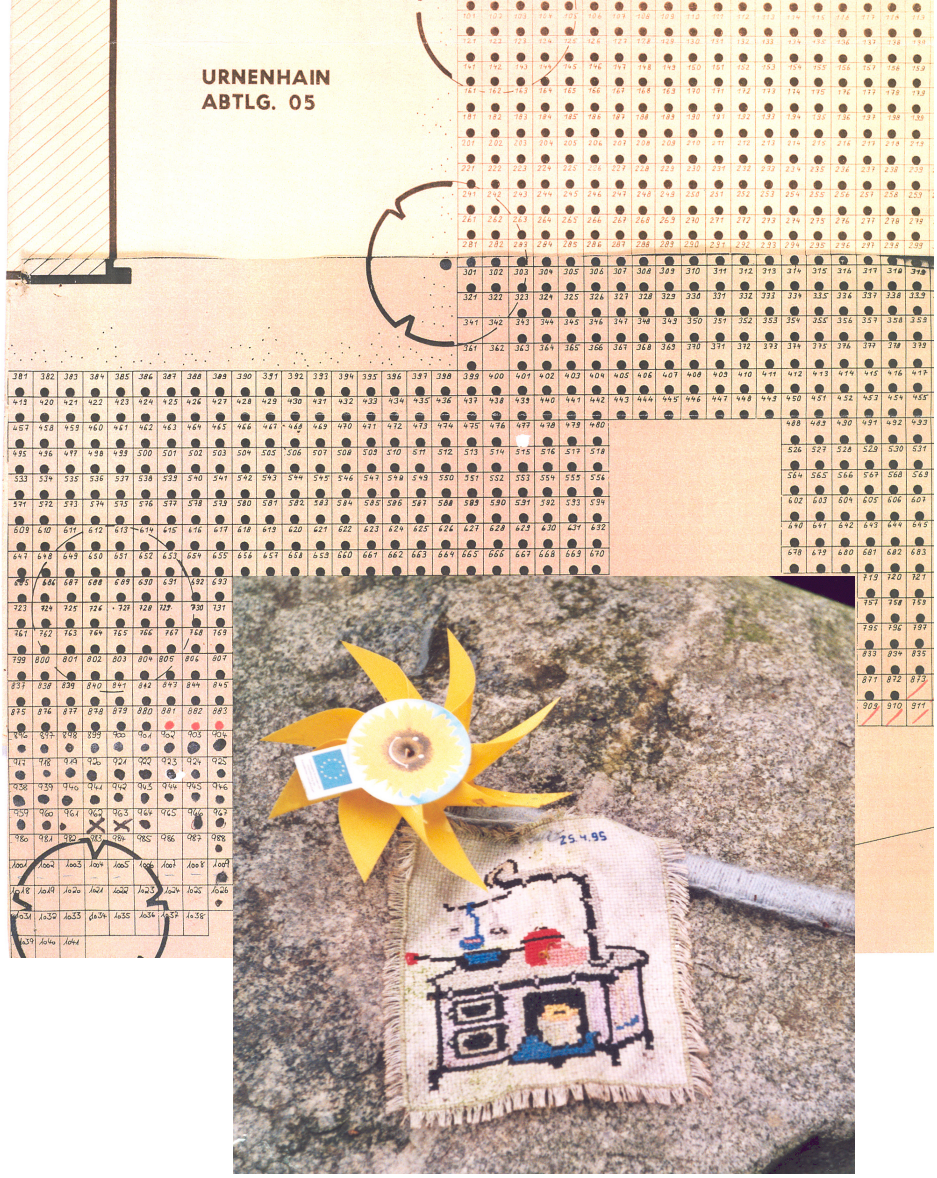


ANONYM

UNTER GRÜNEM RASEN

Eine kulturwissenschaftliche Studie zu neuen Formen von Begräbnis- und Erinnerungspraxis auf Friedhöfen

Traute Helmers

Band 1 (Textband)

Dissertation

Oldenburg 2004

Zur Erlangung eines Grades der Doktorin der Philosophie (Dr. phil.) im
Kulturwissenschaftlichen Institut für KUNST-TEXTIL-MEDIEN der Fakultät III
Sprach- und Kulturwissenschaften an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
eingereichte Dissertationsschrift von

Traute Helmers

geboren am 27. Juni 1953 in Varel (Landkreis Friesland)

Erstreferentin:
Prof. Dr. Karen Ellwanger
Kulturwissenschaftliches Institut für KUNST-TEXTIL-MEDIEN

Zweitreferent:
apl. Prof. Dr. Ingo Scheller
Kulturwissenschaftliches Institut für KUNST-TEXTIL-MEDIEN

Tag der Disputation: 28. September 2004

Herzlichen Dank...

sage ich besonders Frau Prof. Dr. Karen Ellwanger und Herrn apl. Prof. Dr. Ingo Scheller. Sie haben die Studie ebenso kritisch wie unorthodox begleitet und mich durch intensive Gespräche und ihr unerschütterliches Vertrauen in meine Arbeit ermutigt. Zu den weiteren günstigen Bedingungen, die für mich eine Basis für das Projekt Promotion geschaffen haben, gehörte der Promotionsstudiengang Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und dessen Forum interessierter, diskussionsfreudiger KollegiatInnen. Die InterviewpartnerInnen überließen mir wertvolles Forschungsmaterial, und zahlreiche GesprächspartnerInnen aus unterschiedlichen Forschungsfeldern und Institutionen ließen sich für das Thema begeistern, engagierten sich für meine Anliegen. Dies gilt auch für AnsprechpartnerInnen in universitären Bereichen; allen sei herzlich gedankt. Mein Dank gebührt auch den ForschungswerkstättlerInnen, hier besonders Stefanie Stegmann und Lüder Tietz. Der persönliche Beistand von FreundInnen und Bekannten war hilfreich für mich.

