Uhr, in der Münsterkirche gehalten, wozu Verwandte, Freunde und Nachbarn hierdurch ergebenst eingeladen werden.

Druck von F. Neuffer in Bonn.

Abb. 3 Totenzettel für Wilhelmina Ritter.

In der unmittelbaren Nähe ihres Grabes waren bereits drei ihrer Schülerinnen begraben, die vor Mina Ritter verstorben waren.⁷¹ Eine von ihnen war Maria Amalie Wachendorff, die am 13. Juni 1870 im Alter von 15 Jahren starb. Sie und ihre Schwestern besuchten die Ritter'sche Schule. Ihr Vater, der Apotheker *Theodor Wachendorff*, hatte das Grab zwei Tage nach ihrem Tod erworben.⁷² Es liegt nur wenige Meter vom Grab Wilhelmine Ritters entfernt. Die Grabstätte wird „von einer auffallend großen, gut erhaltenen Lavagrotte geschmückt“, als Inschrifttafel dient rötlicher Granit.⁷³ Ein anrührender Grabvers fordert dazu auf, nicht die jung Verstorbene zu beweinen, sondern ihre Hinterbliebenen zu trösten.⁷⁴ Eine andere Schülerin Ritters, *Elise Vonderbank*, ist ebenfalls in der Nähe ihrer ehemaligen Lehrerin begraben, starb jedoch erst 1936.⁷⁵

Ritters Vater, ihre Geschwister, zwei ihrer Mitschulleiterinnen und die meisten Mitglieder des ehemaligen Kreuzeskränzchens engagierten sich in der alt-katholischen Bewegung und Kirche, so auch verschiedene Mitglieder der Familie Simrock.

3.3 Mitglieder der Familie Simrock

Verschiedene Frauen der Simrock-Familie engagierten sich im Kreuzeskränzchen und schlossen sich nach 1870 der alt-katholischen Bewegung an.⁷⁶ *Marie Simrock (1831–1924)* war die Tochter von Katharina Ermekeil und Franz Carl Anton Simrock, einem älteren Bruder von *Karl Simrock*.⁷⁷ Ihr Vater – er wurde Fritz genannt –

71 Wilhelm Reinkens erwähnt dies in seiner Grabrede, nennt aber keine Namen. Vgl. Trauerrede Pfr. Wilhelm Reinkens, 1870, Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten, München, Abt. 47, Nr. 566. Während des Bestehens der Schule starben nachweislich Christina Breuer (1835–1857), Marie Stall (um 1842–1864) und Maria Amalie Wachendorff (1855–1870). Vgl. zu den beiden Erstgenannten: Totenzettel Christina Breuer, Stadtarchiv Bonn; Totenzettel Maria Agnes Stall, SPR. Ob W. Reinkens sie meint, ist unklar. Das Grab von Breuer konnte auf dem Alten Friedhof bisher nicht ausfindig gemacht werden (vgl. den Totenzettel für sie, Stadtarchiv Bonn), ebenso wenig das von Stall (vgl. den Totenzettel für sie, SPR); zu Wachendorff s. o. im Haupttext.

72 Die Familie Wachendorff, die in den 1830er Jahren nach Bonn gezogen war, trug sich 1874 in die alt-katholische Gemeindegliederliste ein. Vgl. zu dieser Familie: Berlis, Frauen, 604–607.

73 Grabstätteninventar, Alter Friedhof, Abt. III b, Nr. 142–143, Stadtarchiv Bonn, Inventarisierung 10/90. Die Marmorinschrifttafel liegt heute auf dem Boden (ein ursprünglich vorhandenes Stützpaß ist verloren gegangen) und ist – wegen eines Rechtschreibfehlers – doppelseitig beschriftet.

74 „Von einem Tage, den die Menschen leben, / Erblickt ich nur das Morgenroth, / Vor Stürmen, die der Menschen Brust durchbeben, / Verweile Wand'rer nicht, mich zu beweinen:/ Geh hin und tröste mir die lieben Meinen!“. Zitiert nach ebd.

75 Zu ihr vgl. Berlis, Frauen, 592. Elise Vonderbank war 1872 eine der Gründerinnen des Bonner alt-katholischen Frauenvereins.

76 Berlis, Opfer.

77 Zu ihr: Berlis, Frauen, 423f.



Abb. 4 Grab der Familie Vonderbank mit schlichtem Grabstein.

leitete zunächst zusammen mit seinem jüngeren Bruder Peter Joseph gemeinsam den Musikverlag Simrock, dann übernahm er 1835 das Hotel „Trierscher Hof“ von seiner Schwiegermutter. Das Ehepaar hatte neun Kinder. Marie Simrock, die Dritttälteste, war eine der vier Gründerinnen der höheren Töchterschule Wilhelmine Ritters. Ihre beiden jüngsten Geschwister, die Zwillingsschwestern Elise und Margarete Simrock, gingen im Institut ihrer älteren Schwester zur Schule. Marie Simrock erteilte Geographie- und Klavierunterricht. Eine besondere Vorliebe hatte sie für Beethoven (1770–1827). Eine ehemalige Schülerin berichtet, daß das „hervorragende Musiktalent der Familie Simrock [...] auch auf Marie Simrock übergegangen [sei] zu Nutz und Frommen der ihr anvertrauten Musikstudierenden“⁷⁸. Marie Simrock verfasste – wie andere Mitglieder des Kreuzeskränzchens auch – Gebete und Lieder. Gemeinsam mit Mina Dietzer führte sie nach dem Tod Wilhelmine Ritters die Erziehungsanstalt für höhere Töchter in der spannungsreichen Zeit nach dem Ersten Vatikanum weiter.⁷⁹ 1874 war Marie Simrock eine der ersten, die sich in die Gemeindevote der neu errichteten alt-katholischen Pfarrei eintrug. Ab 1873/74 kam es infolge des offenen Bekenntnisses der beiden Leiterinnen Mina Dietzer und Marie Simrock zur alt-katholischen Bewegung und zur entstehenden alt-katholischen Gemeinde in Bonn zu einem erheblichen Rückgang der Schülerinnenzahlen und zum Umzug der Schule an die Koblenzerstraße (heute Adenauerallee, gegenüber dem Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn gelegen). Ihre letzten Lebensjahre verbrachte Marie Simrock im Bettendorf-Stift in Bonn. Sie starb als letzte der vier Schulgründerinnen am 22. April 1924 im hohen Alter von 93 Jahren.⁸⁰ Im Grab auf dem Alten Friedhof liegen außerdem ihre Eltern und ihr Medizinerbruder Dr. Francis Simrock (1828–1919) begraben. Der Grabstein ist aus Sandstein, eine Marmorplatte aufgesetzt.⁸¹

Gegenüber ihrem Grab liegen im gleichen Pfad ihre Cousinen *Elisabeth und Odilia Fabricius* bestattet.⁸² Sie waren Nichten des Germanisten Karl Simrock [Nr. 72] und gehörten ebenfalls zum Kreuzeskränzchen. Odilia Fabricius und ihre Freundin

78 Stadtarchiv Bonn, Zeitungsausschnittsammlung 42 / 44.

79 Zu Dietzer: Berlis, Frauen, 430–433. Die vierte Leiterin, Elise von Raesfeld, entschied sich für die römisch-katholische Seite und zog zu ihrem Priesterbruder. Zu ihr: ebd., 428–430.

80 Vgl. Stadtarchiv Bonn, Zeitungsausschnittsammlung 42 / 44 (Nachruf).

81 Grabstätteninventar Alter Friedhof, Abt. III b, Nr. 24–25. Oberhalb der Namen ist auf dem einfachen Grabstein ein Einlass für eine Figur, der leer ist. Das Grab liegt im zweiten Pfad rechts von der Georgskapelle.

82 Zu ihnen vgl. Berlis, Frauen, 411–421. – Das Grab ist das erste auf der linken Seite im zweiten Pfad rechts von der Georgskapelle, vgl. Gräberverzeichnis Alter Friedhof, Abt. IIIb, Nr. 239/240. Im Grab befinden sich außer Elisabeth und Odilia Fabricius (zu ihnen Berlis, Frauen, 411–421) ihre Eltern, ihr Bruder mit Ehefrau, sowie mehrere Mitglieder der Familie Bente; wie aus den Quellen ersichtlich ist, nahm diese Familie eine den Fabriciusschwestern entgegengesetzte kirchliche Haltung ein. Im Grab wurden außerdem weitere Personen bestattet, bei denen nicht geklärt wurde, ob sie zur Familie

und Cousine Agnes Simrock [Nr. 72] nahmen im Kreuzeskränzchen eine Schlüsselposition ein. Ende 1855 schickten sie Dom Anselmo Nickes in Rom, einem Cousin der Reinkensbrüder, eine Litanei, die von den Mitgliedern des Kreuzeskränzchens zusammengestellt, am zweiten Ostertag 1855 auf dem Bonner Kreuzberg von ihnen gebetet wurde. Es ist ein einzigartiges Zeugnis; in den insgesamt 350 Anrufungen tritt die spezifische, stark biblisch auf altkirchlich orientierte Frömmigkeit dieses Frauenkreises zutage.⁸³ Odilia Fabricius interessierte sich für die philosophischen Werke Anton Günthers, die sie gemeinsam mit ihrer Cousine Agnes Simrock las, und besuchte den Philosophen 1856 in Wien. Die beiden Frauen sind der Güntherschule zuzurechnen, haben aber keine eigenständigen Werke geschaffen. Mit dem bereits genannten Peter Knoodt waren Odilia und ihre jüngere Schwester Elisabeth sehr gut befreundet. Knoodt war von Ende August bis Ende November 1854 zusammen mit Baltzer in Rom, um Günther zu verteidigen – es fruchtete nichts, 1857 wurden Günthers Werke auf den Index gesetzt.⁸⁴

Im gleichen Jahr entschlief Anna Maria (Nannchen) Fabricius geb. Simrock (1795–1857) „in Folge eines organischen Gehirnleidens [...] sanft und gottselig in dem Herrn. Odilia Fabricius berichtete über den Tod ihrer Mutter nach Rom und schickte den Totenzettel mit.“⁸⁵ „Gott hat uns reich gesegnet mit Schmerz und Freude!“⁸⁶ Dann fährt sie fort:

„Sie würden es mir nicht verargen dass mir die Trennung vom Angesichte einer theuren unvergeßlichen Mutter, trotz der bleibenden Gemeinschaft in dem Herrn Leid über Leid bereitet. Ich weiß es wohl daß sie, da sie heimgegangen zu dem Herrn, nicht eigentlich gestorben ist, sie ist vorausgeeilt weil der Herr sie gerufen um auszuruhen von den tausend Schmerzes [sic] ihres leiderfüllten Lebens; ganz milde hat Gott sie an Sein Herz genommen in der Vigil des Palmsonntages nachdem sie des Sonntags vorher auf eigenen Wunsch die hh. Sterbesakramente empfangen mit einer Andacht und Innigkeit, die mir unvergeßlich sein wird, so lange ich lebe. Es war schon lange ihr einziger Wunsch für diese Erde Gott möge ihr eine geistselige Sterbestunde verleihen, tausend mal [sic] hat sie ihn gewiß vor mir ausgesprochen, – und da nun der Herr ihre Bitten erfüllt, wie dürfte

gehören oder – was seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts möglich ist – die Patenschaft der Grabstätte übernommen und damit das Recht auf ein Begräbnis darin haben.

83 Vgl. dazu Berlis, Bibel.

84 Schwedt, Günther.

85 Totenzettel Anna Maria Fabricius geb. Simrock, SPR. Der Totenzettel befindet sich in einer Sammlung weiterer Totenzettel von Familienmitgliedern und welpriesterlichen Mitbrüdern von Nickes. Vermutlich legte D. Anselmo Nickes Totenzettel in sein Gebetbuch ein und werden sie erst seit seinem Tod in dieser Weise aufbewahrt. – Zu Nannchen Fabricius und ihrem Grab, s. o., Anm. 82.

86 Agnes Simrock und Odilia Fabricius an Anselmo, Bonn, 21. August 1857, SPR. Obwohl beide Frauen unterzeichnet haben, ergibt sich aus dem Inhalt des Briefes Odilia Fabricius als Verfasserin.

ich noch klagen? Ich klage eigentlich auch nicht, Gott hat Alles, ich muß es eingestehen, so menschenfreundlich gefügt, daß ich Ihn loben muß, wenn auch aus verwundetem Herzen, aber ich meine doch, weil es gar so viele Tage bitterer Entbehrung noch sind bis zum ewigen Wiedersehen, dem Tage der Auferstehung; ich weine weil der Tod so gar widernatürlich ist und auch dem Christen der Sünde Sold bleibt.“⁸⁷

Der Bericht nach Rom enthält mehrere typische Merkmale der Frömmigkeit und des bürgerlichen Umgangs mit dem Tod im 19. Jahrhundert: Beim Tod des oder der Anderen steht die bürgerliche „Familien- und Liebesideologie“⁸⁸ im Vordergrund: Die Hinterbliebenen fühlen sich allein gelassen und betonen ihre weiter bestehende affektive Bindung zur Verstorbenen.⁸⁹ Der Tod ist nicht eigentlich ein Sterben, sondern wird als Vorseilen und Ausruhen gedeutet. Die Vorstellung vom „Heimgang“ hat eine lange Tradition. Auf dem Totenzettel für Nannchen Fabricius findet sich ein Zitat des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand (339–397): „Sie ist heimgegangen, nicht gestorben; sie ist nur von uns ausgewandert.“⁹⁰

Während im 16./17. Jahrhundert Jenseitsvorstellungen theozentrisch bestimmt waren, sind sie in der bürgerlichen Gesellschaft anthropozentrisch geworden: Jetzt stehen der Wunsch und die Hoffnung auf die Wiedervereinigung mit dem oder der Verstorbenen im Vordergrund.⁹¹ „Der Himmel erschien weniger als ein Ort der Gottesschau als vielmehr als Schauplatz des postmortalen Wiedersehens von geliebten Personen, die der Tod getrennt hatte.“⁹² Die Art und Weise, wie die Sterbestunde verlief, spielte eine große Rolle bei der positiven Bewertung des Todes. Dass Nannchen Fabricius „sanft und gottselig in dem Herrn“ eines milden Todes stirbt, weist auf die zuvor erfolgte gebührende Vorbereitung darauf hin. Die Anwesenden werden erbaut durch die Art des Sterbens.⁹³ Der Totenzettel berichtet über dieses vorbildliche Sterben: „Als der Herr ihr nahete: legte sie Seine segnende Hand auf

87 Agnes und Odilia an Nickes, Bonn, 21. August 1857, SPR.

88 Kessel, *Sterben/Tod*, 305.

89 Ein anderes Beispiel aus diesem Kreis ist Catharina Reinkens, geb. 3. Juni 1818, gest. 19. Oktober 1846 in Bonn. Sie führte ihrem Bruder Wilhelm Reinkens seit 1834 den Haushalt. Auf ihrem Totenzettel (im APGSMü) wird ein Zitat von Cyprian von Karthago aus seiner Schrift „De mortalitate“ wiedergegeben, die Toten seien „uns nicht entzogen, sondern nur vorausgegangen“. Ihres Todes wird in Briefen, Gedichten und Schriften ihrer Brüder immer wieder schmerzlich gedacht – in jedem Fall immer anlässlich des Jahrestages ihres Todes. Vgl. dazu Reinkens, *Lebensbild*, 15–19. – Sie fand ihre letzte Ruhestätte auf dem Alten Friedhof.

90 S. Ambrosius ad Thess. Totenzettel Anna Maria Fabricius, SPR.

91 Kessel, *Sterben/Tod*, 305.

92 Krogner-Kornalik, *Tod*, 13.

93 In ähnlicher Weise wurde auch Johannes Baptista Baltzer vom Tod seiner Schwester Clara erbaut, die am 1. Januar 1859 starb. Baltzer schreibt: „Sie hat mir an ihrem Sterbelager einen Trost und eine Erbauung gewährt, für die ich ihr mein Leben lang dankbar bleiben werde.“ Melzer, Baltzer, 335.

das Haupt ihres Mannes und ihrer Kinder, *sich* an Sein Herz, und entschlief.“ Der Empfang der „Sterbesakramente“ als Weggeleit wird bei Katholikinnen und Katholiken selbstverständlich erwähnt. Dass Odilia Fabricius den Tod als „widernatürlich“ beschreibt, zeigt die Ausgrenzung des Todes aus den natürlichen menschlichen Lebensläufen. Und schließlich: Nannchen Fabricius stirbt offensichtlich zuhause, was Teil der Familiarisierung des Todes ist.⁹⁴

Der frühe Tod der Eltern – der Vater starb 1860 – hatte Konsequenzen für die Fabriciustöchter: Sie mussten den erlernten Beruf der Lehrerin nun auch tatsächlich ausüben. Odilia Fabricius fand eine Anstellung in einer mit dem Grafen Montalembert (gest. 1870) verwandten französischen Familie. Dieser liberal-katholische Politiker engagierte sich für eine Versöhnung von Kirche und moderner Gesellschaft und war ein Gegner der Unfehlbarkeit. In ihrer Freizeit erledigte Odilia Fabricius Nachforschungen für ihren Onkel Karl Simrock in der Handschriftenabteilung der Bibliothèque Impériale in Paris. *Agnes Simrock*⁹⁵ (1835–1904) [Nr. 72] ging ihrem Vater, dem Germanisten *Karl Simrock*⁹⁶ bei dessen Arbeiten zuhause zur Hand und half ihm bei der Erstellung des „Bonner Idioticons“.

Im Vorfeld des Ersten Vatikanums spielten Odilia und *Elisabeth Fabricius* eine Vermittlerrolle zwischen Gegnern der Unfehlbarkeit in Frankreich und Deutschland: Elisabeth Fabricius, die 1869 als Gouvernante in den Dienst der ältesten Tochter Montalemberts gekommen war, berichtete regelmäßig über die Entwicklungen in Frankreich. Auch Odilia Fabricius schickte Bücher und Informationen nach Deutschland und betätigte sich so als fleißige Vermittlerin antiinfallibilistischer Literatur. Aber nicht nur das. Als sie sich 1871 für längere Zeit in Bonn aufhielt, übernahm sie kurzzeitig in den Ferien die Leitung der Ritter’schen Schule. Außerdem sorgte sie für Sr. Augustine (Amalie von Lasaulx), die wegen ihrer Haltung gegenüber den vatikanischen Dogmen im November 1871 als Oberin des St. Johannishospitals ihres Amtes enthoben wurde. Schwerkrank wurde Sr. Augustine in das von Barmherzigen Schwestern geführte Hospital nach Vallendar gebracht. Sie starb dort Ende Januar 1872.⁹⁷ Das Handeln von Odilia *Fabricius* an der abgesetzten Oberin war in der erhitzten Atmosphäre nach dem Ersten Vatikanum mehr als gewöhnliche Christenpflicht. Denn die Leiterinnen der Ritter’schen Schule – Wilhelmine Dietzer und Marie Simrock – und Wilhelm Reinkens hatten damals noch nicht öffentlich Stellung in der Frage der neuen Papstdogmen bezogen.

94 Sterben im Krankenhaus hingegen bedeutete damals Statusverlust, vgl. Kessel, *Sterben/Tod*, 305.

95 Zu ihr vgl. Berlis, *Frauen*, 409–411.

96 Karl Simrock (1802–1876), Dichter und Volkskundler, 1850 ao., 1853 ordentlicher Prof. für Deutsche Sprache und Literatur an der Universität Bonn. Zu ihm: Berlis, *Frauen*, 409f.

97 Vgl. dazu Berlis, *Frauen*, 555–563; über Sr. Augustines Tod und die Diskussion über ihr Begräbnis, vgl. ausserdem Berlis, *Submission*. – Amalie von Lasaulx war die Tochter des Architekten Johann Claudius von Lasaulx, der die Georgskapelle 1846 auf den Alten Friedhof versetzen ließ.

Odilias Handeln wurde in der Bonner Öffentlichkeit als eindeutige Aussage gegen die Papstdogmen gewertet, weshalb manche ihr rieten, Bonn besser zu verlassen, um die Schule in ihrer Existenz und Wilhelm Reinkens, der der Schule eng verbunden war, nicht zu gefährden. Nach dem ersten alt-katholischen Gottesdienst Anfang 1873, spätestens nach der offiziellen Anerkennung der alt-katholischen Gemeinde als Parochie 1874⁹⁸ war eine Entscheidung jedoch unumgänglich: Wilhelm Reinkens entschied sich für seine Gemeinde St. Remigius und damit für die römisch-katholische Seite, die Leiterinnen der Ritter'schen Schule schrieben sich in die Liste der alt-katholischen Gemeinde ein. Viele römisch-katholische Eltern nahmen daraufhin ihre Kinder von der Schule, die zum reinen Pensionat umgewandelt wurde. Um 1874/75 kehrte Odilia Fabricius, die sich jahrelang ihr Brot als Gouvernante im Ausland verdient hatte, endgültig nach Bonn zurück und arbeitete bis zu dessen Schließung 1891 im Pensionat. Sie unterrichtete die Fächer Religion, Schreiben und Geographie. Ihre Schwester Elisabeth kehrte erst 1882 nach Bonn zurück, wo sie zunächst ebenfalls im Pensionat arbeitete und später dem Haushalt von Bischof *Theodor Weber*⁹⁹ (1836–1906) vorstand. Weber war Güntherianer und seit 1896 zweiter alt-katholischer Bischof. Beide Schwestern waren aktive Mitglieder der Bonner alt-katholischen Gemeinde. Odilia Fabricius starb am 6. August 1894, ihre Schwester am 24. Dezember 1912.

3.4 Alt-katholische Schülerinnen der Ritter'schen Schule

Verschiedene Schülerinnen der Ritter'schen Schule sind auf dem Alten Friedhof in Bonn begraben. Mehrere von ihnen spielten später eine führende Rolle in der Bonner alt-katholischen Gemeinde.¹⁰⁰ Zu ihnen gehörten Bonnerinnen wie Josefine Bouvier verh. vom Rath oder die Schwestern Mathilde und Nathalie Ermekeil, aber auch Frauen aus anderen Orten, zum Beispiel mehrere Frauen aus der Familie Reinkens.

98 Vgl. die Urkunde für die Errichtung einer katholischen Parochie in Bonn vom 12. Oktober 1874, die von einem Vertreter der Kgl. Regierung in Köln und Bischof Joseph Hubert Reinkens unterzeichnet ist (BABo, Akten Bonn).

99 Zu ihm: Berlis, Frauen, 105 Anm. 356. Weber lehrte von 1872 als ao., ab 1878 als ordentlicher Professor in Breslau. Seit 1890 war er Generalvikar von Bischof Reinkens in Bonn und wurde nach dessen Tod 1896 zum Bischof gewählt. Weber liegt in einem Grab mit Franz Peter Knoodt. Vgl. Grabstätteninventar Alter Friedhof, Abt. V, Nr. 227.

100 Wegen der thematischen Ausrichtung dieses Beitrags wird hier auf Frauen in anderen alt-katholischen Gemeinden nicht eingegangen, ebenso wenig auf Frauen, die nach ihrer Schulzeit in der Ritter'schen Schule in römisch-katholischen Gemeinden eine Rolle spielten. Dazu mehr bei Berlis, Frauen.



Abb. 5 Grab der Familie Marquart, der Name von Mathilde Kölliker geb. Ermeskeil ist im Sockel genannt. Der Typus der Trauernden als Grabmalfigur war weit verbreitet.

*Mathilde Ermeskeil*¹⁰¹ und ihre Schwester *Nathalie Ermeskeil*¹⁰² gehörten zu alt-katholischen Bonner Familien. Auf dem Alten Friedhof befinden sich mehrere

101 Ida Maria Antoinette Mathilde Ermeskeil, geb. 17. November 1860, war die Tochter von Andreas Ermeskeil und Katharina Elisabeth Mathilde Puth aus Ixelles (Belgien), mit der er seit November 1858 in zweiter Ehe verheiratet war. Andreas Ermeskeil, gestorben im Alter von 69 Jahren am 16. November 1895, und sein Bruder Robert führten gemeinsam das Grand Hotel Royal in der Koblenzerstraße. Beide Brüder trugen sich in die Gemeindefliste der alt-katholischen Gemeinde in Bonn an. Mathilde Ermeskeil besuchte die Ritter-Dietzschsche Schule zwischen 1870 und 1874. Sie heiratete 1878 den Kaufmann und Alt-Katholiken Jacob Ludwig Marquart (gest. 1894) und nach der Scheidung von ihm in zweiter Ehe Dr. Alfred Kölliker (gest. 1927). Sie selbst starb am 29. August 1936 und wurde vom alt-katholischen Pfarrer Friedrich Mühlhaupt begraben. Zu ihr Berlin, Frauen, 605 Anm. 1158. Ihr Grab befindet sich auf dem Alten Friedhof, vgl. Grabstätteninventar Alter Friedhof, Abt. III b, Nr. 20–21.

Gräber, in denen Angehörige der Ermekeilfamilie liegen. Mathilde Ermekeil war zweimal verheiratet; sie starb erst im Jahr 1936. Sie fand ihre letzte Ruhestätte in einem Familiengrab der Familie Marquart, in die sie eingeheiratet hatte. Auf dem schwarzen Marmor steht eine abgebrochene Säule. Die davor stehende Figur einer trauernden Frau in antikisierendem Gewand mit einem Palmzweig in der linken Hand beherrscht das Grab. Die abgebrochene Säule und der Palmzweig symbolisieren das Ende des Lebens, zugleich stehen sie für den Sieg über den Tod. Weibliche Grabmalfiguren wie dieser Typus der Trauernden, die ihre rechte Hand schützend über das Grab hält, spiegeln bürgerlichen Habitus, zugleich stehen sie in einer langen Tradition der Verbindung von Trauer und Weiblichkeit und schreiben in der symbolisierten Trauer um die Anderen Geschlechterideale fort.¹⁰³

Manche Familien, aus denen Schülerinnen stammten, spielten eine bedeutende Rolle für die Bonner alt-katholische Gemeinde und – wie *Josefine Bouvier verh. vom Rath* (1847–1913)¹⁰⁴ – für die deutsche alt-katholische Kirche. Bouvier besuchte die Ritter'sche Schule Mitte der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts. In den siebziger Jahren leitete sie zusammen mit ihren Schwestern Veronika und Catharina Bouvier ein Töchterpensionat und eine Handarbeitsschule in Bonn. 1883 heiratete sie den verwitweten Mineralogen Prof. Dr. Gerhard vom Rath, den sie auf dessen mineralogischen Forschungsreisen begleitete. Nach dessen Tod 1888 machte sie eine Ausbildung im Diakonissendienst in Kaiserswerth und widmete sich seit 1889 der Gründung und Weiterbildung des Alt-Katholischen Schwesternvereins für Kranken- und Armenpflege (1896 Korporationsrechte).¹⁰⁵ Bis zu

102 *Nathalie Ermekeil*, die jüngere Schwester von Mathilde Ermekeil (s. vorige Anmerkung), geb. um 1868/69, besuchte ab 1874 ebenfalls die Schule von Dietzer und Simrock. Sie heiratete im Mai 1890 den evangelischen Kaufmann Eduard Wilhelm Georg Schmuck aus Berlin. Ihr Grab befindet sich im großen Familiengrab auf dem Alten Friedhof, in dem auch ihre Eltern sowie mindestens drei weitere Familienmitglieder begraben sind. Die Grablage wird beherrscht von einem großen Kreuz und zwei Engelfiguren, drei Marmorplatten sind wie eine Art Triptychon angebracht.

103 Vgl. dazu Götz, Trauernde; vgl. auch Fischer, Sanfter Abschied. Fischer weist auf die große Verbreitung dieses Typus hin, der maschinell hergestellt wurde. Ebd. 177f. Das Grabensemble wurde 1955 (nach Ablauf des Nutzungsrechts) vom römisch-katholischen Friedhof „St. Joseph“ in Beuel auf die von einem Bombentreffer zerstörte Familiengruft hier aufgestellt; die ursprüngliche Grabplastik, mit der der Graberwerber Ludwig Clamor Marquart geehrt wurde, ist nicht erhalten geblieben. Vgl. die ausführliche Beschreibung in: Grabstätteninventar Alter Friedhof, Abt. III b, Nr. 20–21, Inventarisierung 8/20, Stadtarchiv Bonn.

104 Zu ihr: Berlis, Frauen, 617 Anm. 1195.

105 Im Oktober 1872 wurde auf Anregung von Peter Knoodt im Haus von *Maria Hubertine Bettendorf geb. Rhénasteine* (1809–1903), Witwe von Peter Bettendorf, ein Frauenverein gegründet; er fertigte in den ersten 50 Jahren seines Bestehens Paramente für die eigene und für fast alle anderen alt-katholischen Gemeinden in Deutschland an und war zudem caritativ und in der Pflege von Kranken tätig. Diese Tätigkeit hielt das Andenken an Sr. Augustine wach und bildete die Grundlage für die Gründung des Bonner Schwesternhausvereins. Bettendorf die nicht nur Mitbegründerin des

ihrem Tod war Josefine vom Rath die Vorsteherin des Bonner Mutterhauses der alt-katholischen Schwesternschaft, von dem aus mehrere auswärtige Niederlassungen im alt-katholischen Bistum gegründet wurden. 1897 gründete sie außerdem ein Waisenhaus und einen Kinderhort für alt-katholische Kinder in Bonn. Beide Institutionen waren untergebracht in der Baumschulallee 9–13 und gingen nach dem Tod der Stifterin und ihrer beiden Schwestern in den Besitz des alt-katholischen Bistums über. Heute ist das „Döllingerhaus“, wie es seit Anfang der 1960er Jahre heißt, Studentenwohnheim und alt-katholisches Priester/innenseminar. Ihre Zuwendungen an fast alle alt-katholischen Gemeinden machten Josefine vom Rath-Bouvier auf Kirchenebene zu einer der bedeutendsten Gönnerinnen der alt-katholischen Kirche.¹⁰⁶ Nach ihrem Tod veröffentlichte der vierte alt-katholische Bischof Dr. Georg Moog einen Hirtenbrief, in dem er für die alt-katholische Schwesternschaft warb. In der Zeit der starken Polarisierung zwischen römisch-katholischer und alt-katholischer Kirche spielte sozialkaritative Tätigkeit eine wichtige Rolle im Verhältnis zur anderen Konfession. So war einer der Gründe für die Errichtung einer Schwesternschaft, die Bekehrung alt-katholischer Sterbender auf dem Totenbett durch römisch-katholische Schwestern oder Geistliche zu verhindern.

Verschiedene Frauen aus der Familie Reinkens, die in Burtscheid bei Aachen beheimatet war, besuchten ebenfalls die Ritter'sche Schule, unter ihnen auch *Elisabeth und Margarete Reinkens*. Sie liegen im Grab von *Joseph Hubert Reinkens* (1821–1896) [Nr. 57],¹⁰⁷ der 1873 zum Bischof für die Alt-Katholiken des Deutschen Reiches gewählt und geweiht wurde. Seine beiden unverheirateten Nichten Margarete und Elisabeth führten ihrem bischöflichen Onkel nacheinander den Haushalt. Ihre Namen sind in den Seiten des Grabsteines eingraviert, der ein Portrait des Bischofs im Medaillon zeigt.¹⁰⁸

Frauenvereins, sondern auch Mitbegründerin der Bonner alt-katholischen Gemeinde war, liegt ebenfalls auf dem Alten Friedhof begraben, vgl. Gräberverzeichnis Alter Friedhof, Abt. I, Nr. 742/743. Der Grabstein ist mit „Familie Peter Bettendorf“ bezeichnet, die Witwe und ihr Sohn *Anton*, Chemiker und langjähriger alt-katholischer Kirchenvorstand, sind auf einer Platte verzeichnet. Vgl. zu M.H. Bettendorf: Berlis, Frauen, 554 Anm. 941.

106 Im Grab liegen außer Josefine vom Rath-Bouvier ihr Mann Gerhard vom Rath (1830–1888), dessen erste Frau Maria geb. Rose und ihr gemeinsamer Sohn Hans, der im Alter von 13 Jahren starb; außerdem der alt-katholische Pfarrer Friedrich Mülhaupt und seine Frau, Else Mülhaupt geb. Bouvier. Die Patenschaft für das Grabstätte liegt bei der alt-katholischen Gemeinde Bonn. In jüngerer Zeit fanden der siebte alt-katholische Bischof Josef Brinkhues (1913–1995) und seine Frau, Dr. Ilse Brinkhues geb. Volckmar (1923–2012), langjährige Vorsitzende des Bundes Alt-Katholischer Frauen (baf), darin ebenfalls ihre letzte Ruhestätte. – Ganz in der Nähe liegt das Grab der Familie Rudolf Bouvier, des Bruders von Josefine vom Rath-Bouvier.

107 Zu ihm: Reinkens, Lebensbild; Berlis, Priesteramt (mit weiterer Literatur). Joseph Hubert Reinkens wurde 1850 Privatdozent in Breslau, 1853 ao. Prof., 1857 o. Prof. der Kirchengeschichte in Breslau.

108 Links daneben, im Grab der Lehrerin Julie Pfeiffer (1814–1867) – das Grabmal wurde von ihren Schülerinnen gestiftet – ist der neunte alt-katholische Bischof Joachim Vobbe (1947–2017)

3.5 Weitere alt-katholisch Gesinnte auf dem Alten Friedhof

In diesem Beitrag kann nur eine Auswahl alt-katholisch gesinnter Personen dargestellt werden. Bisher war viel von Verbindungen und Vernetzungen die Rede. Doch liegen auf dem Alten Friedhof auch Personen begraben, die öffentlich für diametral entgegengesetzte kirchliche Positionen eintraten und damit Konflikte innerhalb des Katholizismus des 19. Jahrhunderts sichtbar machen. So druckte die Verlegerfamilie *Neusser*¹⁰⁹, die die *Bonner Zeitung* (heute den *Generalanzeiger*) herausgab, verschiedene Schriften alt-katholischer Autoren: Peter Neusser, dessen Druckerei auch viele Totenzettel druckte, bekannte sich mit seiner Familie zur alt-katholischen Kirche, während Peter Hauptmann¹¹⁰ die *Deutsche Reichszeitung* herausgab, die sich den Kampf gegen den Altkatholizismus auf die Fahnen geschrieben hatte.¹¹¹

Zu den streitbaren Theologen gehörte auch *Johannes Baptista Baltzer* (1803–1871) [Nr. 5],¹¹² der als Hermesianer und Güntherianer immer wieder angefeindet wurde. Der in Andernach geborene Priester lehrte ab 1830 erst als außerordentlicher, ab 1831 als ordentlicher Professor der Dogmatik in Breslau. 1846 wurde er dort Domkapitular. Baltzer fuhr am 9. November 1853 nach Rom, um dort Anton Günther zu verteidigen. Er blieb dort bis 25. November 1854. Nachdem Günthers Werke 1857 verurteilt worden waren, kamen er und Peter Knoodt sowie andere Güntherianer selbst ins Visier ihrer Gegner.¹¹³ Baltzers

betattet. Es war sein Wunsch, neben Bischof Reinkens begraben zu werden, den Vobbe wegen dessen Spiritualität sehr verehrte. Deshalb übernahm das Katholische Bistum der Altkatholiken in Deutschland die Patenschaft für das Grab von Pfeiffer in den 2010er Jahren. Das alt-katholische Bistum nimmt außer für die Gräber der Bischöfe Joseph Hubert Reinkens und Theodor Weber (zusammen mit Peter Knoodt) auch für das Grab von Johann Baptist Baltzer die Patenschaft wahr.

109 Es handelt sich um einen einfachen Grabstein mit einem Kreuz, der an einer Ecke steht. Gräberverzeichnis Alter Friedhof, Abt. I, Nr. 316. Andere Mitglieder der Familie sind auf dem Poppelsdorfer Friedhof begraben.

110 Sein Grab – Grabstätteninventar Alter Friedhof, Abt. 1, Nr. 144/145. – liegt in der Nähe zur Friedhofsmauer Bornheimer Str., gegenüber Grab Nr. 76 der Familie des Kreisphysikus Dr. Velten, einer bekannten Arztfamilie.

111 Vgl. dazu Berlis, Priesteramt. – Das Familiengrab Hauptmann ist ein gutes Beispiel für die Verbindung von Bonner Familien mit anderen rheinischen, insbesondere kölnischen Familien. Dies ließe sich auch an reformorientierten oder alt-katholisch gesinnten Familien gut dokumentieren. Vgl. dazu auch Mergel, Klasse.

112 Zu ihm: Melzer, Baltzers Leben; Wenzel, Anliegen, 87–93; Berlis, Baltzer.

113 Am 16. September 1858 teilte Baltzer Nickes mit, was er kurz zuvor Fürstbischof Heinrich Förster von Breslau mitgeteilt hatte: „[...] daß die deutschen Gegner Günther's und seiner Schule sich mit der bloßen Prohibition der Günther'schen Schriften nicht begnügen wollen, vielmehr den Plan haben, diejenigen Männer, welche früher zu Günther sich bekannten, in Mißkredit zu bringen und von ihren Lehrstühlen zu verdrängen. Man ist daher schon seit einiger Zeit mit der Anfertigung neuer Anklagen für die h. Congreg. Indicis beschäftigt gewesen, und will zuerst gegen Prof. Dr

Promemoria über den „anthropologischen Dualismus“ wurde durch ein Breve von Pius IX. am 30. April 1860 verurteilt. Baltzer war wohl der erste Fall des Entzugs der kirchlichen Lehrerlaubnis (*missio canonica*), die erst 1850 durch die deutschen Bischöfe eingeführt worden war.

Der Totenzettel für Baltzer¹¹⁴ beginnt mit dem programmatischen Bibelzitat aus 2 Tim 4,7 („Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt“) und einem Kreuzzeichen. Danach folgt die Beschreibung über den Beruf (Professor und Domkapitular) und die Umstände seines Todes. Baltzer starb am 1. Oktober 1871 nach einem „kurzen aber sehr schmerzlichen Krankenlager“ im Hause seines Freundes Peter Knoodt. Da er „plötzlich und unerwartet vom Tode überrascht“ wurde, war er zwar „[v]orbereitet auf den Empfang der hh. Sakramente“, konnte sie aber offensichtlich nicht mehr empfangen. Baltzer wird beschrieben als „kirchlich gläubiger und demüthig frommer Katholik“ und als „eifriger Jünger und Förderer der Wissenschaft“. Was ihm an „Vergewaltigung und Willkür“ seitens seiner Oberen angetan wurde, wird ungeschminkt gesagt. Die Erwartung, dass er „den Lohn für seine treue Arbeit im Dienste der Kirche, des Staates und der Wissenschaft“ von Gott erhalten werde, steht der Aussage der erfahrenen „Anfeindungen und Kränkungen“ durch Menschen gegenüber, die in seiner Suspension und dem Entzug seines Domherrngehalts infolge seiner Weigerung, „die Neuerungen des Vaticanischen Concils“ als richtig anzuerkennen, am Ende seines Lebens einen traurigen Höhepunkt erhielten. Insgesamt erscheint Baltzer als ‚gefestigt in Gott‘ und als ‚wahrhaft christlicher Mann‘ mit einer ‚mannhafte[n], nicht zu erschütternde[n] Charakterfestigkeit‘. Der Totenzettel liest sich wie ein Manifest des güntherschen Anliegens: „der Nothwendigkeit der Uebereinstimmung der fortschreitenden Wissenschaft und des in Christo geoffenbarten Glaubens“. Er weist zudem auf die Auseinandersetzungen um Kirchlichkeit oder Wissenschaftlichkeit der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert.¹¹⁵

Baltzer selbst ist dem Totenzettel zufolge Opfer und Überwinder seiner Gegner gleichermaßen. Ähnlich wie im Totenzettel für Wilhelmine Ritter werden auch bei ihm Frömmigkeit und Beruf wertschätzend beschrieben. In beiden Fällen geht es um eine wissende oder erleuchtete Frömmigkeit, die den Charakter der Person formt und trägt. Während Ritters Frömmigkeit jedoch als harmonisch

Knoodt in Bonn und gegen mich in Breslau vorgehen.“ Johannes Baptista Baltzer an D. Anselmo Nickes, Karlsbad, 16. September 1858, SPR.

114 Totenzettel Johannes Baptista Baltzer, Stadtarchiv Bonn, gedruckt von P. Neusser. – Der zweite Vorname wird hier als „Baptist“ geschrieben, als Variante wird in anderen Quellen auch „Baptista“ benutzt.

115 Hier standen die Güntherianer auf der Seite der Wissenschaftlichkeit und vertraten konsequent die Ausbildung von Studierenden an Universitäten (und nicht nur an kirchlichen Seminaren). Vgl. dazu Brandt, Ringen.

„Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, den
Glauben bewahrt.“ II. Tim. 4, 7.



Zum Andenken

an den

hochwürdigen Herrn

Johann Baptist Balzer,

Doctor der Philosophie und Theologie, Domcapitular und Professor der
Dogmatik an der Universität zu Breslau, Ritter ic.

welcher, 68 Jahre alt, nach einem kurzen aber sehr schmerzlichen Kranken-
lager im Hause eines seiner Freunde zu Bonn am 1. October 1871 starb.

Der Verstorbene war zeitlebens ein eben so kindlich gläubiger und
demüthig frommer Katholik als ein eifriger Jünger und Förderer der
Wissenschaft in Wort und Schrift. Die Ueberzeugung von der Nothwen-
digkeit der Uebereinstimmung der fortschreitenden Wissenschaft und des in
Christo geoffenbarten Glaubens führte ihn schon sehr früh und immer von
Neuem in den Kampf sowohl mit verkehrten und den Glauben verfälschen-
den wissenschaftlichen Richtungen als mit einer erstarren sogenannten „kirch-
lichen“ Wissenschaft, welcher und damit zugleich sich selber eine mächtige
Partei innerhalb der katholischen Kirche zur ausschließlichen Herrschaft
verheissen will. Und in diesem Kampfe wurde er einerseits mit Auszeich-
nungen und Ehrengeschenken überhäuft, während ihm anderseits Ansehn-
lungen und Kränkungen aller Art nicht erspart wurden. Das letzte Jahr-
zehnt seines Lebens war ein unausgesetzter harter Kampf gegen Vergewal-
tigung und Willkür von Oben. Als er aber auch den Neuerungen des Vati-
canischen Concils gegenüber festhielt an der Unveränderbarkeit des alten
katholischen Glaubens, wurde er nicht nur von seinen priesterlichen Funktio-
nen suspendirt, sondern auch seines Einkommens als Domherr beraubt.

In Gott gefestigt, bewahrte er sich in allen diesen Kämpfen, selbst
auch als die Gesundheit seines kräftigen Körpers gebrochen war, die Ruhe
und den Frieden des Gemüths, sowie die volle Frische und Schärfe seines
Geistes, wovon seine schriftstellerischen Leistungen Zeugniß ablegen. Denn
was ihn am meisten auszeichnete, war neben der höchsten priesterlichen Sitten-
reinheit und Frömmigkeit eine mannhafte, durch nichts zu erschütternde
Charakterfestigkeit. Diejenigen aber, welche ihm näher zu stehen das
Glück hatten, wußten zugleich, welche Innigkeit und Zärtlichkeit treuester Liebe
und Freundschaft die Brust des wahrhaft christlichen Mannes durchglühte.

Vorbereitet auf den Empfang der hh. Sacramente, wurde er plötzlich
und unerwartet vom Tode überrascht. Gott hat die Zeit seiner schweren
Leiden abgekürzt, um ihm den Lohn für seine treue Arbeit im Dienste der
Kirche, des Staates und der Wissenschaft nicht länger vorzuenthalten.

Seine Seele wird dem frommen Gebete aller Gläubigen empfohlen.

Die Beerdigung findet am Dienstag den 3. October, Nachmittags 3 Uhr,
von der Wohnung des Professor Knoedt am grünen Wege aus statt.

Druck von P. Neusser in Bonn.

Abb. 6 Totenzettel für Johann Baptist Baltzer.

und pädagogischen Zwecken dienend beschrieben und jeglicher Hinweis auf die angespannte Lage ihres Instituts infolge des Ersten Vatikanums fehlt, werden bei Baltzer vergangene und aktuelle Konflikte geradeheraus angesprochen. Der Hinweis auf seine „höchste(n) priesterliche(n) Sittenreinheit und Frömmigkeit“ und auf sein Festhalten „an der Unveränderbarkeit des alten katholischen Glaubens“ machen Baltzers „durch nichts zu erschütternde *Charakterfestigkeit*“¹¹⁶ aus. Sie dürften als Hinweis des oder der Verfasser des Totenzettels¹¹⁷ auf seine treue Kirchlichkeit zu verstehen sein.¹¹⁸ Beide, Ritter und Baltzer, werden in je eigener Weise als vorbildliche (alt-katholisch gesinnte) Katholikin und Katholik gezeichnet.¹¹⁹

An Baltzers Beerdigung nahmen zahlreiche Bonner Bürgerinnen und Bürger und Professoren sowie seine Andernacher Familie teil. Obwohl tätig in Breslau, war er offensichtlich bei der Bevölkerung gut bekannt. Es war die erste Trauerfeier in Bonn für einen alt-katholisch gesinnten Verstorbenen.¹²⁰

4. Zum Schluss

Dieser Spaziergang über den Alten Friedhof war der Versuch, den Friedhof im Sinne von Raulff als Archiv zu lesen. Dies geschah anhand der Gräber ausgewählter Katholikinnen und Katholiken, die im 19. Jahrhundert in kirchliche Auseinandersetzungen und kirchenpolitische Konflikte ihrer Zeit hineingezogen wurden. Sie spiegeln die Bandbreite des Katholizismus im 19. Jahrhundert. In diesem Beitrag standen aus dieser Bandbreite reformorientierte und alt-katholisch gesinnte Katholikinnen und Katholiken im Fokus. Auf dem Friedhof haben sie, oft in unmittelbarer Nähe ihrer Geistes- und Seelenverwandten, bisweilen aber auch nahe bei

116 Das Wort „*Charakterfestigkeit*“ ist als einziges Wort auf dem Totenzettel gesperrt gedruckt und wird dadurch in besonderer Weise als Charakteristikum des Verstorbenen hervorgehoben.

117 Totenzettel tragen keine Verfasserangabe. Es können deshalb nur Vermutungen darüber angestellt werden. Von der Diktion und der Beziehung zur bzw. zum Verstorbenen her liegt es nahe, Wilhelm Reinkens (oder ihren Vater) als Verfasser des Totenzettels für Ritter und Knodt als Verfasser des Totenzettels für Baltzer zu vermuten.

118 Alt-katholisch gesinnte Katholikinnen und Katholiken wurden von ihren Gegnern oft als „unkirchlich“ verleumdet. Rhetorisch wird auf dem Totenzettel gerade das Festhalten an der bisherigen katholischen Tradition als wahrhaft katholisch angesehen. Eine weitere Analyse dieses Totenzettels muss hier aus Platzgründen unterbleiben.

119 Vgl. zur Thematik, wie man/frau einen guten Tod als Altkatholikin oder Altkatholik stirbt, den Beitrag von Moser, Treu (in diesem Band).

120 Vgl. Eintrag in das Matrikelbuch der alt-katholischen Gemeinde Bonn, AGB.



Abb. 7 Grab von Johannes Baptista Baltzer mit seiner markanten Büste (1876).

ihren ehemaligen Gegnerinnen oder Gegnern, ihre letzte Ruhe gefunden.¹²¹ Die Zugehörigkeiten erschließen sich nicht immer von selbst, sondern müssen über weitere archivalische (schriftliche) Quellen decodiert und dechiffriert werden. Der Spaziergang auf dem Friedhof macht insbesondere auch die Namen von Frauen sichtbar, die in bisherigen Narrativen über diese Zeit und ihre Konflikte fehlten. Genderfragen werden auf Grabsteinen und auf anderen thanato- oder nekrogra-

121 Friedhöfe sind „Gegenorte“, nach Foucault „Heterotopien“. Sie transzendieren Bestehendes und Bekanntes. Vgl. Foucault, Michel, Von anderen Räumen, in: Dünne, Jörg u. a. (Hg.), Raumtheorie. Frankfurt a.M. 2006, 317–329, hier 322–324.

phischen Zeugnissen sichtbar.¹²² Durch die kombinierte Lektüre materialer und schriftlicher Quellen erhalten zudem zeitgenössische Auffassungen über den Tod des und der Anderen sowie Frömmigkeitspraktiken im Umgang mit Sterben und Tod genauere Konturen.

Das Schlendern über den Alten Friedhof, unterbrochen von kurzem Innehalten vor den einzelnen Gräbern, verlangsamt schließlich auch den Schritt des oder der Beobachtenden. Es macht nachdenklich ob der verschiedenen Geschichten von Menschen, die hier gemeinsam in der Gottesackererde liegen. Der Bewahror Ort Friedhof hütet nicht nur materiale und religiöse Wissensbestände, religions-, kunst- und architekturgeschichtlich Bedeutendes, sondern auch das, was körperlich von Menschen übrigbleibt und damit das Bewusstsein von Vergänglichkeit und Verletzlichkeit von Menschenleben.

Literaturliste

Archive

Alter Friedhof Bonn (Gräberverzeichnis, 4 Bände, handschriftlich)

Archiv der alt-katholischen Gemeinde Bonn [= AGB]

Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten, München, Abt. 47, Nr. 566 (Nachlass Wilhelm Reinkens)

Bischöfliches Archiv des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Bonn [= BABo]

Klosterarchiv St. Paul vor den Mauern, Rom, Nachlass D. Anselmo Nickes [= SPR]

Stadtarchiv und Stadthistorische Bibliothek Bonn

Literatur

Alter Friedhof in Bonn (gegründet um 1715), hg. von der Oberbürgermeisterin der Bundesstadt Bonn, Kadaster- und Vermessungsamt, in Verbindung mit der Gesellschaft der Freunde und Förderer des Alten Friedhofs e. V., o. A., auch im Internet: <https://alterfriedhofbonn.de/>

Alter Friedhof Bonn. Wo sie ruhen. Berühmte Grabstätten auf historischen Friedhöfen in Deutschland, Projektträger Stiftung Historische Kirchhöfe und Friedhöfe in Berlin-Brandenburg, Berlin o.J. [= Prospekt Alter Friedhof]

Ariès, Philippe, Geschichte des Todes, München⁸1997 (frz. Paris 1978).

122 Den Begriff „Thanatographie“ benutzt Christian von Zimmermann, den Begriff „Nekrographik“ hat Erika Moser in ihrer Dissertation geprägt. Vgl. Von Zimmermann, Thanatographie; Moser, Allverehrt.

- Berlis, Angela, *Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850–1890)*, Frankfurt a.M. 1998.
- , „Das Opfer bringen der Vernunft – was hätt’ ich dann aus mir gemacht?“ Das Haus Simrock und die alt-katholische Kirche, in: Karl Simrock (1802–1876). *Einblicke in sein Leben und Werk*, hg. von der Karl-Simrock-Forschung Bonn, Bonn 2002, 101–112.
- , Johannes Baptista Baltzer. Ein Theologe im Kampf gegen kirchliche Zensuren, in: *Andernacher Annalen* 6 (2005/2006), Andernach 2004, hg. vom Historischen Verein Andernach e.V., Redaktion Klaus Schäfer, 141–161.
- , Gotteskindschaft im 19. Jahrhundert. Geistliche Zwiegespräche zwischen Wilhelmine Ritter und Wilhelm Reinkens, in: Annette Esser u. a. (Hg.), *Kinder haben – Kind sein – Geboren werden. Philosophische und theologische Beiträge zu Kindheit und Geburt*, Königstein/T. 2008, 87–105.
- , Priesteramt, Zölibat und Sexualität. Der Prozess Joseph Hubert Reinkens gegen die Deutsche Reichszeitung im Jahr 1874, in: *Bonner Geschichtsblätter* 57/58 (2008), 257–275.
- , Means of submission or symbol of protest? The habit of the Sister of St Charles Borromeo Amalie Augustine von Lasaulx (1815–1872), in: R. Ruard Ganzevoort u. a. (Hg.), *Religious Stories We Live By. Narrative Approaches in Theology and Religious Studies*, Leiden 2014, 263–277.
- , Die Bibel in Liturgie und Frömmigkeit am Beispiel des Kreuzeskränzchens im Bonn, in: Michaela Sohn-Kronthaler/Ruth Albrecht (Hg.), *Fromme Lektüre und kritische Exegese im langen 19. Jahrhundert*, (Die Bibel und die Frauen, 8.2), Stuttgart 2014, 188–209
- Bertschinger, Dolores Zoé, Looking for Jenny & Co. The Image as Practice for a Feminist Imaginary, in: Marie-Therese Mäder u. a. (Hg.), *Highgate Cemetery. Image Practices in Past and Present*, Baden-Baden 2020, 93–120.
- Brandt, Hans-Jürgen, *Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsbildung im 19. Jahrhundert*, Köln 1981.
- Denk, Claudia/Ziesemer, John (Hg.), *Der bürgerliche Tod. Städtische Bestattungskultur von der Aufklärung bis zum frühen 20. Jahrhundert/Urban Burial Culture from the Enlightenment to the early 20th Century*, (ICOMOS. Hefte des Deutschen Nationalkomitees), Regensburg 2007.
- Ebertz, Michael N., Tote haben (keine) Probleme? Die Zivilisierung der Jenseitsvorstellungen in katholischer Theologie und Verkündigung, in: Lucian Hölscher (Hg.) *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffes in der Neuzeit*, Göttingen 2007, 233–258.
- Fischer, Michael, *Ein Sarg nur und ein Leichenkleid. Sterben und Tod im 19. Jahrhundert. Zur Kultur- und Frömmigkeitsgeschichte des Katholizismus in Südwestdeutschland*, Paderborn 2004.
- Fischer, Norbert, *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland seit dem 18. Jahrhundert*, Köln 1996.
- Fischer, Norbert, Sanfter Abschied. Tod und Geschlecht im bürgerlichen Zeitalter, in: Alexandra Lutz (Hg.), *Geschlechterbeziehungen in der Neuzeit. Studien aus dem norddeutschen Raum*, Neumünster 2005, 179–191.

- Foucault, Michel, Von anderen Räumen, in: Jörg Dünne u. a. (Hg.), *Raumtheorie*. Frankfurt a.M. 2006, 317–329.
- Franzen, August, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil*, Köln 1974.
- Götz, Anna-Maria, *Die Trauernde. Weibliche Grabplastik und bürgerliche Trauerkultur um 1900*, Köln, Weimar, Wien 2013.
- Heyden, Katharina, Nicht-Trauern-Dürfen und Nicht-Nicht-Trauern-Können als Dilemma christlicher Männer in der Spätantike, in: Angela Berlis /Magdalene L. Frettlöh / Isabelle Noth / Silvia Schroer (Hg.), *Die Geschlechter des Todes. Theologische Perspektiven auf Tod & Gender*, Göttingen 2022, 223–244.
- Kessel, Martina, *Sterben/Tod: Neuzeit*, in: Peter Dinzelbacher (Hg.), *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*, Stuttgart ²2008, 298–313.
- Kreter, Karljosef, „... das ich doch die Todten auf hiesiger Neustadt alle bekommen möge“. Totenfrauen – Geschlechterfragen beim Dienst an Toten, in: Karin Ehrich/Christiane Schröder (Hg.), *Adlige, Arbeiterinnen und... . Frauenleben in Stadt und Region Hannover vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, Bielefeld 1999, 87–111.
- Laqueur, Thomas W., *The Work of the Dead. A Cultural History of Mortal Remains*, Princeton 2015.
- Macho, Thomas, *Die Wiederkehr der Toten nach der Moderne*, in: Fibicher, Bernhard u. a., *Six feet under: Autopsie unseres Umgangs mit Toten = autopsy of our relation to the dead*, hg. vom Kunstmuseum Bern, Bielefeld 2006, 15–27.
- Melzer, Ernst, *Johannes Baptista Baltzers Leben, Wirken und wissenschaftliche Bedeutung*, Bonn 1877.
- Mergel, Thomas, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914*, Göttingen 1994.
- Mäder, Marie-Therese u. a. (Hg.), *Highgate Cemetery. Image Practices in Past and Present*, Baden-Baden 2020.
- Moser, Erika, *Furchtlos treu, selbst hingegeben. Gender in Nachrufen, Leichenpredigten und Grabreden als identitätsstiftenden Erinnerungsmedien, am Beispiel des Christkatholizismus 1870 bis 1924*, in: Angela Berlis /Magdalene L. Frettlöh / Isabelle Noth / Silvia Schroer (Hg.), *Die Geschlechter des Todes. Theologische Perspektiven auf Tod & Gender*, Göttingen 2022, 443–461.
- , *Allverehrt und tiefbetrauert. Gender in Nekrographien als identitätsstiftenden Erinnerungsmedien, am Beispiel des Christkatholizismus (1870–1924)*, Theologische Fakultät der Universität Bern, Institut für Christkatholische Theologie, Bern 2021 (unveröff. Dissertation).
- Nickel, Katja, *Frauen und Männer auf dem Weg zu der einen Kirche*, in: Elisabeth Bücking (Hg.), *Ökumene weiblich. Frauen überschreiten Grenzen*, Berlin 2013, 217–220.
- Pursch, Kurt, *Die Alt-Katholische Kirche*, in: Dietrich Höroldt / Manfred van Rey (Hg.), *Bonn in der Kaiserzeit 1871–1914*, Bonn 1986, 265–273.

- Raulff, Ulrich, Pudels Tod, das ist des Philologen Kern. Ein Spaziergang über den Frankfurter Hauptfriedhof, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 5 (Herbst 2011), Heft 3, 91–102.
- Reinkens, Joseph Martin, Joseph Hubert Reinkens. Ein Lebensbild, Gotha 1906.
- Rosentreter, Michael/Groß, Dominik, O tempora, o mores (curae mortui): Der Leichnam zwischen kommerzieller Totenfürsorge und affektiver Trauerbewältigung, in: Dominik Groß/Christoph Schweikardt (Hg.), *Die Realität des Todes. Zum gegenwärtigen Wandel von Totenbildern und Erinnerungskulturen*, Frankfurt a.M. 2010, 77–110.
- Schmitt, Jean-Claude, Der Historiker, der Tod und die Toten, in: Friedrich Wilhelm Graf/Heinrich Meier (Hg.), *Der Tod im Leben. Ein Symposium*, München 2004.
- Schoon, Dick, Heimatlose im katholischen Europa des 19. Jahrhunderts. Alvaro und Heinrich von Liaño und ihre Beziehungen zur Bischöflichen Klerisei in den Niederlanden und zur altkatholischen Bewegung in Deutschland, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 97 (2007), 73–105.161–188.
- Schroer, Silvia (Hg.), *Sensenfrau und Klagemann. Sterben und Tod mit Gendervorzeichen*, Zürich 2014.
- Scheutz, Martin, Ein unbequemer Gast? Tod, Begräbnis und Friedhof in der Neuzeit, in: Wolfgang Hameter u. a. (Hg.), *Freund Hein? Tod und Ritual*, Innsbruck 2007, 100–134.
- Schlögl, Rudolf, *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700–1840*, München 1995.
- Schwedt, Herman H., *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831): ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert*, Rom 1980.
- Schwedt, Herman H., Zur Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 101 (1990), 301–343.
- Vobbe, Joachim, Solidarität der Kirchen mit den Frauen – Hat die Ökumenische Dekade die christlichen Kirchen verändert? Eine Antwort des Bischofs der Alt-Katholiken in Deutschland, in: Christine Busch/Brigitte Vielhaus (Hg.), *Kirche wird anders, Ökumenische Dekade „Solidarität der Kirche mit den Frauen“ 1988–1998, Erfahrungen und Perspektiven*, Düsseldorf 1998, 79–85.
- Weißenberg, Ines, Weibliche und männliche Biographien auf Grabsteinen des 18. und 19. Jahrhunderts von der nordfriesischen Insel Föhr, in: Alexandra Lutz (Hg.), *Geschlechterbeziehungen in der Neuzeit. Studien aus dem norddeutschen Raum*, Neumünster 2005, 155–177.
- Wenzel, Paul, *Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert*, Essen 1965.
- , *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts*, Essen 1961.
- Werner, Gotthard, Weniger bekannte Gräber auf dem Alten Friedhof zu Bonn. Eine Nachlese, in: *Bonner Geschichtsblätter*, Bd. 12, Bonn 1958, 230–248.
- Werner, Gotthard, Die Bonner Friedhöfe, in: *Bonner Geschichtsblätter*, Bd. 14, Bonn 1960, 116–151.
- Zander, Erika/Bätz, Jörg, *Der Alte Friedhof in Bonn. Kunst und Geschichte(n)*, Bonn 2001.

Zimmermann, Christian von, *Thanatographie. Biographische Trauer und Familiengedenken*, in: ders./Nina von Zimmermann (Hg.), *Familiengeschichten. Biographie und familiärer Kontext seit dem 18. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2008, 189–209.

Abbildungsnachweis

- Abb. 1 Grab von Georg Hermes mit einem schlichten Stein. Stadtarchiv und Stadthistorische Bibliothek Bonn, Foto: Jörg Bätz.
- Abb. 2 Grab von Wilhelmine Ritter. Das Terracottare Relief mit Jesus und den Kindern weist auf ihren Beruf als Lehrerin hin. Stadtarchiv und Stadthistorische Bibliothek Bonn, Foto: Jörg Bätz.
- Abb. 3 Totenzettel für Wilhelmina Ritter, Druck von Peter Neusser, Bonn (Stadtarchiv und Stadthistorische Bibliothek Bonn).
- Abb. 4 Grab der Familie Vonderbank mit schlichtem Grabstein. Foto: Angela Berlis.
- Abb. 5 Grab der Familie Marquart, der Name von Mathilde Kölliker geb. Ermekeil ist im Sockel genannt. Der Typus der Trauernden als Grabmalfigur war weit verbreitet. Stadtarchiv und Stadthistorische Bibliothek Bonn, Foto: Jörg Bätz.
- Abb. 6 Totenzettel für Johann Baptist Baltzer, Druck Peter Neusser, Bonn (Stadtarchiv und Stadthistorische Bibliothek Bonn).
- Abb. 7 Grab von Johannes Baptista Baltzer mit seiner markanten Büste (1876). Stadtarchiv und Stadthistorische Bibliothek Bonn, Foto: Jörg Bätz.

Rituelle Begleitung bei Tod und Trauer

Ursachen und Konsequenzen des Geschlechterungleichgewichts in einer Profession¹

Seit etwa 20 Jahren besteht in den Niederlanden ein Ausbildungsgang für den neuen Beruf der (freien) Ritualbegleiterinnen und -begleiter. Ihre Tätigkeit ist vor allem bei Bestattungen gefragt. In den säkularisierten Niederlanden ist das Monopol der Kirchen bei Trauerfeiern stark zurückgedrängt worden; Angehörige geben Begräbnissen oder Feuerbestattungen selbst Form und Inhalt, mit oder ohne Hilfe eines Bestattungsinstituts, eines Trauerredners oder, immer häufiger, einer Ritualbegleiterin oder eines Ritualbegleiters.² Neben Bestattungs- und Trauerri-tualen treten Ritualbegleiterinnen aber auch – wenn auch nur in begrenztem Maß – bei Hochzeiten, Geburtsfeierlichkeiten oder Ritualen anlässlich Ehescheidung, Pensionierung usw. auf. Im Allgemeinen verdienen sie ihr Einkommen mit der Begleitung von Beisetzungen.

Im Jahr 2002 gründeten Ton Overtoom und Hermien Embsen in Hengelo in den Niederlanden *Het Moment* (Der Moment), eine heute führende Ausbildungsstätte zum Ritualbegleiter.³ Inzwischen haben mehr als 500 Personen diese Ausbildung abgeschlossen. Dabei fällt auf, dass die große Mehrheit der Auszubildenden weiblichen Geschlechts ist. Von den 507 Kursteilnehmenden bis Herbst 2019 waren 451 Frauen (89%).⁴ Das führt zur Frage nach den Ursachen und Konsequenzen, dass vor allem Frauen diesen Beruf ausüben.

Dabei scheint es wichtig, zwischen der Feminisierung eines Berufs einerseits und dem Geschlechterungleichgewicht andererseits zu unterscheiden. Der Beruf der Ritualbegleiterin ist ein von Frauen dominierter Beruf. Doch ist dies nicht das

1 Ich danke Sam van Alebeek, studentische Hilfskraft an der Fakultät für Kulturelle Studien an der Universität Tilburg (2018–2020), für ihre Unterstützung bei der Literatursuche, der Auswertung der Umfrage und der Verarbeitung der Daten der Befragten. Übersetzung aus dem Niederländischen: Andrea Braun und Angela Berlis.

2 In der niederländischen Sprache wird von „ritueelbegeleider“ gesprochen; der Begriff umfasst gram-matisch Männer und Frauen. Um der Lesbarkeit willen wird im Folgenden auf die explizite Nennung der männlichen Form verzichtet, wo sie nicht zum Verständnis notwendig ist. Selbstverständlich sind aber die Ritualbegleiter stets eingeschlossen.

3 Embsen/Overtoom, 15 jaar innoveren. Siehe auch: Embsen/Overtoom, Hoe zou jij het willen?; Wojtkowiak/Knibbe/Goossensen, Emerging Ritual Practices in Pluralistic Society.

4 Email von Ton Overtoom (Het Moment) vom 3. Oktober 2019.

Ergebnis eines Feminisierungsprozesses im Sinne einer Zunahme der Anzahl von Frauen, die in traditionell von Männern dominierten Berufen tätig sind, sondern ein Merkmal dieses Berufs, seit es ihn gibt.

In diesem Beitrag wird auf die möglichen *Ursachen* dieses Geschlechterungleichgewichts eingegangen, indem der Beruf der Ritualbegleiterin in einen historischen Kontext gestellt wird, der meines Erachtens das Phänomen der weiblichen Ritualbegleitung in gewisser Weise erklärt. Eine Untersuchung der Konsequenzen ist schwierig, da dazu die Befragung von Angehörigen und anderen Betroffenen bei Beisetzungen erforderlich wäre, ob es für sie einen Unterschied mache, ob der Ritualbegleitende eine Frau oder ein Mann sei. Doch erscheint es als ethisch fragwürdig, den Angehörigen diese Frage zu stellen; es ist obendrein fraglich, ob sie in der Lage wären, darauf adäquat zu antworten, da ihnen die Möglichkeit zum Vergleich fehlt: Wie sollen sie wissen, ob ein Mann die Beisetzung besser begleitet hätte, wenn dies bei ihnen eine Frau tat – und umgekehrt? Deshalb muss die Frage der Konsequenzen auf andere Weise geklärt werden: ausgehend von der Berufsgruppe selbst, und mit Blick auf die Kompetenzen, die eine Ritualbegleiterin entsprechend Berufsstandard vorzuweisen hat.

Dieser Beitrag stützt sich auf Literatur- und Internetrecherchen, ein Interview mit den Gründern von *Het Moment* und eine Online-Umfrage. Diese Umfrage richtete sich an etwa 400 Ritualbegleiterinnen und Ritualbegleiter, die über die Adressdatenbanken von *Het Moment*, die nationale Berufsvereinigung der Ritualbegleiterinnen und -begleiter sowie über eine Facebook-Gruppe von Ritualbegleiterinnen angeschrieben wurden. Die Zahl der Empfängerinnen und Empfänger der Umfrage lässt sich nicht genau bestimmen, da sich die Adressbestände der Berufsvereinigung und der Facebook-Gruppe überschneiden. Die Annahme von 400 Adressaten beruht auf einer Schätzung des Autors. Insgesamt haben 106 Personen die Befragung ausgefüllt (92 Frauen, 14 Männer), 78 haben ihre Ausbildung bei *Het Moment* absolviert. Die häufigsten von ihnen begleiteten Rituale sind Bestattungen (96 Befragte), Erinnerungsrituale (54 Befragte) und andere kirchliche Feiern (24 Befragte).

1. Die Ritualbegleiterin in historischer Perspektive

Um die Stellung der Ritualbegleiterin in der heutigen Bestattungslandschaft verständlich zu machen, werden im Folgenden drei Entwicklungen näher betrachtet: erstens die wachsende Teilnahme von Frauen am Arbeitsprozess, zweitens die Säkularisierung der niederländischen Gesellschaft und das damit einhergehende Verschwinden selbstverständlicher ritueller Handlungsrepertoires, drittens das fest verankerte kulturelle und rituelle Muster der selbstverständlichen Vorstellung vom Mann als Leiter und Prediger bei Bestattungen. Diese Vorstellung hängt damit

zusammen, dass in den christlichen Kirchen lange Zeit ausschließlich Männer Gottesdiensten vorstehen durften.

1.1 Frau und Arbeit

In den letzten Jahrzehnten stieg die Partizipation von Frauen auf dem Arbeitsmarkt substantiell. 1947 gehörten etwas mehr als 25% aller Frauen zwischen 15 und 64 Jahren zur erwerbstätigen Bevölkerung,⁵ im Jahr 2018 war dieser Anteil auf 63% angewachsen.⁶ Dieser Zuwachs hängt jedoch fast ausschließlich mit dem stark veränderten Verhalten verheirateter Frauen im Hinblick auf den Arbeitsmarkt zusammen. War es in den 1950er Jahren noch der Normalfall, dass Frauen mit der Heirat zu arbeiten aufhörten, so bleiben Frauen seit den 1960er Jahren immer häufiger nach der Hochzeit und auch nach der Geburt des ersten Kindes berufstätig oder kehren nach einer Kindererziehungszeit auf den Arbeitsmarkt zurück. Dadurch verschwand das Konstrukt einer Familie mit einem Mann, der für das Haushaltseinkommen sorgt, und einer Vollzeithausfrau, wie es in den 1950er Jahren gang und gäbe war, weitgehend und es entwickelte sich das Doppelverdienermodell als Familientypus. Dieses ist allerdings in vielen Fällen ein ‚Anderthalbverdienermodell‘, in dem der eine Partner (in der Regel der Mann) in Vollzeit arbeitet, während der andere (in der Regel die Frau) in Teilzeit arbeitet und daneben Betreuungsaufgaben übernimmt. In den Niederlanden arbeiten 73,8% der berufstätigen Frauen Teilzeit im Vergleich zu 23% der Männer.⁷ Frauen scheinen in geringerem Maße für das Haushaltseinkommen verantwortlich zu sein als Männer. Charlotte Boström, Journalistin bei der Zeitschrift *Vrij Nederland*, führte dazu im Jahr 2019 Interviews mit Frauen und zitiert eine der Befragten wie folgt: „Ich denke oft, dass Frauen freier sind als Männer. Frauen können sich entscheiden, nicht für Geld zu arbeiten, was bei Männern nicht wirklich akzeptiert ist“.⁸ Anders als beispielsweise in Schweden bedeutet das Streben des Feminismus nach weiblicher Autonomie in den Niederlanden nicht automatisch, dass Frauen auch finanziell auf

5 Tijdens, Een wereld van verschil.

6 www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2019/03/verschil-arbeidsdeelname-mannen-en-vrouwen-weer-kleiner (Zugriff 8.11.2019). In diesem CBS-Bericht bezieht sich die Arbeitspartizipation auf die Personen zwischen 15 und 75 Jahren, die einer bezahlten Arbeit nachgehen.

7 C. Boström, „Waarom Nederlandse vrouwen nog steeds massaal parttime werken,“ *Vrij Nederland* 12. September 2019, aufgerufen über <https://www.vn.nl/waarom-nederlandse-vrouwen-nog-steeds-massaal-parttime-werken/> Zugriff am 12.11.2019). Siehe auch den Bericht des Sociaal en Cultureel Planbureau: *Werken aan de start. Jonge vrouwen en mannen op de arbeidsmarkt* (2018), Siehe: https://www.scp.nl/Nieuws/Jonge_vrouwen_vaak_een_deeltijdbaan_en_daardoor_minder_economisch_zelfstandig.

8 Boström, *Nederlandse vrouwen*.

eigenen Beinen stehen. Angesichts der Tatsache, dass der Beruf der Ritualbegleiterin sehr flexibel und mit einem hohen Maß an Autonomie im Hinblick auf die eigenen Arbeitszeiten verbunden ist, passt er gut zum Anderthalbverdienermodell – eine Schlussfolgerung, die sich mit der *preference theory* von Catherine Hakim⁹ deckt, und auch von der Studie über die Teilhabe von Frauen am europäischen Arbeitsmarkt bestätigt wird, die von Johanna Dämmrich und Hans-Peter Blossfeld vorgelegt wurde. Darin schreiben die Autorin und der Autor allgemein über Berufe, in denen Frauen dominieren:

„female-dominated occupations might indicate more ‘women-friendly’ environments (e.g. with higher share of part-time or flexible work arrangements) where less career-oriented women work.“¹⁰

Nach den Ergebnissen unserer eigenen Umfrage können 56 Befragte in ihrem Beruf als Ritualbegleiterin nicht ausreichend Einkommen generieren, um ihren Lebensunterhalt zu sichern; 22 Befragte halten diese Frage für unwichtig; 81 haben einen Partner oder eine Partnerin, die oder der zum Familieneinkommen beiträgt. Diese Ergebnisse passen ins Bild des Anderthalbverdienermodells. Eine der Befragten betont ausdrücklich ihre Vermutung, dass ihre Arbeit wegen des großen Frauenanteils an der Berufsgruppe finanziell geringer eingeschätzt werde.

Ich vermute, dass wir mit diesen sozioökonomischen Hintergründen eine zentrale Ursache des Geschlechterungleichgewichts in der Berufsgruppe der Ritualbegleiterinnen verdeutlicht haben. Doch müssen weitere Gründe dafür existieren; das Geschlechterungleichgewicht kann nicht allein aufgrund der Aspekte „Arbeit“ (der Möglichkeit, in Teilzeit zu arbeiten) und „Finanzen“ (der Akzeptanz finanzieller Abhängigkeit) erklärt werden.¹¹ Vielmehr ergaben sich auch Veränderungen in der Kultur, die den Frauen die Tür öffneten, um die Rolle des rituellen Predigers im Sinne eines Leiters des Rituals zu übernehmen.

9 Hakim, *Women, Careers, and Work-Life Preferences*.

10 Dämmrich/Blossfeld, *Women’s Disadvantage in Holding Supervisory Positions*. Einen Unterschied hinsichtlich des beruflichen Ehrgeizes nimmt die Philosophin Griet Vandermassen an in ihrem Buch: *Dames voor Darwin*.

11 „Market mechanisms, although potentially powerful, must share the stage with cultural, legal, political, familial, and organizational processes, which together shape the labor process of workplaces, the allocation of people to jobs, and the administration of commodity and capital markets. Since there are multiple causal factors, and these factors can interact with one another, often in unanticipated ways, it would be naive, in the extreme, to give theoretical (or policy) priority to the neoclassical model of labor market organization.“ In: Tomaskovic-Devey, *Gender and Racial Inequality at Work*, 130.

1.2 Säkularisierung und Kreativität

Ein wesentlicher kultureller Faktor, der zur Entstehung des Berufsbilds der Ritualbegleiterin und des Ritualbegleiters beigetragen hat, ist die Säkularisierung seit den 1960er und 1970er Jahren, durch die sich die rituelle Landschaft in den Niederlanden grundlegend verändert hat. Wie bereits erwähnt, verloren die Kirchen durch die zunehmende Entkirchlichung ab etwa 1960 das Monopol auf Bestattungsrituale. Eine Entwicklung, die damit in engem Zusammenhang steht, ist die Zunahme der Kremationen. Die erste Kremation fand in den Niederlanden im Jahr 1914 im Krematorium Westerveld in Driehuis-Velsen statt, das ein Jahr zuvor eröffnet worden war.¹² Janieke Bruin-Mollenhorst macht in ihrer Studie deutlich, dass im Zeitraum zwischen 1914 und 1960 – einer Periode, in der die niederländische Gesellschaft in hohem Maße in sogenannte soziale ‚Säulen‘ aufgespalten war¹³ – die Rituale im Krematorium die gespaltene Gesellschaft widerspiegelten.¹⁴ Die Anzahl christlicher Kremationsrituale wurde allerdings dadurch begrenzt, dass die römisch-katholische Kirche die Kremation im Jahr 1886 per Dekret verboten hatte. Die protestantischen Kirchen in den Niederlanden nahmen in dieser Frage keinen offiziellen Standpunkt ein, sie äußerten sich weder in negativer noch in positiver Richtung; erst 1961 wurde die Kremation durch die Synode der reformierten Kirche offiziell gebilligt. 1924 wurde der landesweit bekannte alt-katholische Organist und Chorleiter Anton B.H. Verhey in Westerveld in Gegenwart führender Vertreter der niederländischen Musikwelt kremiert; dies führte zwar zu Diskussionen in der Alt-Katholischen Kirche der Niederlande, doch wurde hier die individuelle Handlungsfreiheit in Angelegenheiten, die nicht das Glaubensbekenntnis berühren, betont.¹⁵ Die Form des Kremationsrituals war vom Begräbnisritual abgeleitet, die Ansprachen und Gesänge spiegelten die soziale Schicht wider, der der Verstorbene und die ihm Nahestehenden angehörten. So war bei Kremationen in sozialistischen Kreisen das Lied *Aan de strijders* („An die Kämpfer“) durchaus gebräuchlich.

Zwischen 1970 und 1980 stiegen Kremationen prozentual von 14% auf 35% an; heute liegt der Anteil der Kremationen in den Niederlanden bei mehr als 60%.¹⁶

12 Cappers, Vuurproef voor een grondrecht.

13 Rooden, Secularization in the Netherlands; ders., Long-Term Religious Developments in the Netherlands.

14 Bruin-Mollenhorst/Hoondert, Musical Media in Dutch Crematoria.

15 De Oud-Katholiek 40 (1924), 67: „... dat onze kerk ... de individueele vrijheid of zienswijze in zaken, die niet de geloofsbelijdenis raken, steeds pleegt te eerbiedigen.“ Bei dem Autor dieses Beitrags handelt es sich um den nachmaligen Erzbischof von Utrecht, Dr. Andreas Rinkel. Die erste Diskussion über die Frage wurde anlässlich der Eröffnung von Westerveld bei einer Sitzung der alt-katholischen Geistlichkeit des Bistums Haarlem im Jahr 1914 geführt. Mit Dank an Dr. Dick Schoon für seine Mitteilung am 13. Oktober 2020.

16 Siehe <https://www.lvc-online.nl/viewer/file.aspx?FileInfoID=202> (Zugriff am 6.12.2019).

Das Kremationsritual selbst ist nicht reguliert, es existiert kein institutioneller Ordnungsrahmen, der Form und Inhalt festlegen würde. Dies hat zu einem gewissen Maß an Kreativität geführt. Im Zeitraum zwischen 1960 und 1980 war eine Kremation dadurch gekennzeichnet, dass sie ernst, sachlich und kurz war;¹⁷ ab der zweiten Hälfte der 1980er Jahre wurde das Ritual zunehmend persönlicher, Form und Inhalt wurden stark vom Lebenslauf des oder der Verstorbenen und von den Wünschen der Angehörigen bestimmt.¹⁸ Eric Venbrux, Sophie Bolt und Meike Heessels geben in ihrem Buch *Rituele creativiteit* eine treffende Charakterisierung des heutigen Kremationsrituals:

„Große ebenso wie kleine Unternehmen bemühen sich, eine Beisetzung nach Maß anzubieten, die gleichermaßen den Wünschen der Angehörigen entspricht und dem Verstorbenen gerecht wird. Vokabeln wie ‚einzigartig‘, ‚originell‘ und ‚persönlich‘ spielen dabei eine wichtige Rolle, außerdem wird bei den neuen Ritualen die Biografie des Verstorbenen stark betont. Vor allem dessen produktives Leben – das Familienleben und die Karriere – wird dabei berücksichtigt, als ein Projekt, das mit Ansprachen und persönlichen Symbolen gefeiert werden muss.“¹⁹

Durch die zunehmende Säkularisierung in Verbindung mit dem stark gestiegenen Prozentsatz von Kremationen in den Niederlanden ist – wörtlich und bildlich – ein Raum für die Ritualbegleiterin als nicht institutionell gebundene Predigerin, Designerin und Coach für die neuen, kreativen und maßgeschneiderten Beisetzungsrituale entstanden. Das Krematorium wurde durch diese Entwicklung in der niederländischen Kultur zu einem neuen Sakralraum.²⁰ Dies alles erklärt zwar nicht, weshalb sich gerade Frauen für diesen Beruf entscheiden, aber es zeigt doch, dass (a) ein Bedürfnis nach einem neuen Typus von Predigerinnen und Predigern bei Beisetzungsfeiern entstanden ist, und (b), dass in jedem Falle in dieser Rolle keine institutionellen Hindernisse für Frauen existieren.²¹

1.3 Gegenbewegung

Ein weiterer kultureller Faktor zur Erklärung, weshalb sich gerade Frauen für den Beruf der Ritualbegleiterin entscheiden, liegt – der Säkularisierung zum Trotz – in den christlichen Kirchen, in denen die Rolle des Leiters des Ritus lange Zeit den Männern vorbehalten war. In der römisch-katholischen Kirche dauert dieser

17 Hoondert, *Ritual Indifference: Cremation Rituals in the Netherlands*.

18 Embsen/Overtoom, *Hoe zou jij het willen?*; Tongeren, Vaarwel.

19 Venbrux/Heessels/Bolt, *Rituele creativiteit*, 12. Siehe auch: Venbrux/Peelen/Altena, *Going Dutch*.

20 Davies, *The Sacred Crematorium*.

21 Cappers, *Aan deze zijde van de dood*, 629.

Zustand an und Diskussionen über die Zulassung von Frauen zum Diakonat oder Priesteramt verlaufen zäh.²²

In der Alt-Katholischen Kirche der Niederlande arbeiteten seit 1988 erstmals Frauen als Pastoralarbeiterin bzw. als Diakonin, 1999 wurde zum ersten Mal eine Frau zur Priesterin geweiht.²³

In der römisch-katholischen Kirche in den Niederlanden durften Frauen während der Jahre 1980 bis 2000 in der Liturgie predigen.²⁴ Weibliche Pastoralreferentinnen und sogenannte Laienpredigerinnen predigten in Wortgottesdiensten, Kommunionfeiern und Totengebeten. 1999 wurde diese Praxis durch den Episkopat der niederländischen römisch-katholischen Kirchenprovinz durch sein Schreiben *Meewerken in het pastoraat* (Mitarbeit in der Pastoral) beendet. Die Möglichkeiten für Frauen, in der Liturgie zu predigen, wurden reduziert. Dies führte dazu, dass einige sich entschlossen, Ritualbegleiterinnen zu werden. Mit ihrer Erfahrung als Predigerinnen und ihrem theologischen Rüstzeug verfügen sie über genügend Wissen und Fertigkeiten für die Ausübung dieses Berufs. Das bestätigte sich auch in unserer Umfrage: 14 der 106 Ritualbegleiterinnen und Ritualbegleiter, die an unserer Befragung teilnahmen, hatten Theologie oder Religionswissenschaften (an der Fachhochschule oder an der Universität) studiert.

In den protestantischen Kirchen hatten und haben Frauen mehr Möglichkeiten zum Predigen als in der römisch-katholischen Kirche. Die erste Pastorin in den Niederlanden war Anne Mankes-Zernike, die 1911 in einer Mennoniten-Gemeinde in Friesland Predigerin wurde.²⁵ Die orthodoxeren Strömungen innerhalb der protestantischen Kirchen wehrten sich lange gegen die Frauenordination; mehrere dieser Religionsgemeinschaften lassen bis heute keine Frauen zu. So öffneten die *Nederlands Gereformeerden* das Amt für Frauen im Jahr 2005, während die *Hersteld Hervormde Kerk* weiterhin keine Frauen als Pfarrerinnen zulässt.²⁶

Die beschränkten Möglichkeiten für Frauen, im formellen Rahmen als religiöse oder rituelle Predigerinnen sichtbar zu werden, führten dazu, dass sie nach informellen Wegen suchten, um eine solche Position zu bekleiden. Die Historikerin Marjet Derks schreibt in einem Beitrag über Frauen, Religion und Emanzipation,

22 Wijngaards, Vrouwen tot diaken gewijd; Gyarmathy-Amherd, The Ordination of Women in the Roman Catholic Church.

23 Berlis, Women's Ordination in the Old Catholic Churches of the Union of Utrecht. Einige Jahre zuvor, 1996, war die altkatholische Kirche in Deutschland dabei vorangeschritten.

24 Beugelsdijk/Bulter, Een eigen charisma.

25 Pitstra, Ontelbare Enkelvouden. Siehe auch: Baar, Honderd jaar vrouwen op de kensel.

26 Van Houten, „Worstelen met de vrouwelijke dominee,“ *dagblad Trouw* 6 december 2018, siehe <http://www.trouw.nl/religie-filosofie/worstelen-met-de-vrouwelijke-dominee-ba8f687b> (Zugriff am 6.12.2019).

dass bereits seit Beginn des 20. Jahrhunderts neue römisch-katholische Bewegungen aufkamen, in denen Frauen die Leitung innehatten. Ein Beispiel ist die *Graalbewegung*, die von den sogenannten „Frauen von Nazareth“ geleitet wurde. Die Anfänge dieser Bewegung lagen 1928 in den Niederlanden, die sich danach rasch in ganz Europa und darüber hinaus verbreitete. Die Frauen begründeten eine Reihe von Vereinshäusern in den größeren Städten, denen sie selbst vorstanden und in denen auch religiöse Übungen und Zusammenkünfte abgehalten wurden – ohne die Intervention eines Priesters.²⁷ Möglicherweise lässt sich die weibliche Dominanz in der Profession der Ritualbegleiterinnen im 21. Jahrhundert so als eine Gegenbewegung ansehen; dabei handelt es sich nicht um eine Gegenbewegung in einem religiösen Rahmen, sondern um eine Gegenbewegung gegen das geläufige Bild des religiösen, und damit zusammenhängend des rituellen Predigers.

2. Sich verändernde kulturelle Schablonen

Im zweiten Teil dieses Beitrags wird auf die folgende Frage eingegangen: Macht es einen Unterschied, ob eine Bestattung (oder ein anderes Ritual) von einer Frau oder einem Mann betreut wird – immer unter der Voraussetzung, dass beide über die Kompetenzen einer Ritualbegleiterin oder eines Ritualbegleiters verfügen. Im Folgenden sollen zuerst die Kompetenzen beleuchtet werden; danach werden die Themen Autorität und rituelle Leitung behandelt, sowie am Schluss die Kernfrage nach dem Zusammenhang zwischen Geschlecht und ritueller Leitung.

2.1 Kompetenzen und rituelle Leitung

Die Liste der Kompetenzen, über die eine Ritualbegleiterin verfügen sollte, stellte für die Niederlande die „Nationale Berufsvereinigung der Ritualbegleiter“ (*Landelijke Beroepsvereniging van Ritueelbegeleiders*, LBvR) auf mit dem Ziel, einen einheitlichen Berufsstandard zu entwickeln.²⁸ In diesem *Beroepsstandaard Ritueelbegeleider* werden sowohl Rollen als auch Kompetenzen unterschieden. Dies betrifft:

1. Hermeneutische Kompetenz
2. Empathische Kompetenz
3. Agogische Kompetenz
4. Organisatorische Kompetenz
5. Kommunikative Kompetenz

²⁷ Derks, *Een glas-in-lood plafond?*, 135.

²⁸ *Landelijke Beroepsvereniging van Ritueelbegeleiders, Beroepsstandaard Ritueelbegeleider*, Juni 2019.

6. Edukative Kompetenz
7. Methodische Kompetenz
8. Existenzielle Kompetenz
9. Selbstreflexive Kompetenz
10. Dialogische Kompetenz
11. Künstlerische Kompetenz
12. Integrative Kompetenz

Rollen und Kompetenzen werden in diesem Dokument miteinander verbunden; das bedeutet, dass nicht alle Kompetenzen zugleich angewandt werden müssen. Die Kompetenzen sind darauf ausgerichtet, ein gutes oder gelungenes Ritual zu ermöglichen – was natürlich unmittelbar die Frage aufwirft, wann ein Ritual ‚gut‘ oder ‚gelungen‘ ist.²⁹ Diese Frage steht im Zusammenhang mit der Funktion oder Bedeutung, die dem Ritual beigemessen wird. Was demonstrieren wir mit dem Ritual, was wollen wir erreichen? Innerhalb der *ritual studies* und der Anthropologie wird auf Initiative des niederländischen Indologen Frits Staal eine hitzige Debatte über die Funktion und Bedeutung von Ritualen geführt. Staal kam auf der Grundlage des vedischen Agni-Feuerrituals zu dem Schluss, dass die Teilnehmenden wenig Ahnung davon hätten, warum sie dieses Ritual zelebrierten, obwohl ihnen das Ritual sehr vertraut war. Sie wüssten durchaus, wie es gestaltet werden sollte – aber was es bedeutete, bleibe undeutlich. Staal schloss daraus:

„Angenommen, dass das Ritual um seiner selbst willen existiert, bedeutet das, dass es ohne Sinn, Funktion, Absicht oder Ziel ist; mit anderen Worten, dass die Absicht oder das Ziel des Rituals das Ritual selbst ist.“³⁰

In gewissem Sinne hat Staal recht: Das Ritual ist nutzlos und falls es tatsächlich ein Ziel geben sollte, wird dieses Ziel auch ohne rituelle Handlungen erreicht. Warum begraben wir den Verstorbenen nicht einfach, ohne eine Stunde lang in Erinnerungen herumzuwühlen; warum erfinden wir Rituale anlässlich einer Geburt, das Neugeborene ist doch bereits da; warum entwerfen wir Hochzeitsrituale, wenn es bei der Unterzeichnung eines Geschäftsvertrags belassen werden könnte? Rituale begleiten Handlungen, die auch ohne diese Rituale vollzogen werden könnten und die auch ohne diese Rituale geschehen. Ich bin nicht mit Frits Staal einverstanden; aber er hat recht, dass ein Ritual keinen unmittelbaren Nutzen hat. Doch hat es durchaus eine Bedeutung für die Teilnehmenden. Die Bedeutung, die über die praktischen Handlungen des Begrabens, der Feier der Geburt eines Kindes oder

29 Grimes, *Ritual Criticism*; Post, *Ritual criticism*.

30 Zitiert aus Beek, *De rite is rond*, 7.

einer Hochzeit hinausgeht, liegt im psycho-sozialen Bereich. Sie besteht darin, neue Beziehungen und Verhältnisse sichtbar zu machen.³¹ So wird im Begräbnisritual die Leerstelle sichtbar, die durch den Tod in einem Beziehungsnetzwerk entsteht. Wird dies explizit dargelegt, können die Hinterbliebenen einen ersten Schritt unternehmen, die Beziehung zu dem oder der Verstorbenen, der bzw. die nicht mehr physisch anwesend ist (jedoch damit nicht ‚weg‘ ist), neu zu definieren. In einem Geburtsritual wird nicht nur das Neugeborene willkommen geheißen, sondern ebenso – und vermutlich vor allem – werden die Eltern in ihrer neuen Rolle als Vater und Mutter bestätigt; eine Veränderung, die von Einfluss auf das gesamte soziale Netzwerk ist, in dem sie verkehren. Ein gutes oder gelungenes Lebensritual ist sich dieser Ziele bewusst, die wir mit den Stichworten ‚Beziehung‘ und ‚Transformation‘ typisieren können.³² Mit dieser zielgerichteten Annäherung soll übrigens nicht gesagt werden, dass die Beziehungsveränderung direkt im Ritual oder während des Rituals umgesetzt werden muss. Damit läge eine zu große Hypothek auf dem Ritual, und eine zu große Verantwortung auf den Schultern der Ritualbegleiterin.

Um diese Ziele realisieren zu können, sollte die Ritualbegleiterin unbedingt über hermeneutische Kompetenzen verfügen. Die fachkundige Ritualbegleiterin weiß zu ‚übersetzen‘: Von der Situation ins Ritual, von der Lebensgeschichte in Ritual, vom strikt Persönlichen ins rituell Teilbare. Er oder sie muss zuhören (empathische Kompetenz), Sinnfragen erkennen (existenzielle Kompetenz) und Menschen in einem Veränderungsprozess begleiten können (agogische Kompetenz). Die Ritualbegleiterin muss in den oft komplexen Situationen, in denen sie ihre Arbeit tut, gut kommunizieren und organisieren und letztendlich dem Ritual in Sprache, Bild und Handlung (künstlerische Kompetenz) Form geben können.

Die hier aufgeführten Kompetenzen der fachkundigen Ritualbegleiterin setzen eine gewisse Autorität voraus. Ritualbegleiter können ihre Aufgabe nur dann erfüllen, wenn sie als professionell anerkannt werden, den Auftrag und den Raum bekommen – und sich nehmen –, um professionell zu operieren. Ich spreche hier bewusst davon, Raum zu *bekommen* und zu *nehmen*: Letzteres scheinen Ritualbegleiter gelegentlich als schwierig zu empfinden. Wie richtungsweisend darf eine Ritualbegleiterin sein; ist die Ritualbegleiterin Übersetzerin der Kundenwünsche (Angehörige, junge Eltern usw.) oder kommt ihr eine breitere Verantwortung für das Ritual zu, und darf sie zu diesem Elemente hinzufügen, die der Kunde zwar nicht explizit verlangt hat, die die Ritualbegleiterin aber – aufgrund ihrer Expertise – für notwendig erachtet, um das Ritual gelingen zu lassen, um das beabsichtigte Resultat zu erreichen? Kurz: Darf sie es wagen, nicht nur als Ritualbegleiterin zu agieren, sondern auch als *Ritualleiterin*?

31 Maes, *Leven met gemis*, 314–324.

32 Uden/Pieper, *Ritualiteit tussen heil en heling*.

2.2 Rituale und Genderskript

Man kann annehmen, dass obengenannte Kompetenzen geschlechtsneutral sind. Aus der Perspektive des Berufs der Ritualbegleiterin scheint es keine Präferenz für Frauen oder Männer zu geben. Dies bestätigen auch die Resultate unserer Umfrage: Auf die Frage, ob es für die Arbeit als Ritualbegleiterin Vorteile hat, eine Frau oder ein Mann zu sein, antworteten 83 Personen, dass dies keinen Unterschied mache; 95 der Befragten sehen zudem keine spezifischen Nachteile für ihren Beruf in der Tatsache, dass sie Frauen oder Männer sind. Einige der Befragten waren der Meinung, Frauen seien empathischer als Männer.

Die Tatsache, dass der Beruf der Ritualbegleiterin von Frauen dominiert wird, im Gegensatz zu einer langen Geschichte männlicher Dominanz in der Rolle ritueller Leiter, bestätigt die Gendertheorie der Philosophin Judith Butler. In ihrem Buch *Gender Trouble*³³ erklärt sie, Geschlecht sei eine performative Kategorie. Geschlecht ist nicht, sondern entsteht durch kennzeichnendes Verhalten, das sich in an kulturelle Erwartungsmuster anpasst.

„Gender ought not to be construed as a stable identity or locus of agency from which various acts follow; rather, gender is an identity tenuously constituted in time, instituted in an exterior space through a *stylized repetition of acts*.“³⁴

Jahrhundertlang waren es Männer, die als rituelle Prediger bei Beisetzungen und anderen Ritualen die Leitung übernahmen. Dieses Bild verschob sich langsam, durch innerkirchliche Veränderungen (weibliche Pastorinnen in den protestantischen Kirchen, Pastoralreferentinnen in der römisch-katholischen und Prierinnen in der altkatholischen Kirche) und durch Veränderungen der rituellen Kultur als Ganzer, insbesondere durch den Verlust des kirchlichen Monopols bei (Bestattungs-) Ritualen. Der rituelle Markt von Angebot und Nachfrage ist offen. Frauen und Männer bieten ihr ‚Produkt‘ dort an. Infolge kultureller Veränderungen können auch Frauen rituelle Leitung übernehmen. Das Ritual selbst trägt dazu ebenfalls bei. Dies wird u. a. daraus ersichtlich, wie Ritual definiert wird. Aufbauend auf u. a. Ronald Grimes definiert Paul Post es folgendermaßen:

„Ritual is a more or less repeatable sequence of action units which take on a symbolic dimension through formalization, stylization, and their situation in place and time. On the one hand, individuals and groups express their ideas and ideals, their mentalities and

33 Butler, *Gender Trouble*.

34 Butler/Salih, *The Judith Butler Reader*, 114.

identities through these rituals, on the other hand the ritual actions shape, foster, and transform these ideas, mentalities and identities“³⁵

Für das Thema dieses Beitrags ist insbesondere der zweite Satz von Bedeutung: Rituale sind nicht nur ein Ausdruck unserer Vorstellungen und Werte, sondern sie prägen diese auch. Mit anderen Worten: Rituale sind sowohl Produkt als auch Produzent von Kultur. Im Hinblick auf Beisetzungsrituale lässt sich dies auf zwei Ebenen darlegen: Erstens definiert das Beisetzungsritual die Beziehung zum Verstorbenen neu (die oben bereits erwähnte Transformation der Beziehung). Zweitens schreibt das Ritual das Genderskript der rituellen Leitung neu. Heutige Bestattungsrituale, die von weiblichen Ritualbegleiterinnen geleitet werden, lassen rituelle Leitung durch Frauen zu einem neuen kulturellen Muster werden. Durch ihr ‚Handeln‘ werden Frauen uneingeschränkt als rituelle Leiterinnen anerkannt und akzeptiert, unter den unerlässlichen Voraussetzungen des Wegfalls institutioneller Einschränkungen und der geschlechtsneutralen Kompetenzen des Berufs selbst. Dieses sich verändernde kulturelle Muster allerdings ist (noch) nicht gänzlich geschlechtsneutral, wie ich es anhand der sozio-ökonomischen Faktoren nachweisen konnte, die – jedenfalls in den Niederlanden – für die Berufswahl „Ritualbegleiterin“ eine Rolle spielen.

Literatur

- Baar, Mirjam de, *Honderd jaar vrouwen op de kansel, 1911–2011*, Hilversum 2011.
- Beek, Wouter van, *De rite is rond. Betekenis en boodschap van het ongewone*, Tilburg 2007.
- Berlis, Angela, *Women’s Ordination in the Old Catholic Churches of the Union of Utrecht*, in: Ian Jones u. a. (Hg.), *Women and Ordination in the Christian Churches: International Perspectives*, London 2012, 144–154.
- Beugelsdijk, Ton/Bulter, Nico, *Een eigen charisma: 40 jaar pastoraal werk(st)ers*, Nijmegen 2010.
- Bianca, Andrea Marco, *Scheidungsrituale: Globale Bestandsaufnahme und Perspektiven für eine glaubwürdige Praxis in Kirche und Gesellschaft*, Zurich 2015.
- Bruin-Mollenhorst, Janieke/Hoondert, Martin, *Musical Media in Dutch Crematoria, 1914–Present*, *Thanatos* 7, no. 1 (2018), 6–31.
- Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. *Thinking Gender*, New York 1990.
- Butler, Judith/Salih, Sarah, *The Judith Butler Reader*, Malden 2004.

35 Post, *Ritual Studies*.

- Cappers, Wim, *Aan deze zijde van de dood: funeraire componenten van seculariserende cultuurlandschappen in Nederland 1576–2010*, Amsterdam 2012.
- , *Vuurproef voor een grondrecht. Koninklijke Vereniging oor Facultatieve Crematie 1874–1999*, Zutphen 1999.
- Dämmrich, Johanna/Blossfeld, Hans-Peter, *Women's Disadvantage in Holding Supervisory Positions. Variations among European Countries and the Role of Horizontal Gender Segregation*, *Acta Sociologica* 60, no. 3 (2017), 262–282.
- Davies, Douglas, *The Sacred Crematorium*, *Mortality* 1, no. 1 (1996), 83–94.
- Derks, Marjet, *Een glas-in-lood plafond? 'De vrouw 1813–1913' en andere verbeeldingen van vrouwen, religie en emancipatie*, *BMGN – Low Countries Historical Review* 130, no. 2 (2015), 123–145.
- Emsben, Hermien/Overtoom, Ton, *15 Jaar innoveren. Het Moment 2002–2017*, Hengelo 2017.
- Emsben, Hermien/Overtoom, Ton, *Hoe zou jij het willen? Persoonlijk afscheid nemen van je dierbare*, Kampen 2007.
- Grimes, Ronald, *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory. Studies in Comparative Religion*, Columbia, SC 1990.
- Gyarmathy-Amherd, Catherine, *The Ordination of Women in the Roman Catholic Church*, in: Ian Jones/Kirsty Thorpe/Janet Wootton (Hg.), *Women and Ordination in the Christian Churches: International Perspectives*, London 2012, 40–53.
- Hakim, Catherine, *Women, Careers, and Work-Life Preferences*, *British Journal of Guidance & Counselling* 34, no. 3 (2006), 279–294.
- Hoondert, Martin, *Ritual Indifference: Cremation Rituals in the Netherlands in the late 1960s–1980s*, in: Paul Post/Martin Hoondert (Hg.), *Absent Ritual. Exploring the Ambivalence and Dynamics of Ritual*, Durham, NC 2019, 63–80.
- Maes, Johan (Hg.), *Leven met gemis. Handboek over Rouw, Rouwbegeleiding en Rouwtherapie*, Wijgmaal 2007.
- Pitstra, Froukje, *Ontelbare enkelvoudens. Dr. Anne Mankes-Zernike (1887–1972): Een biografie*, Zoetermeer 2014.
- Post, Paul, *Ritual criticism: Een actuele verkenning van kritische reflectie ten aanzien van ritueel, met bijzondere aandacht voor e-ritueel en cyberpilgrimage*, *Jaarboek voor liturgieonderzoek* 29 (2013), 173–200.
- , *Ritual Studies*, *Oxford Research Encyclopedia of Religion* (2015), online publication, DOI: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.21.
- Rooden, Peter van, *Long-Term Religious Developments in the Netherlands, C. 1750–2000*, in: Hugh McLeod/Werner Ustorf (Hg.), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*, Cambridge 2003.
- Rooden, Peter van, *Secularization in the Netherlands*, *Kirchliche Zeitgeschichte* 11, no. 1 (1998), 34–40.
- Tijdens, Kea, *Een wereld van verschil: arbeidsparticipatie van vrouwen 1945–2005*, Rotterdam 2006.

- Tomaskovic-Devey, Donald, *Gender and Racial Inequality at Work: The Sources and Consequences of Job Segregation*, Ithaca 2018.
- Tongeren, Louis van (Hg.), *Vaarwel. Verschuivingen in vormgeving en duiding van uitvaart-rituelen*, Kampen 2007.
- Uden, Rien van/Pieper, Jos, *Ritualiteit tussen heil en heling*, Tilburg 2012.
- Vandermassen, Griet, *Dames voor Darwin*, Antwerpen 2019.
- Venbrux, Eric u. a., *Going Dutch: Individualisation, Secularisation and Changes in Death Rites*, *Mortality* 14, no. 2 (2009), 97–101.
- u. a. (Hg.), *Rituele creativiteit. Actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland*, Zoetermeer 2008.
- Wijngaards, Hans, *Vrouwen tot diaken gewijd: Historische feiten en actueel debat*, Heeswijk/Averbode 2006.
- Wojtkowiak, Joanna u. a., *Emerging Ritual Practices in Pluralistic Society: A Comparison of Six Non-Religious European Celebrant Training Programmes*, *Journal for the Study of Spirituality* 8, no. 1 (2018), 77–90.

Neue Formen der Bestattung und Geschlecht

1. Doing funeral

Mit „Performanzen des Todes“ hat Thomas Klie, Praktischer Theologe aus Rostock, vor einigen Jahren einen Sammelband überschrieben, in dem die gegenwärtige Bestattungskultur thematisiert und aus theologischer, kulturanthropologischer und publizistischer Sicht verhandelt wird.¹ Der Titel weckt Interesse, klingt weniger bürokratisch als „Bestattung“ und trifft ins Schwarze. Denn mit dem Tod und mit den Toten müssen wir umgehen. Der Leichnam muss entsorgt werden, und zwar in würdiger Weise.² Die herkömmlichen und scheinbar bewährten Performanzen des Todes sind seit einigen Jahren in Bewegung geraten. Die Bestattungskultur verändert und vervielfältigt sich derzeit rasant.³ Die Frage, die sich in Bezug auf das Thema des Forschungsverbands „Gender und Tod“ stellt, liegt auf der Hand: Gibt es einen Zusammenhang zwischen den Performanzen des Todes und den Performanzen von Geschlecht? Gibt es prägnante Formen des *doing* oder *un-doing gender* im weiten Feld neuer Formen des *doing funeral*?⁴ Und vor allem: Wie hängen die Veränderungsprozesse auf Seiten der Bestattungskulturen mit denen sozialer und körperlicher Herstellung von Geschlecht zusammen? Und in welche Richtungen zielen sie?

Die Fragestellung ist aufregend und riskant zugleich. Aufregend darum, weil, wer das Thema aufspießen will, mit seinem Spieß zunächst einmal im Nebel stochert. Denn Geschlecht und Gender-Theorien sind in der Kasualtheorie und den meisten theologischen Arbeiten über Bestattung kaum existent.⁵ Sie waren es nicht in der Vergangenheit, und sie sind es nicht in der Gegenwart. Aufregend ist dieser Sachverhalt auch darum, weil er Neuland verspricht, das entdeckt und vermessen werden will.

1 Klie, Performanzen.

2 Vgl. Neidhart, Rolle, 213.

3 Birgit Weyel verdeutlicht diesen Sachverhalt, indem sie kirchliche Bestattungen mit Bestattungen freier Ritualanbieter vergleicht: Weyel, Trauerbegleitung, 79–93.

4 Zum Konzept des *doing gender* vgl. grundlegend Butler, Unbehagen; Maihofer, Von der Frauen- zur Geschlechterforschung, 11–28.

5 Eine Ausnahme bilden Trauungen, bei denen sich die Geschlechterfrage, in welcher sozialwissenschaftlichen und theologischen Ausrichtung auch immer, nicht vermeiden lässt. Vgl. dazu die feministisch-theologisch profilierte Studie von Simone Fopp. Vgl. Fopp, Trauungen.

Aber er ist auch riskant. Zumindest besteht die Gefahr, dass die entdeckten Unterschiede im Feld einseitig und monokausal dem Geschlecht zugeschlagen werden, die Vielfalt und Komplexität der Bedingungsfaktoren der Veränderungen innerhalb der Bestattungskultur über Gebühren reduziert werden und dass, um zu prägnanten Aussagen zu kommen, die heteronormative Zweigeschlechtlichkeit als deutlich unterkomplexes Ordnungsraaster in Anschlag gebracht wird und dadurch die Ergebnisse über Gebühren verzerrt werden.

Eine weitere Vorbemerkung zum Charakter der folgenden Ausführungen: Ich werde keine Ergebnisse langjähriger Forschungsarbeiten zu Genderaspekten in neueren Bestattungsformen präsentieren, sondern mich im Sinne der explorativen Forschung auf eine Spurensuche begeben. Auf eine Spurensuche mit offenem Ausgang, der auch darin bestehen kann, dass dem Geschlecht keine oder nur eine marginale Bedeutung für diesen Veränderungsprozess zukommt. Oder dass die gewählten Gegenstände oder methodischen Werkzeuge untauglich waren, um diese erheben zu können, und dass wir ganz anders an die Sache herangehen müssten, um zu belastbaren Ergebnissen zu kommen.

Die Spurensuche soll auf folgenden Pfaden erfolgen: Zuerst werde ich die Veränderungen der Bestattungskultur kurz referieren und reflektieren. Dafür werde ich schlaglichtartig die Situation vor fünfzig Jahren mit der Gegenwart vergleichen. Es folgt eine Erhebung der Gender-Thematik in der theologischen Kasualtheorie. Dann werden Fallbeispiele auf Gender-Aspekte hin abgeklopft. Ich schliesse mit Thesen, summierend und ausblickend.

2. Performanzen des Todes im Wandel

2.1 Der Zeremonienmeister

Walter Neidhart (1917–2001), ehemals Professor für Praktische Theologie an der Universität Basel, nahm sich vor gut 50 Jahren „die Rolle des Pfarrers beim Begräbnis“ vor.⁶ Er tat dies im Rahmen eines Festschriftbeitrags zum 80. Geburtstag des Basler Münsterpfarrers Eduard Thurneysen, bekanntlich ein enger Weggefährte Karl Barths und prominenter Vertreter der durch Barth geprägten Wort-Gottes-Theologie, der zugleich eine Professur für Praktische Theologie an der Basler Fakultät innehatte. Thurneysens theologische Ausrichtung wird in Neidharts Beitrag allerdings in keiner Weise gewürdigt, sondern kräftig gegen den Strich gebürstet. Der Beitrag hat darum auch hohe Wellen geschlagen. Neidhart geht mit Bedacht nicht systematisch-theologisch, sondern historisch und kulturwissenschaftlich zu

⁶ Neidhart, Rolle, 210–219.

Werke. Er zeigt, dass und in welcher Weise sich die Bestattungsformen während der letzten 2000 Jahre vielfältig gewandelt haben. Vorchristliche Bräuche wurden im Mittelalter christianisiert.⁷ Aus Wachsoferten wurden Kerzenlichter, welche die Seelen im Fegefeuer darstellen. Neidhart erinnert an die Grundelemente reformatorischer Bestattungsriten: Das letzte Geleit der Verstorbenen durch Angehörige und Nachbarn, der Gesang einer Schulklasse und das Glockengeläut.⁸ Ein Pfarrer war nicht notwendig. Die Gebete am Grab konnte auch der Schulmeister verrichten. Schlicht und würdig sollten die Bestattungen sein, frei von verdienstlichen Handlungen durch geweihte und gut bezahlte Priester.