Traute Helmers

Inhalt (Textband)

O ZUM EINSTIEG 5

I. KULTURWISSENSCHAFTLICHES, GESCHLECHTERBEZOGENES FORSCHEN ZUM ANONYMEN BEGRÄBNIS

Kapitel 1
Forschungsstand und Fragestellung

1. Hintergründe/Wissensfelder:
   Aus dem Forschungsstand 8
2. Seh-und-Hörfreude/Wissensdurst/Bereitschaft zur Reflexion/Muße:
   Die leitende Fragestellung 20
3. Begrifflich fassen:
   Glossar der Arbeitsbegriffe 24

Kapitel 2
Multiperspektivisches und multimethodiales Forschungsinstrumentarium

1. Forschungstheoretische Grundlagen und Positionen 31
2. Forschungsmethoden und analytisches Vorgehen 41
3. Forschungsquellen-Kombinatorik 49

Kapitel 3
Bestattungskultur als Synthese von Sozial- und Kulturgeschichte: Ein friedhofsgeschichtlicher Exkurs in das 19. und 20. Jahrhundert mit Einwürfen aus Perspektiven der Frauen- und Geschlechterforschung 50

II. DAS ANONYME BEGRÄBNIS ALS BESTATTUNGSKULTURELLE OPTION. INDIVIDUELLES VORAUSVERFÜGEN ZUM EIGENEN GRAB UND VORSORGEN FÜR EIN ERINNERTWERDEN

Kapitel 1
(Interview-)Begegnungen mit Frauen und Männern, die anonym begraben werden wollen

1. Vorbemerkungen 59
2. Vorstellung der InterviewpartnerInnen in zwei Kohorten 61
2.1 Biographische Kurzbeschreibungen und Begegnungsnotizen 62
3. Entscheidungskriterien und Motivationen für ein eigenes anonymes Grab 82
3.1 Frühe grabbezogene Aneignungsschritte in Kindheit, Jugend und familiärer Praxis 82
3.2 Erfahrungs- und Handlungsweisen zu Tod und Begräbnis im Erwachsenenalter 85
3.3 Dem Abschied für sich selbst eine Form geben: Begräbnisrituale aus individueller Sicht 101
3.4 Bilder von Körper und Tod 105
3.5 Bilder von Natur und Tod 138
4. Sprachliche Zugänge als Indizien von (Bestattungs-)Kulturverständnis 141
5. Zusammenfassung und weiterführende Interpretation 144

Kapitel 2
Dass etwas bleibt: Objekte und Praxis von Erinnerungsvorsorge

1. Vorbemerkungen 162
2. Die eigene Praxis, bestimmte Tote zu erinnern 164
3. Objekte und Praxis von Erinnerungsvorsorge 168
3.1 Vom Ding, das am Herzen liegt, zum multifunktionalen Erbe 168
3.2 Von A bis Z: Praktiken, die letzte Dinge regeln 169
3.3 Etwas Immaterielles vererben: Das schriftliche Vermächtnis 180
4. Zusammenfassung und weiterführende Interpretation 182

III. DAS ANONYME BEGRÄBNIS ALS BESTATTUNGSKULTURELLE REALISATION. INSTITUTIONELLE UND INDIVIDUELLE WEISEN DES GESTALTENS, VERWALTENS UND IN-ERINNERUNG-BEHALTENS

Kapitel 1
Exemplarische anonyme Grabfelder auf Friedhöfen

1. Vorbemerkungen 189
2. Exemplarische anonyme Grabfelder auf Friedhöfen 192
2.1 Rastede in Niedersachsen 192
2.2 Huckelriede in Bremen 193
2.3 Ohlsdorf in Hamburg 194
2.4 Wiesbaden-Süd in Hessen 197
3. Zusammenfassung und weiterführende Interpretation 199

Kapitel 2
Das anonyme Begräbnis zwischen institutionellem Bestattungsalltag und individueller Aneignung

1. Vorbemerkungen 205
2. Begegnungen mit Friedhofsbeschäftigten 207
3. Institutionelle Bilder vom Raum unter dem Rasen 215
4. Begegnungen mit Nahestehenden der anonym Begrabenen und mit einer Friedhofsbesucherin 219
5. Zusammenfassung und weiterführende Interpretation 228

Kapitel 3
Ritual und Objekt in der Erinnerungspraxis am anonymen Grabfeld

1. Vorbemerkungen 232
2. Ritual 234
2.1 Performative Handlungsmuster 234
2.2 Zu einzelnen Haltungen und Gesten und deren Kommentar in Kleidung 238
3. Objekt: Fundstücke erzählen 243
Exkurs: Dinge alltäglicher Erinnerungspraxis im Zuhause einer Witwe und eines Witwers 252
4. Zusammenfassung und weiterführende Interpretation 254

IV. ZU GUTER LETZT

1. Vorbemerkungen 265
2. Resümierender Gang durch zentrale Kapitel der Studie 266
3. Produktiv-konstituierende Faktoren in Bestattungskultur 282
4. Kritische Anmerkungen zur Konstruktion eines kulturellen Gedächtnisses als alltagsferner Bereich 328
5. Ausblick 334

LITERATURVERZEICNIS-NACHWEISE-ABSTRAKT

Literaturverzeichnis 344
Abbildungsnachweis 360
Materialnachweis 361
Abkürzungsnachweis 362
Abstrakt 364

O ZUM EINSTIEG

Der Gedanke an einen Friedhof erzeugt die Vorstellung, dort Gräber und Grabzeichen vorzufinden, die Tote namentlich bezeichnen, die über sie und die genaue Lage ihres Grabs Auskunft geben. Für viele ist das ziellose Schlendern durch einen am Ende des 19. Jahrhunderts angelegten Friedhof ein vergnügliches Unterfangen; historische Grabmale erzeugen durch ihre spezifischen Symbole, Materialien und ihre kunstvolle Gestaltung eine besondere Atmosphäre, und ein Übriges bewirkt das Gartenkünstlerische der Anlage. Grabmale können wie eine ”steinerne Feier der Biographie” vieler einflussreicher Männer und einiger Frauen gelesen werden.[1] Jüngere Bezirke eines Friedhofes weisen andere Varianten von Bestattungskultur auf: Gleichförmig in Material, Größe und Stil und kleiner in der Fläche, dafür geometrisch funktional angeordnet, bilden Gräber und Grabzeichen standardisierte Reihen und Aussagen. ”Heute sind die Toten eingeparkt wie Luxuslimousinen. Schwarz und bombastisch, in makellosem Hochglanz werden mit dem Kran steinerne Monstren angeschleppt und in tödlicher Korrektheit abgesetzt. Grundstück für Grundstück, mit den gleichen schwarzen Steinbarrieren abgeriegelt. Protzige Materialschlacht-Felder. Und dazwischen saubere Abstandsflächen auf totem Industriekies. Damit sich ja kein Unkraut regt. Einsamkeit in Makellosigkeit. Auch im Tod noch Ellenbogen.”[2] Dieses Erscheinungsbild ist ebenso vertraut wie die Gemeinschaftsgrabanlagen der Kriegsgräber-Gedenkstätten des Ersten und Zweiten Weltkriegs. Gemeinhin gilt die Auffassung, dass die Art und Weise, wie eine Gesellschaft mit ihren Toten umgeht, widerspiegelt, wie es um sie beschaffen ist. Die symbolische Kommunikation mit Toten gilt als kontinuitäts- und kulturschaffender Bestandteil gesellschaftlicher Ordnung, Gräber werden zu Kulturträgern und Zeichen individueller Geschichten. ”Das Grabmal in sinnvoller Gestaltung verkörpert den Verstorbenen. Es hilft beim beGREIFEN, wo das Du geblieben ist. Die Namen, ein persönliches Symbol des Weggegangenen und die eigene Gestaltung des Steins drücken aus, wer der Mensch war. Trifft das Grabmal in seiner Aussage den Wesenskern des Menschen, dann kann der Dialog mit dem Du fortgesetzt werden.”[3]

Seit dem Ende des 20. Jahrhunderts verändern Friedhöfe sich nachhaltig; individuell ausgewiesene Einzel- und Familiengrabstätten verlieren an Bedeutung zugunsten anonymer Begräbnisformen. In den 70ern des 20. Jahrhunderts als AußenseiterInnen beargwöhnt, wählen Menschen heute entschlossen und auch gegen Widerstände aus dem privaten Umfeld oder von Seiten der Bestattungs- und Seelsorge-ExpertInnen ein anonymes Begräbnis für sich. Der Wandel kommt häufig in Gestalt des Vertrauten daher: Nahestehende nehmen in einer öffentlichen Trauerfeier Abschied, laden durch Todesanzeige dazu ein, begleiten Urne oder Sarg bis zum Einlassen in ein – und hier wird der Wandel am deutlichsten sichtbar – für gemeinschaftliche Begräbnisse vorgesehenes Feld, ohne dass die individuelle Grablage anschließend mit Namen und Grabbegrenzungen versehen wird. In der zeitlichen Umgebung des Totensonntags oder Volkstrauertags wird in den Medien das Phänomen des anonymen Begräbnisses diskutiert: ”Der Mensch braucht einen Ort, an dem er trauern kann”, so Astrid

1 Fischer, Norbert: Wie wir unter die Erde kommen. Sterben und Tod zwischen Trauer und Technik. 1996, 160. – Ich danke Norbert Fischer für weiterführende Hinweise.
2 Wieland, Dieter, P.M. Bode, R. Disko: Grün kaputt. Landschaft und Gärten der Deutschen. 1983, 67.
3 Nixdorf, Renate: Editorial: Ich und Du = Wir! In: ZEITLOS. Das Journal für Lebensbewusste. 1/2003, 2.

Fertig-Niespor, ”immer mehr Hinterbliebene fragen nach der Möglichkeit, ihre Angehörigen anonym zu bestatten [...].” [4] ”Manche wollen es dann doch wissen”, berichtet Axel Wermelskirchen, ”und sie versuchen es mit der Fuß-vor-Fuß-Methode auszumessen, wo genau die Urne mit der Asche ihres Angehörigen liegen könnte [...]. Irgendwann sehen die Friedhöfe wie Golfplätze aus.”[5] Die anonyme Bestattung sei beileibe kein ‚Armenbegräbnis‘, man finde sie in allen Schichten.

In den drei literarischen Gattungen Epik, Lyrik und Drama spielen Begräbnisse eine nicht unbedeutende Rolle; in Texten des Autors Josef Winkler zum Beispiel, dessen Prosaminiaturen als sinnlich, sarkastisch, leidenschaftlich und selbstentblößend beschrieben werden, ist das anonyme Begräbnis auch zu finden. ”Mit dem roten Tretroller jagt das Kind den fliehenden Eichkätzchen her. [...] Eine Frau steht mit zum Gebet gefalteten Händen am Rande eines völlig ungeschmückten Rasenstücks und starrt auf eine bestimmte Stelle. Ich bitte Sie, sagte eine neben mir auf der Bank sitzende Witwe, lassen Sie doch das Kind nicht mit dem Tretroller über den grünen Rasen fahren, denn hier werden die Urnen Verstorbener vergraben, die anonym beigesetzt werden wollen. Wenn man keine Verwandten mehr hat, die Kinder weit weg sind, wer soll dann aufs Grab schauen? Wir Witwen treffen uns bei schönem Wetter fast jeden Tag, wir werden uns alle hier begraben lassen, *Anonym im Grünen Rasen* nennt man das!”[6] (Hervorhebung durch Autor, TH). Winkler erzählt mit ethnografisch scharfem Blick für Details und Zwischentöne Geschichten vom Begrabenwerden in unterschiedlichen Kulturen, von Ritualen und Objekten, die unabhängig davon, ob sie traditionell anmuten oder auf Neues hinweisen, sich auf bestimmte Weise ähneln. Immer ist es etwas nicht Intendiertes, ein ‚Anderes‘, das Formen und Sprache, Gefühle und Bedeutungen - um nur einiges zu nennen - sprengen kann. Häufig ist es dabei die Alltäglichkeit, die das Mühen um Ordnung, Würde und Pietät entlarvt und es dem Lachen und Absurden oder dem Schauerlichen und Schmerzlichen überantwortet.