Die Pointe und zentrale These Neidharts ist aber nicht der Wandel, sondern die Stabilität und Erwartbarkeit des Bestattungsrituals in allen Gesellschaften. Dieses sei symbolisch und darum deutungsoffen, entlaste durch seine rituelle Vorgegebenheit vom Entscheidungsdruck in Krisen und vermittele das Bewusstsein der Anerkennung jedes Menschen als eines Mitglieds der Gesellschaft. Pfarramt und Theologie werden von Neidhart in seine soziologische Ritualtheorie einsortiert:

„Damit ist die Frage nach der Rolle des Pfarrers im Beerdigungszeremoniell gestellt: Er ist zunächst nolens volens Funktionär des Brauchtums, und zwar amtiert er als 'Zeremonienmeister'. Dieser Begriff enthält nichts Abschätziges. Wenn wir einmal eingesehen haben, dass jeder Mensch auf die Hilfe der Gesellschaft und ihrer Riten angewiesen ist, sträuben wir uns nicht dagegen, dass das Zeremoniell einen Leiter haben muss, der seinen Ablauf mit Befehlsworten, Gesten und Symbolen lenkt und es mit der Rezitation von traditionellen oder originalen, aber situationsgerechten Texten bereichert. Der Dienst des Zeremonienmeisters ist bei dieser Veranstaltung so wichtig wie der des Totengräbers oder des Wirtes, der das Beerdigungsmahl zubereitet.“⁹

Hat Neidhart in seine Skizze des Bestattungszeremoniells Geschlechterperformanzen eingetragen? Absichtlich gewiss nicht. Auch subkutane Performanzen sind schwer zu greifen. Das Maskulinum wird generisch verwendet, wie in allen Texten jener Zeit. Zwei Bemerkungen nur, die aber Oberflächenphänomene betreffen und fast schon trivial sind: Die pfarrherrlichen Zeremonienmeister am Grab waren damals in der Schweiz fast ausschließlich Männer.¹⁰ Und der von Neidhart beschriebene Gestus hat einen maskulin anmutenden Zuschnitt: Er leitet und lenkt

7 Neidhart, Rolle, 212.

8 Neidhart zitiert hierzu nach Grimms Wörterbuch aus: Hugo Maser, Die Bestattung, Gütersloh 1964, 9.

9 Neidhart, Rolle, 215.

10 Vgl. dazu die Arbeit von Christina Caprez: Die illegale Pfarrerin. Das Leben von Greti Caprez-Roffler 1906–1994, Zürich 2019. Für diesen und weitere wichtige Hinweise danke ich meiner Kollegin Isabelle Noth.

mit Befehlsworten, Gesten und Symbolen. Das Verständnis für die grundlegende Bedeutung von Ritualen in unserer Gesellschaft sowohl im Alltag wie an Grenzen und Schwellen hat sich seit 1968 dramatisch verändert. Es ist gewachsen und entspricht heute einem *common sense*. Allerdings rückt die rituelle Leitungsrolle, die mittlerweile auch und in besonderer Weise Frauen übernehmen, kaum mehr in den Fokus der Kasualtheorie. Was hat sich seither verändert? Ich springe in die Gegenwart.

2.2 Der Zwang zur Häresie

Das Tableau gegenwärtiger Bestattungskultur zeigen die Internetseiten solcher Firmen, die sich um die kundenorientierte Entsorgung unserer Toten kümmern. Weil sie sich am Markt und nicht an normativ aufgeladenen Traditionen orientieren, sind sie sensible Seismographen für die Erschütterungen und Verflüssigung ehemals (vermeintlich oder tatsächlich) sakrosankter Riten. Ich beschreibe in aller Kürze das Angebot eines Bestattungsunternehmens, das mir exemplarisch scheint, weder klein noch extravagant.¹¹ Der angebotene Service ist umfassend: Es werden nicht nur Särge und Urnen in unterschiedlichen Farben und Materialien, Stilen und Preisklassen verkauft, sondern auch ausdifferenzierter Blumenschmuck und Leidzirkulare. An erster Stelle der Angebotspalette stehen indes „Beratung und Begleitung“, welche je nach Bedarf fokussiert oder umfassend sein kann und sich bis hin zu Trauerrednerin, Catering und Friedwald erstreckt. Bemerkenswert scheint mir nicht so sehr die Vielfalt zu sein. Diese hat es – eingeschränkt zwar – schon immer gegeben. In Bestattungen haben sich schon immer soziale Schichten und kulturelle Milieus in Szene gesetzt. Bemerkenswert ist eine Rubrik, die mit „Bestattungsanordnung“ überschrieben ist. Es wird angeregt, die wesentlichen Entscheidungen rund um das eigene Sterben und die Bestattung möglichst zu Lebzeiten und in allen Einzelheiten zu treffen, schriftlich festzuhalten und das Bestattungsunternehmen mit der Durchführung zu beauftragen: In der ersten Abteilung finden sich die Kernthemen jeder Patient*innenverfügung. Es folgt eine Abteilung „Während des Sterbens“, in der ich anordnen kann, ob ich alleine oder mit Begleitung sterben will, mit oder ohne Musik und, wenn mit, dann mit welcher; welcher Mensch unbedingt und welcher auf keinen Fall zugegen sein sollte, ob die Pfarrerin erwünscht ist oder auf keinen Fall, ob man leise sprechen soll oder normal und sogar lachen darf. Es folgt die längste Rubrik, in der das Bestattungsunternehmen bestimmt, Waschung, Totensalbung und Bekleidung geregelt, Frist und Ort und Umstände der Aufbahrung definiert werden. Neben Bestattungsart – Erdbestattung oder Kremation –, Sarg, Leidzirkular und Todesanzeige können (und sollen vielleicht auch) Bestattungsort,

¹¹ Vgl. URL: <http://www.aare-bestattungen.ch/> (Zugriff: 14.11.2021).

Abschiedsfeier und das Leichenmahl bis ins Einzelne festgelegt werden. Es sind noch weitere Punkte aufgelistet, die geregelt werden können, aber ich höre hier auf.

Letztwillige Verfügungen über die Umstände der eigenen Bestattung gab es schon immer. Bemerkenswert scheint mir die Vielfalt an Optionen an fast jeder Stelle dieser Liste. Bestattungen können bekanntlich nicht nur auf dem Bremgartenfriedhof, sondern auch zu Hause im Garten, in der Berner Felsenau oder auf der Wiese im Viererfeld¹² erfolgen, in einem Friedwald in Beatenberg im Berner Oberland mit Blick auf Eiger, Mönch und Jungfrau oder im Thunersee oder in der Aare, weit oben in der Luft, ermöglicht durch ein Flugzeug oder, ökologischer, einen Luftballon, der auch noch unvergessliche Bilder der letzten Reise schießt und zurückbringt. Die Asche aus der Kremation kann portioniert den Angehörigen in aller Herren Länder per Post verschickt werden oder zu Diamanten in unterschiedlichen Farben gepresst und geschliffen werden, was laut Werbetext der Trauerarbeit zuträglich sein soll.¹³

Neidharts vertrautes Zeremoniell, das die Gesellschaft entlastet und der Krisenbewältigung dient und welches er in allen Zeiten und Gesellschaften feststellen zu können meint, scheint sich in den letzten fünfzig Jahren gleichsam pulverisiert zu haben wie die Asche der Kremierten auf der Wiese, in der Luft oder auf der Aare. Der „Zwang zur Häresie“¹⁴ als Qual der Wahl und die eindrückliche Ausweitung der Optionen scheinen zu einem qualitativen Umschlag geführt zu haben. Worin besteht dieser und wie verhält er sich zur Frage des Geschlechts?

2.3 Trendanalyse

Die Analyse soll an dieser Stelle nur ganz knapp erfolgen und später vertieft werden. Zunächst fällt auf, dass Geschlechterstereotypen auf den untersuchten Webseiten sprachlich und ästhetisch kaum greifbar werden. Zwar gibt es wenige Urnen, Bilder auf Leidzirkularen und Blumenarrangements, die von Männern wohl eher abgewählt werden. Beim Großteil der Urnen und Särge, Blumengestecke und Leidkarten werden geschlechterstereotype Codierungen jedoch vermieden. Dass dies auch für das Bildprogramm des Webauftritts gilt, erstaunt darum nicht, weil dieses ja tatsächlich zunächst alle Geschlechter und Milieus ansprechen soll. Dieser erste Eindruck aufgrund der Internet-Analyse wird bestätigt durch die Auskunft eines

12 Das Viererfeld ist eine schön gelegene Wiese am Stadtrand von Bern, über der Aare und mit weitem Blick auf die Alpenkette.

13 Zu den neuen Bestattungsformen vgl. die Analysen von Thomas Klie, Inken Mädler, Jan Hermelink, Karl-Heinrich Bieritz und Andreas Mertin in: Klie, Performanzen.

14 So der bekannte Buchtitel von Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1980.

erfahrenen Bestatters, der bei der Wahl zwischen den vielen Performanzen des Todes keine Geschlechterdifferenzen feststellen kann.

An einer Stelle wird dieser Befund besonders eindrücklich belegt: nämlich bei der Statistik der Erd- und Urnenbestattungen. In der Stadt Bern wurden im Jahr 2018 1'153 Menschen bestattet, davon wurden 988, also 86% kremiert. Von denen, die sich im Sarg bestatten ließen, waren 49% männlich und 47% weiblich. Hier gibt es also keinen signifikanten Geschlechterunterschied. Die Einäscherung wählten dagegen etwas mehr Frauen als Männer: 58% der Kremierten waren Frauen.¹⁵

Fungiert der Tod in Bezug auf die Performanzen des Todes tatsächlich als Gleichmacher? Und nehmen seine egalisierenden Wirkkräfte angesichts der Pulverisierung etablierter Bestattungsriten noch zu? Bewirkt der Zwang zur Häresie im *doing funeral* eine nicht nur verunsichernde, sondern auch befreiende Vielfalt möglicher Todesperformanzen, die eingeschliffene Geschlechterzuschreibungen und -performanzen aus dem Gleichgewicht schubst und zum Tanzen bringt? Zu einem Totentanz ohne oder mit sehr vielfältigen Geschlechterperformanzen? Vielleicht ist das eine etwas optimistische Folgerung. Aber ich lasse sie mal als Zwischenfazit in heuristischer Absicht stehen und komme zu den Fallbeispielen.

3. Fallbeispiele

Matthias Grünewald hat vor wenigen Jahren im Auftrag des Berner Pfarrvereins eine Studie durchgeführt mit dem Ziel, die aktuellen Herausforderungen für die Pfarrämter rund um Tod und Bestattung qualitativ-empirisch zu erheben.¹⁶ Dazu hat er Leitfadeninterviews geführt und Berner Pfarrfrauen und Pfarrer nach besonders herausfordernden Todesfällen gefragt. Ich stelle Ihnen zwei Beispiele kurz vor. Sie sind der von Grünewald online publizierten Studie entnommen, wobei verständlicherweise nicht nur die Fälle anonymisiert sind, sondern auch das Geschlecht der befragten Pfarrfrauen und Pfarrer eliminiert wurde. Es ist von Pfarrpersonen die Rede. Mich hat diese Neutralisierung des Geschlechts zuerst irritiert. Es fiel mir schwer, für die Beschreibung der Fallvignette einen Fall so konkret wie möglich zu imaginieren, wenn das Geschlecht der Beteiligten unbekannt ist. Gerade wenn es um Geschlechterperformanzen geht, scheint mir das biologische Geschlecht der Beteiligten nicht unerheblich, wenn auch ambivalent: verstellend und erhellend zugleich. Statt dieses bei Grünewald gleich zu Beginn in Erfahrung zu bringen, habe ich mir diesen Umstand in dem Sinne zu Nutzen gemacht, dass ich

15 Motive für die Urnenbestattung sind die deutlich tieferen Kosten durch den Wegfall der Grabpflege, aber auch die erhöhte Mobilität der Bevölkerung.

16 Bericht und Fallvignetten der Studie sind zu finden unter URL: https://www.pfarrverein.ch/se/be/bestattungskultur_im_wandel (Zugriff am 18.12.2019).

in einem ersten Durchgang durch die Szenen Geschlechterrollen, -konstellationen und -performanzen mittels Fragen und Vermutungen nachgegangen bin, um diese Mutmaßungen anschließend mit dem tatsächlichen Geschlecht der Pfarrpersonen zu konfrontieren.

3.1 „In solch einen Betschopf bringt ihr mich nicht“

Ich beginne mit dem ersten Fall und zitiere aus der Studie:¹⁷

„Ein 50-jähriger Mann stirbt bei einem Töffunfall. Die Pfarrperson hat ihn und seine 2. Frau getraut und den Sohn konfirmiert. Der Verstorbene hat immer wieder betont, er sei nicht kirchlich. Seine Frau kontaktiert die Pfarrperson und möchte entsprechend dem Wunsch des Verstorbenen nur eine Urnenbeisetzung im engsten Kreis. Der Verstorbene habe mal nach einer Teilnahme an einer kirchlichen Bestattung gesagt: „In solch einen Betschopf bringt ihr mich nicht.“ Die Pfarrperson klärt ab, wer alles zur Bestattung käme, wenn sie nicht in kleinem Kreis stattfände. Es wird vermutet, dass wohl ca. 100 Personen Abschied nehmen wollen. Die Pfarrperson macht sich zum Anwalt dieser „Bestattungsgemeinde“, besteht auf deren Recht, öffentlich Abschied nehmen zu können. Man könne sie „nicht im Regen stehen lassen“. Der Bestattungsgottesdienst findet in der Kirche statt. Der Verstorbene ist präsent in den vielfältigen Beziehungs- und Lebensspuren, die dankbar, schmunzelnd und würdigend erinnert werden. Der Sohn findet hier den von ihm gewünschten Ort, um sich auf seine erinnernde Weise dankbar vom Vater zu verabschieden. Es gibt viele Reaktionen von Teilnehmenden an der Bestattung, die die Pfarrperson so zusammenfasst: „Jetzt haben wir erlebt, für was Abdankungen sind.“¹⁸

Was zeigt uns dieses Beispiel? Zunächst verdeutlicht es den vermeintlich selbstverständlichen Sachverhalt, dass es bei der Bestattung nicht nur um die oder den Verstorbenen geht, sondern auch und in gewisser Weise noch mehr um die Angehörigen, Freund*innen und Bekannten. Eine oder einer ist gegangen, viele bleiben zurück und wollen noch Adieu sagen. Daraus folgt, dass bei der Frage nach den Performanzen von Geschlecht im *doing funeral* nicht nur die Verstorbene, sondern auch diejenigen, die mit dem Verlust umgehen müssen, in Rechnung zu stellen sind. Bestattungen haben nicht *ein* Subjekt oder *ein* Geschlecht, sondern viele Betroffene, einige Beteiligte und wenige Akteur*innen.

Komplizierend kommt hinzu, dass sich der Status der Verstorbenen grundlegend unterscheidet vom Status der Zurückgebliebenen. Sie hat sich aus dem Staub gemacht, viel zu früh oder alt und lebenssatt, geplant oder *contre cœur* und trotz

¹⁷ Situation 3, H (Tabelle), URL: ebd.

¹⁸ Vgl. URL: <https://www.pfarrverein.ch/se/be/bestattungskultur> (Zugriff am 13.12.2019).

heftigem Widerstand. Die anderen müssen sich mit der Tatsache des endgültigen Nicht-mehr-Daseins zurecht und einen Umgang finden. Der Tod erfolgte tragisch und plötzlich oder war absehbar. Die Verstorbene ist bei der Bestattung jedenfalls nicht mehr da, auch wenn sich viele, die meisten Handlungen und Worte auf sie beziehen. Allenfalls ist noch ein Leichnam da, ein lebloses Körperding, oft verdeckt oder anderswo deponiert oder bereits in der Erde. Meist ist es jedoch nur die Asche, unsichtbar in der Urne. Sichtbar nur, wenn sie in alle Winde zerstreut oder ins Wasser gekippt wird. Aber auch dann abstrakt, körper- und jedenfalls geschlechtslos.

Wenn wir diese komplexe Konstellation der von einem Todesfall betroffenen und an einer Bestattung beteiligten Menschen berücksichtigen, dann stellt sich in Bezug auf die Performanz von Geschlecht die Frage der Macht, und zwar der Gestaltungs-, der Deutungs- und der Durchsetzungsmacht im Spiel des *doing funeral*. Welche Macht wird dem Verstorbenen gegeben? In unserem Fall werden dezidierte Äußerungen in Rechnung gestellt. Die explizite Aversion gegen den „Betschopf“ Kirche – eine Aussage, die man sich aus dem Mund eines 50-jährigen Motorradfahrers gut vorstellen kann – engt für die Familie zunächst die Spielräume ein und schließt viele vom Todesfall Betroffene aus. Die Pfarrperson stellt die (durch die Familie interpretierte) Gestaltungsmacht des Verstorbenen in Frage, indem sie ihr das Recht der Freunde und Bekannten, öffentlich und in würdiger Weise Abschied zu nehmen, entgegenstellt. Das Engagement der Pfarrperson ist couragiert. Aber in diesem Aushandlungsprozess Geschlechterperformanzen am Werk zu sehen, fällt mir schwer, zumal der Wunsch des Verstorbenen durch die Familie interpretiert wird und ich das Geschlecht der Pfarrperson bisher eingeklammert habe.

Es kommt in diesem Beispiel indes subkutan der Trend zur Privatisierung der Bestattung zum Ausdruck. Die Öffentlichkeit soll vermieden werden. Die Alternative zum „Betschopf“ Kirche ist ja nicht die Bestattung im kleinen Kreis am Grab. Hier dominieren andere Motive.

Meine Vermutung in Bezug auf unsere Fragestellung: Geschlechtsperformanzen verändern sich just durch die Privatisierung der Bestattung, sie schrumpfen, verlieren an Prägnanz, gewinnen dafür aber im besten Fall an Komplexität und Vielfalt.

Nun lüfte ich noch das Geheimnis um die bisher geschlechtslose Pfarrperson: Sie war ein Mann, seit 28 Jahren im Pfarramt, zu 100% angestellt und in einer Agglomerationsgemeinde tätig. Neidharts Zeremonienmeister kommt hier in den Blick.

3.2 Zweiter Fall: Baumbestattung

Ich zitiere eine weitere Fallvignette von Matthias Grünewald:

„Eine Dorfgröße ist gestorben. Der Abdankungsgottesdienst in traditioneller Form hat zum Zeitpunkt des Interviews gerade stattgefunden. Die Einäscherung erfolgt in den nächsten Tagen. Die herausfordernde Situation entsteht durch den Wunsch der Angehörigen, dass sie die Urne nicht auf dem Friedhof beisetzen, sondern die Asche auf der „riesigen Hofstatt“ um einen Apfelbaum einstreuen wollen. Das sei auch so vom Verstorbenen gewollt: wieder zurückzukehren in den Naturkreis des Lebens. Diese Ausstreuerung der Asche soll öffentlich erfolgen. Die Bestattungshandlung wird komplexer. Der Verstorbene hat vier Söhne. Der Älteste, „Primus der Familie“, hatte sich vor 20 Jahren suizidiert. Der Vater konnte nie über den Verlust seines „hoffnungsvollen“ Sohnes reden und trauerte ihm all die Jahre nach. Nun schlägt einer der Brüder vor, die Prüfungsarbeiten des verstorbenen Bruders gleichzeitig mit der Aschebestattung des Vaters und am gleichen Ort zu verbrennen. Die Pfarrperson sagt schlussendlich: „Es gehört irgendwie zusammen. Und sie möchten dieses Ritual. Und jetzt mache ich das mal.“ Ein Gespräch darüber mit den Hinterbliebenen soll aber noch stattfinden.“¹⁹

Soweit die Schilderung. Was zeigt sich hier? Zunächst scheint Bestattung eine reine Männersache zu sein. Es ist in der Vignette nur vom Verstorbenen und seinen vier Söhnen die Rede. Die Ehefrau oder weitere Frauen kommen nicht vor. Die maßgeblichen Akteure auf Seiten der Trauerfamilie sind zwei Männer: der Verstorbene und einer der Söhne.

Dass die „Dorfgröße“ ihre eigene Bestattungszeremonie in einer ihr gemäßen Weise gestaltet haben will, wundert nicht. Dass die Angehörigen diesem Willen Nachdruck verleihen, auch nicht. Erstaunlicher scheint mir, dass er nicht das traditionelle Ritual einer Friedhofsbestattung, sondern eine öffentliche Baumbestattung auf dem eigenen Grundstück wählt. Grünewald bemerkt dazu lakonisch, dass „die Bestattung der Asche außerhalb des öffentlichen Friedhofs [...] hier auch die dörflichen Traditionen eingeholt“²⁰ habe. Naturreligiöse Vorstellungen von ewigen Kreisläufen werden rituell in Szene gesetzt und durch die Pfarrperson sanktioniert, wenn auch widerstrebend.

Bemerkenswert ist zudem die Bestattung auf dem eigenen Anwesen im Rahmen einer öffentlichen Feier. Da dieses offenbar über eine repräsentative Größe verfügt, hält der Dorfkönig bei seiner eigenen Bestattung zum letzten Mal Hof und empfängt seine Gäste. Eine männerdominierte Familie setzt sich und ihren Besitz in Szene.

19 Ebd.

20 Ebd.

Und zwar trotz des tragischen Suizids des älteren Sohnes. Dass dieser nicht unter dem Deckel gehalten, sondern durch das Verbrennen der Prüfungen rituell sichtbar und erlebbar mit der Bestattung des Vaters verbunden werden soll, wirkt auf mich zunächst befremdlich. Vielleicht soll hier auch einer bestimmten, belastenden Familienkonstellation A-Dieu gesagt werden.

Ebenso bemerkenswert ist der rituelle Gestaltungswille sowohl des Verstorbenen wie des einen Sohnes. Traditionelle Bestattungsrituale werden selektiv berücksichtigt und sowohl mit naturreligiösen als auch mit extemporierten Formen kombiniert. Die Bestattung schillert hier zwischen gesellschaftlicher Tradition und privater Innovation. Ob sich daran Geschlechtsperformanzen ablesen lassen, scheint mir indes fraglich. Dass hier die Gestaltungs- und Deutungsmacht von Frauen verschwiegen wird, überrascht nicht. In Bezug auf stereotype Zuschreibungen überrascht dagegen die rituelle Kreativität der männlichen Akteure.

Welchem Geschlecht wohl die Pfarrperson angehört? Ich vermutete wiederum einen Mann. Und zwar wegen ihrer Skrupel vor der öffentlichen Baumbestattung. – Es handelt sich tatsächlich wiederum um einen Pfarrer, seit 10 Jahren im Dorfpfarramt und zu 50% angestellt, was indes eher untypisch ist für einen Dorfpfarrer.

3.3 Pfarramtliche Geschlechterperformanzen

Wenn wir über Bestattung und Geschlecht nachdenken, scheint die Rolle der Pfarrperson, wie die Fallvignetten zeigen, oft unterbestimmt. Matthias Grünewald nannte mir auf Nachfrage hin folgende Geschlechterdifferenzen, die von den befragten Pfarrerrinnen vermutet oder erfahren und jedenfalls genannt wurden:

- Pfarrerrinnen wären eher bereit, das Formular traditioneller Bestattungsfeiern zu verlassen und neue und situationsadäquate Symbolhandlungen zu entwickeln und durchzuführen.
- Die nichtverbalen Medien der Feier wie Raumgestaltung und Musik würden Frauen im Pfarramt eher höher gewichten und sorgfältiger gestalten als Männer.
- Grünewald vermutet aufgrund seiner langjährigen Erfahrung als Gottesdienst-Coach in der Pfarrer*innenausbildung eine erkennbar unterschiedliche Gebetsprache.
- Pfarrerrinnen vermuten, dass ihnen bei Trauergesprächen mehr Vertrauliches mitgeteilt würde als ihren männlichen Kollegen. Und zwar darum, weil sie diese Situation klarer als Seelsorgegespräch interpretierten und gestalteten als Männer.

4. Bestattung und Geschlecht: Fazit

Der anfangs zitierte Thomas Klie sortiert die unübersichtliche Vielfalt der Bestattungs-Formen und damit verbundenen Motive in drei Kategorien: Er unterscheidet den *naturreligiös-ökologischen Code* vom *ästhetisch-performativen* und *anonymisierend-altruistischen Code*.²¹ Zum *naturreligiös-ökologischen Code* zählt er Baum-, Wald- und Wiesenbestattungen sowie alle Varianten von Wasser- und Luftbestattungen. Neben einer religiös aufgeladenen Naturverbundenheit kommen Vorstellungen ökologischer und metaphysischer Kreisläufe ins Spiel, in welche das Individuum eingeht und darin aufgeht, was zugleich die Auslöschung des geschlechtlich konnotierten Individuums bedeutet. Die oder der Verstorbene wird damit ortlos, ohne letzte Ruhestatt.

Den *ästhetisch-performativen Code* verbindet Klie insbesondere mit der Diamantbestattung, mit der Plastination oder mit digitalen Friedhöfen im Internet. Aber auch designte Sargmodelle und die zunehmende Bedeutung der passenden Bestattungsmusik rechnet er diesem Typus zu. Der Tod und die Toten werden hier gerade nicht verdrängt, sondern zum Anlass einer aufwändigen oder sogar spektakulären Inszenierung. Im Unterschied zum *naturreligiös-ästhetischen Code* wird hier gerade nicht das Eingehen und Aufgehen in größeren Kreisläufen und Zusammenhängen angestrebt, sondern das Bleiben und Gesehen- und Gehörtwerden. Personalisierte Ewigkeitsphantasien nehmen Gestalt an.

Wiederum anders der *anonymisierend-altruistische Code*. Die Beisetzung in einem anonymen Gräberfeld oder einem Kolumbarium werden hier zugerechnet. Aber auch die Körperspende und die Seebestattung. Die Motive können ökonomischer Natur sein. Man will den Angehörigen keine Grabpflege zumuten. Oder es sind keine Angehörigen vor Ort oder in erreichbarer Nähe. Trauer und Erinnerung werden damit ortlos oder namenlos. Sie sollen einzig im Herzen der Liebsten erfolgen.

Mir scheint diese Typologie hilfreich, um die Vielfalt aktueller Todesperformanzen zu sortieren und zu analysieren. Allerdings gibt es wie bei jeder Typologie vielfältige Überschneidungsbereiche und Gleichzeitigkeiten des Differenten. Wenn wir die herkömmlichen dichotomen Geschlechterstereotypen zu Hilfe nehmen, ist der *naturreligiös-ökologische* und der *anonymisierend-altruistische* Typus eher weiblich konnotiert und der *ästhetisch-performative* Typus männlich. Das Klärungspotential einer solchen Zuweisung scheint mir allerdings fraglich.

Die angeführte Statistik, Erfahrungen von Bestattern und die mir vorliegenden Fallbeispiele führen mich zu folgenden, durchaus vorläufigen Schlussfolgerungen:

21 Vgl. Klie, Performanzen, 7–13.

1. Um die Veränderungen in der Bestattungskultur der letzten Jahre und Jahrzehnte zu interpretieren, stellt Geschlecht eine erhellende und bisher eher unterbelichtete Kategorie dar. Sie ermöglicht in qualitativen Fallanalysen von Bestattungen, die Komplexität von Familienkonstellationen, Entscheidungsprozessen und Gestaltungsformen zu verdeutlichen.
2. Allerdings stellt Geschlecht nur einen Faktor dar neben anderen wie Alter, Milieu, soziale Lebensform und Weltanschauung.
3. Der Faktor Geschlecht ist aber auch darum schwer zu greifen, weil bei einer Bestattung soziale Systeme sowie pastorale Zeremonienmeister*innen mit ganz unterschiedlichen Geschlechterperformanzen involviert sind. Hier spielen systemische Fragen der Familienkonstellation sowie der Deutungs-, Gestaltungs- und Durchsetzungsmacht eine wichtige Rolle, die sich indes nicht eindeutig geschlechtlich sortieren lassen.
4. Auch wenn Klies Typologisierung aktueller Bestattungskultur zu geschlechtlichen Zuschreibungen einlädt, scheinen mir solche Zuschreibungen die Komplexität konkreter Entscheidungsprozesse eher zu verunklären. Darauf weisen sowohl die Fallbeispiele als auch die Auskünfte der befragten Bestatter*innen hin.

Daraus folgt, dass im Zusammenhang aktueller Veränderungen der Bestattungskultur eine Auflösung dichotomer und stereotyper Geschlechterperformanzen im Gange zu sein scheint. In den gegenwärtigen Performanzen des Todes verlieren einengende Performanzen von Geschlecht offenkundig an Bedeutung.

Literatur

- Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 1991.
- Fopp, Simone, *Trauung – Spannungsfelder und Segensräume. Empirisch-theologischer Entwurf eines Rituals im Übergang*, Stuttgart 2007.
- Klie, Thomas (Hg.), *Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung*, Stuttgart 2008.
- Maihofer, Andrea, *Von der Frauen- zur Geschlechterforschung – modischer Trend oder bedeutsamer Perspektivenwechsel?*, in: Peter Döge u. a. (Hg.), *Schaustelle Gender. Aktuelle Beiträge sozialwissenschaftlicher Geschlechterforschung*, Bielefeld 2004, 11–28.
- Neidhart, Walter, *Die Rolle des Pfarrers beim Begräbnis (1968)*, in: Christoph Barben (Hg.), *Aporien aushalten – dennoch handeln*, Stuttgart 1997, 210–219.
- Weyel, Birgit, *Trauerbegleitung als Verständigung über das Leben. Gemeinsame Perspektiven freier Rituale und kirchlicher Bestattung*, in: Ulrike Wagner-Rau/Emilia Handke (Hg.), *Provozierte Kasualpraxis. Rituale in Bewegung*, Stuttgart 2019.

Ein neuer Mordechai und ein quellender Brunnen

Genderspezifische Beobachtungen zum Jüdischen Friedhof an der Einsteinstraße in Münster/Westfalen (1816–2016)

Prolog:

Sophie Marks und Alexander Haindorf **זכרונם לברכה**

Am 6. September 1816 verstarb eine junge Frau, die auf dem erst wenige Jahre zuvor eröffneten Jüdischen Friedhof in Münster/Westfalen bestattet wurde. Ihr Vater war der bekannte Kaufmann Elias Marks aus Hamm, ihre Mutter, Henriette Hertz, eine Nichte des Vorstehers der Jüdischen Gemeinden in der Grafschaft Mark, Anselm Hertz. Sophie Marks heiratete im Jahr 1815 den Mediziner Dr. Alexander Haindorf, der für seine Schulbildung und das Studium nachhaltige Unterstützung durch Anselm Hertz erfahren hatte, und zog mit ihm nach Münster, Sitz des preußischen Regierungsbezirks Westfalen. Hier konnte ihr Mann Vorlesungen an der medizinischen Fakultät anbieten, nachdem er – trotz erfolgreicher Habilitation – an mehreren Universitäten aufgrund seiner jüdischen Herkunft als ordentlicher Professor abgelehnt worden war. Sophie wurde schwanger und gebar eine Tochter, die ihren Namen, Sophie, erhielt. Einen Monat später starb die junge Mutter, erst 26 Jahre alt. Alexander Haindorf heiratete nicht mehr. Sein Leben widmete er der Medizin, der Kunst und, zusammen mit seinem Schwiegervater Elias Marks, dem Aufbau einer Institution in Münster, die die Ausbildung junger Juden zu Handwerkern und zu Lehrern förderte, die später sogenannte „Marks-Haindorf-Stiftung“. Seine letzten Lebensjahre verbrachte er in Hamm bei seiner Tochter, wo er 1862 starb.¹ Beigesetzt wurde er in Münster bei seiner Frau, deren Grabstein von 1816 am Kopfende der neuen, den Namen beider tragenden Grabplatte von 1862 erhalten ist (R 25; Abb. 1). Auf diese Weise wurde die sichtbare Erinnerung an Sophie Haindorf-Marks bewahrt; ihr Grabstein ist der älteste, der auf dem Jüdischen Friedhof in Münster nachgewiesen werden kann.²

Sophies Leben und ihr früher Tod kurz nach ihrer Niederkunft entsprechen dem Schicksal zahlloser Frauen, jüdischer wie nichtjüdischer, bis weit in die zwei-

1 Vgl. ausführlich Freund, *Bildungsgeschichte*. Vgl. auch Böhme/Kraus, *Vermächtnis*, die die Familiengeschichte von Sophie und Alexander Haindorf bis in die Gegenwart weiterschreiben.

2 Herzlicher Dank geht an Gisela Möllenhoff, Rita Schlautmann-Overmeyer, Ludger Hiepel und Sharon Fehr für die kritische Durchsicht des Manuskripts!

te Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein: Geburtsvorgang und Wochenbett waren für Mutter und Kind eine höchst prekäre Phase. Alexanders Weg als habilitierter Mediziner spiegelt seinerseits eine Erfahrung, die für jüdische Männer in vielen deutschen Staaten bis zum Beginn des Kaiserreichs (1871) charakteristisch blieb: ihre Bemühungen, in den staatlich beaufsichtigten Systemen insbesondere der schulischen und akademischen Bildung, des Rechts und des Militärs berufliches Fortkommen zu finden, liefen ins Leere, man lehnte sie als Juden ab. Insofern zeigen die Lebenswege dieses Paares exemplarisch, dass eine genderspezifische Analyse, wie sie im Folgenden im Blick auf die Grabsteine des Jüdischen Friedhofs in Münster/Einsteinstraße erfolgen soll, immer auch intersektional weitere Aspekte zu berücksichtigen hat.

1. Der Jüdische Friedhof an der Einsteinstraße in Münster/Westfalen – Kontexte

1.1 Grunddaten zur jüdischen Geschichte der Stadt Münster³

Nach einer mittelalterlichen Gemeinde, die 1348–50 ausgelöscht wurde, weil man auch in Münster den Juden Schuld an der in diesen Jahren wütenden Pest gab, und einer kurzzeitigen Ansiedlung jüdischer Familien unter Bischof Franz von Waldeck (ab 1536) setzte der Magistrat der Stadt ab 1554 sein Recht durch, Juden die Niederlassung zu verwehren. Erst unter französischer Besatzung erfolgt 1810 das erste verbriefte Niederlassungsrecht für einen jüdischen Kaufmann. 1815 wird Münster Sitz des neu eingerichteten Landrabbinats, 1825 nimmt die Marks-Haindorf-Stiftung ihre Arbeit auf und wird bald zu einer überregional bedeutenden pädagogischen Anstalt. Im Jahr 1843 hat die Jüdische Gemeinde in Münster 182 Mitglieder, 1871 sind es 366 (bei rund 21.000 Katholik*innen und rund 30.000 Protestant*innen). 1880 wird das kleine Bethaus durch eine repräsentative Synagoge abgelöst, Symbol einer selbstbewussten, im Kaiserreich und in der Weimarer Zeit weiter, wenn auch nicht proportional zur Expansion der Stadt wachsenden Gemeinde (1895 sind es 467, im Jahr 1925 kommen 580 jüdische Bürger*innen Münsters auf rund 84.000 Katholik*innen und rund 20.000 Protestant*innen).⁴ Im Dritten Reich werden auch in Münster die jüdischen Bürger*innen verfolgt, verjagt, schließlich deportiert; die Gemeinde ist 1942 ausgelöscht. Nach der Shoah beginnt ab 1945 ein bescheidener Wiederaufbau; 1961 kann eine neue Synagoge

3 Umfassend und mit reichhaltigen Verweisen informiert Möllenhoff/Schlautmann-Overmeyer, Münster.

4 Zahlenangaben ebd., 499.

an der Stelle der in der Reichspogromnacht 1938 zerstörten eingeweiht werden. Nach 1989 wächst auch in Münster die Jüdische Gemeinde durch neue Mitglieder aus den Staaten der ehemaligen UdSSR rapide an; heute (2020) zählt sie etwa 650 Frauen, Männer und Kinder.

1.2 Der Friedhof an der Einsteinstraße⁵

Die mittelalterliche Jüdische Gemeinde Münster besaß einen eigenen Friedhof, von dem allerdings nur Fragmente einzelner Grabsteine wiedergefunden wurden – verbaut in späteren Jahrhunderten in die Fundamente etwa der Stadtmauer oder des Kirchturms der Stadt- und Marktkirche St. Lamberti.⁶

Die Initiativen schon der ersten in Münster ansässigen Familien ab 1810 führten dazu, dass ihnen im Sommer 1812 ein Gartengrundstück an der heutigen Einsteinstraße zur Bestattung ihrer Angehörigen überlassen wurde. Im Lauf des 19. und frühen 20. Jahrhunderts konnte es mehrfach erweitert und damit der wachsenden Gemeinde angepasst werden (nach jüdischem Brauch gibt es keine Begrenzung der Totenruhe; Gräber dürfen nicht weitervergeben werden). Die im Dritten Reich geplante Veräußerung des Friedhofs fand nicht statt, so dass die nach 1945 wieder entstehende Jüdische Gemeinde ihn weiterführen konnte. Ab den 1990er Jahren war absehbar, dass bald weitere Begräbnisflächen benötigt würden. Im Jahre 2002 stellte die Stadt einen vom christlichen Teil abgetrennten Begräbnisplatz auf dem städtischen Friedhof ‚Hohe Ward‘ in Münster-Hiltrup zur Verfügung. Der Friedhof an der Einsteinstraße wird seitdem nur noch von Gemeindemitgliedern, die dort bereits eine Grabstätte besitzen, genutzt.

In den Jahren 2012–2015 wurden die ca. 400 erhaltenen Grabsteine des Friedhofs über ein Projekt am Seminar für Exegese des AT an der WWU Münster erstmals vollständig dokumentiert und auf einer Website in Bild und Text zugänglich gemacht.⁷ Aus den ersten Jahrzehnten ist, so stellte sich heraus, nur der Grabstein von Sophie Haindorf (R 25) übriggeblieben; erst 1844 und dann 1849 wird die Reihe fortgesetzt.⁸

5 Genauer unter <http://www.juedischer-friedhof-muenster.de/geschichte/>.

6 Vgl. die eingehende neueste Bestandaufnahme von Thier, *Alte Steine*.

7 <http://www.juedischer-friedhof-muenster.de>. Die im folgenden eingeführten Lagebezeichnungen beziehen sich auf diese Dokumentation.

8 Zur Statistik: Aus dem Zeitraum 1849–1869 sind 22 beschriftete Steine vorhanden, aus der Zeit zwischen 1871 und 1880 sind die Namen von 16 Verstorbenen auf Grabsteinen zu lesen; in den beiden Jahrzehnten 1881–1890 und 1891–1900 sind es jeweils ca. 40, 1901–1910 und 1911–1920 jeweils etwa 45; 1921–1930 dagegen insgesamt 64 und 1931–1940 insgesamt 73; 1941–43 noch 10. In den beiden Jahrzehnten nach der Shoah 1947–1967 sind es 30, von 1968 bis 1990 ebenfalls etwa 30 Verstorbene, 1991–2006 gut 30, dazu 25 Namen von in KZs Ermordete und mehr als 20 Namen ohne genauere Angaben.

Insgesamt sind auf den lesbaren ca. 370 Steinen gut 500 Namen verzeichnet, im ausgewogenen Verhältnis von 50:50 für Frauen- und Männernamen. Dass mehr Namen als Steine erhalten sind, hat verschiedene Gründe. Während zunächst in der Regel jede/r Verstorbene ein eigenes Grabmal erhält, nimmt ab dem ausgehenden 19. Jh. die Zahl der Familiengräber mit nur jeweils einem Stein deutlich zu; nach der Shoah werden häufiger auch in den KZs ermordete Familienmitglieder mit verzeichnet. Die Namen repräsentieren damit nicht immer auch auf dem Friedhof Bestattete, und umgekehrt sind vor allem für die Zeit vor 1870 mehr Bestattungen anzunehmen als sich Grabsteine erhalten haben. Andererseits ist die Datenüberlieferung für diese Phase aber auch nur lückenhaft.

Die folgenden Beobachtungen konzentrieren sich auf die dokumentierten Grabsteine, die als solche bereits eine erstaunlich ergiebige Quelle darstellen, und ggf. die dazu greifbaren biographischen Informationen.⁹ Vieles entspricht strukturell dem, was für einen jüdischen Friedhof des 19., 20. und frühen 21. Jh. charakteristisch ist; darauf wird von Fall zu Fall verwiesen.¹⁰ Ein Vergleich mit den zeitgleichen Münsteraner christlichen Friedhöfen ist aufgrund der Überlieferungslage nur punktuell möglich.¹¹

2. Vornamen als Spiegel kultureller Verschiebungen

2.1 Das Beispiel Sophie und Alexander Haindorf

Die Grabplatte der Gruft von Sophie und Alexander Haindorf trägt die Inschrift:

Sophie Haindorf geb. Marks
geb. zu Hamm am 1. Mai 1791
gest. zu Münster am 6. Sept. 1816
Professor Dr.
Alexander Haindorf

9 Dafür kann v. a. auf Möllenhoff/Schlautmann-Overmeyer, *Biographisches Lexikon* zurückgegriffen werden; für die Zeit vor 1918 auch auf Pieper, Kartei.

10 Vergleichend könnte dafür eine Vielzahl von Publikationen zu jüdischen Friedhöfen genannt werden. Besonders sei aber auf die Dokumentation des Salomon-Ludwig-Steinheim-Instituts an der Universität Duisburg-Essen mit der Forschungsplattform „epidat“ hingewiesen. Vgl. auch Wacker, B./Wacker, M.Th., *Ausgelöscht*.

11 Die Anfang des 19. Jh. neu angelegten Friedhöfe am Neutor, am Hörstertor und am Ägidiitor wurden bis auf wenige Grabsteine „abgeräumt“. Der an ihre Stelle tretende Münsteraner Zentralfriedhof wurde 1887 eröffnet; viele seiner älteren Grabmonumente wurden im II. Weltkrieg zerstört. Vgl. aber Galen, *Alte Friedhöfe in Münster*; Müller-Cleve, *Central-Friedhof*, und Fleßner/Waldmann/Hammecke, *Zentralfriedhof*.

geb. zu Lenhausen Kreis Meschede
am 2. Mai 1782
gest. zu Hamm am 16. Oktober 1862

Die Inschrift für beide Ehepartner ist fast symmetrisch und gewichtet damit beide gleich: sie nennt beider Vor- und Nachnamen, Geburtsdatum und -ort sowie Sterbetag und -ort; dazu seinen akademischen Titel sowie ihren Geburtsnamen. Auffällig ist, dass keinerlei Hinweis auf die jüdischen Wurzeln des Paares gegeben wird, wie er auf zeitgleichen Grabsteinen vor allem in Form von hebräischen Inschriften zu finden ist und erwartbar wäre. Dies dürfte der liberal-jüdischen Auffassung Alexander Haindorfs entsprechen. In der Inschrift wird so aber auch nicht mehr sichtbar, dass Alexander wie Sophie neben ihrem „bürgerlichen“ Vornamen einen weiteren Vornamen hatten, der ihre Zugehörigkeit zur Jüdischen Gemeinde dokumentierte.

Der Grabstein Sophies dagegen bietet außer einer auf seiner Rückseite befindlichen Inschrift in deutscher Sprache (nur fragmentarisch erhalten) auf der den Betrachtenden zugewandten Seite einen hebräischen Text:

פ"נ
האשה החשובה מרת פעגלה
אשת כר" האינדא ר[כ] ב[ת]
[סרחוד {מרדח'}] מהאם נפטר
ליום ו עש"ק י"ג אלול תקע"ו ל'
תנצב"ה

Hier ruht
die bedeutende Frau, Frau Vögele
die Frau des verehrten Herrn Haindorf, die Tochter
des Mordechai (?) aus Hamm. Sie verschied
am 6. Tag, am Hl. Sabbatabend, am 13. Elul 576 nach kleiner Zählung.
Ihre Seele sei eingebunden in das Bündel des Lebens.

Hier ist das traditionelle „Gattungsschema“ einer hebräisch-jüdischen Grabsteininschrift gut erkennbar: die Abkürzung פ"נ/„pe-nun“ für „hier ruht“; die Bezeichnung der Verstorbenen mit einem Epitheton ornans, hier die „bedeutende“ Frau, sodann ihr jüdischer Vorname („Vögele“, dem hebräischen Namen „Zippora“ und damit dem der Ehefrau des Mose [Ex 2,21 u. ö.] entsprechend) sowie ihre Zuordnung als Ehefrau ihres Mannes, der hier nur mit seinem ins Hebräische transkribierten Nachnamen, nicht, wie geläufiger, mit dem Vornamen bezeichnet wird; des weiteren ihre Kennzeichnung als Tochter ihres Vaters, dessen Name schwer les-

bar und am ehesten auf „Mordechai“ zu deuten ist, eine jüdische Entsprechung zu „Markus“/Marks. Es folgt ihr Geburtsort bzw. Wohnort der Familie und ihr Todesdatum in der Zählung des jüdischen Kalenders. Den Abschluss bildet eine wiederum traditionelle Formel, die üblicherweise ebenfalls in abgekürzter Weise erscheint (die Anfangsbuchstaben der hebräischen Wörter ergeben das Kunstwort „Tanzebah“) und nur auf wenigen Grabsteinen fehlt.¹²

2.2 „Bürgerlicher“ Name und „synagogaler“ Name, geschlechtsspezifisch

Der Name „Vögele“ (oder „Feigele“) ist ein weiblicher Vorname aus dem Jiddischen, der auf dem Münsteraner Friedhof nur noch einmal in etwas abweichender Form („Feiga“; L 201) belegt ist, zur Zeit seiner Trägerin Sophie Marks aber durchaus gängig war. Viele Mädchen erhielten damals zwar biblische Vornamen, wie auch auf dem Münsteraner Friedhof abzulesen, dessen hebräische Inschriften als die beliebtesten Namen „Sara“ (5x), „Rivka“ (=Rebekka; 5x) und „Hanna“ (4x) bzw. „Hendel“ (als Koseform von Hanna; 3x) ausweisen; auch „Feigele“ als Koseform zu „Zippora“ gehört dazu. Daneben aber zeigt sich auch die Neigung jüdischer Familien bis ins frühe 19. Jh. hinein, den Mädchen Vornamen zu geben, die nicht auf eine der biblischen Ahnfrauen oder Heldinnen aus der Tradition anspielten, sondern die von positiv besetzten Eigenschaften oder Lebewesen abgeleitet sein konnten. Auf dem Münsteraner Friedhof sind etwa die Vornamen „Beile“/„Bella“ (3x); „Fromet“ (2x); „Schönche“ und „Rösche“ (jeweils 1x) in diesem Sinne zu nennen.

Die Namen der Knaben dagegen bleiben in den hebräischen Inschriften durchweg biblisch oder zumindest traditionell-religiös konnotiert:¹³ Abraham, Isaak und Jakob, Mose, Salomo und Samuel, Josef, Juda und Mordechai sind auf dem Münsteraner Friedhof jeweils 8x und häufiger vertreten („Spitzenreiter“ ist „Abraham“, 17x). Dazu kommen (in Münster weniger stark belegt) Vornamen, die direkt auf die zwölf Stämme Israels (Ruben, Simeon, Levi, Dan, Naftali, Aser, Issachar, Benjamin) oder auf deren traditionelle Symbole hinweisen: Dov (Bär), Arieh und Lev=Löw (Löwe), Se'ev (Wolf); Zwi (Hirsch). Dieser geschlechtsspezifische Unterschied erklärt sich religionssoziologisch: Als Träger des synagogalen Gottesdienstes und als diejenigen, die nach ihrer Bar-Mitzwah mit ihrem sog. „synagogalen Namen“ zur

12 Ausführlicher dazu unter 4.

13 Letzteres gilt etwa für den 10x belegten Vornamen „Me'ir“, der sicherlich historisch mit dem Berufsstand des „Hausmeyers“ zu verbinden ist, aber auch als hebräischer Name mit der Bedeutung „Erleuchtet“ aufgefasst werden kann und als Form einmal in der hebräischen Bibel belegt ist (Spr 29,13).

Lesung der Thora aufgerufen werden, standen (und stehen) die Männer deutlich stärker als die Frauen unter Traditionsdruck.¹⁴

Anzumerken ist, dass die Wahl dieses Namens nicht „frei“ erfolgte, sondern an Familientraditionen gebunden war, die insbesondere vorsahen, dass der älteste Sohn den Vornamen des väterlichen Großvaters erhielt. Auch bei den Vornamen der Frauen griff man gern auf Familientraditionen zurück, wenn auch wohl nicht so strikt wie in der männlichen Linie.

2.3 Vornamen und „historische Demoskopie“

Eine weithin im Deutschen Kaiserreich zu beobachtende Tendenz gilt auch für Münster: während bis in die 1860er Jahre hinein die Grabsteine noch häufig doppelseitig beschriftet sind und neben einer deutschsprachigen auch eine zuweilen umfangreiche hebräischsprachige Inschrift aufweisen, nehmen Umfang und schiefe Anzahl der hebräischen Inschriften danach deutlich ab, so dass oft nur noch eine deutsche, nie sehr ausführliche Grabinschrift vorliegt – in Münster ist diese Tendenz ab ca. 1890 spürbar. Erst nach der Shoah nimmt die Tradition hebräischer Inschriften wieder zu, allerdings meist auf das „pe-nun“, die „Tanzebah“ und den Namen reduziert.¹⁵

Auf der Basis der deutschsprachigen Inschriften lässt sich feststellen, dass der beliebteste Name bei den Frauen der Name „Rosa/Rosalie/Röschen“ ist: zwischen 1820 und 1905 wurden insgesamt 18 auf dem Friedhof bestattete Frauen mit diesem Vornamen geboren. Dazu treten „Johanna/Johanne/Han(n)chen“ (insgesamt 18x; 1836–1898 geboren) und Berta/Bertha“ (16x; 1780–1909). Bei den Männern sind Max (13x; 1842–1902), Julius (11x; 1829–1898) und Hermann (11x; 1806–1876) die meistvergebenen Vornamen in den deutschen Inschriften. In ihrem Großprojekt einer „historischen Demoskopie“ zur deutsch-jüdischen Geschichte haben Michael Wolfssohn und Thomas Brechenmacher die häufigsten (bürgerlichen) Vornamen jüdischer Männer und Frauen im Geburtszeitraum 1860–1938 erhoben und dabei an männlichen Vornamen Max, Julius und Hermann, an weiblichen

14 Bering, Name, 69f referiert eine Rückfrage vom 22.9.1816, die der preußische Innenminister (in Zeiten noch nicht geführter staatlicher Personenstandsregister!) über den Berliner Polizeipräsidenten an den Oberlandesrabbiner richten lässt und die drei Fragen umfasst, ob bei Juden der Vorname bei der Beschneidung gegeben werde, ob er unveränderlich sei und ob bestimmte Namen unzulässig seien. Die Antwort aus Berlin lautete: bei Jungen werde der Name bei der Beschneidung gegeben, bei Mädchen beim „ersten Kirchgang der Mutter“; die Namen seien unveränderlich; und bei „syngogalen Namen“ müsse es ein hebräischer Name sein.

15 Wolfssohn/Brechenmacher, Deutschland, 183f sprechen von der Phase nach der Shoah als von einer „Auferstehung“ des Jüdischen, dass sich in der breiten Rezeption biblischer Vornamen niederschlägt und damit an Traditionen vor der Phase der Assimilierung anknüpft. Der Befund auf den Grabsteinen kann dies stützen.

Rosa/Rosi/Rose, Bert(h)a und Johanna als die häufigsten ausgemacht.¹⁶ Dieser Befund stimmt fast exakt mit den Gegebenheiten auf dem Münsteraner Jüdischen Friedhof überein. Wolfssohn und Brechenmacher gehen davon aus, dass die Wahl eines Vornamens für ein Neugeborenes (auch) etwas über die kulturelle bzw. religiöse Orientierung der Eltern aussagt. Wenn gerade auch für Jungen im genannten Zeitraum bürgerliche Vornamen gewählt werden, die weder „traditionell jüdisch-religiös“ (auf Bibel und Talmud zurückgehend) noch „diaspora-jüdisch“ (d. h. zu Vornamen mutierte Familiennamen, Kurz- und Koseformen sowie Namen mit jiddischem Hintergrund) noch auch „zionistisch“ konnotiert sind,¹⁷ kann auf eine recht hohe Bereitschaft der Assimilation an die christlich-deutsche Mehrheitsgesellschaft geschlossen werden. Wenn diese Klassifizierung und Abgrenzung von nichtjüdischen Namen auch noch einmal problematisiert werden kann,¹⁸ so mag sie doch als heuristisches Instrument dienen und aussagekräftig werden, wenn sie durch andere Indizien bestätigt wird. Ein erstes solches Indiz ist der bereits erwähnte deutliche Rückgang von hebräischen Grabinschriften im Kaiserreich und damit die Nicht-Dokumentation desjenigen Namens, der den/die Verstorbene/n als jüdisch auswies. Insofern davon auszugehen ist, dass jüdische Friedhöfe nicht als Orte der Selbstdarstellung „nach außen“, an die Mehrheitsgesellschaft, zu lesen sind, sondern als innergemeindlicher Ort, werden die Befunde besonders interessant für die Wahrnehmung der Aushandlungsprozesse, die in der Gemeinde selbst um die Interpretation des Jüdischen geführt wurden. In diesem Sinn wären etwa lange hebräische Inschriften nach 1890, wie sie sich auf Männer- wie Frauengräbern finden, als bewusster Widerstand gegen assimilatorische Tendenzen zu interpretieren.

3. Soziale Einbettung der Verstorbenen

3.1 Familienbeziehungen als das „Normale“

Ähnlich wie bei christlichen Grabsteinen bezeichnen auch die Denkmäler des Jüdischen Friedhofs neben dem Namen der/des Verstorbenen vor allem deren familiäre Eingebundenheit. Ehefrauen im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert gedenken ihres „innigst geliebten Mannes“, Kinder ihres „unvergesslichen Vaters“ oder ihrer „zärtlichen Mutter“; Ehemänner ihrer „treuen Gattin“, Eltern ihres „geliebten Kindes“, ihres „lieben Söhnchens“; ihres „geliebten Töchterchens“, Geschwister ihrer „guten Schwester“, eine Familie ihres „heißgeliebten Sohnes und

16 Wolfssohn/Brechenmacher, Deutschland, 60.

17 Wolfssohn/Brechenmacher, Deutschland, 62.

18 Vgl. dazu schon Zunz, Namen.

Bruders“ (R 155). Auch Trauer kommt zum Ausdruck, um das „geliebte und tiefbetrauerte Söhnchen“ (R 35; 1870); um die Frau, „tiefbetrauert von ihrem Gatten und ihren Kindern“ (L 66; 1927). Die den Familienrelationen hinzugefügten Adjektive bleiben eher formelhaft, sind aber emotional gefärbt und im Ganzen geschlechtsunspezifisch. Sie entsprechen dem Zeitgeschmack (auch) der nichtjüdischen Umwelt in Kaiserreich und Weimarer Republik.

In den hebräischen Inschriften werden Männer gewöhnlich im Sinne eines Nachnamens mit der Formel „Sohn des X(=Vorname des Vaters)“ bezeichnet;¹⁹ Frauen als „Tochter des X(=Vorname des Vaters)“, bei erfolgter Eheschließung oft dazu auch als „Frau des X(=Vorname des Ehemannes). Darin zeigt sich anschaulich die patriarchale Familienstruktur des traditionellen Judentums. Einige Male „verschwindet“ in den deutschsprachigen Inschriften der Vorname der Ehefrau hinter dem ihres Mannes, so bei „Frau Levi Leffmann geb. Miltenberg“ (R 167; verstorben 1902) oder „Frau Bernhard Rosenberg geb. Wolf“ (L 145; verstorben 1910). Dies ist jedoch auch auf christlichen Friedhöfen anzutreffen und verdankt sich wohl direkt dem nicht minder patriarchalen Einfluss der Mehrheitsgesellschaft. Die Nennung des Namens der Mutter anstelle des Vaters könnte darauf hindeuten, dass das Kind unehelich war.²⁰ Verstorbene aus der ehemaligen UdSSR bringen eine neue Tradition mit: hier wird zuweilen die Mutter neben dem Vater genannt (vgl. L 202: „Sohn des Samuel und der Tamara“; L 205: „Tochter des Pinchas und der Perla“; R 188: „Jacob David, Sohn des Abraham und seiner Frau Zippora“).