Die Diskussionen um das anonyme Begräbnis lassen einen Eindruck von Verrohung und Hilflosigkeit im Umgang mit Toten, Trauer und der Haltung zum eigenen Tod entstehen und machen Einstellungen und Handlungsweisen Beteiligter für einen bedrohlichen Verfall von Bestattungs- und Trauerkultur verantwortlich. Dieses zerklüftete Gelände unterschiedlicher Lager und Wissensbestände, die gesprengten Ordnungen, die Frage nach Bedeutungen des Geschlechts und vermeintlich Nebensächliches wie Details und Zwischentöne wecken mein kulturwissenschaftliches Forschungsinteresse, in das eine Vorfreude auf Entdeckungen im Unwegsamen einfließt. Das ‚Eigenleben‘ von Alltagspraktiken, Dingen und Orten schien mir nicht hinreichend berücksichtigt zu sein, und der Blick auf die Sichtweisen der Handelnden schien zu kurz zu greifen. Während KulturkritikerInnen *über* die AkteurInnen sprechen, wollte ich *mit* ihnen sprechen, sie als ExpertInnen ihrer selbst befragen. Ich interessiere mich nicht nur dafür, wie ”Kultur im Handeln der Akteure reproduziert wird, sondern auch, wie Akteure durch ihr Handeln Kultur destabilisieren, dynamisieren, neu schaffen.”[7] Dass Bestattungs-, Trauer- und Erinnerungskultur mit bestimmten Geschlechterverhältnissen und –bildern

---

[4] In: ‚Wilhelmshavener Zeitung‘ vom 22.11.97.
[5] In: ‚Frankfurter Allgemeine Zeitung‘ vom 01.11.97.
[6] Winkler, Josef: Leichnam, seine Familie belauernd. 2003, 115.
[7] Welz, Giesela: Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck. In: Zeitschrift für Volkskunde. 94. Jg. 1998, 177-194, hier 193.

operiert, ist nicht zu übersehen. Nach Erfahrungen der Kulturwissenschaftlerin und Bestatterin Cordula Caspary (Bremen) wird zum Beispiel die Beerdigung eines Mannes im Durchschnitt aufwendiger und kostenintensiver gestaltet als die einer Frau.[8] Der Tod und das Begrabenwerden von Menschen, die als Männer bezeichnet werden, darf nicht stillschweigend mit dem Tod und dem Begrabenwerden von solchen gleichgesetzt werden, die Frauen genannt sind. Es stirbt jeweils ein kulturell unterschiedlich definierter biologischer, sozialer und symbolisierter Mensch und Körper, dessen gesetzte Differenzen auch durch die Form des Grabs und damit verbundener Praktiken über den Tod hinaus wirken.

Der I. Abschnitt der Studie verschafft einen Einblick in den Stand der Forschung, woraufhin Erkenntnisinteresse, Fragestellung und Arbeitsbegriffe präzisiert werden. Nach der Darstellung der Vorgehensweise und des Forschungsinstrumentariums für den Gang der Arbeit kleide ich deren Hintergrund mit einem friedhofsgeschichtlichen Exkurs in das 19. und 20. Jahrhundert und Einwürfen aus Perspektiven der Frauen- und Geschlechterforschung aus. Im II. Abschnitt geben im Rahmen von Fallstudien zehn Frauen und Männer, die für sich ein anonymes Begräbnis wünschen, Einblicke in ihre Art und Weise, letzte Dinge[9] zu regeln und einem Erinnert- oder Vergessenwerden vorzusorgen. Die Gestaltungsweisen der anonymen Gräber bzw. die Friedhofsbeschäftigten als deren Verwalter sind das Thema des III. Abschnitts. An dieser Stelle fällt der Blick auf Erinnerungspraktiken von Nahestehenden an anonymen Gräbern und auf (Wechsel-)Wirkungen von Raum, Ritual und Objekt im Rahmen individueller und institutioneller Aneignungsweisen. Der abschließende IV. Abschnitt trägt Befunde zusammen und schließt diese an weiterreichende Felder an.

---

[8] Mein Dank für Hinweise und Kooperationsbereitschaft gilt Cordula Caspary.

[9] Zum Begriff vgl. Beltz, Walter: Lexikon der letzten Dinge. 1993.

I. KULTURWISSENSCHAFTLICHES UND GESCHLECHTERBEZOGENES FORSCHEN ZUM ANONYMEN BEGRÄBNIS

Kapitel 1
Forschungsstand und leitende Fragestellung

1. Hintergründe-Wissensfelder: Aus dem Forschungsstand

Der Verzicht auf ein individuell gekennzeichnetes Grab rührt an ein auf den Tod bezogenes komplexes Geflecht von Mythen, Riten und kulturellem Reglement. "In allen Gesellschaften [...] hebt das Problem des Todes die wichtigsten kulturellen Werte hervor, nach denen die Menschen ihr Leben leben und ihre Erfahrungen bewerten. Das Leben wird transparent vor dem Hintergrund des Todes, und entscheidende soziale und kulturelle Fragen werden sichtbar."[10] Bestattungsriten, Trauererleben und –verhalten stehen mit der Kultur, innerhalb derer sie sich darstellen, in engem Zusammenhang; kulturanthropologische Untersuchungen beschreiben (geschlechterdifferente) Funktionen und Handlungsweisen im Umgang mit Tod, Leiche und Grab vorzugsweise als natürliche Phänomene. Reaktionen auf Verlust werden nicht mehr nur aus biologistisch-evolutionärer Perspektive betrachtet: In der angloamerikanischen Forschung bezeichnen beispielsweise die Begriffe ‚mourning' und ‚grief' zwei Komponenten eines ‚bereavement-behavior'. Das mit ‚mourning' Umschriebene habe seinen Ursprung vor allem in der Kultur, und das mit ‚grief' Gemeinte sei ein Produkt biologischer Evolution.[11] Als Beispiel für die Wirkung soziokultureller Faktoren sei die je Kultur unterschiedlich lange Dauer einer Witwentrauerzeit genannt.[12] Neben Wissensbeständen aus Alltagskulturen und Wissenschaft existiert ein differenziertes ExpertInnen-Wissen im Umgang mit Sterben und Tod. Zu Berufszweigen mit routinierter Praxis und kulturellen Berufsbildern, die in langen Zeiträumen entstanden sind, treten heute neue DienstleisterInnen wie Trauer- und RitualberaterInnen oder ThanatologInnen hinzu. Die Vermutung, dass eine liberalere Bestattungskultur den Trend zum anonymen Begräbnis abwenden würde, wird mit Blick auf variantenreiche Bestattungspraktiken, wie sie beispielsweise in den Niederlanden zu beobachten sind, nicht bestätigt. Vom Beisetzen auf privatem Grund bis zum Ausstreuen der Totenasche und zur großen Gestaltungsfreiheit für individuelle Gräber werden auch verschiedene Formen des anonymen Begräbnisses praktiziert, in manchen Regionen für bis zu 60% aller Verstorbenen.[13]

---

[10] Vgl. Huntington und P. Metcalf nach Bronfen, Elisabeth: Nur über ihre Leiche. Weiblichkeit, Tod und Ästhetik. 1992, 261.