3.2 Berufe im öffentlichen Leben

An ausgeübten Berufen im öffentlichen Leben werden auf den Münsteraner Grabsteinen nur solche von Männern dokumentiert. Im Fall des Arztes Dr. Isaak-Sisera Koppel (1808–1862) erfährt man aus seiner längeren, leider recht verwitterten hebräischen Inschrift, dass er „in gutem Namen“ starb, denn „er heilte die Kranken der bedürftigen Israeliten und Nicht-Israeliten, ohne Lohn zu fordern“ (R 107). Diese Bemerkung hätte auch dem zwei Jahre später verstorbenen Arzt Alexander Haindorf zugestanden,²¹ ihm bzw. seiner Familie war aber seine akademische Position („Prof. Dr.“) offensichtlich wichtiger. Ansonsten erscheinen Berufsbezeichnungen im Wesentlichen erst auf Steinen des ausgehenden 19. und des 20. Jh.s und dann in deutscher Sprache. Sie dokumentieren zugleich, dass jüdische Akademiker nun

19 Vor der gesetzgeberisch verordneten Wahl eines festen, generationenüberdauernden Nachnamens (in Münster erst ab 1845/46) wechselte deshalb der Familienname von Generation zu Generation.

20 Bertha Rosenberg geb. Vase, „Tochter der Debora“ (R 29); Caroline Julchen Herz geb. Ransenberg, „Tochter der Chawwah/Eva“ (L 175).

21 Vgl. die Laudatio auf den Begründer der Marks-Haindorf-Stiftung von 1850: Anonymos, Haindorf, 575.

auch in Staatsdiensten stehen können, wie der Kreistierarzt Leopold Friedlaender (L 128; verstorben 1910); der Justizrat und Notar Bernhard Hertz (L 126; 1911) oder der Rechtsanwalt Max Steinberg (L 69; 1922). Vermutlich wurden ihre Berufe gerade deshalb auch vermerkt – sie zeigen die gewährte gesetzliche Gleichstellung und zugleich die erfolgreiche Assimilation an.

Besonders sei auf das Ehepaar Abraham (1811–1897) und Rosalie Walbaum (1820–1912) eingegangen (R 41; Abb. 2). Abraham Walbaums Beruf des „Rechnungsraths“ steht auf der ihm gewidmeten Grabstele neben der Mitteilung, er sei „Ritter des Rothen Adlerordens IV. Klasse“ – hier drückt sich der Stolz aus, offizielle Anerkennung gefunden zu haben.²² Rosalie Walbaum geb. Löwenwarter wird auf ihrer Stele als „Frau Rechnungsrath“ präsentiert und hat damit Teil am Erfolg ihres Gatten. Unsichtbar aber – bzw. in der Widmung an „unsere gute Mutter“ nur in dürren Worten eingefangen – bleibt ihre eigene Geschichte, die selbst wiederum nur in Umrissen aus den Personenstandregistern rekonstruiert werden kann.²³ Tochter einer der ersten nach 1810 in Münster ansässig werdenden Familien, verlor sie früh ihre Mutter, erhielt zwei Halbschwestern, als ihr Vater erneut heiratete, und kümmerte sich um die beiden Mädchen, als auch ihre Stiefmutter bald verstarb. Als Dreißigjährige heiratete sie den Witwer Abraham Walbaum, dessen Frau nach der Geburt des dritten Kindes verstorben war, wiederholte also in gewisser Weise die Geschichte ihrer Stiefmutter. Sie selbst hatte drei Töchter und erlebte ein hohes Alter von 92 Jahren.

3.3 Positionen in der Gemeinde

Innergemeindliche Positionen wie die des Religionslehrers und Vorbeters (z. B. Salomon Domb, L 3) sowie des Gemeindevorstehers (z. B. Siegfried Goldenberg, L 155; Ehrenvorsitzender Günther Pelikan, L 196) werden in Münster durchweg von Männern besetzt; gemeindliche Positionen von Frauen kommen nicht zur Sprache, wenngleich es sie gab, etwa als Mitglieder der Chewra Kaddischa beiderlei Geschlechts, die den Familien bei der Bestattung ihrer Toten beistand, oder als Vorstand diverser Vereine.²⁴ Solcherart Engagement wird aber auch bei Männern nicht auf den Grabsteinen angezeigt. Wohl jedoch wird bei Frauen zuweilen vermerkt, dass sie sich in der religiösen Erziehung ihrer Kinder engagiert haben. Die (hebräische) Formel „sie leitete ihren Sohn zur Tora an“, mit der Rachel, die Tochter des Jeremia, geehrt wird (R 32; weitere Daten sind auf dem sehr verwitterten Stein

22 Nur hingewiesen werden kann hier auf diejenigen Angaben, die die Teilnahme jüdischer Männer am I. Weltkrieg und ihre Auszeichnungen (L 99), aber auch ihren Tod im Feld (L 48; 75; 99) dokumentieren.

23 Nachweise unter dem Eintrag ihres Namens auf der Seite www.juedischer-friedhof-muenster.de

24 Vgl. dazu Möllenhoff/Schlautmann-Overmeyer, Münster, passim.

nicht zu lesen), steht dabei gleichsam auf der Schwelle zwischen dem Raum des Hauses, dem Raum der Frauen, und dem männlich bestimmten Raum der synagogalen Öffentlichkeit, in dem ein Junge seine Fähigkeit, einen Abschnitt der Tora zu rezitieren, während der Feier seiner Religionsmündigkeit (Bar Mitzwa) unter Beweis stellt.

4. Biblische Motive in den Inschriften

Die „Tanzebah“, die bis in die Gegenwart zum Grundinventar eines jüdischen Grabsteintextes gehört, ist bereits ein Beispiel dafür, dass die Inschriften – dies gilt für die hebräischen stärker als für die deutschsprachigen – intensiv aus Quellen biblischer Traditionen schöpfen. „Es sei / ihre bzw. seine Seele / eingebunden / in das Bündel / des Lebens“ (הַ תְּנַצֵּב”ה // t^ehi / nischmato[nischmatah] / z^erurah / bizzor / hachajim) ist ein Wunsch, der dem entspricht, welchen die kluge Frau Abigail dem Freischärler (und späteren König) David entgegenruft, um ihn zu besänftigen, nachdem ihr Mann Davids Truppen die Verpflegung verweigert hat (vgl. 1 Sam 25,29). In Einzelmotiven, Formeln, Zitaten ganzer Verse und in vielfachen Kombinationen, auch verschmolzen mit Elementen des jüdischen Brauchtums, wird die hebräische Bibel dazu genutzt, die Verstorbenen zu würdigen, aber auch Trauer und Hoffnung Ausdruck zu verleihen. Im Folgenden können nur ausgewählte Beispiele zur Sprache kommen.

Vertrautheit mit dem Pentateuch, der in einem festen Zyklus im synagogalen Sabbatgottesdienst verlesen wird, und mit den Psalmen als Gebeten der Synagoge, aber auch mit den biblischen Traditionen im Zusammenhang der großen Feste und der Zeremonien am Schabbatabend zuhause konnte in frommen Familien dazu führen, dass eigene Vorschläge zur Grabsteingestaltung eingebracht wurden; oft wird aber auch der Rabbiner oder Kantor der Gemeinde auf der Basis von Gebetbüchern oder Handbüchern für Grabsteinsprüche beratend mitgeholfen haben.²⁵

25 Im Rahmen ihrer Dokumentationen bei „epidat“ hat Nathanja Hüttenmeister immer wieder auf solche Hand- oder Gebetsbücher als Quelle sowohl für hebräische als auch für deutsche Grabsprüche hingewiesen. Vgl. z. B. <http://www.steinheim-institut.de/cgi-bin/epidat?id=aha-5&lang=de>.

Die deutschen Übersetzungen der Münsteraner Inschriften orientieren sich am Sprachgebrauch der Bibelausgabe des in Westfalen (Detmold) geborenen Rabbiners Leopold Zunz (1837), um im Sprachduktus des 19. Jh. zu bleiben.

4.1 „Ein schuldloser und redlicher Mann“ – „Eine wackere Frau“

Die beiden am häufigsten auf den Münsteraner Grabsteinen erscheinenden Würdigungen beziehen sich auf Hi 1,1 (10x) bzw. Spr 31,10/12,4 (13x). Beispielhaft sei die Inschrift des Ehepaares Israel und Henriette Strauss genannt (L 182; verstorben 1903 und 1904), die im deutschsprachigen Abschnitt nur Namen sowie Geburts- und Sterbedatum nennen, in der hebräischen Inschrift jedoch vor diesen Daten die Zeilen bietet:

איש תם וישר פועל הטוב
כל ימי חייו

Ein schuldloser und redlicher Mann (Hi 1,1), das Gute wirkend
alle Tage seines Lebens.

bzw.

אשת חיל עטרת בעלה
ותפארת בניה

Eine wackere Frau (Spr 31,10), Krone ihres Mannes (Spr 12,4)
und Schmuck ihrer Kinder.

Für den Mann wird der Anschluss an den paradigmatischen Gerechten Hiob aufgegriffen und sein Handeln hervorgehoben, für die Frau ist es der Bezug auf die „starke Frau“ am Ende des Sprüchebuches, wobei diese dort als sehr aktiv gezeichnet wird, die Grabsteininschrift aber auf die analoge Formel in Spr 12,4 zurückgreift, die nicht die Aktivität selbst, sondern die Bedeutung einer solchen Frau für ihren Mann (und ihre Kinder) unterstreicht, wie sie ja wiederum auch am Ende von Spr 31 zum Ausdruck kommt. Noch stärker wird diese Wahrnehmung der Frau als familientragend in der Würdigung für Bertha Rosenberg (R 29) und Regina Mendel (R 111) ins Wort gebracht, genauer, in ein Wortspiel mit dem hebräischen עקרת הבית, das als „aqeret habbajit“ vokalisiert die kinderlose Frau bezeichnet (vgl. Ps 113,9), als „iqeret habbajit“ gelesen aber das „Fundament“ (oder: die „Wurzel“) des Hauses bezeichnet.²⁶

²⁶ Vgl. Jastrow, Dictionary, Eintrag עיקר mit Verweis auf den Midrasch RuthRabba zu 4,11.

Eine besondere geschlechtsspezifische Beziehung zwischen Bibeltext und Widmung an einen Verstorbenen ist auf dem Grabstein des Judaisten und Archivars Dr. Bernhard Brilling zu finden, den seine Ehefrau Eva Brilling zumindest mitverfasst haben dürfte (L 192):

נפטר י" תמוז תשמ"ז לפ"ק בעיר מינסטר
 אחרי יגיעות רבות ולא הגיע לשלמותו
 עזב את אשת נעוריו שהיתה עזר כנגדו
 והיתה מסורה לו מעל לכוחותיה
 תנצב"ה

Er verschied am 10. Tammus 747 nach kleiner Zählung in der Stadt Münster nach vielen Mühen, ohne sein [Lebenswerk] zu vollenden.

Er verließ die Frau seiner Jugend, welche ihm eine Gehilfin war, wie sie ihm zustand.

Und sie war ihm ergeben über ihre Kräfte.

Seine Seele sei eingebunden in das Bündel des Lebens.

Die Rede von der „Frau seiner Jugend“ nimmt eine biblische Formel aus Mal 2,14.15 auf; die Zeile kann geradezu als Vorwurf an den Verstorbenen gelesen werden, soll der Mann doch zwar Vater und Mutter verlassen, aber an seiner Frau hängen (Gen 2,24), zumal hier offenbar eine Frau spricht, die davon überzeugt ist, dass sie die Vorstellung Gottes selbst von der Beziehung der Frau zu ihrem Partner verwirklicht hat und „ihm eine Gehilfin war, wie sie ihm zustand“ (Gen 2,18 nach Zunz) – oder, wie Eva Brilling mehr als ein Jahrhundert später vielleicht eher übersetzt hätte: „ihm eine Hilfe war, ihm gegenüber“.

4.2 Ein neuer Mordechai ... und Bezüge auch zu Ester

Der Grabstein von Abraham Sutro (R 119), ab 1815 und bis zu seinem Tod 1869 Landrabbiner im preußischen Westfalen, trägt eine deutschsprachige Inschrift, die ihn in den Schlusszeilen in dieser Tätigkeit würdigt:

Er war in Westfalen 54 Jahre
 lang ein treuer Lehrer und
 Kämpfer für Israel.

Die hebräische Inschrift, die verschollen war, aber während der Inventarisierungsarbeiten 2012–2015 auf dem Friedhof wiedergefunden wurde, führt diese eher knappen Informationen breiter aus:

והורה ...
 בבעברונגן ד" שנים
 בווארענדארף א"
 בקעמען א" ולבסוף פה
 נ"ב שנים ונפטתה ה" מרחשון
 תר"ל והיה דורש טוב לעמו
 תנצב"ה

... und er lehrte
 in Beverungen vier Jahre,
 in Warendorf ein (Jahr),
 in Kamen ein (Jahr), und schließlich hier (gemeint ist Münster, MTW)
 52 Jahre, und er starb am 5. Marcheschwan
 630, und er suchte Gutes für sein Volk.
 Seine Seele sei eingebunden in das Bündel des Lebens.

Die 54 Jahre in Westfalen werden hier genauer spezifiziert und ergänzt. Besonders sei aber auf die (vor)letzte Zeile hingewiesen: „Er suchte Gutes für sein Volk“ ist ein Zitat aus dem biblischen Buch Ester und bezieht sich dort auf Mordechai, den Juden am Hof des persischen Königs, dessen Cousine Ester persische Königin geworden war und einen geplanten Genozid am jüdischen Volk abwehren konnte. Am Schluss des Buches nimmt Mordechai die Stelle des Großwesirs neben dem König ein und „suchte Gutes für sein Volk“ (Est 10,3). Durch diese biblische Anspielung wird die Tätigkeit Sutros in seiner Vermittlung zwischen der preußischen Regierung und den Interessen der Jüdischen Gemeinden, die er vertrat, zustimmend gewürdigt: Abraham Sutro ist unter den Bedingungen seiner Gegenwart ein neuer Mordechai geworden. Dass der Antisemitismus in Deutschland einmal zu einer Situation führen würde, die das im Esterbuch als Auslöschungsplan Geschilderte brutale Wirklichkeit werde ließ, konnte er, bei allen Erfahrungen, die man auch zu seiner Zeit mit Judenfeindschaft machen konnte, noch nicht ahnen.

Der Vorname Mordechai ist auf dem Münsteraner Friedhof, bedingt durch entsprechende Familientradition, mehrere Male vertreten. Auch der Vorname Ester findet sich in Münster, sowohl einige Male in den Geburts- bzw. Sterberegistern als auch zweimal auf Grabsteinen. In beiden Fällen entspricht ihnen der „bürgerliche“ Vorname „Else“ (L 10: Else=Ester Wertheim; L 155: Else=Ester Goldenberg). Weitere zwei Male wird auf Motive aus dem Esterbuch angespielt: Den frühen Tod von Hannchen Hertz (1840–1888) beklagt ihre Familie mit der Zeile „Ihr Haus leidet unter dem, was gegen sie beschlossen worden ist“ (vgl. Est 2,1). Der hochbetagt

verstorbenen, unverheiratet gebliebenen Lena/Jettchen Samuel bescheinigt ihre Grabinschrift:

מצאה חן בעיני
כל רואיה כי דרכי טעם
היו כל דרכיה

Sie fand Gunst in den Augen
aller, die sie sahen, denn Wege der Urteilskraft
waren all ihre Wege.

Die erste Zeile erinnert in Anlehnung an Est 2,5 an die außerordentliche Schönheit Esters, die zweite Zeile spielt vielleicht mit dem Negativbild von Spr 11,22, wonach „eine schöne Frau ohne Urteilskraft“ ebenso ein Oxymoron darstellt wie „ein kostbarer Nasenring im Rüssel eines Schweins“.

4.3 Gendercrossing

Ab und zu werden Zitate, die im biblischen Kontext einem Mann bzw. einer Frau gelten, auf das jeweils andere Geschlecht bezogen. Ein besonders sprechendes Beispiel ist Ida Marcus geb. Ems (R 164). Auf der deutschsprachigen Seite sind Name und Lebensdaten der Verstorbenen knapp angegeben. Beide Seiten des Steins sind bildhauerisch gleich gestaltet, so dass die hebräische Seite formal gleiches Gewicht erhält. Hier finden sich keine Daten mehr, auch nicht mehr die traditionellen Abkürzungen „pe-nun“ oder die „Tanzebah“, sondern nur die Worte *צר לי עליך נעמת* *צרי לי מאד* „Leid ist mir um dich, wie sehr warst du mir süß“, die aus dem Klagelied Davids über seinen gefallenen Freund Jonathan stammen (2 Sam 1,26) und auf hochemotionale Weise die Beziehung Davids zu diesem Mann ausdrücken. Der hebräische Konsonantentext lässt es zu, die Worte auch auf eine Frau bezogen zu deuten, und in diese Offenheit des biblischen Textes hat sich hier der trauernde Ehemann eingeschrieben.

Ähnlich, wenngleich inhaltlich eher traditionell und vielleicht eher ungeplant,²⁷ verhält es sich mit der hebräischen Widmung auf L 120: sie steht auf dem mittleren, zentralen Stelenblock des dreigliedrigen Monuments, dessen rechte Seite dem

²⁷ Dies gilt sicher für L 126: auf der Vorderseite prangt das Foto des Justizrats, auf der Rückseite wird Spr 16,31 auf Hebräisch und Deutsch zitiert; die Frau des Verstorbenen ist später namentlich hinzugefügt worden, aber ohne eigene Würdigung. Gleichwohl kann Spr 16,31, ein Lob des Greisenalters, auch auf sie bezogen werden.

Ehemann Adolf Elsberg (1831–1912), dessen linke Seite der Ehefrau Minna Elsberg (1853–1926) gewidmet ist. Für beide Eheleute findet sich auf der Rückseite ihrer jeweiligen Inschrift ein Grabspruch in deutscher Sprache, der im Fall der Frau Rut 2,12 zitiert, sich also auf ein biblisches „Frauenbuch“ bezieht, und im Fall des Mannes einen gereimten Vierzeiler bietet, der sich an Elemente aus dem Hiobbuch anlehnt. Die hebräische Widmung nun, die aufgrund ihrer Position zwischen den beiden Grabstätten wohl auch auf beide zu deuten ist, entspricht ihrem Inhalt nach dem deutschen Grabspruch des Mannes, kann aber in seiner unvokalisierten Form grammatisch auf beide bezogen werden, so dass Minna Elsberg neben ihrem Mann Adolf dem biblischen Vorbild Hiob an die Seite gestellt wird.

Eine bewusst unkonventionelle Verknüpfung ist dagegen bei der Inschrift für Julie Heimbach (1848–1914; L 108) wahrscheinlich:

פ"נ
אשת חיל
תפארת בעלה
תמימה וישרה
ונועימה במעשיה

Hier ruht
eine wackere Frau (vgl. Spr 31,10),
Schmuck ihres Mannes (Spr 12,4),
schuldlos und redlich (Hi 1,1),
und anmutsvoll in ihren Werken.

Neben den traditionell weiblich konnotierten Bezug auf das Sprüchebuch und sein Lob der „starken Frau“ ist hier der traditionell männlich konnotierte Bezug auf das Hiobbuch getreten, eine Kombination, die sicher auffallen musste.²⁸

4.4 Ein quellender Brunnen ... in Trauer und Hoffnung für Cäcilie/Suse

Die wohl poetischste Grabinschrift, die höchst eindrucksvoll mit den motivlichen und grammatischen Möglichkeiten des Bibeltexes umgeht, ist einer jungen Frau, Cäcilie Melchior, gewidmet, die im Alter von nur 31 Jahren starb (R 102; Abb. 3).

²⁸ Ähnliches mag für den Grabstein von Alex Löwenstein (L 75), der in deutscher wie hebräischer Sprache festhält, er sei die Krone seiner Gattin und der Schmuck/Stolz seiner Kinder gewesen, ein Lob, das traditionell der Ehefrau als „Krone ihres Gatten und Schmuck ihrer Kinder“ zugesprochen wird.

„Mit grosser Geduld und Ergebung ertrug sie ihre neunjährigen Leiden und wurde am 1. October 1864 in ein besseres Jenseits abberufen“ – so heißt es auf der deutschsprachigen Seite. Die hebräische Inschrift liest:

פ"ט
 גיית הבתולה זוסא בת כ"ה
 אברהם נולדת ביום כ"ב
 תמוז שנת תקצ"ו לפ"ק לא מצא
 מנוח ותרד הבאר ולא שתתה
 ממעיני הישעה ותשכב עם
 אבותיה כבת שלשים שנה ביום
 ראשון של ראש השנה תרכ"ה ל[?]
 עלי באר ענו לה
 תנצב"ה

Hier ist verborgen

der Leib des Fräulein Suse, der Tochter des verehrten Herrn

Abraham. Sie wurde geboren am 22. Tammuz des Jahres 596 nach kleiner Zählung. Nicht fand (sie)

eine Ruhestatt, und es fiel hinab der Brunnen, und sie hat nicht getrunken

aus den Quellen des Heils (vgl. Jes 12,3). Und sie legte sich zu

ihren Vätern mit 30 Jahren am ersten Tag des Neujahrs 625 nach [kleiner Zählung].

Herauf, Brunnen! Singet ihm entgegen! (Num 21,17)

Ihre Seele sei eingebunden in das Bündel des Lebens.

Eingang steht nicht „pe-nun“, sondern das seltenere, aber bedeutungsähnliche „pe-thet“, und vielleicht greift die Rede vom „Leib“ der Verstorbenen bewusst auf älteren Sprachgebrauch zurück. Ihr jüdischer Name wird mit „Suse“ angegeben, eine Kurzform von Susanna.²⁹ Die Zeile „Nicht fand sie eine Ruhestatt“ nimmt ein Motiv aus der Flutgeschichte auf (Gen 8,9): Suse ist die Taube, die Noah in die Wasser der Flut entsandt hatte und die keinen Ort fand, an dem sie sich ausruhen konnte. Ist es hier die bedrohliche Übermenge des Wassers, so im nächsten Bild das Fehlen von Wasser – so scheint man „es fiel hinab der Brunnen“ deuten zu können. „Sie hat nicht getrunken aus den Quellen des Heils“ stellt ein Motiv aus Jes 12,3 hinzu; erneut ein Bild, das um Wasser kreist, hier das zum guten Leben notwendige, das der Kranken verwehrt blieb. Für bibelkundige Leser*innen der Inschrift konnte wohl

29 Auf dem Münsteraner Friedhof findet sich eine weitere Frau dieses Namens, ebenfalls jung gestorben, Susi Cohn (1899–1919; L 89, hier ohne hebräischen Text).

auch mitschwingen, dass Suse nicht zum „Brunnen lebendigen Wassers“ für einen Geliebten geworden ist (vgl. Hld 4,15), dass sie keine „Ruhe“ bei einem Ehemann gefunden hat (vgl. Rut 3,1; 1,9) und keine eigene Familie gründen konnte.³⁰ „Sie legte sich zu ihren Vätern“ ist eine Wendung, die in der hebräischen Bibel den Erzvätern und Königen Israels vorbehalten ist und der Verstorbenen damit Gewicht gibt. In einer biblisch getränkten Sprache wird hier die Leidensgeschichte der jungen Frau erzählt. Anders die beiden letzten Zeilen: „Herauf, Brunnen! Singet ihm entgegen!“ ist das Lied, das das Volk Israel in der Wüste über einen Brunnen sang, durch den es auf wunderhafte Weise von seinem Gott mit Wasser versorgt wurde (Num 21,16). Im Hebräischen ist das Nomen „Brunnen“ ein Femininum und kann deshalb auch auf die Verstorbene bezogen werden: sie ist es, die heraufsteigen soll; ihr singt man entgegen. In Verbindung mit dem abschließenden Wunsch, dass die Seele der Verstorbenen eingebunden sei in das Bündel des Lebens, drückt sich hier die Hoffnung aus, dass das Leben der jungen Frau Suse geborgen sei bei Gott.

4.5 In Trauer und Hoffnung gleich ...

Zeigten die bisherigen Beispiele vor allem, dass die biblischen Anspielungen geschlechtsspezifisch ausgewählt wurden bzw. Geschlechtsspezifisch genutzt wurde, so lassen sich viele andere Beispiele finden, in denen Frauen wie Männer im Tode „gleich“ werden. So findet sich etwa der Vers Jes 58,8 auf insgesamt sieben Grabsteinen und wird bei Männern wie Frauen verwendet.³¹ „Gottesfurcht“ kommt Männern (L 92) wie Frauen (L 157) zu. Dem Ehepaar Betty und Samuel Marcus (R 39) hat man auf der Rückseite ihres Grabsteins jeweils einen Psalmenspruch mitgegeben, der die Gewissheit ausdrückt, dass Gottesfurcht ihre Erfüllung im Jenseits findet:

Wie groß ist dein Gut,
 das du geborgen hast denen, die dich fürchten,
 bereitet hast denen, die sich bei dir bergen (Ps 31,20). (für Betty Marcus)
 Aber die Huld des Ewigen
 ist von Ewigkeit zu Ewigkeit denen,
 so ihn fürchten, und seine Gnade
 Kindeskindern (Ps 103,17). (für Samuel Marcus)

30 Dank an Silvia Schroer für diesen Hinweis!

31 R 12 Mann (1895); R 114 Frau (1891); R 115 Mann (1880, Ehemann von 114); R 127 Frau und Mann (1884+1902); R 136 Mann (1886); R 154 Mann (1886).

5. Grabsteingestaltungen

Nicht nur der Inhalt der Inschriften, sondern auch die Formensprache der Steine ist „sprechend“ im Hinblick auf die Würdigung der Verstorbenen sowie auf den Ausdruck von Trauer und Hoffnung, aber auch für die Situierung der jüdischen Familien zwischen Tradition und Assimilation. Insofern ergänzen die folgenden, genderspezifisch profilierten Beobachtungen das bis hierher Festgehaltene.

5.1 Überblick zu den Formen

Generell sind die Grabsteine vor 1880 meist aus lokalem, witterungsanfälligerem Sandstein, zuweilen mit eingelegter Schriftplatte, während danach häufiger Marmor verwendet wird, auch in einigen breit ausladenden Monumenten (aber keinem Mausoleum). Die Gräber vor der Shoah waren oft mit flachen Steinen und z.T. auch Metallgittern eingefasst. Nach 1945 sind die Grabsteine der Form nach meist schlicht rechteckig, nur in der Größe variierend. In jüngster Zeit wird fast einheitlich die Überdeckung des Grabes mit einer aufgesetzten Marmorplatte, am Fußende abgeschlossen mit einem Grabstein, vorgenommen. Die Form der älteren Steine ist meist die eines auf einem Sockel hochkant stehenden Blocks, abgeschlossen mit Rundbogen oder von einem dachförmigen Aufsatz, nicht selten auch mit einem zentralen Akroterion oder mit Eckakroterien. Daneben finden sich hohe Säulen für „alt und lebenssatt“ Verstorbene, aber auch abgebrochene Säulen für junge Menschen. Im Kaiserreich kommt insbesondere die Form des Obelisken hinzu und werden repräsentative Familiengrabanlagen errichtet; in der Weimarer Zeit findet sich die größte Formenvielfalt und stilistische Breite, von neo-klassizistischen Elementen über Jugendstil bis hin zu Bauhaus (L 164, Abb. 4).³² Im Vergleich zu den Grabdenkmälern des 1887 eröffneten Münsteraner Zentralfriedhofs bleibt der Jüdische Friedhof an der Einsteinstraße in der Vielfalt der Formen und dem materialen Aufwand aber insgesamt eher zurückhaltend. Es steht zu vermuten, dass Gräber, die untereinander ähnlich gestaltet sind, zum einen dem Wunsch einer Familie entsprechen, ihrer Verstorbenen auf die jeweils gleiche Weise zu gedenken, zum anderen aber auch Moden einer bestimmten Zeit oder Angebote der jeweils tätigen Steinmetze spiegeln. Bei all diesen genannten Grundformen sind keine geschlechtsspezifischen Vorlieben zu erkennen.

32 Architektonisch bemerkenswert ist auch die 1928 errichtete Trauerhalle; vgl. den Beitrag von Ludger Hiepel unter <http://www.juedischer-friedhof-muenster.de/friedhofshalle/>.

5.2 Motive und Symbole

Die als „typisch jüdisch“ bekannten traditionellen Symbole der zum Priestersegen ausgebreiteten Hände oder der levitischen Kanne sind in Münster nur je dreimal vertreten und kommen hier nur bei Männern vor.³³ Daneben erscheint auf Gräbern ab 1990 zweimal die Menora, der siebenarmige Leuchter.³⁴ Andere traditionell-jüdische Symbole bietet der Friedhof nicht. Als Neuerung taucht erstmals vereinzelt 1890 und 1900 der Davidsstern auf. Er wird ab 1912 und bis ins Dritte Reich hinein ein häufiges Symbol auf Männer- wie Frauengräbern, oft in Verbindung mit der nur noch deutschen Inschrift, aber auch durchaus in Kombination mit Hebräischem, und sicher nicht durchweg als Ausdruck dezidiert zionistischer Einstellung, sondern offener als Symbol jüdischer, nicht mehr ausdrücklich religiös konnotierter Identität. Auch nach der Shoah wird er zuweilen aufgegriffen, auch hier meist in Kombination mit dem hebräischen „Grundgerüst“ von „pe-nun“ und „Tanzebah“ sowie manchmal auch dem jüdischen Namen. Er verschwindet ab 1990 fast völlig und erlebt ab 2003 eine Art Revival bei den Verstorbenen aus der ehemaligen UdSSR.

Eichenlaub oder Palmwedel, Motive auch auf nichtjüdischen Grabsteinen, sind auf dem Münsteraner Friedhof recht beliebt. Manche der älteren Steine werden von Amphoren oder Urnen gekrönt. Als Motiv der Trauer über ein zu früh zu Ende gegangenes Leben begegnet mehrere Male die geknickte Rose. Auf einigen der (nur in geringer Zahl erhaltenen) Kindergräber findet sich ein Engelsköpfchen. Auch diese genannten Motive werden für weibliche wie männliche Verstorbene verwendet.

5.3 Bildlich-figürliche Darstellungen

Bildlich-figürliche Darstellungen auf Gräbern widersprechen jüdischer Tradition. Im Zuge der Aufnahme von Gestaltungsstilen nichtjüdischer Gräber finden sich, wie auch anderswo, auf dem Jüdischen Friedhof Münster einige Grabdenkmäler, die figürliche Elemente enthalten; es sind insgesamt vier.

Eine mannshohe Steinstele, überkrönt von einem in Durchbruchornamentik gearbeiteten Davidsstern (L 118), trägt die schlichte, rein deutschsprachige Inschrift:

Hier ruht
mein lieber Mann
unser guter Vater

33 Kanne: L 6; L 186 und R 82; Priesterhände: R 155; R 162; L 202.

34 L 189 (1990); L 201 (2001).

Abraham
 Jordan
 geb. 16. Febr. 1841
 gest. 18. Juli 1912
 Er ruhe in Frieden

Im oberen Teil der Stele ist ein Relief eingelegt, das eine melancholisch gestimmte Szene zeigt: ein älterer Mann ruht in einer felsigen Landschaft auf einer Art steinerne Sitzbank, einen Wanderstab neben sich gelegt, und schaut in die Strahlen der untergehenden Sonne – Sinnbild einer Wanderschaft des Lebens, die zu Ende geht. Über den Verstorbenen ist leider Weiteres nicht bekannt.

Ein Jahr früher, 1911, starb der Justizrat und Notar Bernhard Hertz (L 126). Das dreiteilige, ausladende Grabdenkmal aus schwarzem Marmor trägt auf der mittleren, von einem floralen Zierrand eingefassten Platte den Namen des Verstorbenen, darunter, von späterer Hand nachgetragen, den seiner Frau Franziska. Im oberen Teil des Steins ist, von zwei unten gekreuzten Eichenzweigen umgeben, ein Foto des Verstorbenen eingelassen.³⁵ Es setzt ihn für die, die sein Grab besuchen, präsent. Seine Frau dagegen steht dadurch nun in doppelter Weise „unter ihm“. Auf der Rückseite ist in hebräischen und deutschen Lettern ein Vers aus dem Sprüchebuch zu sehen, der wahrscheinlich schon nach dem Tod von Bernhard Hertz eingraviert wurde, allerdings im Nachhinein auch für Franziska Hertz Bedeutung erhielt:

Eine herrliche Krone ist das Greisenalter,
 auf dem Wege der Gerechtigkeit, Geradheit
 und Mildtätigkeit wird sie erlangt! (Spr 16,31)

In unmittelbarer Nachbarschaft dieses Denkmals steht die Grabanlage für Dora und Max Scheiberg (L 125; Abb. 5). Sie ist ebenfalls, wie der Grabstein Hertz, aus schwarzem Marmor und weist ein ähnliches florales Band auf den beiden den mittleren Stein flankierenden Seitenstücken auf. Im Sockel des breiten Mittelstücks sind zwei Platten mit den Namen und Lebensdaten von Mutter und Sohn eingelassen; auf der Rückseite, ebenfalls im Sockel, steht jeweils eine hebräische Widmung. Der Medizinstudent Max Scheiberg, der älteste Sohn von Dora und Louis Scheiberg, war 1911 im Alter von eben erst 24 Jahren verstorben. Nach dem frühen Tod seines Vaters (1897), der eine eigene Grabstätte erhalten hatte (R 29), hatte seine Mutter

35 Fotos auf (christlichen) Grabsteinen hatte Bernhard Hertz auf Reisen in Südtirol gesehen (mdl. Auskunft G. Möllenhoff). Auch auf dem Münsteraner Zentralfriedhof findet sich etwa zeitgleich das Porträt einer Verstorbenen auf dem Grabstein, allerdings nicht in Form eines Fotos. Vgl. Fleßner u. a., Zentralfriedhof, 92f. Andernorts, etwa auf dem Friedhof Berlin-Weissensee oder Montparnasse in Paris, erscheinen im 19. Jh. Fotos auch auf jüdischen Grabsteinen.

ihn und die drei weiteren Geschwister allein erzogen und das Geschäft ihres Mannes weitergeführt. Beim Tod ihres Sohnes hat die Mutter offenbar entschieden, eine Doppelgruft anzulegen, in der auch sie später ruhen wollte. Insbesondere spricht dafür das große Relief über den beiden Inschriften, das in den mittleren Stein eingelassen ist. Von links tritt eine Frau in antikisierender Bekleidung und mit verschleiertem Haar, gesenkten Hauptes vor und reicht ihre Hand einem Jüngling, der vor ihr steht im knielangen, die linke Brusthälfte frei lassenden Gewand. Die Mutter nimmt von ihrem Sohn Abschied, ein Motiv, das bereits auf attischen Grabreliefs begegnet und im Kaiserreich neoklassizistisch aufgenommen wird.³⁶ Im Giebel des Steins prangt gleichwohl der Davidsstern. Dieses Grabmal verbindet jüdische Tradition, wie sie sich in den hebräischen Inschriften der Rückseite ausspricht, modernes jüdisches Bewusstsein, ausgedrückt im Davidsstern, und Übernahme von kulturellen Elementen der humanistischen Bildung, die jüdischen Kindern lange verschlossen war und die zu genießen auch für Max Scheiberg, den Sohn der alleinerziehenden Mutter Dora, nicht selbstverständlich gewesen sein dürfte.

Im Jahr 1896 starb Margarete Marks, erst 22 Jahre alt. Ihre Eltern setzten ihr ein Grabmal besonderer Art (L 171; Abb. 6). Es zeigt die vollplastisch dargestellte Gestalt einer jungen Frau in einem bodenlangen, faltenreich fließenden Gewand, den Kopf in ihre linke Hand geschmiegt; der linke, angewinkelte Arm stützt sich auf eine niedrige, abgebrochene Säule. In ihrer rechten Hand hält sie einen geflochtenen, mit einem Band umwundenen Kranz, dessen Früchte Mohnkapseln darstellen könnten, das Symbol des Todesschlafes. Die Skulptur der jungen Frau ist nicht individualisiert, setzt nicht in erster Linie die Verstorbene präsent, sondern symbolisiert Vergänglichkeit und stille Trauer und nimmt die kulturgeschichtlich breit bezeugte Verbindung von Tod, Trauer und Weiblichkeit auf.³⁷ Solche Skulpturen einer „Trauernden“ finden sich im ausgehenden 19. Jahrhundert nicht selten auf bürgerlichen Grabstätten. Zu ihrer Verbreitung trug auch bei, dass sie nicht mehr nur von Bildhauern hergestellt werden mussten, sondern seriell gefertigt werden konnten. In Münster ist die „Trauernde“ ein weiteres Mal belegt: Auf dem Zentralfriedhof ziert eine sehr ähnliche Gestalt die Grabstätte von Anna Wietfeld, die 1894 mit 37 Jahren verstorben war. In beiden Fällen steht die „Trauernde“ auf

36 Auf dem Münsteraner Zentralfriedhof ist von 1910 das Motiv einer Mutter, die von ihrem kleinen Kind Abschied nimmt, belegt, vgl. Fleßner, Zentralfriedhof, 84f. Antikisierend ist hier nach Einschätzung der Autor*innen eher die Form des Grabsteins, während das Bronzerelief die Renaissance-Tradition der Madonna dell'Umiltà aufnehme.

37 Ich danke Ludger Hiepel, der mich aufmerksam machte auf die Studie von Fischer/Zander, Tod, Trauer, Weiblichkeit, in der das gesellschaftliche Umfeld, die Mentalität und die kunsthistorischen Traditionen der Figur der „Trauernden“ aufgearbeitet und sie in die Zeit des ausgehenden 19. Jh. eingebettet wird. Fischer/Zander nennen eine ganze Reihe von Belegen der oben beschriebenen „Trauernden“, kennen aber den Befund aus Münster nicht.

einem Frauengrab und ist dadurch tendenziell auch offen für die Erinnerung an die dort Bestattete. Häufiger findet sie sich auf Männergräbern und übernimmt dort ihre kulturell weiblich codierten Rollen.

Das Grab von Anna Wietfeld wurde 1995 neu belegt; die Skulptur der Trauernden steht heute am Grab eines Mannes.³⁸

5.4 Verfolgung und Shoah

Eine beträchtliche Anzahl von Doppelgräbern des Friedhofs fällt dadurch auf, dass eine Seite des meist breiten Grabsteins beschriftet ist, die andere nicht. Auf der Grundlage der von Gisela Möllenhoff und Rita Schlautmann-Overmeyer zusammengetragenen Biographien der Bestatteten und ihrer Angehörigen kann angenommen werden, dass die Hinterbliebenen von Ehepartnern, die in den 1920er oder frühen 1930er Jahren starben, ein Doppelgrab erwarben in der Erwartung, auf diese Weise neben ihrem Mann bzw. ihrer Frau die ewige Ruhe zu finden. Die zeitgeschichtlichen Entwicklungen durchkreuzten diese Pläne brutal. Die überlebenden Ehepartner*innen wurden Opfer der nationalsozialistischen Verfolgung, Vertreibung, Vernichtung. Der durch das Dritte Reich heraufgeführte Zivilisationsbruch wird auf Münsteraner Grabsteinen des Jüdischen Friedhofs eindringlich sichtbar – und auch hier ohne Ansehen der Geschlechter.

Ein erstes Beispiel ist der offensichtlich für ein Doppelgrab bestimmte Stein, der den Namen von Ottilie Cohen trägt, 1932 in Münster verstorben (L 18; Abb. 7). Ihr Ehemann Benjamin Cohen war Soldat im I. Weltkrieg gewesen und hatte am 3.11.1934 das „Ehrenkreuz für Frontkämpfer“ erhalten. Sein in guter Geschäftslage befindliches „Seidenhaus Roeder & Co.“ hatte schon 1929 der Weltwirtschaftskrise nicht standgehalten, so dass er ab Sommer 1933 nur noch als Vertreter für Nähzubehör unterwegs war. Im Januar 1942 gehörte er zu denen, die zum Umzug in das Gebäude der Marks-Haindorf-Stiftung gezwungen wurden, das letzte sogenannte „Judenhaus“. Am 31.7.1942 wurde er mit der Transport-Nr. XI/1–745 in das Ghetto Theresienstadt deportiert und ging bereits sechs Wochen später an den Lagerbedingungen zugrunde. Die für ihn bestimmte Seite des Grabsteins blieb leer.

Eine ganze Reihe weiterer solcher Steine, die offensichtlich für ein Paar bestimmt waren, finden sich in der Nachbarschaft des Steins von Ehepaar Cohen. Moritz Stern verstarb 1930 (L 25); seine Frau Therese entschloss sich nach der Pogromnacht im November 1938 als bereits fast Siebzugjährige, nach England zu emigrieren. Bernhardine Hirsch starb 1929 (L 45). Der gut gehende Getreidehandel ihres Mannes wurde ab 1933 systematisch boykottiert und brach zusammen. Arthur Hirsch emigrierte wahrscheinlich ebenfalls 1938 in die USA. Die Grabstelle von

38 Vgl. dazu Fleßner u. a., Zentralfriedhof, 82f.

Margarete Sander ist durch die Umrahmung als Doppelgrab gekennzeichnet (L 55). Ihr Ehemann Albert Sander wurde am 31.3.1942 als über Siebzigjähriger zusammen mit seiner Tochter nach Warschau deportiert, wo sich ihre Spur verliert.

Die letzte nachgewiesene Bestattung vor der Auslöschung der Münsteraner Gemeinde ist die von Rosa Marcus im Juli 1942 (L 16). Die Inschrift ist sicher erst in neuerer Zeit nachgetragen worden. Der Ehemann von Rosa Marcus war 1934 verstorben, und auch hier wurde eine Doppelgruft angelegt. Rosa starb einen Tag, bevor sie nach Theresienstadt deportiert werden sollte. In der Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem haben Angehörige für Rosa Marcus, ihren Mann Eugen und ihre Schwester Mathilde, die in Theresienstadt umgekommen ist, einen Hain von mehr als 300 Bäumen zu ihrem Andenken gepflanzt.

6. Schluss

Mit gendersensibilisiertem Blick lassen sich auf dem Jüdischen Friedhof Münster zwei gegenläufige Tendenzen beobachten. In den Inschriften werden zum einen geschlechtsspezifische Zuordnungen und Rollenmuster von Ehemann und Ehefrau, von Eltern und Kindern aufgenommen und affirmiert und werden biblische Anspielungen zum Ausdruck der Würdigung der Verstorbenen genderkonform genutzt. Zum anderen ist aber auch die Lösung der Bibelzitate von ihrem literarischen Kontext und ihre freie, zuweilen sogar genderverwirrende Verwendung zu beobachten. In der Gestaltung der Grabsteine bleiben die traditionell jüdischen Formen genderneutral und treten geschlechtsspezifische Motive insbesondere dort auf, wo entgegen der Tradition bildlich-figürliche Darstellungen aufgenommen werden. Die Erinnerung an die Shoah ist neben der Nennung der ermordeten Familienangehörigen gerade an den Leerstellen des Friedhofs spürbar, die Männer wie Frauen betreffen. Auf den Grabsteinen der jüngsten Gegenwart sind, wie auch auf anderen jüdischen Friedhöfen, neben deutschen und hebräischen Inschriften nun auch solche in kyrillischen Buchstaben zu finden und schlagen ein neues Kapitel jüdischer-deutscher Sepulchralkultur auf, dem hier nicht weiter nachgegangen werden kann.



Abb. 1



Abb. 2



Abb. 3



Abb. 4



Abb. 5



Abb. 6



Abb. 7

Literatur

Ungedruckte Quellen

- Wacker, Marie-Theres in Zusammenarbeit mit Ludger Hiepel, Simone Bomholt, Desirée Kaiser, Christa Grünenfelder, Daniela Abels und Christopher Stappert, Digitale Dokumentation des Jüdischen Friedhofs Münster an der Einsteinstraße: www.juedischer-friedhof-muenster.de (dort auch Angaben weiterer Quellen).
- Pieper, Hans, Privatkartei aller Juden in Münster, angelegt für seine (unveröff.) Dissertation „Die Judenschaft in Münster“, Münster 1940.
- Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte (Hg.), epidat - Forschungsplattform für jüdische Grabsteinepigraphik: <http://www.steinheim-institut.de/cgi-bin/epidat>

Sekundärliteratur

- Anonymos, Alexander Haindorf, in: Allg. Zeitung des Judenthums 14/No. 41 (1850), 572–576.
- Bering, Dietz, Der Name als Stigma. Antisemitismus im deutschen Alltag 1812–1933, Stuttgart 1988 und 1992 (Greif-Buch).
- Böhme, Helga/Kraus, Juliane, Ein Vermächtnis. Die Bibliothek Alexander Haindorf, Sammlung Loeb Böhme, Norderstedt 2013.
- Fischer, Norbert / Zander, Sylvina, Tod, Trauer, Weiblichkeit in der Grabmalkultur vom späten 18. bis frühen 20. Jahrhundert, Teil I+II, in: Ohlsdorf-Zeitschrift für Trauerkultur, 85/II (2004) und 86/III (2004), https://www.fof-ohlsdorf.de/thema/2004/85s05_weiblichkeit.htm und https://www.fof-ohlsdorf.de/kulturgeschichte/2004/86s20_weiblichkeit.htm.
- Fleißner, Martin u. a., Der Zentralfriedhof Münster. Rundgänge zu Persönlichkeiten und historischen Grabstätten, Bd. 1, Senden 2019.
- Freund, Susanne, Jüdische Bildungsgeschichte zwischen Emanzipation und Ausgrenzung. Das Beispiel der Marks-Haindorf-Stiftung in Münster (1825–1942), Paderborn 1997.
- Galen, Hans (Hg.), Alte Friedhöfe in Münster, Privatdruck Stadtmuseum Münster 1987 (auch mit Hinweisen auf die beiden Jüdischen Friedhöfe).
- Jastrow, Marcus, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, New York 1926 und viele Neuauflagen.
- Möllenhoff, Gisela/Schlautmann-Overmeyer, Rita, Münster, in: Freund, Susanne u. a. (Hg.), Historisches Handbuch der Jüdischen Gemeinschaften in Westfalen und Lippe: Die Ortschaften und Territorien im heutigen Regierungsbezirk Münster, Münster 2008, 487–513.
- Möllenhoff, Gisela/Schlautmann-Overmeyer, Rita, Jüdische Familien in Münster 1918–1945. Biographisches Lexikon, Münster 1995.
- Müller-Cleve, Bernhard, Vom Central-Friedhof 1887 zum Zentralfriedhof 1987. Eine Chronik 100jähriger Friedhofsgeschichte in Münster, Münster 1987.

Thier, Bernd, Auf den Spuren alter Steine quer durch die Stadt – Der Verbleib der Grabsteine vom mittelalterlichen jüdischen Friedhof in Münster nach 1350, Westfalen 96 (2018), 61–74.

Wacker, Bernd/Wacker, Marie-Theres, Ausgelöscht. Erinnerung an die jüdische Gemeinde Salzkotten, Salzkotten 2002.

Wolffsohn, Michael/Brechenmacher, Thomas, Deutschland, jüdisch Heimatland. Die Geschichte der deutschen Juden vom Kaiserreich bis heute, München 2008.

Zunz, Leopold, Namen der Juden. Eine geschichtliche Untersuchung. Leipzig 1837; <https://archive.org/details/namenderjudenei00zunzgoog/page/n7/mode/2up>.

Abbildungsnachweis

Abb. 1 Sophie und Alexander Haindorf (R 25) [Bild R25_V5]

Abb. 2 Abraham und Rosalie Walbaum (R 41) [Bild R 41 V6]

Abb. 3 Cäcilie/Suse Melchior (R 102) [Bild R 102_H1]

Abb. 4 Grabmal im Bauhaus-Stil (L 164) [Bild L 164_V1]

Abb. 5 Dora und Max Scheiberg (L 125) [Bild L 125_V3]

Abb. 6 Margarete Marks (L 171) [Bild L 171_V3]

Abb. 7 Ottilie Cohen (L 18) [Bild L 18_V1]

Copyright: Verein zur Förderung des Jüdischen Friedhofs an der Einsteinstraße Münster e.V.

V. Erinnern und Hoffen

Mütterliches Trauern: Hoffnung tragen für stillgeborenes Leben

1. So gewiss wie der Tod, nicht wahr?

Die moderne Medizintechnik ermöglicht es, bereits in einem frühen Stadium ein Bild vom heranwachsenden Embryo anzuschauen. Stark vergrößert sind die winzigen Gliedmaßen auf dem Bildschirm zu sehen. Das kommende Kind hat bereits eine Gestalt angenommen: auf dem Ultraschallbild und in der Vorstellung der Mutter. „She immediately envisions it as a person with a smile like her father’s, or thick, black hair like her sister’s.“¹ *Technogene Bilder*² verleihen dem Ungeborenen ein Angesicht. Dadurch wird es zum Gegenüber, zum Anderen.

Doch was geschieht, wenn sein Kommen, wenn seine Entwicklung vorzeitig abbricht? Was ist dann, wenn wir dem Tod nicht ins Angesicht blicken können? Jetzt nicht, weil wir dazu nicht im Stande wären, sondern weil der Tod kein Gesicht hat? Manche Tode bleiben gesichtslos und gestaltlos wie das Ende einer sehr frühen Schwangerschaft. Jennifer Morey Hawkins nennt es ihr „blowup bed“³: Etwas Blut auf dem Laken mit rosafarbenen Rosen. Als ihre Schwangerschaft in der sechsten Woche endet, weiß sie es vom ersten Moment an. Es folgt „the massacre in that tiny toilet bowl“⁴. Aber was ist dort? Sie beugt sich darüber, um genauer hinzuschauen. Aber da ist nichts zu erkennen außer ein paar Blutstropfen, die sich mit dem klaren Wasser der Toilettenspülung verquirlen und verschwinden.

1 Jones, Hope Deferred, 233.

2 Vgl. Duden, Frauenleib, 18. Barbara Duden diskutiert die Photographien von Lennart Nilsson, in denen die Befruchtung der Eizelle und die Entwicklung des Embryos abgebildet werden. Die Bilder vermitteln den Anspruch, den Anfang des Lebens zu veranschaulichen. Vgl. Biema, First Days of Creation, 26–46.

3 Hawkins, Dying Inside of Me, 213.

4 Hawkins, Dying Inside of Me, 214.

2. Stillgeburt⁵ und ... Feminismus und ... Theologie?

Das weite Themenfeld des ungewollten Schwangerschaftsverlusts begegnet wiederkehrend in den Medien.⁶ Die öffentliche und mediale Aufmerksamkeit für den Verlust hängt nicht zuletzt daran, dass das Ungeborene durch den modernen Blick und die technischen Möglichkeiten wie nie zuvor sichtbar gemacht worden ist.⁷ Es avanciert gleichermaßen zum ethischen Subjekt in der Auseinandersetzung um die Würde der Person und den rechtlichen Personenstatus.

Doch feministische Stimmen zum Verlustereignis sind rar. Jeder Versuch steht im Verdacht, eine unkritische Auffassung vom pränatalen Leben zu konstruieren. In welcher Weise kann eine feministische Theologie dann vom Verlustereignis sprechen, ohne in das Dilemma zu tappen, zwischen *pro life* und *pro choice* Stellung beziehen zu müssen? Wenn wir das Ereignis meinen, das etwas vor der Geburt zu Ende geht, was endet dann? Nennen wir es früh abgebrochenes oder früh verlorenes Leben? Kommt es überhaupt als *Lebensverlust* in den Blick? Sobald von einem Verlust die Rede ist, wird darin zugleich mitgesetzt, dass es etwas gab, das verlierbar gewesen ist. Sprechen wir vom Tod, dann setzen wir stillschweigend voraus, dass etwas zuvor gelebt hat. Doch wie, wann und wo ist dessen Anfang? Wie kommt dieser Schnitt zustande, ab dem etwas ist, und was ist mit dem Rest?

5 Der Begriff Stillgeburt erscheint als Übersetzung des engl. *stillbirth*. Der Ausdruck steht für den Tod eines Feten während der Schwangerschaft oder Geburt. Schwangerschaftsverluste vor der 20. Woche fallen nicht darunter. Vgl. dazu die Ausgabe der International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems ICD-11 (tritt am 1. Januar 2022 in Kraft): <https://icd.who.int/browse11/l-m/en#/http%3a%2f%2fid.who.int%2fcd%2fentfenty%2f505744734> (zuletzt aufgerufen am 19. Juli 2021) sowie Tavares Da Silva, *Stillbirth*, 6058. Im Fokus meiner Untersuchung steht die Problematik, dass der Verlust in der sehr frühen Schwangerschaft nicht wirklich (be-)greifbar ist. Die Einsichten zum frühen Verlust gelten jedoch genauso für spätere Schwangerschaftsverluste. Ich treffe darum keine quantitative Feststellung über den Fortschritt der Schwangerschaft und das verlorene Leben. Sondern ich spreche von Stillgeburt in dem Sinne, dass eine Schwangerschaft endet und sich in diesem Ende ein Verlust ereignet, der von den Trauernden als Lebensverlust wahrgenommen wird.

6 Die ARD-Themenwoche „Leben mit dem Tod“ zeigt in der Sendung „Wenn die Wiege leer bleibt“, wie eine Hebamme Betroffene unterstützt. Vgl. Leunig, *Wenn die Wiege leer bleibt* (D, 2012). Der Fotograf Matthieu Zellweger hat die Trauer in einer Bildserie festgehalten. Vgl. Schmid, *Tot geboren*: <https://www.nzz.ch/gesellschaft/tot-geboren-ld.1299822> (zuletzt aufgerufen am 5. August 2021). Daniel Forrer erklärt, warum Totgeburten kein Tabu sein dürfen. Vgl. Forrer/Wenger, *Totgeburten*: <https://www.srf.ch/sendungen/ratgeber/totgeburten-duerfen-kein-tabu-sein> (zuletzt aufgerufen am 5. August 2021). Die Hebamme Anna Margareta Neff Seitz ist Leiterin der *Fachstelle Kindsverlust*. Sie spricht im SRF Puls Gesundheitsmagazin zur Trauer bei einer Totgeburt. Vgl. Probst, *Tabuthema Totgeburt*: <https://www.srf.ch/play/tv/puls/video/tabuthema-totgeburt—eltern-erzaehlen-ihre-geschichten?id=eee0fcef-2dca-4603-94cc-965cfe58dbf9> (zuletzt aufgerufen am 5. August 2021).

7 Vgl. Duden, *Frauenleib*, 95. Siehe auch Duden u. a., *Geschichte des Ungeborenen*.

„Die bis ins 18. Jahrhundert maßgeblichen antiken Zeugungslehren hatten angenommen, dass vor der Geburt eine Seele außerweltlichen Ursprungs in den embryonalen Körper einziehe. Viel wurde darüber debattiert, wie das vonstattengeht, zu welchem Zeitpunkt der Schwangerschaft es geschieht und was es für den rechtlichen und theologischen Status des Ungeborenen bedeutet. Auf jeden Fall gab es das Moment der sogenannten *animatio*: ein Zeitpunkt der ‚Beseelung‘, den die Gelehrten annahmen und den die Schwangeren mit der ersten Kindsregung als ‚Belebung‘ verspürten.“⁸

Bewegung ist Leben. Damit ändert sich der Status der Schwangeren und des Ungeborenen. Die Erfahrung, dass sich das Kind im eigenen Leib regt, vollzieht den Wechsel vom Unbestimmten zum Kind. Das Lebendige des Kindes ist verbunden mit der Vorstellung einer Erfahrungseinheit von Mutter und Kind: eine gemeinsame Körpererfahrung durch denselben Atem und dieselben Empfindungen, quasi eine geteilte Körperlichkeit.

Wenn heute vor schädlichen Einflüssen oder Stress in der Schwangerschaft gewarnt wird, dann ist damit dieselbe leibliche Verbundenheit angesprochen. Und doch ist etwas anders: Mit dem wissenschaftlichen Interesse an einer embryonal-fötalen Entwicklung weicht die vormalige Lehre der Einheit von Mutter und Kind der Auffassung von einer eigenständigen Körperlichkeit des Ungeborenen. Der mütterliche und der kindliche Organismus bilden keine leibliche Einheit, sondern eine leibliche Zweiheit. Für die Existenz des Ungeborenen gilt: Ohne individuellen Körper kein individuelles Leben. Und somit gilt auch: Ohne individuelles Leben kein Verlust von Leben, der betrauert werden kann.

Aber wer stellt nun ein allgemeingültiges Verständnis vom vorgeburtlichen Leben her, so dass ein früher Verlust von Leben ersichtlich ist? Feministische Wissenschaftlerinnen betonen in ihren Untersuchungen zum Kindsverlust vor der Geburt die geschlechtliche Wahrnehmung.⁹ Sie wird verdoppelt: Einerseits handelt es sich um die körperliche Wahrnehmung in der Schwangerschaft als Indiz für das Leben des Ungeborenen. Andererseits wird das Leben des verlorenen Kindes aus der Beziehung der Mutter zum Kind in der Vorstellung der Frau abgeleitet.

Ist der frühe Verlust menschlichen Lebens rein subjektiv in der Vorstellung der Frau? Nur der Frau? Wie können wir dann einen Verlust von Leben vor oder bei der Geburt und eine Trauer darüber adressieren? Das Menschsein derjenigen, die nicht zum Leben geboren sind, hängt paradoxerweise an ihrem Leben, das nicht greifbar

8 Arni, Pränatale Zeiten, 57f (Hervorhebung im Original).

9 Linda L. Layne schlägt ein sozialkonstruktivistisches Modell von Personalität vor, das die persönliche Wahrnehmung von Frauen zum Ausgangspunkt nimmt: Layne, *Motherhood Lost*, 240f. Vgl. auch Layne, *Breaking the Silence*, 289–315. L. Serene Jones und Janice Allison Thompson fokussieren ebenfalls auf eine weibliche bzw. mütterliche Wahrnehmung. Vgl. Jones, *Hope Deferred*, 227–245; Thompson, *Making Room*, 395–413.

ist. Wie nimmt dieser frühe Verlust eines Lebens ohne selbstbezeugte Geschichte und ohne Gesicht Gestalt an und was bedeutet das für eine Hoffnung auf leibliche Auferstehung?

3. Ein gespenstisches Unleben

Worin besteht das *Leben* derjenigen, die vor oder bei der Geburt *sterben*? Diese Frage ist alles andere als einfach. Trauernde Eltern berichten davon, wie sehr sie sich getroffen fühlen von falsch verstandenen Trostworten und Plattitüden: „Das war ja noch gar kein richtiges Kind, erst ein Embryo.“¹⁰

Damit die Trauer von Eltern anerkannt wird, muss der Verlust als ein Verlust von Leben erkennbar sein. Um welche Leben kann und darf also getrauert werden? Es sind diejenigen, die amtlich gemeldet werden können und die daraufhin die Möglichkeit zur Bestattung und einen sichtbaren Ort des Andenkens erhalten. Rechtliche Bestimmungen zum Personenstand und Bestattungsverordnungen regeln, unter welchen Bedingungen sich ein Verlust von Leben ereignet. Der Grenzwert orientiert sich an den medizinischen Messwerten zur extrauterinen Lebensfähigkeit. Er liegt derzeit bei 500g Geburtsgewicht. Das entspricht etwa der 22.–24. Schwangerschaftswoche.

Es handelt sich bei dieser Unterscheidung um mehr als nur eine rechtliche Einordnung. Hier wird (Lebens-)Wirklichkeit hergestellt: Die Grenze scheidet zwischen Leben und Nicht-Leben. Sie vollzieht einen Schnitt, der konkrete Auswirkungen auf die materielle Realität von Körpern hat: 499 Gramm oder 500 Gramm – welches Gewicht hat menschliches Leben? Es sind ja gerade „Körper von Gewicht“,¹¹ auf denen der Fokus liegt. *Bodies matter*. Jeder Körper zählt. Und wer nicht gezählt wird, hat eben keinen Körper, der dazu zählt. Das ist kein Leben, das verloren wurde, und kein zählbarer Körper von Bedeutung. Es sind Sonderfälle, die nicht offiziell bestattet werden (können).¹² Zählen sie womöglich zum Sondermüll?¹³

10 Lothrop, Gute Hoffnung, 28.

11 Ich leihe mir diese Bezeichnung von Judith Butler, Körper von Gewicht. Der englische Titel „Bodies that matter“ spielt mit der doppelten Bedeutung von engl. *to matter*: sich materialisieren/von Bedeutung sein.

12 Totgeborene und Verluste vor der 22.–24. Schwangerschaftswoche zählen nicht zu den Verstorbenen bzw. Toten. Bestattungsverordnungen müssen extra für diese Fälle eine Sonderregelung schaffen. Vgl. dazu Schrems, Friedhofs- und Bestattungsrecht, 133ff.

13 Vgl. dazu den Artikel von Fina Geschonneck in der Berliner Zeitung am 22. Juli 1998: Geschonneck, Totgeburten als Sondermüll: <http://www.berliner-zeitung.de/kritik-am-entsorgen-von-totgeburten-als-sondermuell-senatorin-huebner-bestattungsgesetz-muss-ueberprueft-werden-16511556> (zuletzt aufgerufen am 9. Juli 2021). Tade Matthias Spranger betont, dass eine Entsorgung mit dem Klinikmüll nicht nur gegen die Menschenwürde des Kindes verstoße, sondern auch das Grundrecht

Verwaiste Eltern haben sich dafür engagiert, dass ihre Kinder einen Eintrag ins Personenstandsregister und ins Familienbuch erhalten.¹⁴ Sie wünschen sich, dass die Zugehörigkeit ihrer verlorenen Kinder sichtbar wird. Der Anspruch auf Bestattung, das Recht auf einen Namen und die Anerkennung der Trauer gehen Hand in Hand. Gemeinsam verfügen sie über die öffentliche Wahrnehmung, dass ein Leben verloren wurde.

Doch was ist mit denjenigen, die nicht eingetragen wurden, weil es keine Rechtsgrundlage dazu gab bzw. gibt? Manche Leben können erst gar nicht verloren werden, weil sie nicht als zuvor lebendig wahrgenommen werden (konnten).¹⁵ Dennoch können wir wahrnehmen, dass es eine Verlusterfahrung gibt, auch wenn kein verlorenes Leben anerkannt wurde. Die fehlende Wahrnehmbarkeit eines Lebensverlusts führt zu der merkwürdigen Existenz eines Nicht-Lebens. Obwohl Stillgeborene, die unterhalb einer Grenze der Lebensfähigkeit liegen, nicht als Lebensverlust zählen, so haben sie dennoch eine Existenz, die wahrgenommen wird.

Was ist diese nicht anerkannte merkwürdige Scheinexistenz? Das Unzählbare, Unbestimmte, Unbestimmbare? Es wird nicht als verlorenes Leben anerkannt, also kann es auch nicht tot sein. Diese Weder-tot-noch-lebendig-Existenz ist beunruhigend, weil sie unsere scheinbare Selbstverständlichkeit von Leben und Tod beunruhigt. Die Grenze zwischen einem Leben, das verlierbar ist, und dem unsagbaren Verlust eines *gespenstischen Unlebens* wird unheimlicher, je angestrenzter wir versuchen, diese Grenze zu fassen.

Das wird an einem historischen Beispiel anschaulich: Im mittelalterlichen Volksglauben hatte sich die Vorstellung eingepreßt, dass ungetaufte Kinder und eben solche, die während der Schwangerschaft sterben, zu Wiedergängern werden. Sie haben keinen Platz im Himmel. Als Heimatlose sind sie ruhelos. Um ihre Seelen zur Ruhe zu betten, brachten Eltern ihre Kinder zu sogenannten Wallfahrtsorten, damit sie dort getauft und bestattet würden. Ein solcher Wallfahrtsort war die Marienkapelle in Oberbüren bei Bern. Über die dortigen Vorkommnisse berichtet Otto, Bischof von Konstanz, um 1486 in einem Brief nach Rom:

„Frauen erwärmen die todtten Kinder zwischen glühenden Kohlen und ringsum hingestellten brennenden Kerzen und Lichtern. Dem warm gewordenen todtten Kinde oder

der Eltern missachte. Vgl. Spranger, Verfügung der Krankenhäuser, 210–213. Infolgedessen sind die Bestattungsgesetze geändert worden, um die unklare Zuordnung der Körper von Totgeborenen zu Organen und Leichenteilen aufzuheben. Vgl. Schrems, Friedhofs- und Bestattungsrecht, 145ff.

14 Vgl. dazu die Geschichte von Barbara und Mario Martin auf: <http://jltfpw.jimdo.com/unterschriftenaktion-petiton/verlauf-der-petition/> (zuletzt aufgerufen am 5. August 2021). Eine Einordnung der rechtlich und politisch komplexen Entwicklung fasst Daniel Bertram zusammen: Bertram, Kinder, 33–38.

15 Vgl. Butler, *Frames of War*, 378–380 (Kindle-Position).

der Frühgeburt wird eine ganz leichte Feder über die Lippen gelegt und wenn die Feder zufällig durch die Luft oder die Wärme der Kohlen von den Lippen weg bewegt wird, so erklären die Weiber, die Kinder und Frühgeburten atmeten und lebten und sofort lassen sie dieselben taufen unter Glockengeläute und Lobgesängen. Die Körper der angeblich lebendig gewordenen und sofort wieder verstorbenen Kinder lassen sie dann kirchlich beerdigen zum Hohne des orthodoxen christlichen Glaubens und der kirchlichen Sacramente.“¹⁶

Archäologische Funde zeigen, wie die tradierten Jenseitsvorstellungen bis in das 20. Jahrhundert hineinreichen. „Traufkinder“¹⁷ werden tot geborene Kinder oder ungetauft verstorbene Kinder genannt, wenn sie an der Kirchmauer begraben wurden. So sollten die Kinder durch das Regenwasser, das vom Kirhdach tropft, nachträglich getauft werden. Zudem wurde die Nähe zur Kirche als Schutz vor dem Bösen gewertet. Denn das Schicksal dieser Kinder galt als besonders gefährdet.

Im Volksglauben war darüber hinaus die Vorstellung verbreitet, dass die verstorbenen Kinder heimkehren und die Wohnungen der Lebenden mit Krankheiten und Unglück heimsuchen würden. Die Verantwortung für das *postmortale Wohlergehen* der Kinder wurde bei den Eltern gesucht. Sie waren deshalb auch Schuldzuweisungen ausgesetzt und wurden von ihrem sozialen Umfeld ausgegrenzt, falls sie ihre Kinder nicht vermeintlich korrekt bestatten ließen.

Wie steht es heute darum? Das Problem, dass wir den frühen Verlust und eine Trauer darüber so schwierig fassen können, scheint weiterhin ungelöst. Ein verkannter Verlust, der von den institutionalisierten Instrumenten nicht als solcher markiert wird, kommt weder auf der Seite des Todes noch auf der Seite des Lebens zu stehen. Das Stillgeborene existiert in einem Niemandsland zwischen zwei Grenzen, zwischen Leben und Tod und zwischen Leben und Nicht-Leben. Es befindet sich in einem unentschiedenen Dazwischen. So wird es zu einem *Doppelgänger*¹⁸ bzw. einem Wiedergänger des Lebens, der die Grenze zwischen Leben und Tod heimsucht.

In diesem Sinne kann uns der frühe Verlust auf die Unabgeschlossenheit von „Leben“ aufmerksam machen: Er existiert in einem Zwischenraum, der die materiell-diskursiven Praktiken der Grenzziehung von Leben und Tod in Frage stellt. Die

16 Tuerler, Bittschrift, 92. In seinem Bericht erwähnt Bischof Otto „Frühgeburten und [...] sogar bisweilen solche, welche noch nicht ausgebildete Glieder haben, sondern nur Klumpen bilden“. Ebd., 91.

17 Vgl. Ulrich-Bochsler/Gutscher, Wiedererweckung, 266.

18 Judith Butler nennt das Ausgeschlossene von Leben ein „ontologisch ungewisses Double“. Butler, *Frames of War*, 466–473 (Kindle-Position). Es gehört nicht zum Leben, aber seine Existenz stellt die Unterscheidung zwischen Leben und Nicht-Leben immer wieder in Frage.

Unbestimmten bzw. Unbestimmbaren sind wie Phantome, schattenhafte Gespenster: Sie haben weder einen bestimmbaren Ort der Ruhe und des Andenkens, noch einen bestimmbaren Körper, der als bestattungsfähig gilt.

Die Unbestimmbarkeit eines Lebens der Stillgeborenen können wir als Aufhebung des Weltbezugs bzw. des In-der-Welt-Seins deuten: Weltlosigkeit. Die hebräische Sprache kennt für das Ereignis einer Fehlgeburt die reflexive Form der Wurzel נפל: „Fallen mit der Folge eines Schadens“.¹⁹ In Aufnahme dieser Redewendung könnte das Fallen noch umfassender verstanden werden als ein Herausfallen aus der Welt: Stillgeborene sind nicht auf die Welt gekommen, sondern aus der Welt gefallen bzw. geworfen.

Wer kann dann stillgeborenes Leben bewahren? Wer gibt den Stillgeborenen Raum und Zeit, Heimat und Geschichte?

„Die Welt ist fort, ich muß dich tragen.“²⁰ In der Trauer lastet das ganze Gewicht des Verlusts auf den Trauernden. Worin besteht aber bei einem frühen Verlust das Gewicht dessen, was verloren wurde? Wir können antworten: Es ist eine ganze Welt, die verloren wurde, nämlich die Welt, die mit diesem Kind existiert hätte. Das Erleben einer Trauer nach Stillgeburt birgt die Erfahrung der Weltlosigkeit. Wer trauert, trägt das Gewicht jener Welt, die verloren ist.

4. Trauer und Geschlecht

Wer trauert bei einem frühen Verlust? Wer trägt den Verlust? L. Serene Jones spricht von *reproductive grief* und meint damit die Trauer bei Unfruchtbarkeit, Fehlgeburt und Totgeburt. Sie geht davon aus, dass es einen Geschlechtsunterschied in der Erfahrung des vorgeburtlichen Verlusts gibt.²¹ Der Tod des Kindes steht symbolisch für den Tod einer Zukunft, die bis dato in der Vorstellung der Frau existierte. Darum spricht sie auch im Fall eines nicht erfüllten Schwangerschaftswunsches vom Tod, denn das Sterben geschieht im subjektiven Erleben der Frau. Es ist primär ihr

19 Seebass, Art. נפל, 527.

20 Derrida, Dialog, 15. Jacques Derrida adressiert diesen Vers von Paul Celans Gedicht „Atemwende“ an Hans-Georg Gadamer. „Der Überlebende bleibt also allein. Jenseits der Welt des anderen ist er auch auf gewisse Weise jenseits oder diesseits der Welt selbst. In der Welt außerhalb der Welt und der Welt beraubt. Er fühlt sich zumindest allein verantwortlich, dazu bestimmt, sowohl den anderen als auch *dessen* Welt weiterzutragen, den verschwundenen anderen und *die* verschwundene Welt, verantwortlich und *weltlos*, weltbodenlos, künftig in einer weltlosen Welt, als wäre er erdenlos jenseits des Weltendes.“ Ebd. (Hervorhebung im Original).

21 Vgl. Jones, Hope Deferred, 230.

Sterben: Die Frau wird der Erwartung auf diese Zukunft beraubt und damit ihrer Selbstwertung.²²

Janice Allison Thompson geht einen anderen Weg: Im Unterschied zu L. Serene Jones inszeniert sie das mütterliche Trauern (*maternal mourning*) nicht als Drama der Selbstwertung der trauernden Frau, sondern als Beziehungsdrama zwischen Mutter und Kind. Schwangere geben dem Ungeborenen Raum in ihrem Körper und ihrem Leben. Sie wirken mit zum Kommen eines neuen Lebens. Die biologische und psychische Dimension der schwangerschaftlichen Raumgabe wird erweitert um eine narrative und politische Dimension.²³ Die Raumgabe meint nicht nur eine leibliche Beherbergung, sondern auch die Schaffung von Raum für das kommende Leben in der Welt, in den Strukturen und Beziehungen. Denn Leben ist angewiesen auf eine lebensförderliche Umwelt, eine Heimat, eine „menschliche Welt“²⁴, wo der Mensch lebt und *Mensch* ist. Janice Allison Thompson sieht eine Analogie zwischen einem mütterlichen Tragen und dem Tragen der Trauer. Die Metapher der Raumgabe bezieht sie darauf, dass die verstorbenen Kinder in der Trauer ihrer Mütter ein Andenken erhalten, das ihre Existenz als Person bezeugt.

In ihrem systematisch-theologischen Entwurf zum frühen Verlust gehen L. Serene Jones und Janice Allison Thompson exklusiv auf die subjektive Perspektive einer Trauer von Frauen ein. Sie deuten zwar an, dass sich eine Trauer über den Verlust eines Kindes in einem Netz ereignet, das Einzelne, Paare, Gesellschaften, Kirchen und Wissenschaft umfasst. Doch sie ziehen daraus keine Konsequenzen für eine Wirklichkeit des Verlusts, die unabhängig von einer intra-subjektiven Herstellung von Leben in der Vorstellung bzw. der Trauer von Frauen konzipiert wird. Darin offenbart sich die Tendenz, dass Weiblichkeit wesentlich mit Schwangerschaft und Mutterschaft identifiziert wird.²⁵ So werden Differenzen zwischen Frauen vergleichgültigt und andere Geschlechtsidentitäten verschwiegen bzw. unsichtbar gemacht. Es verdeckt, dass es auch andere Perspektiven auf Mutterschaft und Elternschaft gibt (z. B. Leihmutterschaft, Eizellenspende, Co-Mütter, Co-Väter, Mehr-Elternkonstellationen, trans*Schwangerschaft).²⁶ Eine Trauersituation, die

22 Vgl. Jones, *Hope Deferred*, 234.

23 Vgl. Thompson, *Making Room*, 396: „As a mother imagines what her child will need as the child begins to grow into his or her own person, she makes room for the child in her own life-story, family, and community – her plans and hopes becoming a life-giving narrative of hope that extends the work of her womb.“

24 Thompson, *Making Room*, 397.

25 Mutterschaft wird dadurch zum mystifizierten Ursprung des weiblichen Selbst, dessen Geschlechtlichkeit immer schon durch Reproduktion funktionalisiert wäre. Vgl. dazu Isolde Karles Kritik an der modernen Mythisierung von Mutterschaft und Mütterlichkeit als wesenhafter Natur der Frau in: Karle, *Theologie*, 133–149.

26 Vgl. Caprez/Recher, *Rechte für Kinder*, 219–246; Purtschert, *Queere Familien*, 275–296; Tretau, *Nicht nur Mütter*.

außerhalb einer heteronormativen Auffassung von Elternschaft liegt, bleibt unbeachtet.

Können oder dürfen wir dann überhaupt von der Trauer nach einer Stillgeburt als eines spezifischen weiblichen oder mütterlichen Trauerns sprechen? L. Serene Jones und Janice Allison Thompson fokussieren auf das Verlusterleben von Frauen. Daraus schließen sie auf ein weiblich-mütterliches Gottesbild. Ich nehme den umgekehrten Weg, indem ich die Verlusterfahrung und das mütterliche Trauern aus einer theologischen Rede von Gottes Mütterlichkeit herleite, anstatt das Gottesverständnis aus einer geschlechtsspezifischen Auffassung vom Trauern.

Anhand der Übersetzungen und Interpretationen zu Jes 46,3f. untersucht Magdalene L. Frettlöh eine „Rede von einer *geschlechtsspezifischen Leiblichkeit Gottes*“²⁷. Sie lenkt unsere Aufmerksamkeit auf die sprachliche Verknüpfung zwischen der barmherzigen Gottheit und dem schwangerschaftlichen Tragen eines Kindes im Mutterschoß. Um die sprachliche Nähe von *Mutterschoß* (רחם *rächäm*) zum *Erbarmen Gottes* (רחמים *rachamim*) auszudrücken, prägen Silvia Schroer und Thomas Staubli die Bezeichnung der *Mutterschöfigkeit Gottes*.²⁸ Doch lässt das den theologischen Schluss zu, dass der barmherzige Gott ein weiblich-mütterlicher Gott sei? Magdalene L. Frettlöh verneint: „Denn das mütterliche Erbarmen ist ein *genderspezifisches Verhalten*, dass sich einer zwangsläufigen und exklusiven Zuschreibung zu realexistierenden Frauen/Müttern verweigert und damit auch Gott nicht einseitig auf die Mutterrolle festlegt.“²⁹ Mütterlichkeit hängt nicht daran, eine Gebärmutter zu haben und Kinder geboren zu haben. Das Bild der Mutterschöfigkeit Gottes verrät im Umkehrschluss etwas über das Menschsein: Darin wird „uns, Frauen *und* Männern, [...] be-deutet, die göttliche maternité zu bezeugen und zu bewahren – in einem mütterlichen *Mit*-Tragen des Anderen, das selbst noch von Gott getragen ist.“³⁰

Ich verstehe das mütterliche Trauern ausgehend von der „Rede von einer *geschlechtsspezifischen Leiblichkeit Gottes*“³¹. Darin offenbart sich eine ganzheitlich-körperliche Dimension der Gottesbeziehung. Das schließt die geschlechtliche und sexuelle Vielfalt der Körper ein. Für eine Trauer nach Stillgeburt lese ich darin: Das mütterliche Trauern deutet auf Gottes mütterliches Tragen hin. Das mütterliche Tragen Gottes enthält eine Beauftragung, die alle Geschlechter erreicht.³² Das er-

27 Frettlöh, Gott, 291 (Hervorhebung im Original).

28 Vgl. Schroer/Staubli, Körpersymbolik, 63–66. Vgl. auch Schroer, Geschichte Israels, 169–172.

29 Frettlöh, Gott, 291 (Hervorhebung im Original).

30 Frettlöh, Gott, 327 (Hervorhebung im Original).

31 Frettlöh, 291 (Hervorhebung im Original).

32 Das mütterliche Trauern würde aus meiner Sicht missverstanden, wenn darin eine Trauerarbeit gesehen wird, die hauptsächlich bei der Geburtsmutter verortet wird. Die Wahrnehmung der Verlusterfahrung bei einer Stillgeburt soll nicht in einen Psychobiologismus verkehrt werden. Die

öffnet ein inklusives Verständnis des mütterlichen Trauerns, das die Leiblichkeit der Verlusterfahrung wahrnimmt.

5. Trauer und Leiblichkeit

Janice Allison Thompson hat das mütterliche Trauern mit einer schwangerschaftlichen Arbeit verglichen. Die trauernde Person gibt der Anderen Raum in ihrem Leben.

Die Analogie der Schwangerschaft ist jedoch ambivalent, wenn sie als Sinnbild für das Weiterleben der Toten in der Erinnerung gebraucht wird: „Trauer als unmögliche Belebung, ein (Wieder)Herstellen des anderen, das den anderen erst im Tod zu dem macht, was er im Leben hätte sein können.“³³ Das gilt in besonderer Weise für den vorgeburtlichen Verlust, weil dieses Leben scheinbar nur im Erinnern zu dem werden kann, was es im Leben hätte sein können. In der Vorstellung lebt das stillgeborene Kind mit der Familie und nimmt den Platz ein, der ihm zuge-dacht wird (z. B. als älteres Geschwisterkind, das auf seine jüngeren Geschwister aufpasst in Gestalt eines Schutzengels).³⁴ Es scheint dann, als wäre es präsent, weil es unmittelbar im Innern der trauernden Person, in ihrer Erinnerung existiert.

Die psychosoziale Trauerbegleitung erkennt darin eine Haltung, die sich einer Arbeit der Trauer verweigert: Das betrauerte Leben wird im Innern eingeschlossen. Die Erinnerung wird zum Grab. Doch so kann keine wahrhafte Auseinandersetzung mit dem Verlust stattfinden.³⁵ Es ist gleichsam wie bei einem Tod während der Schwangerschaft, wo die Geburt zum Trauerprozess dazugehört. Vorher ist es ein *verhaltener Abort (missed abortion)*, der den Schein einer Fortsetzung der Schwangerschaft aufrechterhält.³⁶

Trauer nach einer Stillgeburt würde somit an ein heteronormatives Ideal von Mütterlichkeit und Mutterschaft gebunden. Durch die Auffassung einer geschlechtsspezifischen Trauerarbeit von Geburtmüttern werden andere Formen der Trauer unsichtbar, wie beispielsweise eine Trauer von Co-Müttern. Darüber hinaus besteht das Risiko, dass eine Trauer von Vätern pathologisiert wird, wenn sie ähnliche Trauerreaktionen zeigen, wie sie von der Geburtsmutter erwartet werden. Es wird darüber hinaus eine unausgesprochene ethische Aufforderung installiert, die Frauen nach einem spontanen Verlust oder einem eingeleiteten Abbruch einer Schwangerschaft vorschreibt, zu trauern.

33 Horn, Trauer, 17.

34 Vgl. Stechmann, Leid, 251f. Vgl. auch Roser, Dogmatik, 93: „Wie Kindergräber zeigen, wird auf symbolische und bildhafte Weise das Weiterleben der Kinder imaginiert und das verstorbene Kind in das Familienleben integriert.“

35 Vgl. Horn, Trauer, 20f.

36 Im Spielfilm „Am Himmel der Tag“ von Pola Beck (D, 2012) verschweigt die Protagonistin Lara den Tod ihres ungeborenen Kindes. Sie gerät darüber mit den Menschen in ihrer Nähe in Streit. Der

Das Tragen der Trauer wird nur unzureichend erfasst, wenn es nicht um „die Sprache der Geburt“³⁷ ergänzt wird. Sie verweist auf eine Geburtsarbeit, auf den Prozess der Loslösung, sozusagen die *Entbindung*.

„Die fehlschlagende, die abtreibende Verinnerlichung (*l'intériorisation qui avorte*) ist zugleich die Achtung vor dem anderen als anderen, eine Art sanfter Zurückweisung, eine Begegnung der Entsagung, die ihn allein, draußen, dort unten, in seinem Tod, außerhalb von uns belässt.“³⁸

Trauern bedeutet, die Andere loszulassen und freizugeben. Jacques Derrida nimmt hier „die Sprache der Geburt“³⁹ beim Wort, wenn er „fehlschlagen“ als „abtreiben“ interpretiert. Die Trauerarbeit wird im übertragenen Sinn zu einer Abtreibung, sozusagen einer Fehlgeburt. Jacques Derridas Interpretation des Trauerns bringe ich in Verbindung mit der tatsächlichen Geburts- und Trauerarbeit bei einer Stillgeburt: *Entbindung* ist hier doppeldeutig als Freigabe des verstorbenen Kindes und als Geburtsvorgang. Wie bei einer Geburt bleibt eine offene Wunde im Innern. In der Trauer werden wir uns dieser Verwundbarkeit gegenüber dem Anderen bewusst, weil wir den Verlust als offene Wunde in uns tragen.

Trauer erfasst uns leibhaftig im Wortsinn: Sie behaftet uns bei unserem Leib. Demnach können wir auch sagen: Trauern ist mütterlich bzw. das Tragen der Trauer enthält das leibliche Moment der *Mutterschößigkeit*. Das meint: Trauer hat eine leibliche Dimension darin, dass wir den Verlust wie eine offene Wunde im Innersten, im Schoß tragen.⁴⁰ Das bedeutet, dass die Trauerarbeit nach einer Stillgeburt nicht nur bei denjenigen zu verorten ist, die schwanger waren oder die eine Gebärmutter haben.

Die Trauer um ein verlorenes Kind ist eine leibhaftige Erfahrung. Das relativiert nicht die Trauer von denen, die ein Kind tot geboren haben. Im Gegenteil offenbart sich im Tragen der Trauer eine Ahnung der körperlichen Verlusterfahrung von Stillgeburt. Oder wie Magdalene L. Frettlöh über diejenigen sagt, die von der

nicht ausgetragene Konflikt über den Verlust in ihr wird zum Konflikt mit ihrer Umwelt. Darüber bricht sie schließlich zusammen.

37 Derrida, *Der ununterbrochene Dialog*, 45. Der Philosoph Jacques Derrida hielt diese Rede zum Gedenken an Hans-Georg Gadamer. Er verbindet darin ein Abschiednehmen mit einem Nachdenken darüber, wie wir überhaupt Abschiednehmen können. Dabei entdeckt er im Trauern eine Nähe zu Schwangerschaft und Geburt.

38 Derrida, *Mnemosyne*, 45 (Hervorhebung im Original).

39 Derrida, *Der ununterbrochene Dialog*, 45.

40 Leiblichkeit/Leibhaftigkeit entdecken wir auch woanders: Angst schnürt die Kehle zu. Traurigkeit lastet auf der Brust. Bei Abscheu dreht sich der Magen um und wenn ein Ereignis besonders hart trifft, dann geht dieser Schlag an die Nieren. Insbesondere die hebräische Sprache enthält das Moment der Leiblichkeit: Vgl. Schroer/Staubli, *Körpersymbolik*, 55–57.

maternité/Mutterschaft mehr Wissen haben als andere: „Von denen aber lässt sich lernen – für das Reden von Gott und das Tragen.“⁴¹

Das Tragen der Trauer kann ausgelegt werden durch die raumgebende Arbeit der Schwangerschaft und die selbstentsagende Arbeit der Geburt. Doch wo die Geburt auf eine Begegnung von Angesicht zu Angesicht hinarbeitet, ist bei einer Stillgeburt keine Beziehungsaufnahme möglich. Die Begegnung mit dem Kind, das den Blickkontakt erwidert, bleibt aus. Trauernde (er)tragen den Schmerz der Trennung und manchmal auch Wut über die verlorene Welt mit dem Kind.

Ich habe das Trauern nach einer Stillgeburt als mütterliches Trauern beschrieben, das die offene Wunde des Verlusts im Schoß trägt. Das mütterliche Trauern meint kein Ersatzleben im Erinnern. Es ist keine Flucht in eine fiktionale Welt, wo die Verstorbenen weiterleben. Das schwangerschaftliche Tragen der Trauer deutet vielmehr auf ein verborgenes Geheimnis hin: Es bewahrt das stillgeborene Leben auf in dem Sinne, dass es das, was noch ungelebt ist, klagen erinnert.

Die Klage stellt kein stilles Bedauern dar. Sie erfordert ein Gegenüber. Sie wird zur offensiven und direkten Ansprache, die das *Du* der Anklage beschwört. Die offene Wunde im mütterlichen Trauern wird zur Klage, die Gott an Ihr mütterliches Tragen erinnert.

6. Hoffnungsträger:innen des stillgeborenen Lebens

Die individuelle Verlusterfahrung ist der Entdeckungszusammenhang für eine eschatische Re-Vision im mütterlichen Trauern. Das mütterliche Trauern bringt uns auf die Spur einer Schwangerschafts- und Geburtsarbeit, die am Werden des Menschen und an der Geburtsarbeit für das Kommen einer neuen Welt beteiligt ist (vgl. Röm 8,22). In der Vision der Jesaja-Apokalypse gebiert die Erde die Toten:

„Deine Toten aber werden leben, / ihre Leichname stehen wieder auf. / Wacht auf, und jubelt, ihr Bewohner des Staubs! / Denn ein Tau von Lichtern ist dein Tau, / und die Erde wird die Schatten gebären.“⁴²

Die Übersetzung von hiph. גָּבְרָה *gebären* ist nicht unbestritten aufgrund der sprachlichen Verwandtschaft mit „fehlgeboren“/„Fehlgeburt“. Horst Seebass begründet das damit, dass die biblischen Texte die Geburt als ein erfreuliches Ereignis ansehen, wohingegen eine Fehlgeburt einen Schaden bedeutet, genaugenommen einen „Schaden, den die Fehlgeburt dadurch hat, daß sie das schöne Licht der Sonne nicht zu schauen vermag“⁴³ (vgl. Ps 58,9).

41 Frettlöh, Gott, 327.

42 Jes 26,19 (NZB).

43 Seebass, גָּבְרָה, 527.

Ziehen wir hingegen in Betracht, dass nicht jede Geburt ungetrübte Freude ausstrahlt, könnte durchaus die sprachliche Verbindung mit „Fehlgeburt“ an Bedeutsamkeit gewinnen. Darin spricht sich aus, dass mit dem Gebären der Toten noch nicht alles heil und licht ist. Das neue Leben ist eine gemeinsame Geburtsleistung der Erde und des göttlichen Taus, der den Toten neues Lebenslicht gibt.

Gerade im Kontext von Stillgeburt kann dieser poetische Text mit einer neuen Stimme sprechen. Das Tragen der Erde und das Tragen des schwangeren Körpers legen sich wechselseitig aus. Eine Rede vom schwangeren Körper als Grab⁴⁴ wird positiv gewendet als Bewahrung und Bergung. Dadurch wird eine Sicht auf Fehlgeburt als Geburtsereignis ermöglicht, die nicht nur negativ besetzt ist. Eine Stillgeburt ist dann nicht die Geburt in den Tod. Sondern so wie die Erde die Toten gebiert, so werden die Stillgeborenen geboren, damit sie Gottes Licht erblicken werden. Die individuelle Verlusterfahrung einer Stillgeburt erhält durch die Rede vom Gebären der Schöpfung eine kosmisch-eschatische Tragweite: Stillgeburt ist ein Gebären sowohl in Trauer als auch auf Hoffnung hin zur eschatischen Neugeburt.

Neben der Erde werden auch die Trauernden zum Leibraum der Bewahrung der Toten. Das bedeutet: Das erinnernde Tragen geschieht auf Hoffnung hin. Es ist keine Wiedererweckung des vergangenen Lebens. Das Erinnern birgt das noch nicht zum Leben geborene Leben. Erinnernd trägt es das, was an diesem Leben ungelebt ist und bleiben wird. Die Zeit der Trauer ist wie die Schwangerschaft eine Zeit des sehnsuchtsvollen und bedrängten Hoffens, dass das kommende Leben bewahrt werde. In dieser Bewahrung schwingt mit, dass dieses Leben *wahr werde*. Das Versprechen „es werde wahr“ nimmt die Zukunft in die Pflicht.

„Die Wiedererweckung (die stets Element der ‚Wahrheit‘ ist, eine wiederkehrende Differenz zwischen einer Gegenwart und seiner Gegenwärtigkeit) erweckt nicht eine Vergangenheit, die gegenwärtig gewesen sein wird, aufs Neue zum Leben, sie leitet die Zukunft ein, sie verpflichtet die Zukunft (*elle engage l'avenir*).“⁴⁵

Die Bewahr(heit)ung der nicht gelebten Lebensstage der Stillgeborenen wird zur Bewährungsprobe. Das stillgeborene Leben, dessen Bewahrheitung aussteht, wird zu einer Bewährung Gottes. Das mütterliche Trauern erinnert daran, dass Gott treu und barmherzig ist: Er trägt Sein Volk Sein Leben lang (vgl. Jes 46,3f.). Die „tragende Treue des Gottes Israels“⁴⁶ erhält und bewahrt (zum) Leben.

Gottes Treue wird als mütterliche Trägerschaft Gottes aufgefasst. Das nehme ich auf und skizziere einen eschatologisch-christologischen Interpretationsansatz, der

44 Vgl. Jones, *Hope Deferred*, 235.

45 Derrida, *Mémoires*, 62 (Hervorhebung im Original).

46 Frettlöh, *Gott*, 263.

das bewahrende Erinnern und das mütterliche Tragen Gottes auf Christus bezieht. Dazu blicke ich auf die Metapher vom Buch Gottes (Vgl. Jes 139,16) und das Bild vom gebärenden Christus.

Psalm 139,16 spricht vom Buch Gottes, in dem die Lebenstage des Menschen aufgeschrieben sind. Magdalene L. Frettlöh nennt sie „(bereits pränatal bei Gott geführte) Tagebücher“⁴⁷. Das Lebenstagebuch ist eine vielseitige Metapher. Es ist einerseits ein schöpfungstheologisches Bild insofern, dass der Mensch gebildet wird, indem Gott der zukünftigen Lebenstage des Menschen gedenkt. Es ist andererseits ein soteriologisches Bild insofern, dass Gott sich der Tage des Menschen erinnert und dadurch menschliches Leben rettet. Ich denke, dass das Lebenstagebuch für die Stillgeborenen zudem eine eschatische Dimension hat: Gott gedenkt der Lebenstage der Stillgeborenen, so dass sie ins Leben kommen. Es ist für sie kein Tagebuch eines vergangenen Lebens, sondern ein Tagebuch zum Leben. Es erinnert ihre kommenden Lebenstage im Licht Gottes.

Neben dem Lebenstagebuch (vgl. Ps 139,16) gibt es noch andere himmlische Bücher, die im Jüngsten Gericht geöffnet werden sollen (vgl. Apk 20,12). Auch das *Buch des Lebens* steht für die göttliche Bewahrung zum Leben.⁴⁸ Dass Gott des Menschen gedenkt, dass Sie ihn in Ihrem Erinnern aufbewahrt und trägt, rettet sein Leben. In der Vorstellung vom Jüngsten Gericht zählt das Buch zu den „Gerichtsakten: Es dient der Verteidigung und der Urteilsprechung, die nur ein *Freispruch* sein kann, weil das Gericht bereits stattgefunden *hat*, weil der Feind – die Sünde, der Teufel, die Hölle, der Tod – bereits gerichtet ist und die Schuld, mit der Menschen bei diesen lebensfeindlichen Mächten in der Kreide standen, bezahlt ist.“⁴⁹ Dass jemand im *Buch des Lebens* aktenkundig vermerkt ist, befreit zum Leben.

Wer ist aber in Gottes Buch/Bücher eingetragen? Wenn die Verzeichnisse ausschließlich einen Abriss der vergangenen Lebensgeschichten enthielten, so wäre das Leben, das keine Geschichte zu erzählen hätte, bereits von vornherein verloren. Das *Buch des Lebens* ist aber nicht einfach ein Buch aller Menschen, die jemals gelebt haben. Sondern es verzeichnet die Namen derjenigen, für die Christus sein Leben hingegeben hat. Es handelt sich dabei um das *Buch der Lebenshingabe Christi* (vgl. Apk 21,27). Mit der Eintragung erinnert er an diejenigen, die durch ihn zum Leben bestimmt sind.

47 Frettlöh, Buch, 147.

48 Zur biblisch-theologischen Metapher des Lebensbuches vgl. Frettlöh, Buch, 147–160 und dies., Namen, 133–165.

49 Frettlöh, Buch, 158 (Hervorhebung im Original).

Die Hoffnung des mütterlichen Trauerns richtet sich darauf, dass in Christus das Leben der Stillgeborenen aufbewahrt ist, damit alle ihres/Ihres Lebens⁵⁰ am Jüngsten Tag gewahrt werden. Christus erinnert doppelt an das neue Leben: als der gekreuzigte Auferstandene und als der kommende Menschensohn-Weltenrichter. Beides hängt zudem miteinander zusammen. Der gekreuzigte Auferstandene trägt das Gedenken Gottes buchstäblich am eigenen Körper durch seine Wundmale. Deswegen ist es auch das Lamm (Christus), welches das Buch öffnen kann (vgl. Apk 5,9). Im Tragen der Wundmale und im Tragen des Buches (vgl. Apk 5,7) verkörpert Christus die „tragende Treue“⁵¹ Gottes, dass Gott der Menschen gedenkt und dadurch ihr Leben rettet.

Das mütterliche Trauern und die göttliche Erinnerungsarbeit sind Hoffnungsträger:innen des stillgeborenen Lebens. Beide Trägerschaften sprechen „die Sprache der Geburt“⁵². Dazu blicke ich abschließend auf das Bild vom gebärenden Christus. Marguerite d'Oingt⁵³ schreibt über das Kreuz:

„Oh Süßer Herr Jesus Christus! Wer sah jemals eine Mutter bei der Geburt so leiden? Aber als die Stunde Deines Gebärens kam, warst Du auf das harte Kreuzesbett gelegt, von dem Du Dich nicht wegbewegen konntest. [...] Und gewiß war es nicht verwunderlich, wenn Deine Venen gebrochen waren, als Du die ganze Welt zugleich an einem einzigen Tag gebarst.“⁵⁴

Was meint die Geburt der Welt im Bild vom gebärenden Christus? Ich sehe eine mögliche Lesart darin, dass die ganze Welt und alle Kreaturen eingeschlossen sind in das Schöpfungs-, Versöhnungs- und Erlösungshandeln Gottes. Es spricht aus meiner Sicht für ein Vorgehen, das Menschwerdung und Weltwerdung zusammendenkt. Aus bzw. in Christus ereignet sich nicht allein die geistliche Neugeburt der einzelnen Gläubigen, sondern durch ihn wird die Welt neu geboren. Das Bild einer Geburtsarbeit Christi hat somit eine eschatologisch-kosmologische Dimension. Es

50 Vgl. 1 Joh 3,2b und die Verheißung, dass wir das neue Leben sehen können, wenn Christus kommt.

Das Sehen wird zudem ein doppeltes Sehen sein. Denn einerseits sehen wir Christus und das neue Leben in ihm, andererseits sehen wir in ihm Gottes Leben. Das heißt: Durch Christus werden wir Gott schauen, der „die Toten lebendig macht und was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm 4,17 NZB).

51 Frettlöh, Gott, 263.

52 Derrida, *Der ununterbrochene Dialog*, 45.

53 Marguerite d'Oingt lebte im Kartäuserinnenkloster Sainte-Marie de Poiteins (Frankreich), dem sie auch als Priorin vorstand. Das Geburtsjahr ist nicht bekannt. Sie starb im Jahr 1310. Seit ihrem Eintritt ins Kloster verfasste sie verschiedene Schriften, darunter die ‚Pagina meditationum‘, worin sie ihre Gotteserfahrung niederschrieb. Vgl. Ruh, Marguerite d'Oingt, 324–333.

54 Dinzelbacher, Marguerite d'Oingt, 214 (Pagina Meditationum, N. 36, übersetzt von Peter Dinzelbacher).

bedeutet ein Werden der Welt im „*Weltlichwerden*“⁵⁵ des Reiches Gottes. Darin bewahrheitet sich stillgeborenes Leben als dasjenige, das aus Christus geboren ist und dessen Wahr-Sein und Wahr-Werden in Christus geborgen bzw. beheimatet ist.

7. Zusammenfassung

Mein Gedankenexperiment, den frühen Lebensverlust zu verorten, begann bei der scheinbar selbstverständlichen Voraussetzung, dass Tod Leben beendet. Tod verwandelt Leben in eine *Lebensgeschichte*. Wenn aber der Tod ungewiss ist, dann kann das verlorene Leben nicht erfasst werden. Dieser flüchtige Verlust, der nicht so richtig greifbar werden will, erinnert an den *Stoff*, aus dem *Gespens*tergeschichten gemacht sind: Ein Nicht-Tod/Nicht-Leben, das unbestimmt zwischen der Grenze von Leben und Tod hin und her wandert – unbehaust, heimatlos, weltlos.

Beim Versuch, den Blick für den Verlust zu schärfen, überblenden sich der körperliche Schwangerschaftsverlust und eine Trauerarbeit. Dadurch eröffnet sich eine Auffassung vom mütterlichen Trauern, welche das Trauern als ein Tragen begreift, das die ungelebten Lebensstage der Stillgeborenen erinnert.

Das mütterliche Trauern trägt Hoffnung für die Stillgeborenen, dass ihr Leben in Gott getragen ist. In der Sprache der Geburt überkreuzen sich die bewahrende Erinnerungsarbeit von Schöpfung, Mensch und Gott zur Auferstehung. Wie das Buch des Lebens (vgl. Apk 20,12), so erinnern auch das Lebenstagebuch (vgl. Ps 139,16) und das mütterliche Trauern an die Verheißung eines Neuwerdens durch die Lebenshingabe des Christus.

Die christologisch-eschatologische Eintragung ermöglicht es, die *ungelebten Lebensstage der Stillgeborenen* einzuschließen. Der eschatische Christus, der die himmlischen Bücher öffnet, und der Christus am Kreuz sind derselbe *gebärende Christus*, wenn Gott aus sich selbst heraus Leben gibt und das, was nicht ist, ins Leben ruft (vgl. Röm 4,17).

Ich deute eine Hoffnung für die Stillgeborenen dahingehend, dass Christus der Ort des stillgeborenen Lebens ist. Christus verkörpert das Gedenken Gottes zum Leben in seiner Menschwerdung, in seinem Tod, seiner Auferweckung und Wiederkunft. Er ist die Bedingung der Möglichkeit, dass wir vom stillgeborenen Leben sprechen können im Sinne des kommenden Lebens der Stillgeborenen. Wir können das so auffassen: Christus bewahrt das stillgeborene Leben, damit es sich bewahrheiten werde als dasjenige, dass in Christus hat wahr sein werden.

55 Marquardt, Eschatologie, Bd. 3, 335.

Literatur

- Arni, Caroline, *Pränatale Zeiten. Das Ungeborene und die Humanwissenschaften (1800–1950)*, Berlin 2018.
- Beck, Pola, *Am Himmel der Tag*, Film: Deutschland, 2012.
- Bertram, Daniel, *Fehl- und totgeborene Kinder. Die Würde des vorgeburtlichen Menschen in der Wahrnehmung der Eltern und im ethischen Diskurs*, Würzburg 2016.
- Butler, Judith, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a.M. ⁶2009.
- , *Frames of War. When Is Life Grievable?* Kindle Edition, London 2016.
- Caprez, Christina/Recher, Alecs, Rechte für Kinder, die das Recht nicht vorgesehen hat, in: Bannwart u. a. (Hg.), *Keine Zeit für Utopien? Perspektiven der Lebensformenpolitik im Recht*, 219–246.
- Derrida, Jacques, *Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht*, in: ders./Gadamer, Hans-Georg, *Der ununterbrochene Dialog*, Frankfurt a.M. 2004, 7–50.
- , *Die Kunst der Mémoires*, in: ders., *Mémoires. Für Paul de Man*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Wien ³1988, 51–89.
- , *Mnemosyne*, in: ders., *Mémoires. Für Paul de Man*. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Wien ³1988, 17–49.
- Dinzelbacher, Peter, *Marguerite d'Oingt und ihre ‚Pagina Meditationum‘*, in: ders., *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn 1993, 205–230.
- Duden, Barbara, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Mißbrauch des Begriffs Leben*, München ³2016.
- u. a. (Hg.), *Geschichte des Ungeborenen. Zur Erfahrungs- und Wissenschaftsgeschichte der Schwangerschaft, 17.–20. Jahrhundert*, Göttingen 2002.
- Forrer, Daniel/Wenger, Brigitte, *Totgeburten dürfen kein Tabu sein*, SRF Ratgeber Medizin Podcast am 27. Januar 2020: <https://www.srf.ch/sendungen/ratgeber/totgeburten-duerfen-kein-tabu-sein> (zuletzt aufgerufen am 5. August 2021).
- Frettlöh, Magdalene L., *Gott Gewicht geben. Bausteine einer geschlechtergerechten Gotteslehre*, Neukirchen-Vluyn ²2009.
- , *Buch des Lebens. Zur Identifikation und vieldeutigen Aktualität einer biblischen Metapher*, in: dies., *Worte sind Lebensmittel. Kirchlich-theologische Alltagskost*, Wittingen 2007, 147–160.
- , *„Ja, den Namen, den wir geben, schreib' ins Lebensbuch zum Leben“*. Zur Bedeutung der biblischen Metapher vom „Buch des Lebens“ für eine entdualisierte Eschatologie, in: Ruth Heß/Martin Leiner (Hg.), *Alles in Allem. Eschatologische Anstöße*. J. Christine Janowski zum 60. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2005, 133–165.
- Geschonneck, Fina, *Kritik am Entsorgen von Totgeburten als Sondermüll. Senatorin Hübner: Bestattungsgesetz muß überprüft werden*, in: *Berliner Zeitung* (22. Juli 1998): <http://www.berliner-zeitung.de/kritik-am-entsorgen-von-totgeburten-als-sondermuell>

- senatorin-huebner-bestattungsgesetz-muss-ueberprueft-werden-16511556 (zuletzt aufgerufen am 9. Juli 2021).
- Hawkins, Jennifer Morey, Dying Inside of Me. Unexplained Recurrent Early Pregnancy Loss, in: Rachel E. Silverman/Jay Baglia (Hg.), *Communicating Pregnancy Loss. Narrative as a Method for Change*, New York 2015, 211–224.
- Horn, Eva, *Trauer schreiben. Die Toten im Text der Goethezeit*, München 1998.
- Jones, L. Serene, Hope Deferred. Theological Reflections on Reproductive Loss (Infertility, Miscarriage, Stillbirth), in: *Modern Theology* 17/2 (2001), 227–245.
- Karle, Isolde, „Da ist nicht mehr Mann noch Frau ...“ *Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz*, München 2006.
- Layne, Linda L., *Motherhood Lost. A Feminist Account of Pregnancy Loss in America*, New York 2003.
- , Breaking the Silence. An Agenda for a Feminist Discourse of Pregnancy Loss, in: *Feminist Studies* 23/2 (1997), 289–315.
- Leuning, Christian, Wenn die Wiege leer bleibt. Die Hebamme der toten Kinder, in: ARD-Themenwoche „Leben mit dem Tod“, Film: Deutschland, 2012.
- Lothrop, Hannah, *Gute Hoffnung – jähes Ende. Fehlgeburt, Totgeburt und Verluste in der frühen Lebenszeit. Begleitung und neue Hoffnung für Eltern*, München¹⁸ 2014.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*, Bd. 3, Gütersloh 1996.
- Martin, Barbara/Martin, Mario, *Unsere geliebten Sternenkinder. Alleine den Weg gehen – im Herzen begleiten uns unsere 3 Engel*, URL: <http://jltfpw.jimdo.com/unterschriftenaktion-petition/verlauf-der-petition/> (zuletzt aufgerufen am 5. August 2021).
- Probst, Matthias, *Tabuthema Totgeburt – Eltern erzählen ihre Geschichten*, in: SRF Puls Gesundheitsmagazin (27. Januar 2020): <https://www.srf.ch/play/tv/puls/video/tabuthema-totgeburt—eltern-erzaehlen-ihre-geschichten?id=eee0fcef-2dca-4603-94cc-965cfe58dbf9> (zuletzt aufgerufen am 5. August 2021).
- Purtschert, Patricia, *Queere Familien in der Schweiz: Rechtliche Verletzungen, Handlungsspielräume und Utopien*, in: Bettina Bannwart u. a. (Hg.), *Keine Zeit für Utopien? Perspektiven der Lebensformenpolitik im Recht*, 275–296.
- Roser, Traugott, *Dogmatik in der Seelsorge. Soll eine Krankenhausesseelsorgerin den Wunsch von Eltern erfüllen, ihr totgeborenes Kind zu taufen?*, in: *Praktische Theologie* 45/2 (2010), 91–99.
- Ruh, Kurt, Marguerite d'Oingt. Eine frankoprovenzalische Schriftstellerin im kartäusischen Ordensstand, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 116 (1994), 324–333.
- Schmid, Birgit, *Tot geboren*, in: *Neue Zürcher Zeitung NZZ* (11. Juni 2017): <https://www.nzz.ch/gesellschaft/tot-geboren-ld.1299822> (zuletzt aufgerufen am 5. August 2021).
- Schrems, Florian P., *Ist das geltende Friedhofs- und Bestattungsrecht noch zeitgemäß? Das Friedhofs- und Bestattungsrecht im Lichte verfassungsrechtlicher Vorgaben. Unter*

- besonderer Berücksichtigung gewandelter Ansichten in der Bevölkerung sowie integrationspolitischer Herausforderungen, Frankfurt a.M. 2012.
- Schroer, Silvia, Auf dem Weg zu einer Rekonstruktion der Geschichte Israels, in: dies. u. a. (Hg.), *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995, 81–172.
- /Staubli, Thomas, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt ²2005.
- Seebass, Horst, Art. לָבֵן, ThWAT V, 1986, 521–531.
- Spranger, Tade Matthias, Die ungenehmigte Verfügung der Krankenhäuser über Fehlgeborene, in: *Medizinrecht* 5 (1999), 210–213.
- Stechmann, Annette, *Das Leid von Müttern totgeborener Kinder. Ein Ort der Theologie*, Würzburg 2018.
- Tavares Da Silva, Fernanda u. a., Stillbirth. Case definition and guidelines for data collection, analysis, and presentation of maternal immunization safety data, in: *Vaccine* 34/49 (2016), 6057–6068: <https://doi.org/10.1016/j.vaccine.2016.03.044> (zuletzt aufgerufen am 19. Juli 2021).
- Thompson, Janice Allison, Making Room for the Other. Maternal Mourning and Eschatological Hope, in: *Modern Theology* 27/3 (2001), 395–413.
- Tretau, Alisa (Hg.), *Nicht nur Mütter waren schwanger. Unerhörte Perspektiven auf die vermeintlich natürlichste Sache der Welt*, Budapest 2018.
- Tuerler, Heinrich, Bittschrift des Konstanzer Bischofs Otto (von Waldburg) an den Papst, um Abstellung eines von der weltlichen Gewalt unterstützten ungeheuerlichen Aberglaubens, in: *Blätter für bernische Geschichte, Kunst und Altertumskunde* 5/1 (1909), 91f.
- Ulrich-Bochsler, Susi/Gutscher, Daniel, Wiedererweckung von Totgeborenen. Ein Schweizer Wallfahrtszentrum im Blick von Archäologie und Anthropologie, in: Jürgen Schlumbohm u. a. (Hg.), *Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte*, München 1998, 244–268.
- Van Biema, David, The First Days of Creation. Lennart Nilsson's astonishing new photographs of life's beginnings, in: *Life* 13 (1990), 26–46.
- World Health Organization, *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems ICD-11*: <https://icd.who.int/browse11/l-m/en> (zuletzt aufgerufen am 19. Juli 2021).
- Zürcher Bibel (NZB), hg. v. Kirchenrat der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich 2007.