[11] Stubbe, Hannes: Formen der Trauer. 1985, 12.

[12] Ursula Machtemes untersucht den Witwenstand bürgerlicher Oberschichtswitwen als ein Bürgerinnenleben zwischen Totenkult, Pathos und Mitgefühl, vgl. dieselbe in: Leben zwischen Trauer und Pathos. Bildungsbürgerliche Witwen im 19. Jahrhundert. 2001. - Irmela Körner betrachtet Lebensentwürfe von Witwen im 20. Jahrhundert. Dieselbe: Witwen: Biographien und Lebensentwürfe. 1997. Vgl. auch Revesz, G.: Das Trauerjahr der Witwe. In: Zeitschrift für vergl. Rechtswissenschaft 15, 1902, 361-405, zitiert nach Stubbe, Hannes: Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung. 1985, 135-137. Danach wird die Trauerzeit durch Faktoren wie Knappheit an Frauen, Schwierigkeit der Erhaltung von Kindern, Einfluss der Missionen, äußere Machteingriffe wie z. B. die engl. Gesetzgebung gegen die Witwenverbrennung *verkürzt,* während Faktoren wie Aussöhnung mit dem Toten-Geist, die Vorstellung von Unreinlichkeit der Leiche, die Fraglichkeit einer künftigen Schwangerschaft der Witwe, ethische Überlegungen, das Eigentumsrecht des Mannes über die Frau und die Idee der Unreinlichkeit der Witwe die Trauerzeit *verlängern*.

[13] Zeitschrift FRIEDHOF UND DENKMAL. Nr. 1/97, 7-20.

Die **Kulturwissenschaftlerin Barbara Happe** etablierte das Phänomen der anonymen Bestattung in wissenschaftliche Diskurse. Sie leitete das 1999 abgeschlossene Forschungsprojekt der Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal (AFD), Kassel, "Gesellschaftliche Faktoren und Entwicklung der Bestattungs-, Friedhofs- und Trauerkultur am Ende des 20. Jahrhunderts"[14] und stützte sich auf eine Befragung deutscher BestatterInnen und Friedhofsträger per Fragebogen sowie auf Auswertungen des Archivs Friedhofs- und Bestattungswesen des ehemaligen Instituts für Kommunalwirtschaft der DDR in Dresden. Ihre Studie zeichnet die Anfänge der Grabform vom Beginn des 20. Jahrhunderts an nach und liefert Basisdaten zur Verbreitung in Stadt und Land, zu Zuwachsraten und Beisetzungsmodalitäten in alten und neuen Bundesländern, zu Varianten der Bestattungsrituale, zu konfessionellen Aspekten. Happe strukturiert die regionale Vielfalt, mit der auf das Phänomen in Deutschland reagiert wird. Das erste anonyme Gemeinschaftsgrabfeld in Europa wurde 1925 auf dem Bispebjerg-Friedhof in Kopenhagen eingerichtet, hier erfolgen über 80 % aller Begräbnisse anonym. Friedhofsverwaltungen setzen zu Beginn des 20. Jahrhunderts hier und da oft ‚stillschweigend' bei, FeuerbestattungsanhängerInnen regten in den 20er Jahren an, gemeinsame Aschengräber anzulegen.[15] Ab 1945 ist die anonyme Bestattung in den Friedhofsordnungen einiger Städte mit über 100 Tsd. EinwohnerInnen institutionalisiert und mit ersten Urnengemeinschaftsgrabanlagen auf Friedhöfen etabliert. Das anonyme Grab tritt in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts häufiger auf und nimmt in den alten Bundesländern seit den 70er Jahren rapide zu. Auf Grund entsprechender Nachfrage werden zuerst auf Friedhöfen in kommunaler Trägerschaft, dann sukzessive auch auf solchen in kirchlicher Trägerschaft anonyme Beisetzungsfelder und -formen bereitgehalten. Längst kein norddeutsches Phänomen mehr findet es sich in ganz Deutschland, sowohl in (Groß-)Städten wie auch in Dörfern. In 89 % aller untersuchten Städte nimmt diese Form deutlich zu, Steigerungsraten können bis zu 300% betragen. Die Grabform entwickelte sich in beiden deutschen Staaten unabhängig von einander. Eine kommunistisch sozialistische Staats- und Gesellschaftsidee favorisierte anonyme Urnengemeinschaftsgrabanlagen als humanistisch, ökologisch und modern und deutete Friedhöfe mit individualistischer Grabkultur als "Ausbeutungsobjekt und Tummelplatz falscher Repräsentation. Das Erbbegräbnis und das Familienbegräbnis wurden zur Bestattungsform der herrschenden Klasse; das Reihengrab zum Symbol ausgebeuteter Schichten."[16] Hohe Raten von anonymen Begräbnissen in östlichen Bundesländern bleiben auch lange nach der Wende konstant.

---

[14] Gefördert aus Mitteln des Bundesministerium des Inneren, Bonn, vom Kuratorium Deutsche Bestattungskultur Düsseldorf, vom Bundesinnungsverband des Deutschen Steinmetz-, Stein- und Holzbildhauerhandwerks F.a.M., Bund Deutscher Friedhofsgärtner Bonn und vom Deut. Naturwerkstein – Verband Würzburg. Vgl. auch: Happe, B.: Zur Lage der anonymen Bestattung in Deutschland. Eine Umfrage bei kommunalen und kirchlichen Friedhofsverwaltern. In: FRIEDHOF UND DENKMAL. 2/1998, 43. Jg., 39-54.

[15] Die Anonymität von Kriegstoten und die Praktiken bei deren Begräbnis sind als eigenes Thema zu sehen, auf das noch zurückzukommen sein wird.

[16] Happe, Barbara: Anonyme Bestattung: Tote entschwinden dem Gedächtnis. In Zeitschrift: Deutsche Friedhofskultur. 1/97, 72-76, hier 75.