Tod und Jenseits aus der Perspektive einer gendersensiblen Religionspädagogik

1. Einleitung: „Erinnern und Hoffen“ als Eckpfeiler religionspädagogischer Begleitung

Mit den Begriffen „Erinnern und Hoffen“, die diesem Teil des Projekt-Bandes seine Ausrichtung geben, sind zwei wichtige Dimensionen einer religionspädagogisch motivierten Auseinandersetzung mit dem Thema „Tod“ aufgenommen: Sie zielen darauf ab, dass der (individuellen und kollektiven) Erinnerung an Erfahrungen mit dem Tod nicht ausgewichen wird, dass diese Erinnerungen aber eingebunden werden sollten in eine lebensbejahende, eben: hoffende, Grundhaltung. Aufbauend auf den eher säkular orientierten Bewegungen der US-amerikanischen Death Education bzw. des europäischen Pendant der Thanatagogik, entwirft die Theologin Martina Plieth in ihrer Habilitation hierfür das Modell einer „orthopraktischen Thanatagogik im evangelischen Feld“, in der der Aspekt der christlichen Verheißung als „Versprechungszusammenhang“ eine zentrale Rolle spielt.¹

Dem Aspekt des Geschlechts wird in der religionspädagogischen Diskussion zu diesem Thema allerdings fast keine explizite Aufmerksamkeit gewidmet: „Tod und Gender“ in der Religionspädagogik ist [...] ein empirisch, theoretisch und unterrichtspraktisch bislang unbearbeitetes Feld.“² Über die Gründe hierfür kann man nur spekulieren: Zum einen fehlt es wahrscheinlich an einer innertheologisch prominenten Diskussion. Hier füllt das Projekt „Tod und Gender“ nun eine Lücke. Damit verbunden ist eine andere Vermutung: Vordergründig scheint die Gender-Dimension in Sachen Tod nicht auf der Hand zu liegen. Sind vor dem Tod nicht alle gleich? Gibt es also so etwas wie einen homogenisierenden Effekt der Todeserfahrung, der auch das Geschlecht betrifft? Oder sind es gerade solche weit verbreiteten Annahmen, die den Blick auf durchaus vorhandene Differenzierungen versperren? Die folgenden Überlegungen, die angesichts der Forschungslage nur explorativen Charakter haben können, werden zeigen, dass religionspädagogisch beide Aspekte

1 Vgl. Plieth, Kind und Tod, 227–295 (v. a. 258–292). Auch in der säkular orientierten, v. a. in den USA verbreiteten „Death Awareness“ bzw. „Death Education“ geht es – bei aller Heterogenität – darum, angesichts des Todes eine bewusstere, positive Einstellung zum eigenen Leben zu entwickeln. Vgl. Plieth, Kind und Tod, 227–253 sowie Wittkowski, *Ars moriendi*, 64–67.

2 Kessler, *Tod und Gender*, 105.

zu berücksichtigen sind: gendertypische und gender-transzendierende Ausprägungen von Erfahrungen mit dem Tod. In der didaktisch bewussten Aufnahme beider Dimensionen liegen dann die besonderen Lernchancen des Themas. Folgt man dem Programm einer „Religionspädagogik der Vielfalt“,³ bietet es sich an, diese didaktischen Arrangements so anzulegen, dass mögliche Verengungen der Todesthematik, die sich (auch) auf die Variable Geschlecht zurückführen lassen, ausgeweitet werden und auf diese Weise für die Jungen und Mädchen ein offenerer und gleichzeitig differenzierter gefasster Denk- und Handlungsspielraum entsteht.⁴

2. Tod und Gender im Kontext des (religions-)pädagogischen Diversity-Diskurses

Die Gender-Thematik wird mittlerweile in den Erziehungswissenschaften als Teil des Diversity- bzw. Intersektionalitätsdiskurses behandelt.⁵ „Gender“ gilt also nicht länger als „Masterkategorie“.⁶ Stattdessen wird genau untersucht, unter welchen Bedingungen „Gender“ in den Vordergrund tritt bzw. pädagogisch in den Vordergrund treten – oder auch: „dramatisiert“ werden – sollte.⁷ Die Diversity-Pädagogik ist also insofern anregend für die hier behandelte Fragestellung, als sie auf die Kontextabhängigkeit der Gender-Thematik hinweist, die sich angesichts unterschiedlicher Dominanzen von Verschiedenheit unterschiedlich ausprägen kann.

Im Blick auf das Thema des Beitrages kann die Intersektionalitätsperspektive jedoch nicht ohne Weiteres als Analyseinstrument übernommen werden. Es wird

3 Vgl. Arzt u. a., Gender, 12f. „Sie [Religionspädagogik der Vielfalt; Anm. S.L.] betrachtet es als Aufgabe, in eine Hermeneutik einzuüben, die geschlechtsbezogene, religiöse und soziale Differenzen wahrnimmt und Stereotype aufzubrechen vermag.“ Der Sammelband zielt allerdings vorrangig auf die Verschränkung *religiöser* Pluralität mit der Gender-Thematik ab (vgl. Arzt u. a., Gender, 10). Dies wäre sicher auch für das vorliegende Thema wünschenswert, kann aber aufgrund der Forschungslage nicht geleistet werden.

4 Vgl. auch Jakobs, Feminismus.

5 Vgl. Arzt u. a., Gender, 19–22 sowie Tuijer/Sielert, Diversity.

6 Vgl. Tuijer/Sielert, Diversity, 36: „[...] dass *gender* mit der Berücksichtigung von Diversität nicht in der Versenkung verschwinden soll, sondern dass es Situationen und Kontexte geben kann, in denen die vorrangige Bearbeitung von *gender* notwendig und sinnvoll ist. Zugleich hat eine pädagogische Praxis und theoretische Reflexion, die sich ausschließlich auf die Gender-Variable bezieht, ihren Begründungszusammenhang verloren bzw. sich verwischt und diversifiziert [Kursivierungen im Original].“

7 Freilich könnte man auch umgekehrt fragen: In welchen geschlechtsspezifischen Situationen spielen welche Aspekte des Todes eine besondere Rolle? Allerdings wird diese Fragestellung im weiteren Verlauf keine Rolle spielen: Grund hierfür ist, dass die Bandbreite der vom Thema Gender her möglichen Situationen zu weit sowie ihre offensichtliche Verbindung mit der Todesthematik zu lose und für die religionspädagogische Diskussion zu wenig ergiebig wäre.

im Folgenden nicht versucht, neben der Gender-Kategorie noch weitere der bekannten Ungleichheits- bzw. Differenzdimensionen abzufragen. Dafür erweist sich die Todes-Thematik als zu komplex und die Forschungslage als zu wenig entwickelt. Vielmehr wird danach gefragt werden, unter welchen Bedingungen die Gender-Kategorie in den Todeskonzepten von Kindern besonders hervortritt und unter welchen sie eine weniger große Rolle spielt, sodass klassische Stereotypisierungen, ganz im Sinne des dekonstruktivistischen Ansatzes in der Genderpädagogik, unterlaufen werden.⁸ Anders gesagt: Unter welchen Voraussetzungen werden geschlechtstypische Aspekte bei der Konfrontation mit der Todesthematik relevant oder eben auch: nicht relevant? Welche anderen Konstellationen „übertönen“ Gender? Und schließlich: Wie können diese unterschiedlichen Konstellationen religionspädagogisch so eingesetzt werden, dass daraus lebensbejahende, hoffnungsstarke Orientierungen für die Lernenden entstehen?

Mit dieser Zielsetzung verbindet sich zunächst die Aufgabe, auf empirischer Ebene Hinweise darüber zu sammeln, ob und inwiefern kindliche Vorstellungen vom Tod eine geschlechtsspezifische Note aufweisen. Da sich mit der Frage nach dem Tod in den meisten religionspädagogischen Arbeiten auch die Frage nach dem „Danach“ verbindet, möchte ich den Untersuchungsgegenstand dahingehend ausweiten. Die hier vorgenommene Fokussierung auf das Grundschulalter erklärt sich zum einen aus der Quellenlage, zum anderen aus der entwicklungspsychologisch begründeten Erwartung, dass sich in dieser Phase Hinweise auf geschlechtstypische Unterschiede ausmachen lassen könnten.

3. Die entwicklungspsychologische Perspektive: Todes- und Geschlechtskonzepte im Kindesalter

Ausgehend von entwicklungspsychologischen Erkenntnissen zu beiden Bereichen, den Todesvorstellungen und den Geschlechtskonzepten, lassen sich, im Sinne der Intersektionalitätsperspektive, erste Hypothesen zu einem möglichen Zusammenspiel dieser beiden Kategorien bilden. Ich führe die Forschungserkenntnisse, die sich für die Fragestellung und die späteren Ausführungen als relevant erweisen, zunächst getrennt nach den beiden Themen (Tod und Geschlecht) auf, um davon ausgehend auf mögliche Beeinflussungen zu schließen.

8 Tuider/Sielert, Diversity, 26f: „Dekonstruktion wird dabei als ständiger, kontextabhängiger und prozesshafter Perspektivenwechsel verstanden. [...] Konzeptionell geht es einer Pädagogik unter dekonstruktivistischer Perspektive nicht darum, Geschlechter, Sexualitäten und Körper zu verneinen, sondern Dekonstruktion zielt auf die Verschiebung, auf die VerUneindeutigung [sic!] und auf die strategische Auflösung der Gegensätze.“

3.1 Relevante entwicklungspsychologische Aspekte zu kindlichen Todeskonzepten⁹

Aufbauend auf empirischen Forschungen aus der Mitte und zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, systematisieren viele psychologische Studien die gewonnenen Erkenntnisse zu kindlichen Todeskonzepten unter Bezug auf die bekannte Piaget'sche Phasierung der kognitiven Entwicklung.¹⁰ Dabei ist die übliche Vorsicht vor dem generalisierenden Charakter der Stufenschemata geboten, um nicht zu pauschalen und vorschnell normierenden Kategorisierungen zu gelangen. Auch die drei bzw. vier Subkonzepte der Todesvorstellung, die weithin als „Marker“ für die Nachzeichnung kindlicher Entwicklung verwendet werden,¹¹ sind nicht in einem absoluten Sinne zu verstehen: Irreversibilität (der Tod ist nicht mehr rückgängig zu machen), Universalität (der Tod betrifft alle – auch die eigene Person), Non-Funktionalität (der Tod geht einher mit dem Erlöschen aller Körperfunktionen) und Kausalität (der Tod hat innere und äußere Ursachen) gelten in der Psychologie als wichtige Meilensteine auf dem Weg zu einem „reifen Todeskonzept“, das mit dem Jugendalter erreicht wird bzw. werden soll.¹² In der religionspädagogischen Literatur finden sich hierzu kritische Defizitanzeigen, die neben der Normierung des von Piaget importierten Realismus die damit einhergehende Deklassierung religiös-spirituelle Vorstellungen (z. B. von Auferstehung als einer Art Reversibilität des Todes) betreffen.¹³

In grob geraffter Form kann die rekonstruierte Entwicklungslinie folgendermaßen beschrieben werden: Während sich die Todesvorstellung bei Vorschulkindern dadurch auszeichnet, dass die genannten Unterkonzepte nicht ausgebildet sind und der Tod daher nach Meinung der Kinder nicht allen Menschen bevorsteht, Wiedererwachen möglich ist, Tot-Sein als schwächere Form des Lebendig-Seins imaginiert und außerdem teilweise mit magischen Vorstellungen verbunden wird, ändert sich dies während der Grundschulzeit, in der die Subkonzepte im Rahmen einer erstarrenden Fähigkeit zum Perspektivenwechsel, zur Klassifizierung und zum kausalen Denken nach und nach erworben werden.¹⁴ Mit dem Eintritt ins Jugendalter erhält

9 Vgl. Wittkowski, *Psychologie*, 44: „Das Todeskonzept bezeichnet die Gesamtheit aller kognitiven Bewußtseinsinhalte (Begriffe, Vorstellungen, Bilder), die einem Kind oder einem Erwachsenen zur Beschreibung und Erklärung des Todes zur Verfügung stehen.“

10 Vgl. Mette, *Vorstellungen*, 43f. Grundlegend hierfür u. a. Wittkowski, *Psychologie*, 62.

11 Vgl. Mette, *Vorstellungen*, 44f sowie Streib/Klein, *Todesvorstellungen*, 50f. Verwiesen wird grundlegend auf Wittkowski, *Psychologie*, 47–51. Die Reduktion auf drei Merkmale stellt das Minimum möglicher Subkonzepte dar.

12 Vgl. z. B. Reuter, *Herausbildung*, 137–141; Wittkowski, *Psychologie*, 43–75 (z. B. 57–61).

13 Vgl. Mette, *Vorstellungen*; Streib/Klein, *Todesvorstellungen*, 50–52.

14 Vgl. z. B. Reuter, *Herausbildung*, 138f; Plieth, *Tod und Kind*, 54–64.

das Todeskonzept dann eine neue Qualität durch das formal-operatorische Denken: Jugendliche können sich mit dem „Tod an sich“ auseinandersetzen, abstrakt symbolisieren, Spekulationen anstellen und nach dem „Sinn“ des Ganzen fragen.¹⁵

Bezieht man neben dieser stark kognitionsorientiert-strukturalistischen Perspektive noch weitere Aspekte mit ein, richtet sich der Fokus auf die Frage der Sozialisation bzw. der sozio-kulturellen Umwelteinflüsse, aber auch auf diejenige des persönlichen Erlebens. Nicht wenige Darstellungen betonen hierbei die Rolle der Medien (vor allem des Fernsehens): Hier komme es sowohl zu Trivialisierungen wie auch zu Glorifizierungen des Todes¹⁶ und damit einhergehend „zu einer Abstraktion des Todesproblems, die eine wirkliche, auch existentiell bedeutsame Auseinandersetzung eher behindert denn fördert“¹⁷. Die Kinder könnten kaum „primäre emotionale Betroffenheit“ entwickeln, gefördert würden dagegen eher „emotionslose“ Haltungen,¹⁸ „Nichtverstehen und emotionale Überforderung“.¹⁹ Dagegen sieht Plieth die Auseinandersetzung mit „echten“ Erfahrungen als Chance für vertiefte Lernprozesse.²⁰ Grundsätzlich kann man die Todeswahrnehmungen von Kindern und Jugendlichen also auch danach kategorisieren, ob sie in einer distanzierten, medial vermittelten, indirekten Perspektive stattfinden oder ob sie das persönliche Umfeld betreffen und hier mehr oder weniger direkt erlebt werden.²¹ Es ist davon auszugehen, dass je nachdem mit mehr oder weniger emotionaler Beteiligung – und davon abhängigen Lernprozessen – gerechnet werden kann.²²

15 Vgl. Wass, *Begegnung*, 88f.

16 Wass, *Begegnung*, 94.

17 Plieth, *Kind und Tod*, 39.

18 Ebd.

19 Plieth, *Kind und Tod*, 41. Ähnlich Reuter, *Herausbildung*, 140: „Die einseitige, massenhafte Darstellung des Todes als Folge von Gewalt erschwert die Einsicht in die Subkonzepte ‚Universalität‘ und ‚Kausalität‘ und fördert Verdrängungsprozesse. Dass die Präsentation des Todes als Unterhaltungsthema, das keine Trauer um Sterbende oder Tote vorsieht, zu Abstumpfung und Abnahme von Empathie führen kann, stellt eine weitere ernst zu nehmende negative Folge der fernseh-vermittelten Begegnung mit Sterben und Tod dar.“

20 Plieth, *Kind und Tod*, 47.

21 Vgl. Plieth, *Kind und Tod*, 39: „Der massenmedial-vermittelte Tod oder die beiläufige Alltagskommunikation eines Todesthemas (*indirekte Todeserlebnisse*) haben andere Auswirkungen als Tod im engeren oder weiteren Beziehungsfeld eines Kindes (*direkte Todeserlebnisse*) [Kursivierung im Original].“ Ähnlich Wass, *Begegnung*, in ihrer Gliederung.

22 Allerdings sind die empirischen Ergebnisse zum Einfluss direkter Todeserfahrungen auf die kognitive Entwicklung nicht ganz so eindeutig. Während jüngere Kinder bei Todesfällen im nahen Umfeld eine schnellere Entwicklung der Todeskonzepte aufwiesen, gilt dies nicht für ältere Kinder. Vgl. Reuter, *Herausbildung*, 140.

3.2 Relevante entwicklungspsychologische Aspekte zur kindlichen Geschlechtsidentität

Für die Frage des Zusammenspiels von Tod und Gender muss neben der Entwicklung des Todeskonzeptes nun auch die Entwicklung der Geschlechtsidentität in der Kindheit beachtet werden: Ähnlich wie bei den Todeskonzepten die Irreversibilität, Universalität und Kausalität ist hier die „Geschlechtskonstanz“ anfangs noch nicht ausgebildet, d. h. die Kinder haben anfangs noch kein deutliches Bewusstsein davon, dass ihr Geschlecht nicht beliebig wandelbar ist.²³ Gegenläufig dazu kommt es dann in der Vorschulzeit zur Ausbildung sehr rigider Geschlechterkonzepte bzw. zu Geschlechterstereotypen. Dementsprechend werden biologisches Geschlecht und sozio-kulturelle Geschlechterrolle in eins gesetzt und damit als unveränderliche Gegebenheiten betrachtet.²⁴ Für die weitere Diskussion in diesem Beitrag spielt auch eine Rolle, dass bereits in dieser Altersspanne fixe Zuordnungen stereotyper Eigenschaften auf die beiden Geschlechter vorgenommen werden: Gefährliche, Furcht erregende Gegenstände sowie aggressive Gesichtsausdrücke werden als männlich, weiche und zarte Dinge sowie fröhliche Mimik als weiblich klassifiziert. Insgesamt scheinen maskuline Rollenerwartungen mit mehr Rigidität belegt zu sein als feminine.²⁵

Diese Stereotypen werden in der Grundschulzeit – der entscheidende Wendepunkt ist hier das Alter von 8 Jahren – nach und nach differenziert und flexibilisiert. Voraussetzung dafür ist vermutlich das Wissen um die Geschlechtskonstanz und die Fähigkeit, zwischen „äußerer Erscheinung und erschlossener Wirklichkeit“ und damit auch zwischen biologischem Geschlecht und geschlechtsbezogenen Rollenerwartungen zu unterscheiden: Die Kinder wissen schließlich, dass ein femininer Junge grundsätzlich ein Junge, ein jungenhaftes Mädchen grundsätzlich ein Mädchen ist. Damit verbunden ist dann auch die Fähigkeit, Variationen innerhalb der Geschlechterrollen wahrzunehmen.²⁶ Es bleibt allerdings bei der hohen Bedeutung der Geschlechtszugehörigkeit für das Selbstkonzept sowie bei der Negativbewertung von Kindern, die sich nicht entsprechend den gängigen Rollenerwartungen verhalten.²⁷ Erst mit dem Jugendalter kommt es auch hier zu Veränderungen, z. B. durch eine Erweiterung der identitätsrelevanten Konzepte im Blick auf Musik, Kleidungsstil etc.²⁸

23 Vgl. Trautner, *Entwicklung*, 632.635.

24 Vgl. Trautner, *Entwicklung*, 635f.

25 Vgl. ebd.

26 Vgl. Trautner, *Entwicklung*, 636.

27 Vgl. Trautner, *Entwicklung*, 638.

28 Vgl. Trautner, *Entwicklung*, 640.

Ein weiterer wichtiger Aspekt für die unten geführte Diskussion ist die Beobachtung, dass zumindest Jugendliche bei der Beschreibung von persönlich nicht bekannten Personen zumeist auf Geschlechtsstereotype zurückgreifen, während die persönliche Bekanntschaft diese in den Hintergrund treten lässt.²⁹ Hier zeichnet sich eine Parallele zu der wichtigen Unterscheidung von indirekter (ferner) und direkter (naher) Todeserfahrung ab: Die Wahrnehmung von Phänomenen aus dem sozialen Nahbereich erscheint also in beiden Feldern weit weniger an Stereotypen orientiert.

3.3 Hypothesen zum möglichen Zusammenspiel von Todes- und Geschlechtskonzepten

Die Unterschiedlichkeit der beiden Forschungsbereiche macht es schwer, gemeinsame Entwicklungslinien festzustellen, die über allgemeine Tendenzen hinausgehen: So kann man zwar beobachten, dass sowohl Todes- wie auch Geschlechtskonzepte in der frühen Kindheit noch unsicher sind und aus der egozentrischen Perspektive heraus auch als beeinflussbar gelten; die dann folgenden Phasen sind aber doch insofern divergierend, als man beispielsweise in der Vorschulzeit nicht von „rigiden“ Todeskonzepten sprechen kann, wie dies im Fall der Geschlechtsidentität möglich ist. Unter Umständen wirkt sich hier die tiefe kulturelle Verankerung und damit einhergehende Alltagsrelevanz bipolarer Geschlechtskonzepte aus, während Todesvorstellungen nur hin und wieder in den Vordergrund kindlicher Wahrnehmung treten.

Für den weiteren Verlauf der Untersuchung ist wichtig, dass die Ferne und Nähe der Wahrnehmung Folgen hat für den Umgang mit dem Phänomen: Direkte Erfahrungen mit dem Tod führen vermutlich zu emotional intensiveren Auseinandersetzungen, nahe Bekanntschaften mit Personen zu differenzierteren, weniger von Gender-Stereotypen abhängigen Einschätzungen des Gegenübers. Für den Überschneidungsbereich von Todes- und Geschlechtskonzepten können damit folgende Hypothesen abgeleitet werden:

- Aufgrund der hohen Bedeutung und positiven Bewertung des eigenen Geschlechts im Kindesalter und den damit verbundenen, stark wirksamen Stereotypen ist damit zu rechnen, dass „männlich“ attribuierte Aspekte des Todes (Aggression, Stärke, Macht) eher von Jungen aufgegriffen werden, während „weibliche“ Perspektiven auf den Tod (also: Weichheit, Zartheit, Freundlichkeit) eher von Mädchen präferiert werden. Während Jungen eher femininen Darstellungen ablehnend gegenüberstehen könnten, scheint es für Mädchen eher

29 Vgl. Trautner, Entwicklung, 639f.

- möglich, auch auf männliche oder geschlechtsneutrale Aspekte zurückzugreifen – wenn auch vielleicht in anderer Form als Jungen. Als Tendenz ist dies auch noch bei Kindern im späteren Grundschulalter anzunehmen, auch wenn diese schon die Fähigkeit zur Differenzierung und Flexibilisierung erworben haben.
- Wenn geschlechtsbezogene Stereotype oder starre Schemata besonders bei distanzierten Wahrnehmungen herangezogen werden, ist es wahrscheinlich, dass die geschlechtsstereotypen Aspekte des Todes sich besonders dann zeigen, wenn es um indirekte, medial vermittelte Todeserfahrungen geht, während direkte Todeserfahrungen solche Stereotypisierungen überlagern könnten.
 - Je weniger ausgeprägt die Unterkonzepte der Irreversibilität, Non-Funktionalität und Universalität des Todes sind, desto eher erscheint der Tod nicht als Endpunkt, sondern als Unterbrechung der lebensweltlichen Ordnung. Wenn also in der kindlichen Vorstellung mit einem „Danach“ gerechnet wird, das auf den vorhandenen lebensweltlichen Ordnungen aufbaut, dann dürften auch die damit verbundenen geschlechtstypischen Orientierungen auffindbar sein und vor dem Jugendalter kaum in Frage gestellt werden.

Blickt man nun auf die eingangs diskutierte Frage, in welchen Fällen es angebracht ist, die Kategorie Geschlecht zu „dramatisieren“, dann könnte es sein, dass der distanziert wahrgenommene, evtl. medial vermittelte Tod in der Kindheit ebenso wie Vorstellungen zum „Danach“ Gelegenheit bieten, pädagogisch gendersensibel zu agieren, indem „nahe“ Todeserfahrungen und damit korrespondierende Jenseitsvorstellungen, ggf. unterlegt mit entsprechenden biblischen Hoffnungsbildern, eingespielt werden. Bevor solche Möglichkeiten jedoch näher entfaltet werden können, soll im Folgenden einigen Hinweisen aus der empirischen religionspädagogischen Forschung nachgegangen werden, die geschlechtstypische Differenzierungen der Todesthematik einerseits nahelegen, andererseits aber auch wieder unterlaufen.

4. Empirische Hinweise auf geschlechtsbezogene Hetero- und Homogenität von Todesvorstellungen im Grundschulalter

Wenn es darum geht, Vorstellungen von Kindern zu bestimmten thematischen Bereichen auf den Grund zu gehen, bietet es sich an, Bilder zeichnen und deuten zu lassen:³⁰ Zum einen umgeht man damit die Schwierigkeit, dass Kinder zumeist nicht im gleichen Maße wie Erwachsene in der Lage sind, sich verbal zu komplexen Themen zu äußern, zum anderen erhält man Material, das es unter bestimmten

³⁰ Vgl. grundlegend Fischer, Einleitung, 8.

Umständen erlaubt, über eben diese verbale Ebene hinauszukommen und – entsprechende interpretative Zugänge vorausgesetzt – auch emotionale Tönungen herauszulesen. Martina Plieth hat im Rahmen ihrer Forschungen zu kindlichen Todesvorstellungen in verschiedensten Kontexten Bilder von Kindern gesammelt und kommentieren lassen.³¹ Eher nebenbei geht sie in ihren Interpretationen auch auf die Geschlechterfrage ein. Das von ihr veröffentlichte Material³² dient mir daher in diesem Beitrag als Ausgangspunkt, um die oben formulierten, aus der Theorie gewonnenen Hypothesen zu plausibilisieren und damit weiter zu erhärten. Von einer empirischen Überprüfung im Sinne einer Sekundäranalyse kann man angesichts der fehlenden bzw. unbekanntenen Systematik in der primären Datenerhebung allerdings nicht sprechen.³³

4.1 „Typisch Mädchen, typisch Junge“: Kinderbilder vom „fernen“ Tod

Grob gesagt, weisen Plieths Beobachtungen und Interpretationen der von ihr zusammengestellten Kinderbilder darauf hin, dass Jungen ein stärkeres Interesse am Ausphantasieren spektakulärer oder brutaler Todesformen haben, während Mädchen eher an harmonischen, auch ästhetisch schönen Bildern interessiert sind. Das betrifft zum Beispiel symbolische Darstellungen des Todes in Naturbildern: „Sie kreieren häufig filigrane Blütengebilde und verwenden dabei überwiegend zarte Pastellfarben, die mit großer Sorgfalt aufs Blatt gebracht werden. Es geht ihnen dabei insbesondere darum, schön und ästhetisch zu gestalten. Der herannahende und hereinbrechende Tod soll nicht brutal und erschreckend in Szene gesetzt, sondern vorsichtig und behutsam gezeigt werden.“³⁴

Beispielhaft für diese Tendenz steht das Bild der 10-jährigen Ariane, nach Plieth „ein insgesamt eher introvertiertes Mädchen, das durch ein besonders hohes Empathievermögen auffällt“.³⁵ Ariane erklärt das Bild folgendermaßen: „So wie die Blütenblätter fallen, stirbt man; und der Regen zeigt die Trauer.“³⁶

Als Kontrastbeispiel für diese mit weiblichen Merkmalen belegte Art und Weise, Todesvorstellungen zum Ausdruck zu bringen, dienen hier die Bilder von Sergej,

31 Vgl. Plieth, Tote essen, 7.

32 Ich stütze mich hier u. a. auf Plieths populärwissenschaftliche Veröffentlichungen – v. a. Plieth, Auch Tote –, die deutlich mehr Bildmaterial enthalten als die Habilitation Plieth, Tod und Kind, aus der auch einige der aufgeführten Beispiele samt Charakterisierungen der Kinder stammen.

33 Insbesondere ist bei dem Material meist unklar, wie genau der Erhebungskontext gestaltet war und inwiefern pädagogische Interventionen vorausgingen.

34 Plieth, Tote essen, 30.

35 So charakterisiert in Plieth, Kind und Tod, 86.

36 Vgl. Plieth, Auch Tote, 17. Deutlich wird hier auch, dass die 10-Jährige über die Fähigkeit des symbolischen Ausdrucks verfügt. Vgl. dazu auch die Ausführungen zum Bild in Plieth, Kind und Tod, 86.

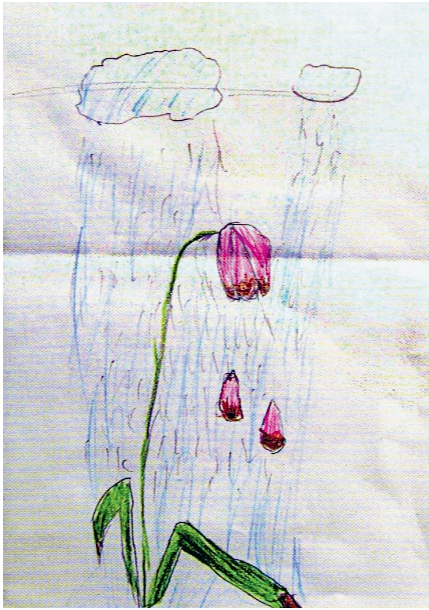


Abb. 1

10 Jahre, und von Dennis, 11 Jahre. Sergej malt eine „klassische“ Personifikation des Todes als skelettartigen Sensenmann und stellt bei seiner Erklärung dessen Männlichkeit explizit heraus: „Der Tod ist stark, sehr stark. Er ist ja auch ein Mann.“³⁷

Dennis' Bild mit dem Titel „Fahrerflucht“ steht für das spektakuläre Moment des männlich attribuierten Todes: „Manchmal macht auch einer einen Unfall und geht dann weg. Der Tote bleibt liegen. Da liegt er dann und blutet, und seine Arme und Beine sind nicht mehr dran – weggeschleudert von dem Aufprall.“³⁸

Insbesondere bei den beiden Jungenbildern liegt die Vermutung nahe, dass medial vermittelte Bilder im Hintergrund stehen. Es ist kaum anzunehmen, dass Dennis selbst einen solchen Unfall erlebt oder gar verursacht hat. Und auch die Personifikation nimmt Bezug auf entsprechende kulturelle Traditionen. Plieth fasst zusammen:

37 Vgl. das Bild samt Kommentar in Plieth, *Auch Tote*, 96. Plieth, *Auch Tote*, 155f, beschreibt Plieth diese Art der Personifikation als typisch für Jungen. „Mädchen hingegen nehmen den Tod eher als Neutrum wahr und stellen ihn dementsprechend ohne ausgeprägte Geschlechtsmerkmale dar. – Die Vorstellung von einer ‚Frau Tod‘ oder ‚Tödin‘ ist bei Jungen und Mädchen gleichermaßen selten anzutreffen. Wo sie vorkommt, wirkt sie jedoch meistens besonders eindrucksvoll; dies nicht zuletzt deshalb, weil die weibliche Entsprechung zu ‚Gevatter Tod‘ entweder erotisch-sexualisiert oder aber treusorgend-mütterlich daherkommt und – so oder so – starke, dem Leben zugewandte Gefühle auslöst.“ (Plieth, *Auch Tote*, 156)

38 Vgl. Plieth, *Auch Tote*, 104.

„Besonders Jungen malen Bilder, auf denen brutales Sterben im Zentrum steht. Sie zeigen sich von Mord und Totschlag oder schrecklichen Unfällen fasziniert und steigern die Nichtungsenergie des Todes durch minutiöse Schilderungen qualvoller Augenblicke. Dabei greifen sie häufig auf massenmedial vermittelte Eindrücke zurück und verbinden diese mit ihren persönlichen Phantasien. Das dabei sichtbar werdende Aggressionspotenzial ist erfahrungsgemäß ziemlich hoch; das Einfühlungsvermögen in Bezug auf die vom Tod Betroffenen hingegen scheint eher gering.“³⁹ Zwar gebe es auch Mädchen, die „Schlimme Tode“ malen, allerdings zeigen sie nach Plieth ein deutlich stärkeres Interesse an den Gefühlen der Beteiligten und Möglichkeiten der Hilfe.⁴⁰

Abb. 2



Plieth deutet beide Arten von Bildern als Ausdruck bzw. Verarbeitung von Ängsten, die offenbar auch mit der Darstellung des Todes in den Medien zu tun haben. Jungen scheinen hierauf eher mit offenen Aggressionen zu reagieren als Mädchen, die stärker empathische Reaktionen zeigten. Diese gendertypischen Unterschiede, die Plieth aus den gesammelten Kinderbildern ableitet, werden durch quantitative Studien gestützt, die hinsichtlich der Angst vor dem Tod ebenfalls geschlechtsbezogene Differenzen feststellen: „Was den qualitativen Aspekt betrifft, haben Mädchen mehr

39 Plieth, Auch Tote, 156.

40 Vgl. ebd.



Abb. 3

Angst vor Unfällen, vor dem Tod eines Familienangehörigen durch Krankheit und hohes Alter, und sie machen sich Sorgen über das Leiden im Zusammenhang mit Trauern; Jungen beschäftigen sich gedanklich mehr mit gewaltsamen Todesformen und mit Waffen.⁴¹

Vergleichbare Beobachtungen zeigen sich, wenn man religionspädagogische Forschungen zu Jenseitsvorstellungen von Kindern heranzieht. Auch hier scheint sich eine geschlechtsbezogene Differenz aufzutun – oder, mit Elisabeth Naurath formuliert: „Mädchen und Jungen träumen sich einen anderen Himmel!“⁴² Sehr treffend kommt dies in folgender zusammenfassender Charakterisierung zum Ausdruck: „Jungs malen ewige Fußballspiele, in der [sic!] die Fans begeistert Tor rufen, Mädchen malen eher Badeseen oder wie sie auf einer Wolke gemütlich lesen. Nicht selten finden sich auf Zeichnungen von Schülern technische Gegenstände [...], während Schülerinnen Tiere [...] und eher weiblich-attraktive Engel [...] zeichnen.“⁴³ Naurath erklärt diese Tendenz damit, dass die kindlichen Jenseitsvorstellungen sich generell als Fortschreibung kindlicher Lebenswelten charakterisieren ließen. Die damit verbundene geschlechtstypische Tönung „im Sinne einer kulturell vorgegebenen Zweigeschlechtlichkeit“ spiegle sich dann auch in den kindlichen Fantasien zum Himmel wider.⁴⁴

Zwischenfazit: Es gibt fundierte empirische Hinweise, dass die Todes- und Jenseitsvorstellungen von Kindern durch geschlechtstypische Unterschiede geprägt sind. Die Art dieser Unterschiede weist in Richtung von Gender-Stereotypen, wie sie auch in der entwicklungspsychologischen Forschung zur Geschlechtsidentität herausgestellt werden:⁴⁵ Für Mädchen stehen Harmonie, Schönheit, Fragilität und Beziehung im Vordergrund, während Jungen sich stärker mit den offensiv-aggressiven, aber auch mit den technischen Aspekten von Tod und Jenseits befassen.

41 Wass, *Begegnungen*, 91.

42 Naurath, „Um Himmels willen ...!“, 222.

43 Ebd.

44 Ebd.

45 Vgl. oben, Abschnitt 3.2, bzw. Trautner, *Entwicklung*, 635.

Die oben geschilderte geschlechtstypische Prägung der kindlichen Lebenswelt und Lebensphase färbt also wahrscheinlich auch auf die Todes- und Jenseitsvorstellungen ab.

Dieses Ergebnis führt nun zu einer weiteren Hypothese: Vermutlich ist die lebensweltliche Prägung – und damit auch die gendertypische Differenzierung – gerade dort besonders stark, wo der Tod *nicht* als existenzieller Einschnitt erfahren wurde und deswegen lebensweltliche Fortschreibungen, insbesondere auf der Grundlage medialer Eindrücke, besonders naheliegen. Umgekehrt könnte man nun daraus schließen, dass Erfahrungen des „nahen“ Todes mit massiveren lebensweltlichen „Einbrüchen“ und anders gearteten emotionalen Erfahrungen verbunden sind, die geschlechtstypische Rollenmuster vielleicht unterlaufen bzw. in den Hintergrund treten lassen. Wenn dem so ist, böte es sich aus der Perspektive einer gendersensiblen Religionspädagogik an, eben diese unterminierende Tendenz „naher“ Todeserfahrungen gegenüber potenziell hemmenden Geschlechtsstereotypen gezielt ins Spiel zu bringen – selbstredend neben der Möglichkeit, auch die stereotyp „männlichen“ und „weiblichen“ Darstellungen bewusster aufzunehmen.

4.2 „Typisch Tod“: homogenisierende Tendenzen angesichts des „nahen“ Todes

Bei diesem zweiten Interpretationsgang interessiert vor allem, wie Kinder Todeserfahrungen aus ihrem näheren sozialen Umfeld bildlich wiedergeben. Soll es von Seiten der gendersensiblen Religionspädagogik besonders darum gehen, Alternativen zu einengenden Stereotypen herauszuarbeiten, betont eine religionspädagogisch akzentuierte Thanatagogik – durchaus nicht gegensätzlich – die lebensförderlichen, Trost spendenden Aspekte rund um den Tod. Der Untersuchungsfokus liegt im Folgenden also auf der Frage, inwiefern sich für beide Richtungen im Blick auf die Bilder vom „nahen Tod“ produktive Überschneidungen finden lassen.

4.2.1 Mädchen und Jungen nehmen sich als Trauernde wahr – Weinen als Möglichkeit der Dekonstruktion von geschlechtstypischen Rollenbildern

Angesichts des Verlustes nahestehender Menschen oder Tiere erinnern Mädchen und Jungen in ihren Bildern tiefe Traurigkeit, die sie meist durch Tränen ausdrücken.⁴⁶ Interessant ist, wie diese Traurigkeit von den Kindern im Gespräch beschrieben wird. Eugen, 10 Jahre, erzählt: „Als mein Stiefvater gestorben ist, da

⁴⁶ Vgl. Plieth, Tote essen, 80. Sie verweist ebd. darauf, dass insbesondere jüngere Kinder noch kein Gespür dafür haben, dass Traurigkeit, v. a. bei Erwachsenen, auch anders als durch Weinen oder Klagen ausgedrückt werden kann.



Abb. 4

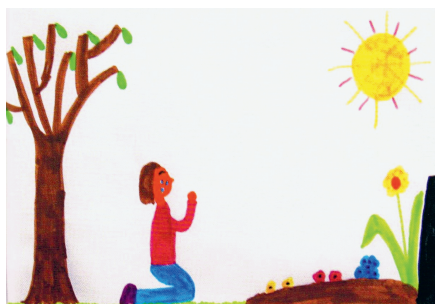


Abb. 5

war ich auch ganz traurig. Und die Sonne hat gescheit (!); das war gar nicht schön ... Da haben wir Blumen hingestellt. Wir waren alle da so bei dem Loch und haben da Sand drauf getan. Das war ganz traurig ... Wenn jemand stirbt, den du mögst (!), dann bist du sehr verletzt.“⁴⁷

Elsas Bild, das nach dem Tod ihres geliebten Dackels entstanden ist, zeigt die Trauer auch in der „geknickten“ Körperhaltung, die ihr gleichzeitig als Metapher dient: „Da war unser Dackel gestorben. Das war schlimm. Da habe ich immer nur geweint. Da wollte ich auch nicht mehr raus zum Spielen. Ich war doch so geknickt.“⁴⁸

Sehr eindrücklich ist auch die Zeichnung des achtjährigen Michael, der seinen kleinen Bruder bei einem Autounfall verloren hat. Er fokussiert in seinem Bild auf das Schreien nach Erhalt der Todesnachricht und beschreibt den dabei empfundenen Schmerz: „Ich habe geschreit (!), so sehr geschreit (!). Das tat richtig weh.“⁴⁹

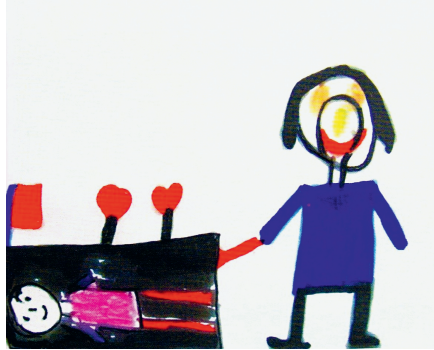
Angesichts dieser Beispiele lässt sich zunächst einmal konstatieren: Sowohl Mädchen als auch Jungen ist es in der Erinnerung an „nahe“ Todeserfahrungen an-

47 Plieth, Auch Tote, 70.

48 Plieth, Auch Tote, 64.

49 Plieth, Auch Tote, 76. Plieth, Tote essen, 89f, deutet das Bild als Ausdruck regressiver Tendenzen in Reaktion auf den Verlust.

Abb. 6



scheinend ein Anliegen, ihre Trauer und die damit verbundenen Gefühle und Verhaltensweisen zu thematisieren. Es geht also vor allem darum, sprachliche, körperliche und verhaltensbezogene Ausdrucksmöglichkeiten für dieses Gefühl kennenzulernen. Plieth weist überdies darauf hin, dass es insbesondere für Kinder in Trauerfamilien wichtig sei, auch von solchen Formen „erwachsener“ Trauer zu erfahren, die sich nicht in Weinen äußerten und daher für sie nicht auf den ersten Blick als Trauer erkennbar seien.⁵⁰

Allerdings verbinden sich gerade mit dem Weinen starke geschlechtsbezogene Rollenbilder, die die Kinder nicht unbeeinflusst lassen. Sie treten z. B. in den Vordergrund, wenn die Kinder erleben, wie Männer auf Beerdigungen weinen. Weinen wird in unserem Kulturkreis gemeinhin mit Weichheit assoziiert. Während es Kindern (in gewissen Grenzen) durchaus gestattet ist, zu weinen, erleben sie dies bei Erwachsenen eher selten – insbesondere bei Männern. Umso eindrücklicher – vielleicht auch: verstörender – ist dann die Erfahrung, dass auch Männer bei Todesfällen weinen können.

Die Bilder, die dieses Phänomen in Martina Plieths Sammlung thematisieren, stammen von Mädchen und Jungen und sind teilweise offenbar nach Gesprächsrunden entstanden, in denen die Theologin diese Frage mit den Kindern diskutiert hatte.⁵¹

Plieth zitiert Katrin, 11 Jahre, mit folgender Erklärung zu ihrem Bild: „Die Männer, die weinen, weil einer gestorben ist. Und die stehen jetzt da, und alles ist nass. Und der (Pfarrer; MP), der sagt ihnen, dass sie ruhig weinen sollen, weil das doch so traurig ist. Und darum tun sie das auch. Das finde ich gut.“⁵²

50 Vgl. Plieth, Tote essen, 80f.

51 Vgl. Plieth, Tote essen, 82–86.

52 Vgl. Plieth, Auch Tote, 78. Die Beschreibung des Bildes in Plieth, Kind und Tod, 86, erfolgt noch ohne diese Kommentierung und gibt als Alter von Katrin 10 Jahre an.

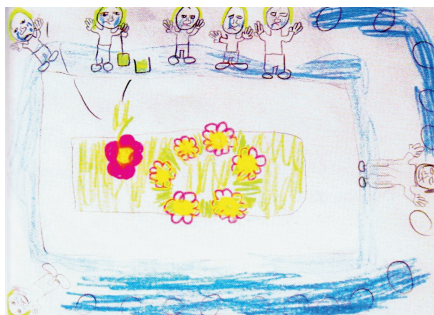


Abb. 7

Die Kinder werten das Weinen der Männer – zumindest nach der pädagogischen Intervention – also positiv: als etwas Außergewöhnliches, was angesichts des Todes explizit sein darf bzw. soll. Diese Beispiele weisen daher eine Richtung, in der eine gendersensible Religionspädagogik das Thema Tod mit Kindern angehen sollte: Es gilt, zu zeigen, dass und wie der „nahe“ Tod vorhandene Geschlechterrollen einerseits untergräbt, andererseits aber auch ans Licht bringt und damit dekonstruiert. Auf einer normativen Ebene kann dies dazu führen, entsprechende Stereotype - im Sinne von „Starke Männer weinen nicht“ – kritisch zu hinterfragen, gerade auch bei anderen, vielleicht alltäglicheren Verlusterfahrungen als dem Tod nahestehender Menschen.

Aus dem Traditionsstrom christlicher Eschatologie scheinen hier insbesondere solche Vorstellungen anschlussfähig, die die Rolle Gottes als Tröster im Angesicht von Tod und Verzweiflung thematisieren – beispielhaft sei auf das Bild des Tränen-Abwischens in Apk 21,4 verwiesen. Aber auch die religionsdidaktisch lang erprobte Arbeit mit Psalmversen, wie z. B. Ps 6,9 oder Ps 71,12, liegt auf der Hand.

4.2.2 Als Mädchen und Jungen einen guten Ort für die Toten finden – Fürsorge als geschlechtsübergreifende Trauerreaktion

Betrachtet man die Kinderbilder vom „nahen“ Tod, fällt noch ein weiterer Aspekt auf, der sowohl bei Mädchen wie auch bei Jungen ausgeprägt erscheint: das Bedürfnis, die Toten an einem guten Ort versorgt zu wissen. Diese Beobachtung entspricht der „Trauer-Aufgabe“, ein inneres Bild des oder der Toten zu entwickeln, um damit einen eigenen „Ort“ für die Verstorbenen zu haben, die auf diese Weise weiter präsent sein können.⁵³

Das Bild des zehnjährigen Daniel, das im Blick auf seine Ästhetik vielleicht auf den ersten Blick eher mädchenhaft wirkt, zeigt genau diese Hoffnung für die verstorbenen Haustiere, die Meerschweinchen „Schali und Strobel auf der Wolke“;

⁵³ Vgl. z. B. Günther, Jugendseelsorge, 52–54.

Abb. 8



Abb. 9



die mit reichlich Futter und Wasser unter dem schützenden Regenbogen geborgen sind.⁵⁴

Diese inneren Bilder, die der mentalen und emotionalen Verortung der Toten dienen, ermöglichen es den Kindern, weiter mit ihnen in Beziehung zu bleiben. Typisch sind hier die Vorstellungen von den Toten als persönlichen Schutzengeln, die auf die Kinder aufpassen. Die zehnjährige Jenni malt z. B. ihre Oma in Engelsgestalt auf einer Wolke: Von dort aus passe sie auf sie auf. Interessant an diesem Bild sind auch die Schmetterlinge, mit denen die Oma laut Jenni zusammen in den Himmel geflogen ist.⁵⁵

Dass es sich hierbei um ein Symbol handelt, das im christlichen Kontext für die Auferstehung Verwendung findet, dürfte dem Mädchen nicht bewusst sein. Es zeigt aber, dass sich gerade über diese imaginativen Verortungen der Toten Bezüge zum christlichen Auferstehungsverständnis herstellen ließen – sei es durch die Arbeit mit solchen Symbolen, sei es durch biblische Geschichten zu den „Verortungen“ Jesu, die die frühen Christen für den Auferstandenen vorgenommen haben. Zu

⁵⁴ Vgl. Plieth, Auch Tote, 122.

⁵⁵ Vgl. Plieth, Auch Tote, 130.

denken wäre hier etwa an die Himmelfahrtserzählungen (Lk 24,50–53 bzw. Apg 1,1–14).

Gerade dies letzte Kinderbild lädt natürlich auch zum Widerspruch ein: Zeigen sich nicht gerade hier die oben erwähnten Gender-Stereotype der engelhaften schönen Wesen, die vor allem bei Mädchen zu beobachten sind? Werden sie hier also auch nicht durch den „nahen“ Tod, anders als beim Weinen, untergraben? Diese berechnete Anfrage zeigt, dass gendertypisches Verständnis von Schönheit auch beim „nahen“ Tod durchschlagen kann. Allerdings macht wiederum das Bild von Daniel deutlich, dass auch Jungen ästhetisch ansprechende Orte für Verstorbene imaginieren, die die Eigenheiten der Verstorbenen berücksichtigen und daher fürsorglichen Charakter besitzen. Eben diese Fürsorglichkeit für die Verstorbenen, die Mädchen und Jungen angesichts des „nahen“ Todes zeigen, macht Hoffnungsperspektiven deutlich, die primär konstruktiv ausgerichtet sind und die oben dargestellten aggressiven Stereotype eben darin hinter sich lassen.

5. Fazit: „Erinnern und Hoffen“ als Eckpfeiler religionspädagogischer Begleitung

Die Ausführungen konnten zeigen, dass kindliche Todes- und Jenseitsvorstellungen insbesondere im Grundschulalter geschlechtstypische Ausprägungen aufweisen können: Diese scheinen besonders dann in den Vordergrund zu treten, wenn Kinder auf massenmediale, also erfahrungsferne Thematisierungen des Todes rekurrieren, die oftmals Ängste auslösen, jedenfalls einer intensiven Auseinandersetzung mit dem Tod eher hinderlich erscheinen.

Dagegen weisen diejenigen Bilder, in denen die Kinder persönliche Erfahrungen mit dem Tod darstellen, andere Tendenzen auf, die für eine pädagogisch konstruktive Arbeit förderlich sein könnten und teilweise auch geeignet sind, Geschlechterstereotype zu dekonstruieren, jedenfalls aber in den Hintergrund treten zu lassen. Hier gilt es, die aus der Trauerforschung bekannten Strategien stark zu machen. Zwei davon wurden in diesem Beitrag angesprochen: zum einen das bewusste Ausdrücken der eigenen Trauer jenseits bekannter Geschlechterstereotype; zum anderen die Arbeit an inneren, imaginativen „Verortungen“ der Verstorbenen und der damit verbundenen Möglichkeit, weiterhin in Beziehung mit ihnen zu bleiben. Auch hier können die geschlechtstypischen Vorstellungen – seien es verharmlosend-ästhetisierende oder verzerrend-brutale – durch Hoffnungsbilder überlagert werden, die den Tod nicht negieren und dennoch Wege des Trostes und der Hoffnung aufzeigen. Gerade die Tradition biblischer Bilder zu Tod und Auferstehung erweist sich hierbei als anschlussfähige Ressource für eine gendersensible christliche Religionspädagogik.

Literatur

- Arzt, Silvia u. a., Gender und Religionspädagogik der Vielfalt. Einleitung, in: Annabelle Pithan u. a. (Hg.): Gender, Religion, Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt, Gütersloh 2009, 9–28.
- Fischer, Dietlind, Einleitung, in: dies./Albrecht Schöll (Hg.), Religiöse Vorstellungen bilden. Erkundungen zur Religion von Kindern über Bilder, Münster 2000, 6–15.
- Günther, Matthias, Jugendseelsorge. Grundlagen und Impulse für die Praxis, Göttingen 2018.
- Jakobs, Monika, Feminismus, Geschlechtergerechtigkeit und Gender in der Religionspädagogik, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 2 (2/2003), 73–93.
- Kessler, Andreas, Tod und Gender. Zum Stand der Forschung. Abschnitt Religionspädagogik, in: Silvia Schroer (Hg.), Sensenfrau und Klagemann. Sterben und Tod mit Gendervorzeichen, Zürich 2014, 104–106.
- Mette, Norbert, Vorstellungen von Kindern über den Tod und ein Leben nach dem Tod. Eine Durchsicht neuerer Forschungsberichte, in: Jahrbuch der Religionspädagogik, Bd. 26: Was letztlich zählt – Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 43–49.
- Naurath, Elisabeth, „Um Himmels willen ...!“ Mit Kindern im Religionsunterricht über das irdische Leben und Sterben hinausfragen, in: Jahrbuch der Religionspädagogik, Bd. 26 (2010), 215–224.
- Plieth, Martina, Kind und Tod. Zum Umgang mit kindlichen Schreckensvorstellungen und Hoffnungsbildern, Neukirchen-Vluyn ⁵2011.
- , Tote essen auch Nutella. Die tröstende Kraft kindlicher Todesvorstellungen, Freiburg i.Br. 2013.
- , Auch Tote sind nicht gern allein. Kinderzeichnungen von Sterben, Tod und dem Leben danach, Freiburg i.Br. 2014.
- Reuter, Stephanie, Herausbildung des Todeskonzepts bei Kindern, in: Héctor Wittwer u. a. (Hg.), Sterben und Tod. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2010, 137–141.
- Streib, Heinz/Klein, Constantin, Todesvorstellungen von Jugendlichen und ihre Entwicklung. Ein empirischer Beitrag, in: Jahrbuch der Religionspädagogik, Bd. 26: Was letztlich zählt – Eschatologie, Neukirchen-Vlyun 2012, 50–75.
- Trautner, Hans Martin, Entwicklung der Geschlechtsidentität, in: Rolf Oerter/Leo Montada (Hg.), Entwicklungspsychologie, Weinheim 2008, 625–651.
- Tuider, Elisabeth/Sielert, Uwe, Diversity statt Gender? Die Bedeutung von Gender im erziehungswissenschaftlichen Vielfaltdiskurs, in: Andrea Qualbrink u. a. (Hg.), Geschlechter bilden. Perspektiven für einen genderbewussten Religionsunterricht, Gütersloh 2011, 20–38.
- Wass, Hannelore, Die Begegnung von Kindern mit dem Tod, in: Joachim Wittkowski (Hg.), Sterben, Tod und Trauer. Grundlagen – Methoden – Anwendungsfelder, Stuttgart 2003, 87–107.

Wittkowski, Joachim, *Ars moriendi durch Erziehung? Zur Unterrichtung über Sterben, Tod und Trauer*, in: Daniel Schäfer u. a. (Hg.), *Perspektiven zum Sterben. Auf dem Weg zu einer Ars moriendi nova?* Stuttgart 2012, 63–75.

—, *Psychologie des Todes*, Darmstadt 1990.

Abbildungsnachweis

Abb. 1 Plieth, Martina, *Auch Tote sind nicht gern allein. Kinderzeichnungen von Sterben, Tod und dem Leben danach*. Freiburg i.Br. 2014, 17.

Abb. 2 Plieth, Martina, *Auch Tote sind nicht gern allein. Kinderzeichnungen von Sterben, Tod und dem Leben danach*. Freiburg i.Br. 2014, 96.

Abb. 3 Plieth, Martina, *Auch Tote sind nicht gern allein. Kinderzeichnungen von Sterben, Tod und dem Leben danach*. Freiburg i.Br. 2014, 105.

Abb. 4 Plieth, Martina, *Auch Tote sind nicht gern allein. Kinderzeichnungen von Sterben, Tod und dem Leben danach*. Freiburg i.Br. 2014, 71.

Abb. 5 Plieth, Martina, *Auch Tote sind nicht gern allein. Kinderzeichnungen von Sterben, Tod und dem Leben danach*. Freiburg i.Br. 2014, 65.

Abb. 6 Plieth, Martina, *Auch Tote sind nicht gern allein. Kinderzeichnungen von Sterben, Tod und dem Leben danach*. Freiburg i.Br. 2014, 65.

Abb. 7 Plieth, Martina, *Auch Tote sind nicht gern allein. Kinderzeichnungen von Sterben, Tod und dem Leben danach*. Freiburg i.Br. 2014, 79.

Abb. 8 Plieth, Martina, *Auch Tote sind nicht gern allein. Kinderzeichnungen von Sterben, Tod und dem Leben danach*. Freiburg i.Br. 2014, 123.

Abb. 9 Plieth, Martina, *Auch Tote sind nicht gern allein. Kinderzeichnungen von Sterben, Tod und dem Leben danach*. Freiburg i.Br. 2014, 79.

Furchtlos treu, selbstlos hingegen

Gender in Nachrufen, Leichenpredigten und Grabreden als identitätsstiftenden Erinnerungsmedien, am Beispiel des Christkatholizismus 1870 bis 1924

1. Zur Untersuchung der Kategorie Gender in Nekrographien

Nachrufe, Leichenpredigten, Grabreden und -gedichte haben als sprachlich-kulturelle Artefakte einen historisch kontingenten Umgang mit der Kategorie Gender. Um 1900 gerieten Genderverhältnisse und genderspezifische Rollenzuweisungen im Kontext der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Umbrüche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Bewegung. Diese wurde in verschiedenen kulturellen Ausdrucksformen diskursiv zu kontrollieren versucht. An der Schwelle zum 20. Jahrhundert war eine Komplementärsemantik von Gender typisch. Sie stellte eine Reaktion dar auf die fundamentalen gesellschaftlichen Verunsicherungen und war ein konstitutives Merkmal der bürgerlichen Gesellschaftsordnung.¹

Am Beispiel von historischem Material aus der Entstehungs- und Konsolidierungsphase der Christkatholischen Kirche der Schweiz untersuchte ich im Rahmen eines Dissertationsvorhabens, wie mit bzw. in perimortalen biographischen Medien seriellen Charakters Gender „gemacht“ wurde (im Sinne von *doing gender*). Untersuchungsmaterial bildeten Nachrufe, Sterbe- und Begräbnisberichte in kirchlichen Zeitschriften sowie Broschüren mit den Leichenpredigten und Grabreden zu einer Person. Als Sammelbegriff für diese zeitnah zum Tod der porträtierten Person verfassten und öffentlich zugänglichen Textsorten verwende ich den eigenen Neologismus der Nekrographie.

Die Anzahl vorhandener Medien, die Frauenleben und Beiträge von Frauen zur kirchlichen Gemeinschaft würdigten, repräsentiert den Raum, der Frauen in der Erinnerung zugewiesen wurde. Die Kriterien der Bedeutungszuschreibung und damit der Erinnerungswürdigkeit sind von Gendernormen durchdrungen. Auf einer inhaltlichen Ebene beruhen die Normen und Strategien der erzählerischen Präsentation von Genderverhältnissen sowie der Zuweisung genderspezifischer Rollen darauf, wie Autoren gesellschaftliche Gegebenheiten und Erfordernisse wahrnehmen. Sie werden auf das anzusprechende Publikum hin erzählsprachlich

1 Igl, Geschlechtersemantik, 293.

so geformt, dass sie Akzeptanz finden und Sinn stiften können. So entfalten sie eine normierende Wirkung.

Anzahl, Würdigungskriterien und inhaltliche Ausgestaltung wirken sich zunächst aus auf die situative Performanz kollektiver und individueller Identität. Im Untersuchungsbeispiel ist dies eine katholische Identität, die den altkirchlichen Traditionsbezug mit Fortschrittsoffenheit in Einklang zu bringen sucht. Die zu erinnernden Personen, Ereignisse und Orte sowie die Narrative über sie prägen die individuelle und kollektive Erinnerung.

Der Untersuchungszeitraum umfasst die Jahre zwischen 1870 und 1924, d. h. die Anfänge des Christkatholizismus als Protestbewegung gegen die Dogmatisierung der päpstlichen Lehrunfehlbarkeit und des Jurisdiktionsprimats durch das Erste Vatikanische Konzil (1870), die Zeit der Kirchwerdung mit dem äußeren Abschluss durch die Wahl und Weihe von Bischof Eduard Herzog 1876 sowie die erste Konsolidierungsphase der jüngsten schweizerischen Landeskirche. Das Ende des Zeitraums wird mit der Zäsur begründet, die der Tod von Bischof Herzog im Jahr 1924 für die Kirche bedeutete.

Die kirchengeschichtliche Studie will anhand eines Beitrags zur Altkatholizismusforschung nachzeichnen, wie der Umgang mit Gender in perimortalen Erinnerungsmedien die Gestaltung, aber auch die Wahrnehmung von Erinnerung beeinflusste und die Identitätsperformanz mitprägte. Damit soll zumindest ansatzweise geklärt werden, wie der trauermediale Umgang mit Gender zu einer Maskulinisierung von Erinnerungskultur und kollektiver Identität in einer katholischen Kirche des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts beitrug. Dass die komplementäre Gendersemantik Frauen im Sinne Simone de Beauvoirs diskursiv zu Anderen machte, hatte nicht nur Folgen für das Selbstverständnis und die Handlungsspielräume der Geschlechter, sondern führte wahrscheinlich auch zu weiterer sozialer Hierarchisierung entlang intersektionaler Faktoren wie Armut und Sozialstatus. Die Studie will darum Erkenntnisse zur biographischen Anthropologie in diesen Trauermedien erarbeiten, insbesondere bezüglich der vermittelten Moral der guten Lebensführung sowie der Vorstellungen guter Gesellschaftsordnung. Die religiösen Begründungen für die moralische und gesellschaftliche Selbstverortung ermöglichen Erkenntnisse zu den theologischen Auffassungen, in denen sie wurzeln.

Die Untersuchung erfolgte auf den drei eingangs angesprochenen Ebenen der Quantität, der Kriterien von Erinnerungswürdigkeit und der Inhalte der nekrographischen Lebenserzählungen.

Das Genderverhältnis in der Anzahl der Würdigungen verstorbener Frauen und Männer mit Nachrufen und Gedenkbroschüren bildet die Zuschreibung von Relevanz für die Entstehungsgeschichte, die zeitgenössische kirchliche Gemeinschaft und für die kollektive Erinnerung ab. Die entsprechende Quellenauswertung erfolgte nach statistischer Methode und nach Sprachregionen differenziert. Un-

tersuchungsbasis für die qualitativen Kriterien der Erinnerungswürdigkeit bildete eine Auswahl aus der Gesamtheit der überlieferten perimortalen Erinnerungsmedien. Die Erinnerungswürdigkeit beruht auf Grundannahmen, Bedeutungszuschreibungen und situativen Erfordernissen. Zu berücksichtigen ist dabei der sozio-ökonomische Status. Aber auch unabhängig davon erwies sich die soziale Funktion einer Person als ausschlaggebend für deren Würdigung als Rollenvorbild. Die Auswahl sollte sowohl die Vielfalt an sozialen Funktionen von Gewürdigten abbilden als auch gewisse Konjunkturen und Entwicklungen aufzeigen. Der sozio-ökonomische Status wurde dabei berücksichtigt. Die Auswahl entsprach der Datenbasis für die dritte Untersuchungsebene, die den Inhalt des biographischen Teils von Nekrographien qualitativ auswertete. Dafür wurden je 50 Nachrufe bzw. gedruckte Leichenreden für Männer und Frauen nach den genannten Kriterien ausgewählt. Der Anteil perimortaler Erinnerungstexte für Frauen ist in dieser Auswahl überrepräsentiert.

Die Auswahlkriterien sollten einige methodische Probleme berücksichtigen. Aus einer historisch-anthropologischen Genderperspektive sprachen mehrere methodische und historische Gründe gegen eine Fokussierung der Analyse auf Nekrographien für quasi „kanonisierte“ Persönlichkeiten.² Die Untersuchung verbliebe an der Oberfläche der tatsächlichen Vielfalt, und der zu beobachtende Genderbias in der kanonisierten christkatholischen Erinnerung würde damit perpetuiert. Die hohe Zahl kanonisierter Männer weist bereits auf eine historisch konstant genderpriorisierende Wahrnehmung von Erinnerungswürdigkeit hin. Mit dem spärlichen Untersuchungsmaterial zu kanonisierten Frauen wäre ein inhaltlicher Gendervergleich schlecht fundiert. Die Untersuchung würde so letztlich zirkulär verfahren. Perpetuiert würde auch die sozialgeschichtlich transportierte, bisweilen zur Polemisierung tendierende Auffassung, die christkatholische Kirche habe aus zumeist gut situierten liberalen katholischen Bürgern bestanden, die sich die politische Entwicklung im entstehenden Nationalstaat für ihre Zwecke zunutze gemacht hätten. Der Vielfalt an Beweggründen zu katholischen Reformbestrebungen, aber auch an Beteiligten am kirchlichen Leben würden diese Vorannahmen nicht gerecht. Allerdings hat gerade diese Vielfalt ihre Tücken, wenn daraus verallgemeinernde Aussagen abgeleitet und nicht nur Einzelfälle geschildert werden sollen.

Die lebensgeschichtlichen Teile in Nekrographien über Frauen fielen gleich wie andere biographische Genres dem gesellschaftlichen Status der Porträtierten entsprechend meist kürzer und entindividualisierter, kollektivierter aus. Dies verstärkt die normierende Wirkfunktion der so präsentierten Frauenbilder³ und erschwert

2 Kanonisierung meint hier die Aufnahme in eine Gruppe vorbildlicher, für den Christkatholizismus bedeutender und deshalb dauerhaft erinnerungswürdiger Personen.

3 Febel, Frauenbiographik, 129–132.

einen direkten Vergleich mit entsprechenden Texten über Männerleben. Individuelle Verhaltensmuster von Frauen wurden ins Normmodell eingepasst.⁴ Zwischen den Zeilen sind allenfalls Spuren gelebter Individualität zu entziffern. Die Dechiffrierarbeit bedarf ergänzender Quellen zur Plausibilisierung. Indem die Anzahl von Erinnerungstexten das statistisch-numerische Verhältnis umgeht, liegen mehr Spuren gelebter Individualität vor und mehr Evidenz an diskursiven Praktiken des Einpassens in die Norm. An Erinnerungstexten für Männer mit eher niedrigem gesellschaftlichem Status wurde deutlich, dass der Individualitätsgrad biographischer Texte von intersektionalen Aspekten bestimmt ist.

Zu begründen sind die Einpassungen von gelebter Individualität in normierte Modelle mit Pietät, moraldidaktischen Absichten und der sozialen Platzanweisung in einer guten gesellschaftlichen Ordnung. Die Lebensnarrationen thematisierten das gute, gelungene Leben. An Vorbildern konkretisierten die Verfasser (und seltener Verfasserinnen), was es bedeutete, ein guter Christkatholik oder eine gute Christkatholikin zu sein. Symbolische Leitbilder, theologische, religiöse und moralische Normierungen für Männer und Frauen bezüglich Genderrollen und -verhältnissen, Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit, Ehe-, Familien- und Gesellschaftsmodellen wurden erzählerisch verhandelt und Modelle des guten Lebens, Handelns und Sterbens präsentiert. Der Umgang der Autorinnen und Autoren mit Abweichungen von Vorgaben, mit gut genutzten oder normüberschreitend ausgeweiteten Handlungsspielräumen in den Lebensbeschreibungen gibt Hinweise auf die diskursiven Praktiken des Geradeschreibens auf krummen Zeilen, aber auch darauf, wie Normen willentlich, aus Überzeugung, aus Notwendigkeit oder schlicht aufgrund von Lebensdynamiken gesprengt wurden. Die Abweichungen mussten in die Erzählung eingebettet und begründet werden. Gleichzeitig galt die Pietätsforderung, über Tote nicht schlecht zu sprechen, was den Totenreden den notorischen Vorwurf der Lügenhaftigkeit eingetragen hat. Auf die Problematik des substantivischen bzw. adverbialen Verständnisses von „*De mortuis nil nisi bonum* bzw. *bene*“, den lateinischen Wiedergabeformen des griechischen τὸν τεθνηκότα μὴ κακολογεῖν, kann hier nur knapp eingegangen werden. Die Übersetzung des Verbs κακολογεῖν mit „schmähen, beschimpfen, verunglimpfen, schlecht machen, lästern“⁵ legt ein adverbiales Verständnis nahe: Fair soll über Tote gesprochen werden, da sie selbst keinen Widerspruch mehr einlegen können. In den überlieferten Texten sind beide Verständnisse zu beobachten. Am einzelnen Text bleibt darum zu prüfen, inwieweit darin codierte Sprache zur Anwendung kam.

Das historische Material für die Untersuchung stammt mehrheitlich aus zwei Medientypen. Die meist wöchentlich erscheinenden christkatholischen kirchlichen

4 Febel, *Frauenbiographik*, 132.

5 LSJ übersetzt mit „revile, abuse“.

Zeitschriften, wichtige Instrumente der Meinungsbildung und Gemeinschaftsförderung, druckten mit chronologisch zunehmender Häufigkeit Nachrufe, Grabreden, Sterbe- und Begräbnisberichte, vereinzelt auch nachgelassene Werke und selten Todesanzeigen ab. Der Zeitungsnachruf hatte sich im Feuilleton deutschsprachiger Tageszeitungen um 1850 etabliert. Das literatur- und kulturgeschichtlich ältere Genre der gedruckten Grabrede diente ihm als Vorlage.⁶

Die Berichterstattung über Verstorbene würdigte deren Bedeutung für die Kirche und schrieb sie in die kollektive Erinnerung ein. Die papierenen Artefakte hatten auch eine Funktion als materieller Erinnerungsort. Inhaltlich konnte über die Erzählungen des Lebens von Vorbildern ein Identifikationsangebot unterbreitet und gleichzeitig Moral vermittelt werden. Die Texte kamen je nach öffentlicher Bedeutung und sozialer Funktion der verstorbenen Person im Redaktionsteil oder in der Rubrik „Korrespondenzen und Berichte“ des Lokalteils zu stehen. Todesanzeigen, meist von Vereinen für ihr verstorbenes Mitglied verantwortet, hatten ihren Platz im Inseratenteil. Die perimortalen Textsorten aus den christkatholischen kirchlichen Zeitschriften des Zeitraums von 1870 bis 1924 bildeten den umfangreichsten und bedeutsamsten Teil des zu untersuchenden seriellen Materials. Es gibt allerdings gewisse Lücken und Kontinuitätsbrüche, Zeiten ohne christkatholische Blätter oder mit wechselnden Redaktionen und Zielsetzungen. Manche der christkatholischen Zeitschriften hatten aus unterschiedlichen Gründen nicht lange Bestand.⁷

Sozio-ökonomische, traditionale und statusanzeigende Bedingungen bestimmten die Wahl des zweiten überlieferten Erinnerungsmedientyps. Zumeist wohl situierte Familien ließen Broschüren drucken mit den Leichenpredigten und Grabreden, die Pfarrer und weltliche Redner an den unterschiedlich öffentlichen Stationen des Abschieds von einer verstorbenen Person gehalten hatten: im Trauerhaus, im Krematorium, dem in den späten 1880er-Jahren neu entstandenen Abschiedsort, in der Kirche oder am Grab. Die Broschüren sind in den christkatholischen Gemeinden der Deutschschweiz spärlicher vorhanden als die Zeitschriftentexte, in der Westschweiz fehlen sie ganz.

Für die Untersuchung gilt zu berücksichtigen, dass Leichenreden vorgelesen bzw. gehört wurden, ehe sie in gedruckter Form nachzulesen waren. Die Textsorte befindet sich daher kommunikationspragmatisch zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Ihre Erstrezeption fand in einem liturgisch-rituellen Rahmen statt, von der religiösen Autorität des Sprechers und der emotionalen Betroffenheit der rezipierenden Öffentlichkeit geprägt.

Das Genre der Leichenpredigt wurde von der Forschung lange als protestantisches betrachtet. Von Martin Luther selbst stammen die ältesten protestantischen

6 Bogner, Zeitungs-Nachruf, 217f; Bogner, Autor im Nachruf, 377.

7 Zur Geschichte der christkatholischen Presse im Untersuchungszeitraum s. Moser, Furchen.

Überlieferungen von Leichenpredigten. Die schlechter erschlossenen, von der Kirchenobrigkeit wenig geschätzten katholischen Leichenpredigten sind bisher wenig erforscht.⁸ Im Unterschied zu protestantischen Leichenpredigten wurde in den katholischen Pendanten großer Wert auf die Fürbitte um das Seelenheil der verstorbenen Person gelegt. Der Priester schilderte den Lebenslauf meist nur kurz und stark formalisiert, da die individuellen Leistungen angesichts des bevorstehenden göttlichen Gerichts von geringem Belang waren.⁹

Diese Form von Erinnerungsmedium, dessen Blütezeit die Forschung in die frühe Neuzeit datiert, verlor im Protestantismus ab 1750 mehr und mehr an Bedeutung.¹⁰ Vereinzelt wurde die Tradition in Deutschland bis ins 19. Jahrhundert fortgeführt.¹¹ Die Sammlung an gedruckten Grab- und Leichenreden der Basler Universitätsbibliothek belegt, dass die Tradition in der alteingesessenen Basler Oberschicht bis heute fortbesteht. Auch in pietistischen Kreisen waren gedruckte Leichenpredigten während des gesamten 19. Jahrhunderts gebräuchlich, wie der Basler Bestand zeigt. Im Christkatholizismus lässt sich die Verwendung der gedruckten Leichenpredigt im 19. und bis in die 1970er-Jahre des 20. Jahrhunderts ebenfalls nachweisen. Ein inhaltlicher Vergleich christkatholischer mit protestantischen Formen ermöglicht Rückschlüsse auf die theologischen Auffassungen, die sich in entsprechenden inhaltlichen Akzentuierungen abbilden dürften.

Die Leichenpredigt- und Nekrologforschung hat sich bisher insgesamt wenig mit dem 19. Jahrhundert beschäftigt. Als biographische Erinnerungsmedien wurden diese Textsorten von der Forschung erst vereinzelt wahrgenommen. Vorhandene Forschungsarbeiten sind mehrheitlich literaturgeschichtlicher Art, viele auch bereits älteren Datums. Die bisherige Forschung zeigte u. a. auf, dass die literarischen und rhetorischen Strategien und Schreibtechniken der deutschsprachigen Leichenpredigt in den Nekrologen des im 19. Jahrhundert entstehenden Feuilletons der Tagespresse kontinuierlich weiterverwendet wurden. Als neues nekrologisches Genre etablierte sich der Erinnerungsartikel, der einige Wochen nach dem Nachruf erschien.¹² Dieser Befund trifft auch auf die hier untersuchte kirchliche Wochenpresse zu. Insgesamt zeigt sich, dass die verschiedenen Medientypen im Christkatholizismus des 19. Jahrhunderts zeitlich parallel existierten.

Im Bestand an historischem Material zum Untersuchungsbeispiel fällt das Fehlen eines bestimmten Typs von katholischen Erinnerungsmedien auf: Anders als die altkatholischen Glaubensgeschwister in Deutschland und den Niederlanden

8 Als Ausnahmen zu nennen sind Jürgensmeier, *Leichenpredigt*; Boge/Bogner, *Oratio funebris*.

9 Aurast, *Leichenpredigten*.

10 Mohr, *Ende der Leichenpredigt*, 315.

11 Hengerer, *Leichenpredigten*, 500.

12 Bogner, *Zeitungs-Nachruf*, 226f. Zu Nekrologen aus medienwissenschaftlicher Sicht s. Brunn, *Abschieds-Journalismus*.

verwendeten die Christkatholiken keine Totenzettel. Der Brauch, Totenzettel, in niederländischer Sprache „bidprentjes“, drucken zu lassen, stammt vermutlich aus den Niederlanden des 16. Jahrhunderts. Entlang des Rheins verbreitete er sich nach Deutschland und in die Schweiz. Im 19. Jahrhundert war er in den katholischen Gebieten des deutschen und niederländischen Sprachraums verbreitet. Bis heute sind Totenzettel in den katholischen Gebieten der Zentralschweiz und des deutschsprachigen Wallis gebräuchlich. Auch in den Kantonen Aargau und Solothurn ist ihr Gebrauch bezeugt. Die Totenzettel werden am Ende des Trauergottesdiensts verteilt und ins Gebetbuch oder zuhause in den Herrgottswinkel gelegt, um Verstorbene der Fürbitte anzuempfehlen. Sie enthalten im 19. Jahrhundert den Namen und die Lebensdaten der verstorbenen Person, biographische Angaben sowie Bibel- oder Kirchenelternsprüche; ab etwa 1875 sind Porträtphotographien der Verstorbenen häufig vorzufindender, erinnerungstragender Bestandteil, vergesellschaftet mit religiösem Bildmaterial.

Als Gründe für das Fehlen von christkatholischen Totenzetteln sind die möglicherweise schwache regionale Verankerung der Totenzetteltradition in den eher städtischen, industrialisierten Gebieten zu vermuten, in denen der Christkatholizismus hauptsächlich wurzeln konnte, aber auch die Abgrenzungsmöglichkeit von konservativem, eher ländlichem katholischem Brauchtum durch die Medienwahl und schließlich theologische Auffassungen, die aufgrund einer stärkeren Akzentuierung göttlicher Barmherzigkeit der Fürbitte anderes Gewicht beimaßen.

In der Westschweiz scheinen Totenzettel nicht zum katholischen Totenbrauchtum gehört zu haben.

2. Ordnungen im Erinnerungsraum

Der vorliegende Abschnitt präsentiert die Resultate der statistischen Untersuchung sowie Ergebnisse der qualitativen Auswertung anhand einiger Beispiele.

Die quantitative Auswertung nach Gender beruht auf der Zählung aller Nekrographien in den christkatholischen Zeitschriften der Deutsch- und der Westschweiz im Zeitraum von 1870–1924 und im zeitlichen Abstand von jeweils fünf Jahren (bzw. vier am Ende des Zeitraums) sowie auf der Zählung aller in christkatholischen Archiven überlieferten gedruckten Leichenreden dieses Zeitraums mit der gleichen Unterteilung.

Über den ganzen untersuchten Zeitraum beträgt das Genderverhältnis in den Nekrographien der Deutschschweizer Zeitschriften 84% Männer zu 16% Frauen (n = 208; 174 Männer, 34 Frauen), für die Westschweiz 81% zu 19%, also in einem Verhältnis von etwa 5:1. Die Überlieferung der Zeitschriften aus der Westschweiz von 1870–1890 weist allerdings Lücken auf. Die wichtigsten betreffen die Jahre 1870 und 1880, in denen keine Zeitschriften erschienen. Dies machte die Auswahl

möglichst zeitnaher Vergleichsgrößen innerhalb der jeweiligen Periode erforderlich. Weitere methodische Probleme wie die kleine oder auch stark schwankende Anzahl Nekrographien pro Jahr oder die Koinzidenz von Mortalität, Gender und Zugehörigkeit zu einer Minderheitskirche in Korrelation zu redaktionellen Prioritäten relativieren die Genauigkeit der statistischen Auswertung. Gesichert festzustellen ist allein die deutliche Unterrepräsentation von Nekrographien für Frauen in den christkatholischen Periodika im Verhältnis von 5:1. In den ersten Jahren nach dem Erscheinen eines neuen Pressetitels war die Repräsentation von Frauen in Nekrographien tendenziell schwach. Ab 1890 nahm der Anteil von Nekrographien für Frauen in der Deutschschweiz kontinuierlich leicht zu. Den Spitzenwert erreichte der Anteil um 1900 in der Deutschschweiz mit 38%. Schweizweit betrug er in diesem Jahr 34%. Danach blieb die Repräsentativität von Frauen in den Nekrographien der Untersuchungsperiode auf tiefem Niveau stabil: Ihr Anteil an der Berichterstattung über Verstorbene in der Deutschschweiz machte zwischen 11% (1924) und 24% (1915) aus. In der Westschweiz setzte die Entwicklung etwas später ein. Der Anteil von Nekrographien für Frauen betrug um 1900 erstmals 20% und erreichte um 1905 Parität. Um 1910 sank er auf 0%, danach entfielen zwischen 14% (1924) und 33% (1915, 1920) der Nekrographien auf Frauen.

Das Auswertungsergebnis für die Broschüren zeigt insgesamt ein Genderverhältnis von 86% zu 14% bzw. 83% zu 17%. Die Ergebnisunterschiede beruhen auf der Auswertung nach Personen oder nach Broschüren, da für einige Verstorbene zwei Broschüren gedruckt oder die Nachrufe auf Ehepaare zu einer Broschüre vereint wurden. Im Unterschied zur Auswertung der Periodika zeigt sich eine leicht stärkere Repräsentativität von Broschüren für Frauen bereits ab 1891, wobei die Anzahl auswertbarer Broschüren zu gering ist, um daraus eine Signifikanz abzuleiten.

Die Ergebnisse lassen sich vorsichtig so deuten, dass Frauen ab 1890 in einer von der gesellschaftlichen Oberschicht ausgehenden Entwicklung stärker als nekrographiewürdig wahrgenommen wurden. Die Ausweitung des Erinnerungsraums für Frauen erreichte um 1900 eine Spitze. Danach schwächte sich die Entwicklung zwar wieder ab, doch fortan nahmen Nekrographien für Frauen konstant einen kleinen Raum in der kollektiven Erinnerung ein. Das Absinken des Anteils im Jahr 1924 ist vermutlich dem Raum geschuldet, den die Berichterstattung über den Tod des Bischofs einnahm. Dass es mehr und mehr Nekrographien für Frauen gab, ist auch demographisch mit dem Alter der Gründungsgeneration der christkatholischen Kirche zu erklären. Frauen wurden über ihre Familienzugehörigkeit oder über ihre Gründungs- resp. Vereinstätigkeit nekrographiewürdig. Oftmals fielen die beiden Würdigkeitsgründe zusammen.

Nekrographie- und damit biographiewürdig war vorrangig das Leben von Männern. Dies führte nicht nur dazu, dass die Präsenz von Frauen im medialen kollektiven Gedächtnis vermindert wurde. Auch die Beiträge von Frauen im Prozess der Kirchwerdung entgingen dadurch der historischen Wahrnehmung. Die Marginali-

sierung von Frauen vermag auch das Gegenargument nicht auszugleichen, dass Nachrufe und gedruckte Leichenpredigten für Frauen gerade wegen ihrer Seltenheit mehr Beachtung gefunden und dadurch moraldidaktisch schwerer gewogen hätten als Nekrographien für Männer. Wenn im Sinne McLuhans das Medium die Botschaft ist (bzw. die „Einmassage“ von Botschaften), bestimmt letztlich bereits die mediale Präsenz über den Raum, den Frauen in der Wahrnehmung und im Gedächtnis des Kollektivs einnehmen. Funktional trägt dieses quantitative Gendering dessen, was zum Traditionsbestand des Kollektivs wird, zur Absicherung der Genderordnung bei, die für die Identität der Gruppe der Gegenwart als gültig postuliert wird.¹³

Formal blieben Nekrologe, Grabreden und Leichenpredigten des untersuchten Zeitraums im Wesentlichen gleich. Neue Bestattungsformen erforderten allerdings neue Rituale, schufen neue Redeanlässe. Das bezeugen die aus Broschüren überlieferten Ansprachen im Krematorium, die sich formal an bereits vorfindlichen Genres der Totenabschiedsreden orientierten.

Die Kriterien der Nekrographiewürdigkeit und die inhaltliche Akzentuierung standen im Zusammenhang mit jeweils aktuellen Erfordernissen, aber auch der kirchendemographischen Entwicklung. In der Aufbruchphase bis zur Kirchwerdung wurden Personen gewürdigt, die als Pionier oder Pionierin für das gute Ziel kämpften und dafür auch einiges zu wagen bereit waren. So würdigte ein Nachruf die bildungsfreundliche Haltung und das gemeinnützige Wirken der 1870 verstorbenen römisch-katholischen Leiterin der Zuger Schwesternbildungsstätte.¹⁴ Josephine Guggenbühler, 1809 geboren, gehörte der Kongregation der Kleinen Schwestern der Barmherzigkeit (der in Besançon beheimateten Petites Sœurs de la Charité) an. Sie gründete und leitete im Lauf ihres Lebens mehrere Spitäler, in denen sie junge Frauen in der Pflege ausbildete. Der Nachrufautor würdigte die Leitungsfunktion, indem er die Verstorbene zur Mutter aller erklärte. Um die Leitungsfunktion der ledigen Nonne zu legitimieren, bedurfte es der Zuschreibung von Mütterlichkeit als Konformitätserweis. Gleichzeitig wurde der öffentliche Wirkungsraum mit der für Frauen als Norm gesetzten privaten Wirkungssphäre verbunden. Diese Ordnungsvorstellung klar unterscheidbarer öffentlicher und privater Bereiche ist für das 19. Jahrhundert typisch. Der nekrographische Diskurs trug mit der Wiedergabe dieses Topos weiter dazu bei, Frauen in den Privatbereich zu versetzen, den es so geschieden nicht gab.¹⁵

Als ein Gründer und Pionier wurde auch Walther Munzinger (1830–1873) gewürdigt.¹⁶ Eduard Herzog, damals Pfarrer in Olten, hielt die Grabrede, in der er den

13 Gleixner, Einleitung, 15f.

14 Katholische Stimme aus den Waldstätten 1 (1870), Nr. 12, 4.

15 Gleixner, Einleitung, 9f.

16 Katholische Blätter 1 (1873), Nr. 6, 122–125.

Rechtsprofessor, Nationalrat und Organisator wegweisender Versammlungen für die Gründung der christkatholischen Kirche als Menschen würdigen wollte. Nach der familiären Verortung Munzingers als Sohn eines Bundesrats folgte die genretypische Aufzählung von Stationen der Kindheit und des juristischen Bildungsgangs. Dann aber erinnerte Herzog an die „zart besaitete Seele“ und die „künstlerische Begabung“ des Verstorbenen, seine soziale Kompetenz als gern gesehener Gast an gesellschaftlichen Anlässen und seine „Gemüthstiefe“, die sich in Aufrichtigkeit, aber auch im treuen Andenken an seine verstorbene Ehefrau gezeigt habe. Tiefes religiöses Gefühl sah Herzog als Grund für das kirchliche Engagement Munzingers. Das vermittelte Bild wahrhaftiger Männlichkeit vereinte furchtlose Tat- und Willenskraft mit tiefer Religiosität sowie seelischer und körperlicher Zartheit. Trägt diese Virilität gewisse prophetische Züge? Bestätigen könnten diese Annahme die Trostworte des Redners, der mit Bezug auf Offb 2,10b die Hoffnung aussprach, der Verstorbene habe aufgrund seiner Treue zu Gott und zur Pflicht die Krone des ewigen Lebens erlangt. Die Treue machte Munzinger zum Vorbild. Die noch junge Kirche brauchte Leitfiguren¹⁷ wie ihn, an dessen Biographie gezeigt werden konnte, was einen guten Christkatholiken antrieb und ausmachte. An diesen zwei Beispielen aus der frühen Phase der christkatholischen Bewegung erweist sich, dass der nekrographische Diskurs zu diesem Zeitpunkt eine gewisse Fluidität der Gendergrenzen durchaus zuließ. Die Fluidität betrifft möglicherweise auch Normabweichungen unter intersektionalen Gesichtspunkten. So erschien ein Nachruf über den christkatholischen Pfarrer Karl, eigtl. Gottlieb Pfyffer (1826–1878)¹⁸, der wegen Alkoholsucht 1877 des Amtes enthoben werden musste und in elenden Verhältnissen starb. Der Nachrufautor würdigte die „guten Anlagen des Geistes und Charakters“ des Verstorbenen. Er bat, ihn nicht zu verurteilen, da die Alkoholsucht eine „verhängnisvolle Erbschaft“ gewesen sei, für die den Verstorbenen nur wenig Schuld treffe. Das „erduldete Elend“, so der Autor, habe hoffentlich bereits der Sühne gedient; dem Verstorbenen möge nun Barmherzigkeit zuteil werden. Pfyffer war von 1856–1877 Pfarrer in Möhlin gewesen, erst römisch-katholischer, ab etwa 1873 christkatholischer.¹⁹ Der Autor erzählt nichts aus dieser Wirkungsphase, nichts vom Werdegang, und er maskiert das Andenken durch die Vergabe eines anderen Vornamens. Wer den Verstorbenen näher gekannt hatte, wusste ohnehin über die Einzelheiten Bescheid. Der übrigen Leserschaft wurde ein fehlbarer Geistlicher präsentiert, ein Mensch wie andere auch. Der christliche Appell, nicht zu urteilen und auch dem Gestrauchelten barmherzig zu begegnen, diente über die religiöse

17 Gleixner, Einleitung, 9f.

18 Von Arx, Rezension Conzemius, 271.

19 Ebd.

Aussage hinaus der Öffentlichkeitsarbeit, um gegnerischer Polemik den Wind aus den Segeln zu nehmen.

Nachrufe für Frauen blieben im ersten Jahrzehnt nach der Konstituierung der christkatholischen Kirche spärlich. Manchmal finden sich in den Periodika Spuren öffentlicher Wirksamkeit von Frauen, etwa ein Legat, das im Protokoll einer Synode verdankt wurde, ohne dass die Erblasserin deshalb für nachrufwürdig befunden worden wäre.²⁰ Frauen wurden oft dann nekrographisch erwähnt, wenn sie in einer nahen Beziehung zu einer repräsentativen Figur standen. Die *Katholischen Blätter* vermeldeten 1877 den Tod Elisabeth Herzog-Leus, der Mutter des im September 1876 geweihten Bischofs Eduard Herzog, und ließen der Meldung einen siebenzeiligen Kurznachruf folgen, der die Verstorbene in kollektivbiographischer Weise als heldenmütige Dulderin porträtierte.²¹ Der *Catholique National* aus Genf verband die Todesmeldung mit einer Beileidsbekundung an den Bischof.²² Die Berichterstattung erhielt dadurch etwas Funktionalistisches: Sie diente mehr der Beziehungspflege innerhalb der Kirche als tatsächlich dem Gedenken an die Verstorbene.

In einer Phase abflauender Begeisterung nach dem äußeren Abschluss der Kirchwerdung würdigte man besonders die lebenslang unverbrüchliche Treue von Kirchenmitgliedern. Hier spielte Gender keine große Rolle. Wichtig war die Treue, die sich auch im regelmäßigen Besuch des Gottesdienstes zeigte. Wer an Vereinsgründungen beteiligt und kontinuierlich in deren Arbeit tätig war, wurde besonders häufig nekrographisch geehrt. Die Vereinsarbeit als eines der öffentlichen Betätigungsfelder für Frauen nutzten zahlreichen Christkatholikinnen eifrig, geschickt und mit großem Erfolg. Die Relevanz dieser Tätigkeit für die Kirchgemeinden und für das Nationalbistum selbst war allen Verantwortlichen in der Kirche bewusst, so auch den Zeitschriftenredaktoren. Entsprechend oft gab es Nachrufe für die Aktivistinnen. Das erklärt teilweise die Erhöhung des Anteils an Nachrufen für Frauen ab den 1890er-Jahren, als die Vereinsgründerinnen nach und nach verstarben.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts und im 20. Jahrhundert waren eigene Kirchenbauten und kirchlich-karitative Einrichtungen zu finanzieren. Religiöse Beweggründe, aber auch die Möglichkeit, in einem zugestandenem Bereich öffentlicher Wirksamkeit Ansehen zu erlangen, brachten wohlhabende Witwen dazu, sich namhaft an solchen Vorhaben zu beteiligen.²³ Ihre Spendenfreude wurde in Nachrufen gewürdigt. Die Würdigung der Scherflein ärmerer Witwen in Nachrufen erwies die bibeltreue Dankbarkeit für die Spenderin und die Notwendigkeit finanzieller Zuwendungen für das Funktionieren der Kirche.

20 Katholische Blätter 4 (1876), 26 (Legat von Nanette Pfluger-Staub).

21 Katholische Blätter 5 (1877), 254.

22 Catholique National 2 (1877) N°33, 1.

23 Zum Beispiel: Katholik 22 (1899), 401.408–412 über Luise Lenz-Heymann (1825–1899).

Die Nekrographiewürde von Männern resultierte meist aus den öffentlichen Funktionen, die sie ausgeübt hatten: Pfarrer, Lehrer, Politiker, kirchliche Würdenträger, aber auch Vereinsgründer, besonders aktive Mitglieder, Kirchenräte und Präsidenten in den einzelnen Gemeinden erfuhren posthume Würdigung. Nachrufe für Männer erschienen je nach kirchlicher Bedeutung des Verstorbenen auch auf der Titelseite, während Nachrufe für Frauen fast immer im Gemeindeteil abgedruckt wurden.

3. Gutes Leben, gutes Sterben

Autoren (und weit seltener Autorinnen) nekrographischer Texte standen vor der Aufgabe, die Vielfalt von Lebensformen im erinnerungsprägenden Moment des Abschieds für die Angehörigen und für die teilnehmende Öffentlichkeit erzählerisch in sozial akzeptabler Weise darzustellen. Die Erzählstrategien für den Umgang mit Vielfalt orientierten sich an den geltenden Vorstellungen guten Lebens und am Anspruch, über Tote nicht zu lästern. Wich die Lebensführung der Verstorbenen offensichtlich von Ideal- und Normvorstellungen ab, stellte dies eine erzählerische Herausforderung dar. Intersektionale Aspekte wie Gender, sozialer und ökonomischer Status oder Bildungsstand bestimmten dabei die Toleranz gegenüber der Normabweichung erheblich mit. Dass es Individuen stets gelang, bestehende Handlungsspielräume zu nutzen oder die Grenzen geltender Ordnungsvorstellungen zu überschreiten, zeigt sich auch an den Versuchen der Nekrographen, den Verstorbenen in den Lebenserzählungen die Ehre²⁴ zuzugestehen, indem die Normabweichung erzählerisch sozial eingepasst, d. h. normkompatibel gemacht wurde. Die Einpassung verdeutlicht die bestehende Norm. Im untersuchten Zeitraum sind die Einpassungen in den Nekrographien für die öffentlich tätigen, angesehenen Aktivistinnen Rosina Gschwind-Hofer (1841–1904)²⁵ und Gertrud Villiger-Keller (1843–1908)²⁶ besonders augenfällig. Die Berufe [sic!] ersterer als Pfarrfrau, letzterer als Mutter und Ehefrau, aber auch die beharrliche Schaffenskraft, die Selbstlosigkeit sowie der Wille zu dienen, wurden hervorgehoben vor den öffentlichen Tätigkeiten dieser Frauen. Als Gründerinnen und Leiterinnen von Schulen, als Mitgründerinnen und Präsidentinnen des Schweizerischen Gemeinnützigen Frauenvereins (SGF) hatten sie ihre Netzwerke mit politischem Geschick zu nutzen gewusst. Das öffentliche Wirken der beiden Frauen wurde nicht nur auf diese Weise diskursiv abgeschwächt: Die Eignung zu diesen Tätigkeiten galt als angeboren bzw.

24 Im 19. Jahrhundert bestimmte das Gefühl der Ehre in Westeuropa das soziale, politische und rechtliche Zusammenleben mit, s. Frevert, *Gefühle*, 35f.

25 *Katholik* 27 (1904), 180f.

26 *Katholik* 31 (1908), 129.

im Falle Villiger-Kellers als vererbt.²⁷ Wer diesen Frauen nacheifern wollte, müsste laut dieser Kennzeichnung durch Natur oder Herkunft dazu ausersehen sein.

Als Tätigkeitsbereich war den Frauen der karitative zugestanden. Dass Gschwind und Villiger sich insbesondere der Förderung der genderspezifischen Bildung von Frauen in Hauswirtschaft, Gartenbau und Pflege verschrieben hatten, fand Anerkennung, da dies die vorgegebenen Rollenzuweisungen nicht in Frage stellte und sie mit der hoch bewerteten Bildung verband. Die eigene Professionalität der Initiantinnen stand dazu in einem gewissen Widerspruch. Als vorbildlich wurden nicht primär die auf nationaler Ebene wirksame öffentliche Lobbytätigkeit von Gschwind und Villiger dargestellt, sondern deren christlich fundierte Motivation und praktischer Sinn, vergesellschaftet mit selbstloser Aufopferungsbereitschaft, Hingabe und Bescheidenheit.

In den nekrographischen Texten schrieben die Autoren fast allen, auch den kinderlosen Frauen, eine Mutterrolle zu. Die soziale und physische Mutterschaft wurde als diskursiv naturalisierter Verwirklichungsbereich der privaten Sphäre zugeordnet. Die Kirchgemeinde erschien als eine erweiterte Familie, in der den Frauen das Ausüben karitativer öffentlicher Tätigkeit als christliche Pflicht oblag. Es gab aber auch karitative Vereine, in denen Männer mitwirkten (etwa in Genf). Die karitativen Frauenvereine, die ab den 1870er-Jahren zahlreich gegründet wurden, waren oftmals sogenannt paritätisch, d. h. sie hatten christkatholische und protestantische Mitglieder, und die lokale Aktivität hatte Vorrang vor der konfessionellen Zuordnung. Mitunter bestanden in den paritätischen Vereinen Hoffnungen, auf eine Überwindung von Konfessionsgrenzen hinzuarbeiten.

Indem Frauen das Handlungsfeld des Vereins nutzten, erlangten sie Know-how in Organisation und Führung der daraus entstehenden Proto-Sozialwerke. Die Verflechtungen zwischen kirchlichen und staatlichen Akteurinnen und Akteuren sowie der Einfluss der Vereine auf den moralischen Diskurs dürften als Machtfaktor bislang historiographisch unterbewertet geblieben sein.

Als Bürgerpflicht der Frauen erschien die Akzeptanz der gesellschaftlichen Ordnung, die ihnen natürliche Eignung für Care-Arbeit zuschrieb und deren praktische Ausführung als Aufgabe zuwies. Der bürgerlich geprägte Schweizerische Gemeinnützige Frauenverein SGF nahm diese Rollenzuteilung im Wesentlichen an.

Die Autoren nekrographischer Texte für Männer betonten stets deren Wirken in der Öffentlichkeit. Damit wurde die Sphärenzuordnung zum diskursiv naturalisierten Normalfall. Bildung hatte gleich wie in den Frauenlebensläufen die Funktionen, einerseits zu Charakterbildung beizutragen und auf diese Weise zur richtigen Erkenntnis zu befähigen, andererseits genderspezifisch auf die öffentlichen und privaten Rollen vorzubereiten. Die öffentlichen Rollen des Mannes als

27 Gertrud Villiger-Keller war die Tochter des Pädagogen und Politikers Augustin Keller (1805-1883).

guter Christ und guter Bürger bestanden in Erwerbstätigkeit sowie in politischer, kirchlicher oder Vereinsaktivität. Treue zum Christkatholizismus hoben die Autoren als Wert hervor, und an Furchtlosigkeit, Mut und Ausdauer im Streben nach der Verwirklichung der wahrhaft christlichen kirchlichen Ziele zeigte sich echte Männlichkeit.²⁸ Die Gründung einer eigenen Familie galt als Norm, die Rolle des Mannes war die des Vorstands und Ernährers. Die Familie bildete das Grundorgan in einer organologischen Gesellschaftsvorstellung. Die Kirche akzeptierte ihre Unterordnung unter den Staat und erwartete rechtlichen Schutz von ihm.

Die Schilderungen des guten Sterbens wiesen ähnliche Genderunterschiede auf wie die Erzählungen des guten Lebens.

Sterben und Tod waren auf das Individuum bezogen Prüfsteine des trostreichen, Hoffnung spendenden rechten Glaubens. Gutes Sterben bedeutete darum für Frauen und Männer, sich in Gottes Willen zu fügen. Während Krankheits- und Sterberichte über nicht chronisch kranke Männer diesen „stahlharte Gesundheit“ zuschrieben und bei Erkrankung die Metaphorik des zunächst energisch geleiteten Widerstands verwendeten,²⁹ wurde Krankheit bei Frauen häufiger mit Ergebenheit und Duldsamkeit in das unabwendbare Schicksal verbunden.³⁰ War eine Frau in öffentlichen Funktionen tätig gewesen, schrieb der Nekrograph die todbringende Erkrankung auch der Schwächung des Frauenkörpers durch die harte Arbeit zu.³¹ Damit kennzeichnete er den Frauenkörper als nicht für öffentliche Arbeit geschaffen und leistete so der Naturalisierung der sozialen Rollenzuschreibung Vorschub. Die öffentliche Arbeit galt damit als ein Werk weiblicher Opferbereitschaft.

Im Sterben kam es darauf an, zum richtigen Glauben zu gehören. Entsprechend waren das Kranken- und Sterbelager umkämpft. Nicht selten versuchten Priester, Kranke und Sterbende zum römisch-katholischen Glauben zurückzurufen. Die christkatholischen Periodika berichteten immer wieder über unerbetene, manchmal durch Verwandte initiierte Besuche römisch-katholischer Priester am Krankbett von Christkatholiken als letzte Versuche, Abtrünnige zu ihrem postmortalen Seelenheil in den Schoß der römisch-katholischen Kirche zurückzuholen. Das römisch-katholische Sterbesakrament der Letzten Ölung wiesen die christkatholischen Theologen zurück als bezugslos zur Sakramentenlehre der Alten Kirche und als unerheblich für das Seelenheil post mortem. Sie erkannten für diese Situation allein das Sakrament der Krankensalbung an. Um Kranke und Sterbende begleiten und vor Bekehrungsversuchen schützen zu können, wurde der Ruf nach christkatholischen Krankenschwestern laut.

28 Zum Beispiel *Katholik* 29 (1906), 25f, zum Tod von Fidel Villiger-Keller (1842–1906), dem Ehemann von Gertrud Villiger-Keller.

29 *Katholik* 6 (1883), 20, zum Tod Augustin Kellers (1805–1883).

30 Z. B. *Katholische Blätter* 5 (1877), 254, zum Tod von Elisabeth Herzog-Leu.

31 *Katholik* 31 (1908), 129, zum Tod von Gertrud Villiger-Keller (1843–1908).

Auch Begräbnisriten waren Schauplatz kulturkämpferischer Aktivitäten und Widerstandsformen gegen den Christkatholizismus. Mehrmals berichteten die Blätter von widerrechtlichen Verweigerungen des Grabgeläutes durch römisch-katholische Priester, von verweigerten Respektsbezeugungen der Bevölkerung gegenüber dem Trauerzug oder gar von Störungen an den Begräbnisfeiern. Verweigerten römisch-katholische Priester jemandem das Begräbnis, weil der verstorbene Mensch gewaltsam, etwa durch Suizid, zu Tode gekommen war, sprangen christkatholische Priester barmherzig in die Bresche, was die christkatholischen Periodika als zutiefst christliche Handlung bewerteten.

Überhaupt wurde im Zusammenhang mit dem Tod die göttliche Barmherzigkeit theologisch betont. Liturgisch behielt die christkatholische Trauermesse die Sequenz *Dies irae* im Ablauf bei, theologisch wurde aber deren Schluss *Pie Jesu* akzentuiert.

Die theologische Prämisse auch für das individuelle Eschaton geltender Barmherzigkeit zeigte sich in den Nekrographien. Als eschatologische Vorstellungen favorisierten deren Autoren ewige Ruhe, ewigen Frieden und ewiges Licht, Metaphern für die Nähe zum barmherzigen Gott. Der im römisch-katholischen Totenritus wichtigen Fürbitte für die verstorbene Person, damit diese den postmortalen Läuterungsprozess von der Sündhaftigkeit zum erhofften Seelenheil rasch und gnädig durchlaufe, bedurfte es für die christkatholischen Gläubigen nicht aus diesem Grund. Die christkatholische Fürbitte enthielt den Wunsch, der verstorbene Mensch möge ewige Ruhe und ewiges Licht als Ausdruck von Gottes Barmherzigkeit erfahren. Die Fürbitte um Barmherzigkeit stand selbst dem Suizidenten zu, sofern er in Treue zu Gott und zur Pflicht gehandelt hatte. In der Leichenpredigt von Bischof Herzog auf Bundesrat Fridolin Anderwert (1828–1880), der am Weihnachtstag Suizid begangen hatte, appellierte der Bischof an das Trauerpublikum, nicht über den Verstorbenen zu richten. Er sei an der überaus großen, zutiefst gewissenhaft und dadurch nach menschlichem Ermessen „in Gott“ ausgeführten Aufgabe zerbrochen. Darum dürfe auch für ihn Gottes Barmherzigkeit angerufen werden.³²

Der Wunsch vieler christkatholischer Kirchenmitglieder, nach dem Versterben kremiert zu werden, brachte einige theologische Schwierigkeiten mit sich. Entsprechend war die Zustimmung der Nekrographen zu dieser Bestattungsform zunächst verhalten. Stets betonten sie, die Kremation sei auf Wunsch der verstorbenen Person erfolgt. Die Fortschrittsoffenheit vieler Kirchenmitglieder, ein *Movens* der christkatholischen Bewegung, wurde im Fall der Kremation zur theologischen Herausforderung in dogmatisch-eschatologischer, ritueller und liturgischer Hinsicht.

32 Katholik 4 (1881), 4–6.

Die Kremation veränderte die Trauerkultur. Sie schuf eine neue Station des Abschiednehmens zwischen der Aussegnung im Trauerhaus und der Begräbnisfeier, für die noch kein katholisches rituelles Formular bestand. Nach und nach wurde die Feuerbestattung als Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit akzeptiert. Wie aus zahlreichen Nekrographien hervorgeht, wählten oftmals Frauen diese Bestattungsform. Das lässt neben der grundsätzlichen Bejahung naturwissenschaftlich fundierten technologischen Fortschritts auch darauf schließen, dass diese Frauen ihre letzten Dinge selbständig regelten und sich somit bewusst auf ihr Sterben vorbereiteten. Dazu konnte auch das Verfassen einer autobiographischen Skizze zuhause des Pfarrers gehören.³³ Ob dies eine Möglichkeit war, die Lebensdarstellung in der Leichenpredigt zu steuern oder ob damit einfach ein Rat des Seelsorgers befolgt wurde, der ihm zudem die Arbeit erleichterte?

Symbole dafür, dass die Ehe den Tod überdauere, fanden Eingang in Nekrographien. In der gleichen Broschüre abgedruckte Leichenpredigten vereinten Ehepaare im Gedächtnis der Nachwelt.³⁴ Die Bestattung von Eheleuten im gemeinsamen Grab symbolisierte die Gewissheit auf Wiedervereinigung im Friedensreich der Toten und stützte die Bedeutsamkeit der von Gott gegebenen Eheverbindung über den Tod hinaus.³⁵ Die gewählte Bestattungsform spielte dabei keine Rolle. Anzunehmen ist, dass die Zuschreibung der hohen religiösen Bedeutung im Kontext der Krise der Ehe um 1900³⁶ eine gesellschaftlich stabilisierende Funktion hatte und gleichzeitig eine bürgerlich-katholische Werteidentität normierte.

4. Schlussbemerkungen

Für den Untersuchungszeitraum lässt sich feststellen, dass bürgerliche Wertvorstellungen in Nekrographien an Bedeutung gewannen. Sie lösten die Aufbruchs- und Abgrenzungsbestrebungen vom ultramontanen römischen Katholizismus allmählich ab. Entsprechend verschwanden Nachrufe für Grenzfiguren der Zugehörigkeit zum Kollektiv, wie etwa für die römisch-katholische Kongregationsschwester, in deren Würdigung die Hoffnung auf eine innerkirchliche katholische Reform noch enthalten war, oder den alkoholsüchtigen Pfarrer, der entlassen werden musste. Das Abflauen des Kulturkampfes und die Etablierung der christkatholischen Kirche

33 Staatsarchiv Luzern (StA LU), PA 363/239 (Teilnachlass Abraham Stocker, 1800–1994), Lebenslauf Frau Lingg-Kuhn.

34 Archiv des Christkatholischen Synodalrates, Bern, AC 474: Johann (1845–1918) und Fanny Winkler-Hauser (1851–1918).

35 *Katholik* 31 (1908), 129, Gertrud Villiger-Keller (1843–1908).

36 Arni, Entzweigungen.

als Landeskirche zeigte sich auch daran, dass polemische Nachrufe auf römisch-katholische Würdenträger mehr und mehr ausblieben, ebenso die ausführlichen Berichte über Begräbnisskandale.

Bischof Eduard Herzog trat selber als Redner und Verfasser von Leichenreden und Nachrufen in Erscheinung, in denen die theologischen Reformbestrebungen zu erkennen waren: in einer Akzentuierung göttlicher Barmherzigkeit, die auch die Menschen zur Barmherzigkeit aufrief, in einer Betonung der Gewissenspflicht der Gläubigen gegenüber Gott und in einer Anthropologie des (zumindest partiellen) Ausgleichs menschlicher Unzulänglichkeiten und Normverstöße durch die Erfüllung der Gewissenspflicht. Damit setzte Herzog den Ton für das Schreiben über Verstorbene, das menschliche Schwächen nicht zu verbergen brauchte. Als Co-Redaktor der christkatholischen Zeitschrift *Katholik* trug er wahrscheinlich auch bei zur Förderung der posthumen Würdigung von Frauen, die in Vereinen aktiv gewesen waren, da er die Vereine als unverzichtbar für das kirchliche und gesellschaftliche Leben anerkannte und hochschätzte. Herzog ist allerdings nur als Verfasser von Nekrographien für Männer namentlich belegt.

Bezüglich Gender in der kollektiven Erinnerung ist eine mehrfache Marginalisierung von Frauen zu konstatieren. Sie erfolgte zum einen bereits durch die Quantität der Nekrographien und deren Platz innerhalb eines Blatts, zum andern durch entindividualisierte Lebenserzählungen, in denen Aktivitäten von Frauen in der privaten oder restriktiv limitierten öffentlichen Sphäre situiert wurden. Die diskursiven Sphärenzuordnungen gaben nicht die weitaus vielfältigeren und flüideren Lebenswirklichkeiten von Frauen und Männern wieder, marginalisierten aber das Handeln im jeweils nicht zugeschriebenen Bereich. Dadurch waren individualisierte Lebenserzählungen über Frauen erschwert, indem die männlichen Autoren oftmals schlicht zu wenig Bescheid wussten über die tatsächlichen Leistungskataloge dieser Frauen. Für den moralischen Ehrerweis nahmen sie Zuflucht zu kollektivbiographischen Erzählmustern, die wiederum die moralischen Normierungen stärkten und perpetuierten. Durch dieses Gendering der Erinnerung blieb der aktive historische Beitrag vieler Frauen³⁷ nur fragmentarisch dokumentiert.

Quellen

Archiv des Christkatholischen Synodalrats, Bern, AC 474, Nekrologe.
Staatsarchiv Luzern StA LU, PA 363/239, Teilnachlass Abraham Stocker, 1800–1994.