Einige Daten zur Verbreitung des anonymen Begräbnisses mit Stand 1996 (Quelle siehe Fußnote 14)

Ort	*Anteil in Prozent aller Beisetzungen/ Friedhof*
Plauen (Sachsen)	73
Erfurt (Thüringen)	55
Oldenburg (Nieders.)	43
Kiel (Schlesw.-Holst)	30
Bremen	25
Hamburg	26
Düsseldorf (NRW)	6
Frankfurt (Hessen)	5
München (Bayern)	5
Mainz (Rheinl.-Pfalz)	3

Die hohen städtischen Raten erklären sich auch aus dem weiten städtischen Einzugsgebiet, das Orte einschließt, in denen diese Grabform nicht angeboten wird. Barbara Happe untersucht das Reagieren von Institutionen und BestatterInnen auf das Phänomen und diskutiert es mit Blick auf die sich insgesamt verändernde Bestattungskultur, wobei sie sich vor allem der Gedächtnis- und Erinnerungstheorie von Jan Assmann und Maurice Halbwachs anschließt. Sie resümiert: ”Die Radikalität, mit der auf eine Namensnennung und die Lokalisierbarkeit verzichtet wird, verbunden mit dem Fehlen symbolischer Bezugsformen, löscht die konkrete Identität der Toten in Raum und Zeit völlig aus. Der Wegfall konkreter Zeichen mindert die Anschauungskraft eines Ortes, an dem ‚namhafte‘ Personen mit einer unverwechselbaren Identität bestattet wurden. Die visuelle Leere von anonymen Feldern führt insgesamt zu einer semiotischen Reduktion eines Teilbereiches des Friedhofes.”[17] Zentrale Ergebnisse ihrer Studie sind, dass das Reihengrab sich nur graduell vom anonymen Grab unterscheidet, was ersteres zum potentiellen Vorläufer der anonymen Bestattung macht. Diese bedeutet aufgrund des Verzichts von Bild- und Zeichenhaftigkeit und Ritus im Äußeren den Ausstieg aus einer Erinnerungsgemeinschaft. Diese Grabform ist Folge bzw. Ursache sich lockernder Sozialität, Kommunität und gegenseitiger Verpflichtung innerhalb gesellschaftlicher Gruppen, verbunden mit mangelnder Sesshaftigkeit. Gräber sind damit öffentlicher Verfügbarkeit entzogen, Trauer- und Erinnerungshandeln verlagert sich vom Öffentlichen/Gemeinschaftlichen ins Private/Vereinzelte.[18]

[17] Happe, Barbara: Veränderungen in der sepulkralen Kultur am Ende des 20. Jahrhunderts. In: Zeitschrift FRIEDHOF UND DENKMAL. 1/2000, 45. Jg., 9-20, hier 12.

[18] Happe, Barbara: Veränderungen in der sepulkralen Kultur am Ende des 20. Jahrhunderts (Abschlussbericht zur Studie). In: FRIEDHOF UND DENKMAL. 1/2000, 45. Jg., 9-20.

Der **Freiraumplaner Gerhard Richter** sieht in der Veränderung der Friedhöfe aufgrund von Einflussnahmen unterschiedlicher Bevölkerungsgruppen, Milieus, ethnischer Zugehörigkeiten und Altersschichten eine (Re-)Demokratisierung von Bestattungsräumen.[19]

Dass die historische Bedeutung und Geschichte der anonymen Grabform bis in die Anfänge der Menschheitsgeschichte zurückreicht, ist Teil einer Kontroverse zu anthropologischen Konstanten innerhalb menschlicher Bestattungskultur, welche auf der **friedhofskulturellen Tagung in der evangelischen Akademie Iserlohn 1992** verhandelt wurden. "Rational ist natürlich die Erinnerung an einen geliebten Menschen nicht an sein Grab gebunden, aber die archetypischen Grundmuster vom Handeln am Grab stecken tiefer in unserem Unterbewusstsein, als wir dies wahrhaben wollen. [...] Mit dem bewussten Verzicht auf das Grab erfolgt ein kultureller Einschnitt, wie ihn die Menschheitsgeschichte bisher nicht kannte."[20]

Der **Soziologe Volker Nölle** macht Bestattungshandeln aus handlungstheoretischer Sicht verständlicher.[21] Er unterlegt das Bestattungsverhalten mit Max Webers sozialhandlungstheoretischem Ansatz des Rational Choice: AkteurInnen handeln und entscheiden auch in sozialen Situationen nutzenorientiert im Sinne von kalkuliert und berechnend. Die Nutzenorientierung korrespondiere mit einem Totenbild, das AkteurInnen für sich von Verstorbenen definieren oder von Personen bzw. Institutionen mit Definitionsmacht übernehmen. Bestattungsinstitute sind in diesem Sinne Schlüsselfiguren im Nachtodsystem geworden, die wiederum am eigenen ökonomischen Nutzen orientiert handeln. Ebenso wie Friedhofsverwaltungen versuchen sie, traditionelle Todesbilder aus Volksglauben aufrecht zu erhalten, weil diese eher mit ihren ökonomischen Interessen kompatibel sind. Bestattungshandeln werde sich in dem Maße ändern, wie der tote Körper an Bedeutung verliert und der Glaube an ein Weiterleben der Toten abnimmt. Nicht nur schlichte und preisgünstige Bestattungen sind denkbar, sondern auch der gänzliche Ersatz des Grabs durch moderne Medien, die als Erinnerungsträger im Privaten aufbewahrt werden.[22] Nölles Hypothesen, anonyme Begräbnisse entsprächen erstens ökonomischem Nutzen (weil kostengünstiger als herkömmliche) und befriedigten zweitens keinen Zusatznutzen (weil Begräbnisfeierlichkeiten heute im engsten Familienkreis stattfinden und kaum noch zur Status/Imagepflege dienen, da andere Inszenierungen diese Funktionen übernommen haben), wurden anhand von 230 Bestattungsfällen eines Frankfurter Bestattungsunternehmens 1993 untersucht.[23] Für die hier vorgefundenen acht anonymen Begräbnisse wurden beziehungsproblematische, ökonomische und ideologische Gründe angedeutet. Ein aufwendiges Bestattungsverhalten und Grab entspricht oft dem Bedürfnis der Nahestehenden, die Interaktion mit dem/der Toten (noch) nicht abbrechen zu lassen. Man kann noch etwas tun für sie/ihn, die Trennung scheint so nicht endgültig.[24] Die Anonymität moderner Gesellschaften vermindert sozialen Druck und

---

[19] Richter, Gerhard: Kultraum oder ästhetischer Erlebnispark? In: Orte der Erinnerung. Der Friedhof im 21. Jahrhundert. 1997, 39.