37 Gleixner, Einleitung, 15f.

Periodika

Le Catholique National
 Katholische Stimme aus den Waldstätten
 Katholische Blätter
 Der Katholik

Literatur

- Arni, Caroline, *Entzweigungen. Die Krise der Ehe um 1900*, Köln 2004.
- Aurast, Anna, *Leichenpredigten*, in: *Südwestdeutsche Archivalienkunde*, <https://www.leo-bw.de/themenmodul/sudwestdeutsche-archivalienkunde/archivaliengattungen/texte/leichenpredigten>, Stand am 17.10.2017; Zugriff am 30.11.2021.
- Boge, Birgit/Bogner, Ralf Georg (Hg.), *Oratio Funebris. Die katholische Leichenpredigt der frühen Neuzeit. Zwölf Studien. Mit einem Katalog deutschsprachiger katholischer Leichenpredigten in Einzeldrucken 1576–1799 aus den Beständen der Stiftsbibliothek Klosterneuburg und der Universitätsbibliothek Neustätt (Chloe. Beihefte zum Daphnis 30)*, Amsterdam 1999.
- Bogner, Ralf Georg, *Der Zeitungs-Nachruf oder das Fortleben von Leichenpredigt und Epicedium im Feuilleton*, in: Kai Kauffmann/Erhard Schütz (Hg.), *Die lange Geschichte der Kleinen Form. Beiträge zur Feuilletonforschung*, Berlin 2000, 212–228.
- , *Der Autor im Nachruf. Formen und Funktionen der literarischen Memorialkultur von der Reformation bis zum Vormärz*, Tübingen 2006.
- Brunn, Stefan, *Abschieds-Journalismus. Die Nachrufkultur der Massenmedien (Publizistik 3)*, Münster 1999.
- Febel, Gisela, *Frauenbiographik als kollektive Biographik*, in: Christian von Zimmermann/Nina von Zimmermann (Hg.), *Frauenbiographik. Lebensbeschreibungen und Porträts (Mannheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft 63)*, Tübingen 2005, 127–144.
- Frevert, Ute, *Vergängliche Gefühle (Historische Geisteswissenschaften. Frankfurter Vorträge 4)*, Göttingen 2013.
- Gleixner, Ulrike, *Einleitung*, in: dies./Erika Hebeisen (Hg.), *Gendering Tradition. Erinnerungskultur und Geschlecht im Pietismus (Perspektiven in der neueren und neuesten Geschichte. Kultur, Wissen, Geschlecht 1)*, Korb 2007, 7–20.
- Hengerer, Mark, *Leichenpredigten*, in: W. Paravicini (Hg.), *Höfe und Residenzen im spätmittelalterlichen Reich. Hof und Schrift (Residenzenforschung 15.III)*, Ostfildern 2007, 497–503.
- Igl, Natalia, *Geschlechtersemantik 1800/1900. Zur literarischen Diskursivierung der Geschlechterkrise im Naturalismus (Palaestra. Untersuchungen zur europäischen Literatur 340)*, Göttingen 2014.

- Jürgensmeier, Friedhelm, Die Leichenpredigt in der katholischen Begräbnisfeier, in: Rudolf Lenz (Hg.), Erstes Marburger Personalschriftensymposion, Forschungsschwerpunkt Leichenpredigten (Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften 1), Köln 1975, 122–145.
- Mohr, Rudolph, Das Ende der Leichenpredigten, in: Rudolf Lenz (Hg.), Drittes Marburger Personalschriftensymposion, Forschungsgegenstand Leichenpredigten (Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften 3), Marburg 1984, 293–330.
- Moser, Erika, Furchen, Stimmen, Blätter. Die christkatholische Presselandschaft in der Schweiz 1870 bis 1924, IKZ 109 (2019), 277–308.
- von Arx, Urs, Rezension zu Victor Conzemius (Hg.), Die Berichte „ad limina“ der Bischöfe von Basel von 1850–1905, IKZ 82 (1992), 269–274.

„Our bodies are important to God“

Oder: Warum (Trans)Gender eschatische Zukunft hat

Eve-Claudine Lorétan (1969–1998) wurde die schillernde Coco und ein Transgender-It-Girl und ist als erste berühmte Trans-Frau der Schweiz bis heute unvergessen geblieben. Schulfreunde aus ihrer Heimat in Thun sagen liebevoll, sie sei nicht von dieser Welt gewesen.¹ Sie wählen damit eine Beschreibung, die bereits der Psychiater Jacques Lacan (1901–1981) für Trans-Personen prägte, als er sie gegen Diffamierungen, auch innerhalb seiner Zunft, als „Geschlecht der Engel“ nobilitierte.² Kann theologisch irgendetwas an diese melancholische oder programmatische Charakterisierung anknüpfen?³ Anders gefragt: Können Trans-Menschen nach ihrem Tod darauf hoffen, bei Gott eine Zukunft zu haben, in der ihre Geschlechtlichkeit nicht in ein übergeordnetes Gemeinsames, uniformes Dasein absorbiert und so als Grundzug menschlichen Lebens erledigt wird? Und wenn ja, hat dies ethische Bedeutung im Sinne einer praxisrelevanten Würdigung von Gender und Transgender, inklusive aller körperlichen Komponenten, die dann auch theologisch nicht als anstößig empfunden werden müssten?

Die These dieses Beitrags gegen Lücken und Dissonanzen zwischen Theologie und Transgender sowie zwischen Eschatologie und Geschlechtlichkeit lautet: Topoi, die zur eschatologischen Beschreibung der Zukunft des Menschen bei Gott etabliert sind, weisen frappierende Parallelen zu der Art auf, wie positiv von Trans-Erfahrungen in der Ersten-Person-Perspektive gesprochen wird. Am offensichtlichsten ist diese Analogie im Zusammenhang mit der Rede vom „new, transformed, bodily life out of death“⁴, das nicht nur das klar erkennbare Moment der Zäsur, sondern zudem das vorausliegende Moment des Leidens beinhaltet, von dem Trans-Menschen vor den individuellen Modi der Angleichung berichten. Gegen das beklommene Verhältnis zwischen Theologie und Transgender soll nach den Potentialen dieser aufgedeckten Parallelen gefragt werden, und danach, ob hier ein theologisch-ethischer Ort für eine weitere trans-positive Verhältnisbestimmung

1 Vgl. Fatton/Miralles, Coco.

2 Vgl. Runte, Das Geschlecht, 830f.

3 In Anlehnung an Sigmund Freuds Verständnis der Melancholie als Trauer ohne spezifischen Grund bzw. als Trauer, die sich nicht einmal durch das Verrinnen der Zeit beruhigen lässt, nennt Judith Butler Geschlechtlichkeit „a kind of melancholy“ und hält das Geschlechtsempfinden so in einen eschatischen Horizont, vgl. Butler, *The Psychic Life*, 24 und Stuart, *Sacramental Flesh*, 65.

4 Vgl. MacDougall, *Bodily communions*, 181.

von Theologie und Transgender liegt, bzw. was eine geschlechts-inklusive Eschatologie ändert. Zur Analyse dieser Verbindungslinie zwischen Trans-Erfahrung und Eschato-Hoffnung sowie zur Abklärung des theologischen Sinngehalts einer entsprechenden Innervation soll im Format eines erweiterten Syllogismus vorgegangen werden. Zwei Prämissen über den Stellenwert von Geschlechtlichkeit für Transgender (Kapitel 1) und für die Eschatologie (Kapitel 2) sollen zu einer Konklusion über die Bedeutung von Transgender für die Eschatologie zusammengeführt werden (Kapitel 3). Ein weiterer Relevanzausweis dieser Zusammenschau soll dadurch erfolgen, dass nach theologisch-ethischen Konsequenzen der Verbindung von eschatologischen Beschreibungen von Hoffnung einerseits und Erfahrungen von Trans-Personen andererseits gefragt wird (Kapitel 4).

1. Die (Ir)Relevanz des Geschlechts und Transgender (Prämisse 1)

Irrelevant wird das bei der Geburt zugewiesene Geschlecht für Transgender, die nicht das Geschlecht wechseln, sondern körperliche Ausdrucksweisen an die empfundene Geschlechtlichkeit angleichen.⁵ Das bei der Geburt zugewiesene Geschlecht ist natürlich in einem anderen Sinn deshalb höchst relevant, weil es nicht mit dem gefühlten Geschlecht korreliert und damit eine oft zunächst schwierige Erfahrung in einem binär codierten Geschlechtskosmos impliziert.⁶ Relevant ist das Geschlecht für Transgender aber vor allem deshalb, weil sie trotz der Gefahr sozialer Verwerfungen verschiedene Wege der Transition wählen, um dann, im besten Fall, im Kontext eines kongruenten Geschlechtsempfindens, besser leben zu können. Die Studienlage zu Geschlechtsangleichungen ist unabhängig vom Respekt vor der autonomen Entscheidung einzelner positiv und beschreibt für Betroffene psychisch stärkende Effekte geschlechtsangleichender Maßnahmen.⁷ Trans-Autobiographien weisen das individuell Geschlechtliche besonders deutlich als Grundzug des Daseins aus.⁸ Dabei sind keineswegs rigide Selbstanschlüsse von cis-Personen an trans-Empfindungen nötig, um Transitions-Wünsche als kongruent mit dem sonstigen Haushalt des Fühlens und Wünschens aufzufassen: „The feeling of the body as experienced from the inside can sometimes be at odds with experiences or external features. Also, the notion of change as a side-by-side process

5 Vgl. McBride, *Tomorrow*, 2.

6 Vgl. Heß, „... darin ist nicht männlich und weiblich“, 147f.

7 Cai u. a., *Benefit of Gender Affirming*, 34.

8 Der zunehmende Rekurs auf autobiographische Texte in wissenschaftlichen Bezugnahmen auf Trans, auch als methodischer Zugangsweg zu Trans-Erfahrungen innerhalb der *Queer Studies*, unterstreicht die sich entwickelnde Abkehr von einem primären oder exklusiven medizinisch-psychiatrischen Duktus im Kontext von Transgender, vgl. Halberstam, *Trans**, 10f. und Stewart, *Academic Theory*, 64.

of transformation pushes back on the tendency to represent trans* embodiment as unique and exceptional.⁹ Irrelevant scheint allerdings vielen christlichen Kirchen und Theologien das Leben von Trans-Personen, die vielfach ungeachtet bleiben und so auch aus jeder Hoffnungsperspektive fallen.¹⁰ Wenn schon die immanente Welt des Christentums keinen Raum für Trans offeriert, wie sollte dann ein Modus „endgültiger Gerettetheit“ des So-und-nicht-anders-Seins konzipiert werden können? Dabei ist Trans theologisch nicht bloß von peripherer Bedeutung,¹¹ in der Eschatologie und Ethik zum Beispiel deshalb, weil der in Trans-Autobiographien oft besonders betonte existentielle Stellenwert der Geschlechtlichkeit eine Beachtung geschlechtlicher Körper animiert. Dieser Blickrichtung folgt die vorliegende Studie und schließt nicht aus, sondern ein, dass Körper, gerade in eschatologischer Perspektive, insgesamt gegen Abgeschlossenheit stehen: „Trans* bodies, in their fragmented, unfinished, broken-beyond-repair forms, remind all of us that the body is always under construction.“¹² Umfasst nach einer überzeugenden theologischen Position die zunehmende Nähe zu Gott nicht Vernichtung der eigenen Freiheit, sondern ihre Anerkennung,¹³ dann legt Selbstheit, zu der konstitutiv auch der Körper gehört, in eschatologischer Perspektive zu. Diese theologische Hinsicht erlaubt, das Fragmentarische des Körpers und des Selbstseins als ein „becoming [of] selves“¹⁴ zu verstehen und macht so ein religiöses Angebot gegen die Verzweiflung der Widerspenstigkeit.

In Reaktion auf den Verdacht einer hypertrophen Bestimmung des Geschlechtlichen durch Trans-Personen, der motiviert ist durch eine teilweise negative semantische Aufladung des Geschlechtskörpers im Christentum,¹⁵ ermutigt eine

9 Halberstam, *Trans**, 31. Zum theologischen Aufgreifen dieses Anliegens, Transgender nämlich nicht als „sensationell“ und damit als exklusivierbar darzustellen, vgl. Wirth, „Der dich erhält“, 484f.

10 Vgl. Hartke, *Transforming*, 168. Eine solche Ausweisung wird allerdings nicht mehr in allen Kirchen und Theologien praktiziert; in Autobiographien von Trans-Personen begegnen auch positive Erfahrungen mit LGBTQ-affirmativen Kirchen. So berichtet Sarah McBride in ihrer Autobiographie von Gene Robinson, dem Bischof der *Episcopal Diocese of New Hampshire*, der als erster Bischof einer größeren christlichen Kirche „homosexual in public“ lebt (siehe <https://www.notablebiographies.com/newsmakers2/2004-Q-Z/Robinson-V-Gene.html> [Zugriff am 19.1.2019]) und dem sich McBride vor ihrer Hochzeit anvertraut. Bei ihm, so McBride, habe sie keine Sorge gehabt, als Transgender-Paar und anlässlich ihrer Hochzeit Diskriminierungen ausgesetzt zu sein, vgl. McBride, *Tomorrow*, 199.

11 So gibt es neben den *Queer Studies* innerhalb der Theologie auch Kirchen in den USA, die einer trans-positiven Theologie und Praxis folgen, vgl. Hartke, *Transforming*, 169.

12 Halberstam, *Trans**, 135.

13 Vgl. Wirth, *Distanz*, 329.

14 Stewart, *Academic Theory*, 59.

15 So scheint Gal 3,28, wie unter 2. noch näher ausgeführt wird, ein *downgrade* des Geschlechtlichen zu implizieren, das jedenfalls in Zukunft keine Bedeutung mehr haben wird. Vgl. auch Wirth, *Reformierte Körper*, 267f.

aufmerksame und trans-sensible *relecture* zentraler Passagen jüdisch-christlicher Texte zum positiven Blick auf Körper und Geschlechter.¹⁶ So erinnert Austen Hartke in seinem autobiographischen Text über Transgender und Christentum an die Bedeutung von Körpern, die ohne eine wie auch immer erscheinende und zu gestaltende Geschlechtlichkeit an einem existentiell signifikanten Ort amorph würden. Dagegen betont er den theologischen Stellenwert des Körpers und steigert einen theologischen Allgemeinplatz vor dem Hintergrund der Trans-Frage in eine Irritation: „There are hundreds of verses [in the Bible] that tell us that our bodies are important to God – from the Levitical codes [...] to the concern Jesus has for the bodies of people he meets, feeds, and heals throughout his ministry.“¹⁷ Zwar kann eine solche religiöse Beachtung des Körpers ebenso zu normativ eng gefassten Annahmen führen, zum Beispiel über unantastbare Körper. Dagegen steht die im Christentum verbreitete oder sogar protegierte Praxis von Körpermodifikationen, sodass die materiale Komponente menschlicher Körper für alles andere als unveränderbar gehalten wird.¹⁸ Der religiös-positive Sinngehalt transformierter Körper, den Hartke im Christentum detektiert, ermutigt ihn auch zu einer eschatologischen Perspektive auf solche Bilder, die einen Fokus auf die Zukunft des konkreten Körpers richten. Hartke hebt die Bedeutung des Körpers des Auferstandenen hervor und kombiniert diese eschatische Erscheinung mit der Zukunft von Transgender: „Jesus’ physicality after his resurrection can be powerful for transgender Christians, especially those who often field questions about their own bodies either in heaven or after Jesus’ second coming.“¹⁹ Die wesentliche Besonderheit finde sich dabei im Körperbezug, der Jesus als Auferstandenen erkennbar, ansprechbar und schlicht *sein* lässt, wobei überdies das Geschlechtliche nicht als verloren gilt, das, wie alles Körperliche, einen Ort in Gott erhält: „Darin liegen das entscheidende Worumwillen der [...] Inkarnation und ihre eschatologische Pointe: dass in der Person des auferweckten und erhöhten Gekreuzigten unsere leiblich-irdische Existenz im trinitarischen Gott vertreten ist“.²⁰ Konkret heißt das für den Trans-Mann Austen Hartke: „That recognition resonated with me too, as a transgender man who has had top surgery – a reconstruction of my chest that left me with two

16 Es finden sich in Autobiographien von Transgender regelmäßig Auseinandersetzungen mit Gehalten des Judentums und des Christentums. Gegen Ignoranz oder Phobie vor Transgender werden damit vor allem solche Aspekte aufgerufen, die zu einer trans-affirmativen Theologie beitragen können, vgl. zum Beispiel McBride, *Tomorrow*, 18. Diese Art von Aufmerksamkeit verdeutlicht jedenfalls die (partikuläre) Relevanz von Religion für Transgender und die Relevanz von Transgender für religiöse Anthropologien, Ethiken und Eschatologien.

17 Hartke, *Transforming*, 129f.

18 Vgl. Wirth, *Trans-Körper*, 10f.

19 Hartke, *Transforming*, 137.

20 Frettlöh, „Gott ist im Fleische...“, 200.

horizontal scars below my pectoral muscles. I wouldn't want to lose those scars either. They're a sign of the journey I've undertaken, and they're one of the many things I love about my body for that very reason."²¹ Auch Sarah McBride beschreibt in ihrer Trans-Autobiographie den engen Nexus zwischen ihrer *gender journey* und ihrem Selbstsein; wodurch sich ebenfalls für die eschatologische Rede verbietet, Geschlechtlichkeit nur für eine anstößige körperliche Formation zu halten, die als Passage zu überwinden wäre: „I no longer had a choice. I couldn't hide anymore. I couldn't continue living someone else's existence."²² Dann wählt sie im Moment der *krisis*, also dem Moment der Entscheidung, in dem ihr *coming out* unumgänglich wird, eine religiöse Metapher mit eschatischer Aufladung, um ihr Erleben in hellen und solennen Farben zu zeichnen: „And as I stared at the stained-glass window on the final night of Epiphany, I had my own realization. I can't do this anymore. I cannot continue to miss this beauty. My life is passing me by, and I'm done wasting it as someone I am not."²³ Dieser emanzipatorische Blickwechsel gelingt ihr gegen jede Wahrscheinlichkeit der Anerkennung einer bis in die innersten Bezirke des Christentums als „unorthodox“ empfundenen Geschlechtlichkeit,²⁴ die nur um den Preis des Verlustes einer Person für eschatologisch unzumutbar deklariert werden kann.

2. Die (Ir)Relevanz des Geschlechts und Eschatologie (Prämisse 2)

Hat schon der Körper in der Theologie und Ethik keinen guten Stand und begleitet menschliche Körper ein Unbehagen,²⁵ weil der Körper als Sitz von Trieben erscheint,²⁶ vielfach theologisch als Einfallstor der Sünde galt und manchen, wenigstens unterschwellig noch gilt,²⁷ so scheint dies am spezifischen Körper, dem Genitale, das für Leidenschaften und Wollust steht, noch verschärft.²⁸ Bei Paulus und dem Programm einer Überwindung der „Werke des Fleisches“ (Gal 5,15) geraten solche genitalen Leidenschaften besonders in Verdacht einer Korrumpierung des Person- und Christseins.²⁹

21 Hartke, *Transforming*, 137f.

22 McBride, *Tomorrow*, 2.

23 McBride, *Tomorrow*, 25.

24 Vgl. McBride, *Tomorrow*, 199.

25 Vgl. Etzelmüller, *Verkörperung*, 219.

26 Vgl. Breyer, *Philosophie der Verkörperung*, 30.

27 Vgl. Frettlöh, „Gott ist im Fleische...“, 190 und MacDougall, *Bodily communions*, 178.

28 Vgl. Keller, *The Apophasis of Gender*, 912.

29 Vgl. Etzelmüller, *Verkörperung*, 229.

Auf den ersten Blick begegnet also der eschatologischen Hinsicht auf den Körper des Geschlechts eine fulminante Dekonstruktion des Sexuellen und des Geschlechtlichen;³⁰ dies nicht nur, weil Gottes „suprasexuality“ behauptet wird³¹ und menschliche Geschlechtlichkeit nicht dadurch Bedeutung erlangt, dass sie im Gott-Ebenbild-Radius verortet würde. Sexuelle Identität scheint in Gottes Zukunft auch deshalb keine Relevanz zu haben, weil es bei Paulus und einer Zukunftsvision mit eschatologischem sowie egalitärem Timbre heißt, dass es in Christus weder männlich noch weiblich geben werde (Gal 3,28).³² Ein anderes, kaum approbiertes Theologem behauptet, der auferstandene Jesus sei ohne Geschlecht gewesen.³³ In diesem Sinn könne das grammatikalisch als Neutrum ausgewiesene Brot an Christus erinnern und benötige, anders als der daran beteiligte Priester, kein spezifisches Geschlecht, wie Elizabeth Stuart anmerkt.³⁴ Offensichtlich kann der Satz aus Gal 3,28 aber auch weniger eschatologisch oder anti-essentialistisch aufgefasst werden. Wie sonst könnte Joseph Ratzinger in seinem despektierlichen Lehrschreiben gegen alle Formen von Trans- und Intergeschlechtlichkeit notieren: „Mann und Frau sind von Beginn der Schöpfung an unterschieden und bleiben es in alle Ewigkeit.“³⁵ Selbst wenn man Karl Barth kaum in einem Atemzug mit Ratzinger anführen kann, hallt ebenso sein Bekenntnis zum Geschlechtsdual als ein „es kann nicht anders sein“ weit über den reformierten Kontext nach.³⁶ Bei Licht besehen scheint Paulus jedoch keinen Bann gegen das Geschlechtliche in eschatologischer Perspektive richten zu wollen, sondern es geht um eine Ethik des Egalitären, in dem das Sein als Mann oder Frau, Sklave oder Freie, Grieche oder eben Nicht-Griechin keinen gehaltvollen Unterschied für die Frage der Anerkennung bedeutet.

Inwiefern Geschlecht als eschatologische Kategorie plausibel ist, wovon auch die Frage abhängt, welche Hoffnung Transgender als Transgender auf eine Zukunft bei Gott setzen können, soll hier in zwei Hinsichten geklärt werden: erstens durch das Paradigma der Verkörperung und zweitens durch das Paradigma der Transformation.

(1) Das philosophische und theologische Paradigma der Verkörperung (*embodiment*) entlarvt zunehmend den schroffen Dualismus zwischen Geist und Körper

30 Vgl. Keller, *Apocalypse*, 225. Allerdings ist der biblische Befund zu einer Eschatologie des Geschlechtlichen mehrdimensional und hat eine „[...] Involvierung des Geschlechts(leibes) in das Heilsgeschehen des Eschaton im Blick.“ (Heß, „... darin ist nicht männlich und weiblich“, 161).

31 Vgl. Volf, *The Trinity*, 161.

32 Vgl. Heß, „... darin ist nicht männlich und weiblich“, 165 und Stuart, *Sacramental Flesh*, 65.

33 Vgl. Tonstad, *God and Difference*, 275.

34 Vgl. Stuart, *Sacramental Flesh*, 66. Gerade diese neutrale Repräsentationsform kann als Ausdruck einer „queerness“ Jesu verstanden werden, vgl. ebd.

35 Zitiert bei Heß, *Zwischen Schöpfung und Erlösung*, 120–122.

36 Zitiert und kommentiert bei Heß, *Zwischen Schöpfung und Erlösung*, 129 und Ward, *There Is No Sexual Difference*, 76.

in aktuellen Diskurszusammenhängen als unplausibel.³⁷ Denn Geist, Freiheit und Ichhaftigkeit sind nur vorstellbar, wenn der Geist in Interaktion mit Andersheit tritt: „Der Geist bildet sich, indem er an der Welt handelt und erlebend Anteil hat.“³⁸ Anders gesagt: Eine Emanzipation des Geistes vom Körper ist unmöglich, denn der Geist bleibt notorisch material codiert.³⁹ Damit ist eine dritte Stufe der Qualifizierung des Körpers erreicht, denn folgte auf die Betrachtungsweise des Körpers als Gefängnis eine Aufwertung des Körpers als Vermittlungsinstanz zwischen Geist und Welt,⁴⁰ so kommt dem Körper in der Logik der Verkörperung konstitutive Bedeutung zu. Von dieser Rehabilitierung der brachial-materialen Dimension des Menschseins, die an zentrale Aspekte der Anthropologie und Christologie anknüpfen kann,⁴¹ zum Beispiel an Karl Barths Ansatz der Verkörperung Gottes,⁴² kann auch der brachial-materiale Teil des Geschlechts als spezifische Region des Körpers profitieren, insofern das Geschlechtliche vielfach und prominent die Verwobenheit in die Netze des Sozialen und Anderen bedingt. Aus einem harschen Dual ist zunehmend ein *composite* geworden.⁴³ Soll also eine Person mitsamt ihrer Ichhaftigkeit Zukunft bei Gott haben, können aus der Perspektive der Verkörperung keine Seele, kein Geist und keine bloße Erinnerung gemeint sein. Gehört zur Ichhaftigkeit konstitutiv eine materiale Seite, ist zugleich die geschlechtliche Dimension des Menschen als nicht zu übergehende Dimension ausgewiesen.

(2) Das Eschaton, das Reich Gottes, oder das, was missverständlich Himmel genannt wird, ist nur als Transformation und Vollendung dieser Welt zu verstehen und nicht als ein Jenseits, will man einen weltverachtenden Ton der Eschatologie vermeiden. In ihr geht es entgegen einem etablierten Klang nicht um Jenseitsspekulationen, sondern um Transformationen des Lebens.⁴⁴ Deswegen ist die Rede

37 Vgl. Breyer, Philosophie der Verkörperung, 40 und Etzelmüller, Verkörperung, 219.

38 Vgl. Etzelmüller, Verkörperung, 220.

39 Vgl. Linde, Verkörperung, 288.

40 Vgl. Linde, Verkörperung, 246.

41 Vgl. Linde, Verkörperung, 245.

42 Vgl. KD IV/3,2 und dazu Etzelmüller, Verkörperung, 222.

43 Vgl. Walker Bynum, Material Continuity, 68.

44 Vgl. Wirth, Trostlose Eschatologie? 267. Schon das 4. Lateran Konzil von 1215 verlangte daher von Katharern das Bekenntnis des folgenden Satzes, der die Kontinuität zwischen Gegenwart und Zukunft deutlich betont: „All rise again with their own individual bodies, that is, the bodies which they now wear“; zitiert bei Walker Bynum, Material Continuity, 52. Die Betonung der Materialität des auferstandenen Leibes war dabei ein allgemeiner Topos in der Theologie des 12. Jahrhunderts, vgl. ebd., 55. Ausdruck fand dies auch in religiösen Texten des Mittelalters. Berühmt ist hier die Sammlung *Dialogus Miraculorum* des Caesarius von Heisterbach (1180–1240). Darin ist im Sinne der besonders betonten Wichtigkeit der Materialität sowie ihrer Kontinuität von Reliquien die Rede, die nicht von Personen getrennt werden konnten und selbst im Tod aus ihren Zusammenhängen bestanden, vgl. ebd., 80f.

von einer Neuschöpfung problematisch, die den Untergang der ersten Schöpfung impliziert. Die Auferstehung Jesu nimmt daher auch die Inkarnation nicht zurück oder macht sie verächtlich, sondern kann nur als Erweiterung oder Vertiefung ausgelegt werden. Michael Welker spricht sogar schlicht von Fortsetzung.⁴⁵ Der Fisch-Genuss des auferstandenen Jesus (Lk 24,42) deutet das Leben nach dem Tod in frappierender Kontinuität mit dem Leben zuvor.⁴⁶ Insofern erscheint der Raum der Auferstehung integrativ⁴⁷ und hat keine Aversion gegen Formen des Körperlichen, ohne die, im Sinne der Verkörperung, Identität und Personsein auseinanderfallen würden.⁴⁸ Dies hat jüngst Scott MacDougall nochmals gegen Körper-als-Container-Vorstellungen⁴⁹ pointiert:

„In the eschatological light of Christ's resurrection, the body appears not as a temporary and disposable flesh envelope for a ‚soul‘ or ‚spirit‘ [...] but as the concrete and highly complex formation of a unique identity produced by the confluence of biological materiality, social and cultural processes, and transpersonal relational narratives.“⁵⁰ Die Betonung der Kontinuität des Körperlichen kommt mit einem eschatologischen Fingerzeig auf das Geschlechtliche: „[Jesus], encountered in the flesh by his fellows [...] [has] taken in all its carnal materiality into heaven.“⁵¹

Eschatologien mit Verächtlichkeit gegen Körper des Geschlechtlichen, die heute eher durch ein Ausschweigen als durch ein Ausweisen auftreten, sind nicht anschlussfähig an die Bedeutung, die dem Geschlechtlichen zugeacht werden kann. Soll das, was im Leben und am Körper Jesu geschehen ist, theologisch wichtig sein, sodass eine theologische Anthropologie und Ethik in christlicher Perspektive überhaupt Sinn ergeben, dann muss das Zukunftsversprechen ebenfalls für die brachial-materiale Körperlichkeit gelten.⁵² Für das Geschlechtliche könnte dies Befreiung aus Stereotypen und Kontexten der imperialen, patriarchalen und se-

45 Vgl. Welker, Theologische Rede, 322.

46 Vgl. ebd. Allerdings sind die neutestamentlichen Berichte über den Auferstehungskörper Jesu sehr heterogen und reichen von Licht-Beschreibungen bei Paulus bis zu Zeichenhandlungen in den Evangelien. Eine einheitliche Definition des Auferstehungskörpers im Sinne neutestamentlicher Texte ist daher unmöglich, vgl. Murphy, The Resurrection, 204f.

47 Vgl. Etzelmüller, Verkörperung, 237.

48 Vgl. Linde, Verkörperung, 245.

49 Vgl. MacDougall, Bodily communions, 183. Vgl. auch Wirth, Trans-Körper, 10.

50 Vgl. MacDougall, Bodily communions, 180.

51 MacDougall, Bodily communions, 178.

52 Vgl. Kristensen, Body and Hope, 164–166.

xualisierten Gewalt im Eschaton implizieren und so das Ende der Spannung von Gender zwischen „gift and grief“ sein.⁵³

3. Die (Ir)Relevanz von Trans* und Eschatologie (Konklusion)

In seinen Sentenzen fragt Petrus Lombardus (1100–1160) in Distinktion 44, welches Geschlecht der auferstandene Leib haben wird.⁵⁴ Auch die Frage nach dem Auferstehungsleib von Hermaphroditen – heute werden sie aus guten Gründen intergeschlechtliche Personen genannt – begegnet in der mittelalterlichen Debatte über die Details von Auferstehungsspekulationen.⁵⁵ Es zeigt sich wiederum, dass die Kategorie des Geschlechts zum Kern menschlichen Existierens gehört. Für eine Theologie, die sensibel Pluriformität und Fluidalität von Geschlechtlichkeit einkalkuliert,⁵⁶ hat Ruth Heß die Bedeutung des Geschlechtlichen gegen die Vorstellung einer alle Unterschiede absorbierenden Brechung pointiert: „Warum sollte Erlösung umgekehrt gerade in einer Vernichtung alles Geschlechtlichen und der Rückkehr in einen undifferenzierten Zustand bestehen? Warum nicht in einer überbordenden Pluralität an Leibern, ja eine endzeitliche Travestie?“⁵⁷ Innerhalb der *Queer Theology* wird eine solche eschatologische Perspektive, ebenso für Transgender, als wünschenswert diskutiert. Das impliziert allerdings auch, dass bisher eine „queer theology of life after death“⁵⁸ noch aussteht.

Folgende drei Aspekte sollen mögliche Komponenten einer *Queer Eschatology* aufrufen, indem (1) etablierte eschatologische Beschreibungen Berücksichtigung finden, die Parallelen zum Trans-Erleben bieten, (2) Trans-Personen mit ihren individuellen Transitionsgeschichten mit eschatologischer Metaphernbildung in ein Gespräch verwickelt werden und (3) indem nochmals die Bedeutung des Geschlechtlichen, diesmal explizit am Beispiel Transgender, als notwendiges Moment eschatischer Kontinuität ausgewiesen wird:

(1) Zentrale Ausdrücke, Metaphern und jene charakteristische Besonderheit, wie in der Eschatologie die Zukunft, ebenso die Zukunft des Körpers, formuliert wird, zeigen frappierende Parallelen zu der Art, wie von Transgender, ihren Transitionsgeschichten und Transitionshoffnungen gesprochen werden kann. Folgende Topoi können sowohl als Beschreibung eschatologischer Körper-Hoffnung als auch als Beschreibung für Transgender-Körperhoffnungen fungieren: zum einen die eingangs

53 Vgl. Keller, *The Apophasis of Gender*, 924.

54 Vgl. Walker Bynum, *Material Continuity*, 54.

55 Vgl. Walker Bynum, *Material Continuity*, 64.

56 Vgl. Volf, *The Trinity*, 169.

57 Vgl. Heß, *Zwischen Schöpfung und Erlösung*, 130.

58 Stuart, *The Return*, 211.

zitierte Formel vom „new, transformed, bodily life out of death in the resurrection of Christ“⁵⁹, zum anderen die Betonung des versöhnenden Charakters des neuen Körpers im Auferstehungszusammenhang: „The intercorporeal resurrection body heals, reconcils, perfects“⁶⁰. Besonders der Aspekt der Perfektionierung scheint relevant, hierbei vor allem in sozialer Hinsicht: „enhanced or new possibilities for relational communion“⁶¹ werden erhofft, die sich für Trans-Personen aus dem Erleben von Stimmigkeit und damit verbundener Zufriedenheit sowie Selbstvertrauen ergeben können, was Auswirkungen auf eine Verbesserung der sozialen Situation hat. In der Spannung von ‚schon‘ und ‚noch nicht‘ beschreibt Elizabeth Johnson mit pneumatologisch-eschatologischer Blickrichtung „novel occurrences that open up the status quo, igniting what is [...] unimaginably possible“.⁶² Außerdem ist die Rede von einer „bodily openness to the eschatological future“;⁶³ die den Körper insgesamt, nicht nur den von Trans-Menschen, als auf Veränderungen ausgerichtet darstellt.⁶⁴ Transformationen im Allgemeinen, die in der einen oder anderen Art Trans-Biographien prägen, bilden zugleich die Grammatik eschatologischer Sprechweise über eschatische Hoffnung.⁶⁵ Aber auch eschatologische Schlüsselbegriffe wie Intensivierung,⁶⁶ „life changing“⁶⁷ oder „greater enfolding“,⁶⁸ Überleben, Identität⁶⁹ und Freiheit⁷⁰ sind im Kontext von Transgender virulent. Schließlich teilen sich Transgender und eschatologische Beschreibung der Zukunft

59 MacDougall, *Bodily communions*, 181.

60 MacDougall, *Bodily communions*, 182.

61 MacDougall, *Bodily communions*, 181.

62 Johnson, *Ask the beasts*, 173. Vgl. auch Moltmann, *The spirit*, 99–122 [Kapitel *The liberation for life*].

63 MacDougall, *Bodily communions*, 181.

64 Vgl. Wirth, *Trans-Körper*, 10–12.

65 Vgl. MacDougall, *Bodily communions*, 179. Die Aufmerksamkeit und Bedeutung, die geschlechtliche Körper in dieser Optik erlangen, erlaubt eine nicht-masochistische Besprechung eschatischer Transformationen, und zwar nicht-masochistisch in dem Sinn, als gewichtige Teile des menschlichen Körpers nicht bis zur Nekrose abgebunden werden müssen. Denn es ist nicht plausibel, körperliche Sehnsucht und leibliche Affektionen von anvisierten Transformationen auszunehmen wie den damit eng verwobenen Körper des Geschlechtlichen. Andernfalls erklärt man kupiertes Menschensein und existentielle Trümmer zu Bewohner*innen des Reiches Gottes.

66 Vgl. MacDougall, *Bodily communions*, 181.

67 Murphy, *The Resurrection*, 205.

68 Vgl. Keller, *The Apophasis of Gender*, 930.

69 Vgl. Walker Bynum, *Material Continuity*, 58.

70 Gott, wie die Hebräische Bibel berichtet, hat Interesse an der materialen Freiheit von Körpern. Gott befreit, so die Exodus-Erzählung, aus dem Sklavenhaus Ägypten (vgl. MacDougall, *Bodily communions*, 178). Skopus dieses Narrativs ist die Inszenierung eines fulminanten Freiheitswillens, der nicht als bloß inneres Gut verstanden wird, sondern die Verhältnisse prägen soll. Auch zu Gottes eschatischem Versprechen gehört eine Freiheit, die über der Freiheit liegt, die heute realisierbar ist (ebd., 180).

ein konstitutiv anarchisches Moment, denn eine bestimmte *arche*, ein bestimmter Ursprung und Anfang, wird in einem erheblichen Maße überwunden und in eine neue Qualität überführt.⁷¹ Präziser erscheint der Körper im eschatologischen Horizont, wie Scott MacDougall betont, exzesshaft und produktiv, also nicht angepasst, fertig und abgeschlossen.⁷² Wiederum trifft diese Charakterisierung genau auf die Körperlichkeit, die Transgender besonders repräsentieren. Insofern verwundert das Verhaltensrepertoire von Theologie und Kirchen gegenüber Transgender, das von Schweigen über Reserviertheit geprägt ist und zu einem für den gesamten feministischen sowie LGBTI-Fragenbereich charakteristischen Paradox führt: dass bestimmte Gehalte in Bildern, Metaphern, Parabeln der Traditionsbildung zugleich von Menschen in den Kirchen nicht gelebt werden sollen.⁷³

(2) Eschatologische Aussagen stehen unter dem Vorbehalt der Analogie: ihre Beschreibungen treffen das zu Beschreibende so, dass das Ungleiche das Gleiche überwiegt. Völliges Schweigen als Modus der Anerkennung des eschatischen ‚Noch nicht‘ würde aber dem eschatischen ‚Schon‘ nicht gerecht, Hoffnung würde auf den Sankt-Nimmerleinstag verschoben und so verunmöglicht, wenn schon heute Verhältnisse durch die Möglichkeit der Antizipation verändert werden. Ein etablierter Weg in dieser Spannung, Ausdrucksformen der Hoffnung zu finden, liegt im ‚anticipatory glimmer‘,⁷⁴ der sich aus der inspirierenden Beschäftigung mit Kunst und Poesie ergeben kann.⁷⁵ Zu fragen wäre, ob dies nicht *mutatis mutandis* auch für die Begegnung mit Trans-Personen und ihrem Mut zur Transition des Körpers an kulturell stark aufgeladenen Bezirken wie den Merkmalen und Organen des Geschlechtlichen gilt, wo ‚glimpses‘ eschatischer Antizipation von Körpern gesehen werden können, die zunehmend sie selbst werden?

71 Vgl. MacDougall, *Bodily communions*, 181.

72 Vgl. MacDougall, *Bodily communions*, 182. Wäre der Körper all dies, würden eschatische Transformationen und im Sinne des „neuen Himmels und der neuen Erde“ (2Petr 3,13) sowie des „Gott alles in allem“ (1Kor 15,28) an nichts im Menschen anknüpfen und könnten nur als Abbruch, aber nicht als Vollendung verstanden werden.

73 Vgl. Loughlin, *Introduction*, 2. Gerard Loughlins eindrückliches Beispiel hierfür ist die Interpretation der Geschichte von der Hochzeit zu Kana. Die Tatsache, dass das Brautpaar nicht einmal namentlich genannt werde, lenke den Fokus auf Jesus und seine Jünger, deren enges Verhältnis besonders dadurch betont werde, als es zu einer Art symbolischer Hochzeit zwischen Jesus und Johannes komme; eine Idee, die nicht erst Loughlin entwickelt, die in frommer Kunst und bildlicher Darstellung, etwa in Andachtsbildern, auffindbar ist (zum Beispiel als Miniatur im Basler Libellus *Evangelist Johannes*), vgl. Loughlin, *Introduction*, 2f. Zur Bedeutung einer subversiven *relecture* traditioneller Stücke, die verschiedene Formen des Lebens honorieren, vgl. Heß, *Zwischen Schöpfung und Erlösung*, 129.

74 MacDougall, *Bodily communions*, 180.

75 Vgl. exemplarisch die Auseinandersetzung mit den Bildern von Mark Rothko bei Frettlöh, *Das ausgemalte Bilderverbot*.

(3) Nach der langen Geschichte der Verdächtigung oder Missachtung des Körpers im Christentum, zu deren Rehabilitierung vor allem die feministische Theologie einen wesentlichen Beitrag geleistet hat,⁷⁶ bleibt die Frage, inwiefern Körper mit dem Personsein verwoben sind, sodass sie eschatologisch relevant sind. Ohne eine Form materialer Kontinuität ist Personsein nicht denkbar und Zukunft bei Gott böte keine Hoffnung. Hier geht es nicht um eine unzulässige Neugierde, denn die eigentliche eschatologische Grundfrage lautet nicht „what comes last“, sondern „what lasts“.⁷⁷ In diesem Sinne sind folgende Fragen legitim und verweisen auf den Kern einer anthropologisch relevanten Eschatologie: „Which elements, if any, of a specific person’s particularity are salient to that person’s unique identity as it appears to us before God“?⁷⁸ Oder: „What of ‚me‘ must rise in order for the risen body to be me“?⁷⁹ Nicht nur, aber auch und besonders eindrücklich machen Trans-Autobiographien offenkundig, dass Geschlechtlichkeit konstitutiv zur Art gehört, wie wir sind und wie es ist, in der Welt zu sein.⁸⁰

4. Ethik im Kontext von Transgender und Eschatologie (Ausblick)

Hat die untersuchte eschatologische Relevanz von Transgender theologisch-ethisch Bedeutung? Folgende teils miteinander verwobene Aspekte bieten erste Hinweise:

(a) Das Verhältnis von Eschatologie und Ethik ist komplex, eine mögliche Verhältnisbestimmung operiert mit dem Begriff des Sinns, der sich vom Ende her ergeben kann. Das *final end* bestimmt in dieser Hinsicht über das Gesamt.⁸¹ Folgt man dieser basalen Verhältnisbestimmung von Eschatologie sowie Ethik und findet man einen genuinen Ort für Trans in der Art, wie eschatologisch von Zukunft und Körpern gesprochen wird, dann resultiert daraus für die Ethik im Kontext von Transgender ein theologischer Erklärungszusammenhang für die Anerkennung von Trans-Personen.

(b) Eine Absenz von Trans in einem gedachten und geglaubten Eschaton verhindert gleichfalls Raum im Prä-Eschaton, also in dieser Zeit:⁸² „[...] zumal die

76 Vgl. Keller, *The Apophasis of Gender*, 906.

77 Murphy, *The Resurrection*, 206.

78 MacDougall, *Bodily communions*, 179.

79 Vgl. Walker Bynum, *Material Continuity*, 65.

80 Vgl. Heß, *Zwischen Schöpfung und Erlösung*, 123 und Keller, *The Apophasis of Gender*, 927. Vgl. auch Cornwall, *Apophasis*, 37f., die theologisch eine Relativierung einträgt, der eine letzte Schätzung des Körperlichen so allerdings misslingt: „Human gender is important. However, it is not ultimate. Our gender identities are not the final word about us; they are part of our becoming, but they are not the becoming itself [...]. We have, indeed, not reached the limits of our perfection.“

81 Vgl. MacDougall, *Bodily communions*, 179.

82 Vgl. Stuart, *The Return*, 218.

eschatologische Hoffnung auch in dieser Frage [gemeint ist hier allerdings die leibliche Auferstehung] unsere irdische Praxis beeinflusst.“⁸³ Eine von James William McClendon vorgeschlagene „resurrection ethics“⁸⁴ hebt genau auf diesen Zusammenhang ab und betont, dass etwas in theologischer Perspektive eben dadurch Valenz erhalte, als es im Umfeld von Fragen der Personalität und Sozialität als eschatisch beständig aufgefasst werden muss.

(c) *Same-Body*-Konzepte in der Eschatologie,⁸⁵ die zudem Transformationspotential einkalkulieren müssen, damit ein Modus der Entwicklung und Vollendung denkbar wird, erlauben ein affirmatives Verhältnis zum eigenen gewordenen sowie geformten Körper und helfen bei der Beschreibung von „transformations without destroying“.⁸⁶ Es bliebe ein blinder Fleck in der theologischen Rede von Zukunft, wenn darin nicht das Erfüllungsmoment für das Geschlechtliche Bedeutung hätte, das zuvor teils rigide Ausschlüsse erfahren hat. Eine entsprechende und auf die sozialen Kontexte bezogene Beschreibung gibt Jack Halberstam in seiner teils autobiographischen Monographie über Trans* und nennt Wandel als Motiv, an das sich eine eschatologische Rede anlehnen kann. Allein die Kategorie der Sichtbarkeit oder, genauer, die des zunehmenden Sichtbarwerdens, bildet ein gewichtiges *tertium comparationis* mit ethischem Timbre: „[...] the visibility of transgender must be seen as part of a larger shift in habits and customs around classification, naming, and inhabiting of the human body.“⁸⁷ Anschlüsse im Sinne von Konkretionen der im theologisch-eschatologischen Duktus völlig etablierten Rede vom „neuen Menschen“ wären alles andere als künstliche Versuche einer Konkatenation.

(d) Trans-Awareness führt zur Anwesenheit von Theologie und Ethik in der Welt, wie sie wirklich ist.⁸⁸ Eschatologische Redeweisen als hier dargestellter Entdeckungsort für Trans-Bezüge animieren als prominenter und theologisch-normativer Kontext eine „Courage des Sehens“⁸⁹, die Transgender sichtbar machen kann und das fundamentale Recht auf Berücksichtigung aktualisiert. Die damit angesprochenen Potentiale der sozialen Welt, die stets auch eine andere sein könnte, opponieren nicht nur gegen die Vernachlässigung oder Verachtung von Trans, sondern können die Duplizierung von Marginalisierung und Traurigkeit dort zurücknehmen, wo „[n]ew articulations of the experience of gender ambiguity [...] will make lots of

83 Frettlöh, „Gott ist im Fleische...“, 190.

84 Vgl. McClendon, *Ethics*; cf. also Murphy, *The Resurrection*, 213.

85 Vgl. Murphy, *The Resurrection*, 215.

86 Tonstad, *God and Difference*, 275.

87 Halberstam, *Trans**, 17f.

88 Vgl. Murphy, *The Resurrection*, 212.

89 Vgl. Keller, *Apocalypse*, 225.

people's lives easier (transgender adults, but also their parents or their children, their friends, their lovers).⁹⁰

Literatur

Barth, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. IV/3,2, Zollikon-Zürich 1959.

Breyer, Thiemo, *Philosophie der Verkörperung*, in: Gregor Etzelmüller/Annette Weissenrieder (Hg.), *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, Berlin 2016, 29–50.

Butler, Judith, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford 1997.

Cai, Xiang u. a., *Benefit of Gender-Affirming Medical Treatment for Transgender Elders: Later-Life Alignment of Mind and Body*, in: *LGBT Health* 6/1 (2019), 34–39.

Cornwall, Susannah, *Apophasis and Ambiguity: The 'Unknowingness' of Transgender*, in: Lisa Isherwood/Marcella Althaus-Reid (Hg.), *Trans/formations*, London 2009, 13–40.

Etzelmüller, Gregor, *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, in: ders./Annette Weissenrieder (Hg.), *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, Berlin 2016, 219–242.

Fatton, Olivier G./Miralles, Dunia, *Coco*. Link zur Edition siehe: <https://www.editionpatrickfrey.com/de/books/coco-olivier-g-fatton> [Zugriff am 19.1.2019].

Frettlöh, Magdalene L., *Das ausgemalte Bilderverbot*. Notizen zu (m)einer „companionship“ mit Bildern Mark Rothkos, in: Manuela Geiger u. a. (Hg.), *Lieblingsbilder ... und das Bilderverbot?* Stuttgart 2020, 28–57.

—, „Gott ist im Fleische ...“. Die Inkarnation Gottes in ihrer leibeigenen Dimension beim Wort genommen, in: Jürgen Ebach u. a. (Hg.), „Dies ist mein Leib“. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen (Jabboq 6), Gütersloh 2006, 186–229.

Halberstam, Jack, *Trans*. A Quick and Quirky Account of Gender Variability*, Oakland 2018.

Hartke, Austen, *Transforming. The Bible and the Lives of Transgender Christians*, Louisville 2018.

Heß, Ruth, *Zwischen Schöpfung und Erlösung: drei christlich-theologische Variationen über Geschlecht*, *Gender Heft* 1 (2010), 118–132.

—, „... darin ist nicht männlich und weiblich“. Eine heilsökonomische Reise mit dem Geschlechtskörper, in: Jürgen Ebach u. a. (Hg.), „Dies ist mein Leib“. Leibliches, Leibeigenes und Leibhaftiges bei Gott und den Menschen (Jabboq 6), Gütersloh 2006, 144–185.

Johnson, Elizabeth A., *Ask the beasts: Darwin and the God of Love*, London 2014.

Keller, Catherine, *The Apophasis of Gender: A Fourfold Unsayings of Feminist Theology*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 76/4 (2008), 905–933.

90 Vgl. Halberstam, *Trans**, 18.

- , *Apocalypse Now and Then. A Feminist Guide to the End of the World*, Minneapolis 2005.
- Kristensen, Johanne Stubbe Teglbjaerg, *Body and Hope. A Constructive Interpretation of Recent Eschatology by Means of the Phenomenology of the Body*, Tübingen 2013.
- Linde, Gesche, *Verkörperung, Handlung, Repräsentation*, in: Gregor Etzelmüller/Annette Weissenrieder (Hg.), *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, Berlin 2016, 243–288.
- Loughlin, Gerard, *Introduction: The End of Sex*, in: ders. (Hg.), *Queer Theology. Rethinking the Western Body*, Oxford 2007, 1–34.
- McBridge, Sarah, *Tomorrow will be different. Love, Loss, and the Fight for Trans Equality*, New York 2018.
- McClendon, James William Jr., *Ethics: Systematic Theology*, vol. 1, Nashville 1986.
- MacDougall, Scott, *Bodily communions: An eschatological proposal for addressing the Christian body problem*, in: *Dialog* 57/3 (2018), 178–185.
- Moltmann, Jürgen, *The spirit of life: a universal affirmation*, Minneapolis 1992.
- Murphy, Nancey, *The Resurrection Body and Personal Identity: Possibilities and Limits of Eschatological Knowledge*, in: Ted Peters u. a. (Hg.), *Resurrection. Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids 2002, 202–218.
- Runte, Annette, *Das Geschlecht der Engel. Zur Theorie des Transsexualismus in der Lacan-Schule*, in: *Psyche: Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 39/9 (1985), 830–862.
- Stewart, Jay, *Academic Theory*, in: Christina Richards u. a. (Hg.), *Genderqueer and Non-Binary Genders*, London 2017, 53–72.
- Stuart, Elizabeth, *The Return of the Living Dead*, in: Lisa Isherwood/Kathleen McPhillips (Hg.), *Post-Christian Feminism. A Critical Approach*, Hampshire 2008, 211–222.
- , *Sacramental Flesh*, in: Gerard Loughlin (Hg.), *Queer Theology. Rethinking the Western Body*, Oxford 2007, 65–75.
- Tonstad, Linn Marie, *God and Difference. The Trinity, Sexuality, and the Transformation of Finitude*, New York 2016.
- Volf, Miroslav, *The Trinity and Gender Identity*, in: Douglas A. Campbell (Hg.), *Gospel and Gender: A Trinitarian Engagement with being Male and Female in Christ*, London 2003, 155–178.
- Walker Bynum, Caroline, *Material Continuity, Personal Survival, and the Resurrection of the Body: A Scholastic Discussion in its Medieval and Modern Context*, in: *History of Religions* 30/1 (1990), 51–85.
- Ward, Graham, *There Is No Sexual Difference*, in: Gerard Loughlin (Hg.), *Queer Theology. Rethinking the Western Body*, Oxford 2007, 76–85.
- Welker, Michael, *Was kann theologische Rede von Inkarnation und Auferstehung zur Anthropologie beitragen?* in: Gregor Etzelmüller/Annette Weissenrieder (Hg.), *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, Berlin 2016, 317–325.

- Wirth, Mathias, Reformierte Körper. Über Transhumanismus, Christentum und somatoformale Kreativität, in: Angela Treiber/Rainer Wenrich (Hg.), Körperkreativitäten. Gesellschaftliche Aushandlungen mit dem menschlichen Körper, Bielefeld 2021, 257–278.
- , Trans-Körper. Theologie im Gespräch mit Transhumanismus und Transsexualität, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 62/1 (2018), 10–30.
- , „Der dich erhält, wie es dir selber gefällt“. Transidentität als Ernstfall Systematischer Theologie, in: Gerhard Schreiber (Hg.), Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven, Berlin 2016, 484–502.
- , Distanz des Gehorsams. Theorie, Ethik und Kritik einer Tugend, Tübingen 2016.
- , Trostlose Eschatologie? Zu einer unerledigten Kontroverse über Versöhnung in der neueren Dogmatik, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 58/3 (2016), 259–284.

Autor*innenverzeichnis

ANGELA BERLIS (*1962), Dr. theol., ist Professorin für Geschichte des Altkatholizismus und Allgemeine Kirchengeschichte am Institut für Christkatholische Theologie und Co-Leiterin des Kompetenzzentrums Liturgik an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

CRISTINA BETZ (*1984), V.D.M. Dipl.-Theol., ist Doktorandin am Institut für Systematische Theologie der Universität Bern.

CORINA CADUFF (*1965), Literatur- und Kulturwissenschaftlerin, ist Professorin an der Hochschule der Künste Bern und Vizerektorin Forschung der Berner Fachhochschule.

MAGDALENE L. FRETTLÖH (*1959), Dr. theol., ist Professorin für Systematische Theologie/Dogmatik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

KATHARINA HEYDEN (*1977), Dr. theol., ist Professorin für Ältere Geschichte des Christentums und der interreligiösen Begegnungen an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

SIMON HOFSTETTER (*1981), Dr. theol., Pfarrer, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Dozentur für Diakoniewissenschaft der Theologischen Fakultät der Universität Bern sowie Beauftragter für Recht und Gesellschaft bei der Evangelisch-reformierten Kirche Schweiz EKS.

MARTIN HOONERT (*1967) lehrt als Dozent für „Musik, Religion & Ritual“ an der Universität Tilburg.

ANNA-KATHARINA HÖPFLINGER (*1976), PD Dr. sc. rel., ist akademische Rätin am Lehrstuhl für Religionswissenschaft und Religionsgeschichte, Evangelisch-Theologische Fakultät, Ludwig-Maximilians-Universität München.

STEFANIE LORENZEN (*1976), PD Dr. theol, ist Dozentin für Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

MOISÉS MAYORDOMO (*1966), Dr. theol., ist Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Basel.

ERIKA MOSER (*1968), Dr. des., ist Postdotorandin in einem Projekt zur Geschichte des Altkatholizismus an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

GISELA MUSCHIOL (*1959), Dr. theol., ist Professorin für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

ISABELLE NOTH (*1967), Dr. theol. habil., BSc Psych, ist Professorin für Seelsorge, Religionspsychologie Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

DAVID PLÜSS (*1964), Dr. theol., ist Professor für Homiletik, Liturgik und Kirchen-theorie und und Co-Leiter des Kompetenzzentrums Liturgik an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

VALÉRIE RHEIN (*1965), Dr. theol. in Judaistik, freischaffende Judaistin, Lehrauftrag an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern.

SILVIA SCHROER (*1958), Dr. theol., ist Professorin für Altes Testament und Biblische Umwelt an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

HEIKE SPRINGHART (*1975), Dr. theol., ist außerplanmäßige Professorin für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg und Landesbischöfin der Evangelischen Kirche in Baden.

ANGELA STANDHARTINGER (*1964), Dr. theol., ist Professorin für Neues Testament am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg.

LUKAS STUCK (*1986), ist Studienleiter des CAS Altersseelsorge und Gemeindepfarrer.

MARIE-THERES WACKER (*1952), Dr. theol., war bis 2018 Professorin für Altes Testament und Theologische Frauenforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

ULRIKE WAGNER-RAU (*1952), Dr. theol., ist Professorin i.R. für Praktische Theologie am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg.

CLAUDIA WELZ (*1974), Dr. theol., ist Professorin für Ethik und Religionsphilosophie am geisteswissenschaftlichen Fachbereich der Universität Aarhus, Dänemark.

MELANIE WERREN (*1982), Dr. theol., Pfarrerin VDM, dipl. Pflegefachfrau HF, ist Assistentin und Postdoktorandin für Systematische Theologie (Ethik) an der Theologischen Fakultät Bern.

MATHIAS WIRTH (*1984), Dr. phil., ist Assistenzprofessor für Systematische Theologie/Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

BEATRICE WYSS (*1974), Dr. phil., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Bereich Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.