[20] Ist das Grab noch zeitgemäß? AFD-Bericht zur Tagung der Evangelische Akademie Iserlohn 1992. In: DAS GARTENAMT. 2/93, 71-73

[21] Nölle, Volker: Vom Umgang mit Verstorbenen. Eine mikrosoziologische Erklärung des Bestattungsverhaltens. 1997, 7.

[22] Nölle, Volker: a.a.O., 130 ff.

[23] Nölle, Volker: a.a.O., 108. Außerdem wertete er eine Erhebung von Grabarten des Frankfurter Hauptfriedhofes von 1982-93 aus. Die Untersuchungen werden leider bis auf einige Hinweise nicht näher dokumentiert.

[24] Nölle, Volker: a.a.O., 116.

eine u.U. damit einhergehende Isolation von Hinterbliebenen, durch den Verzicht auf Trauerkleidung können Trauernde Isolationen leichter entfliehen, sie sind nicht sofort als solche erkennbar. Damit wird jedoch nicht die Tatsache des Todes verdrängt. Glaubhafter als die Verdrängungsthese ist für Nölle die Tendenz, ekelerregende Prozesse im Rahmen von Krankheit, Sterben und Tod zu meiden. Ein Leichnam wird nur noch selten aufgebahrt, wenn, dann entsprechend behandelt, und der Sarg wird immer seltener fürs Abschiednehmen geöffnet.

"Aeternitas e. V." - nach eigenen Angaben eine Verbraucherinitiative für Bestattungskultur - hat i.V.m. Markt- und Trendforschung erstmals 1991 Friedhofsträger zum Phänomen der anonymen Bestattung befragt. Es folgten weitere empirisch-quantitaive Studien durch Meinungsforschungsinstitute, eine letzte 1997. Als Motive nannten Befragte, dass sie Nachkommen nicht mit Friedhofsbesuchen belasten wollen, dass anonym nicht so teuer sei und Grabpflege zu belastend, dass die Mobilität keinen örtlichen Bezug mehr zulasse und Friedhöfe weniger Flächen verbrauchen sollten.[25] Ich werte die pragmatisch fundierten Motive als Ausschnitt möglicher Motive; ein Ausschnitt, der als rationales Alltagswissen leicht explizierbar und als sozial akzeptiertes Wissen unmittelbar kommunizierbar ist. Die neue Grabform lässt sich nicht mit dem Verweis auf eine allgemeine Friedhofsverdrossenheit erklären, nach den Befunden von Aeternitas e. V. sind Friedhöfe beliebte, häufig besuchte Erholungs- und Gedenkstätten.

Der **Kulturphilosoph Hermann Lübbe** erörtert Zusammenhänge von Zivilisationsprozessen in der Postmoderne mit Fragen von Grabgestaltung und Erinnerung. Das anonyme Begräbnis sei Folge einer Erinnerungsüberforderung, der Angehörige einer dynamischen Kultur mit hoher Neuerungsrate ausgesetzt sind. Schon für miteinander lebende Generationen werde Erinnerung aneinander schwierig, weil Lebensstile und kultureller Standard sich intergenerativ rasch änderten.[26] Erinnerung muss immer größere Dimensionen überbrücken; in einem Akt präzeptiver Diskretion befreien Vorausverfügende ihre Nachkommen "von einer Erinnerungspflicht mit Lastencharakter durch Selbstverpflichtung zur Anonymität von Todes wegen."[27] Die Bedeutung des historischen Friedhofs wandelt sich zur Erinnerung an die Erinnerung. – Nach meinen Beobachtungen wird das anonyme Beisetzen von Urne oder Sarg in vielen Fällen nicht von Nahestehenden begleitet, das öffentliche Zusprechen eines neuen Status an die Toten in Form eines Wiedereingliederungsrituals fehlt. Beigesetzt wird vor Öffnung des Friedhofes, nachdem die Urne u.U. monatelang aufgrund von Familienstreitigkeiten, ob nun anonym oder konventionell begraben werden soll, bereitgehalten wurde. Viele BestatterInnen/Friedhofsverwaltungen informieren im Nachhinein nur darüber, *dass* beigesetzt wurde, nicht über Tag und Ort. Diese Zusammenhänge scheinen ein Art von Gegenwärtigsein der Toten gerade bei derjenigen zu bewirken, die nach Lübbe nicht mit Erinnerungen belastet werden sollten.

---

[25] Aeternitas e.V. hat über 30 Tsd. Mitglieder und wird von der Aeternitas GmbH Königswinter vertreten. Vgl. CMA-Motivstudie "Anonyme Bestattungen" – Informationen von AETERNITAS. 19.03.97, 2.

[26] Lübbe, Hermann: Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart. 1994, 46.

[27] Lübbe, Hermann: a.a.O., 50.

Der **Sozial- und Kulturhistoriker und Volkskundler Norbert Fischer** entzaubert den Friedhof als einen für Mythisierungen prädestinierten Ort, indem er seine Materialität und Visualität als einen Text entschlüsselt, der in steter Wechselwirkung mit politischem, wirtschaftlichem und sozial-gesellschaftlichem Kontext entsteht. Den Zeitraum des 18. Jahrhunderts bis zur Postmoderne in den Blick nehmend, stellt er den Friedhof als Reflektionsfeld gesellschaftlicher Verhältnisse dar.[28] Am Ende des 20. Jahrhunderts ist der Tod den Menschen aus der Hand genommen und an technisierte Institutionen abgegeben: Intensivstation, Kühlkammer der Leichenhallen, Krematorium. Das anonyme Begräbnis gilt hier als eine Folge einer funktional-technisierten Orientierung und Praxis, wie sie seit dem Bau erster Krematorien seit 1878, dem Aufschwung der Feuerbestattung und der Friedhofsreform um 1920 im Streit um die Gestaltungsvorschriften für individuelle Gräber und die Gesamtanlage des Friedhofes ihren Ausdruck fand. Nicht der Tod sei verdrängt, sondern ein pragmatisch perfektionierter, von ExpertInnen übernommener Umgang mit Tod und Begräbnis habe die hier traditionell Handelnden aus Familie und Kirche in eine passive Rolle gedrängt. - Das anonyme Grab entspricht der ”Nichtidentität eines postmodernen Nomaden”, für den ein individueller Erinnerungsort keinen Sinn mehr macht.[29] Eine im Bürgertum ausdifferenzierte Bestattungs- und Erinnerungskultur verändert sich logischerweise mit dem Ende der bürgerlichen Moderne. Ein Lebenslauf in der Postmoderne verläuft weder gradlinig noch wird ein selbst gestecktes Lebensziel verfolgt, das den Nachkommen eine mittels Grabmal zum Ausdruck gebrachte Würdigung abverlangt. Die Aids- und Schwulenszene gibt durch ihren experimentellen Umgang mit Bestattung und Trauer Impulse für eine Reindividualisierung und –emotionalisierung des Umgangs mit Tod, Trauer und Erinnerung. Norbert Fischers Arbeit überzeugt durch den Nachweis eines kulturabhängig Prozesshaften in Bedeutung und Gestaltung von Gräbern und Friedhöfen als Gegenthese zu den KritikerInnen, die darin anthropologische Konstanten sehen wollen. Das Natürliche am Umgang mit dem Tod scheint im Verweis auf die enge Verknüpfung mit der Konstitutions- und Definitionsmacht Lebender aufzugehen.

Edgar Piel zeichnet verantwortlich für das Projekt **”Tod und Grabkultur 1998” - Eine Repräsentativumfrage des Institutes für Demoskopie Allensbach** im Auftrag des FORUMS GRABKULTUR 1998. Technische Daten: 500 Interviewer befragten 2177 Personen ab 16 Jahren in Gesamtdeutschland durch Vorlage von Fragebogen und Auswahlkarten (Geschlechterverteilung nicht berücksichtigt, TH). Die Allensbacher Studie betrachtet die aktuelle Grabkultur auf Symbolisierungsleistungen und Todesvorstellungen hin und setzt diese in Beziehungen zum sozialgesellschaftlichen Kontext. Etwa die Hälfte der Bevölkerung legt nach diesen Ergebnissen keinen großen Wert auf einen repräsentativen Gedächtniskult mittels Grab. Piel sieht in einem individuellen Grab den Ausdruck einer vitalen, symbolbildenden Haltung eines im bunten Leben gestandenen Menschen, wobei der Wunsch nach Unsterblichkeit wenigstens durch Fortdauer der sozialen Beziehungen über den Tod hinaus dazu gehöre. Diese Fortdauer werde durch das individuelle Grab gefördert. Das anonyme Grab

---

[28] Fischer, Norbert: Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland. 1996, 93.

[29] Fischer, Norbert: Wie wir unter die Erde kommen. 1997, 159, 161-163.

hingegen kennzeichne einen ehemals depressiven, in kümmerlichen sozialen Beziehungen lebenden Menschen, dem gerade nicht daran lag, durch Fortdauer sozialer Beziehungen über den Tod hinaus im Gedächtnis der Hinterbliebenen unsterblich zu werden. Piel greift die Der-Tod-wird-verdrängt-These auf und bewertet mit Hilfe der Untersuchungen des amerikanischen Psychologen Robert Jay Lifton[30] Ausdruck und Funktion kreativer Grabkultur für Gesellschaft und Individuum. Nach Lifton vitalisiere die Fähigkeit zur Symbolbildung und kultureller Imagination den Menschen, weil dadurch seine durch das Geburtstrauma entstandenen natürlichen Vorstellungen vom Tod (Angst, Auflösung, Stasis, Trennung) ein Gegengewicht erhalten und überwunden werden. Entfällt dieses Gegengewicht, weil vitalisierende Symbole und Unsterblichkeitsimaginationen fehlen, ist in einer Gesellschaft mit Einbußen an physischer und psychischer Vitalität und Kreativität zu rechnen, Depressionen, Suizid, Neurosen, Angst nehmen zu. Das individuelle Grab ist in diesem Sinne unverzichtbarer Symbolträger bzw. Seismograph für den physisch, psychischen gesundheitlichen Zustand einer Gesellschaft. Wer sich anonym begraben lassen möchte, will sozial buchstäblich im Nichts vergehen. Diese Personen zeigen eine stoisch materialistische Haltung, die sich durch den Tod nicht beunruhigen lassen will. Aus meiner Sicht wird dieser Personenkreis von Piel pathologisiert. - Einige Ergebnisse im Einzelnen: Die Wünsche für die eigene Beerdigung passen sich bis auf wenige Ausnahmen dem gesetzlich-kommunal verordneten Rahmenbedingungen an. Nach dieser Studie denken nur 7% an ein anonymes Grab (in Dörfern und Kleinstädten 5%, in Mittel- und Großstädten 8%, angelernte Arbeiter zu 5%, leitende Angestellte und Beamte zu 11%, Frauen zu 7%, Männer zu 6%), die Zahl tatsächlich anonym Begrabener liegt weitaus höher. Dies gilt auch für den Wunsch, eingeäschert zu werden, der hier nur von 19% der Befragten geäußert wird. Tatsächlich werden über 30% aller Toten feuerbestattet. Der Unterschied zwischen Wünschen und Handeln kann nicht erklärt werden, er müsse mit dem Alter der Befragten zusammenhängen. 66% der Bevölkerung wünschen sich erweiterte Spielräume in Grab- und Bestattungskultur, auch wenn sie diese selbst nicht unbedingt nutzen wollen.

Die **"Image- und Motivationsstudie Friedhöfe, Gräber, Grabpflege und Grabschmuck 1997"** wurde im Auftrag der CMA Centrale Marketing Gesellschaft der Deutschen Agrarwirtschaft mbH Bonn Bad Godesberg vom Institut Marketing Test & Conception MTC EuroMarken Test GmbH durchgeführt. Verantwortlich zeichnete die Dipl.-Psychologin Gundula Fichtler, sie untersuchte Einstellung und Verhalten gegenüber Friedhöfen, Gräbern, Grabpflege und Friedhofsgärtnern, zu Blumenschmuck, zur anonymen Bestattung kontra traditioneller Bestattung und zu traditionellen Trauerriten. Ergebnisse sollen u.a. der Entwicklung strategischer Maßnahmen gegen den Trend zum anonymen Begräbnis dienen. Befragt wurden per freier psychologischer Exploration mit Leitfaden 60 Personen im Alter von 35 - 65 Jahren (ein Drittel männlich, zwei Drittel weiblich), die innerhalb der letzten 24 Monate eine Beerdigung organisiert hatten.[31] - Als Gesamtergebnis hält Gundula Fichtler fest: Die beiden Befragtengruppen (die von der traditionellen Bestattungsform Überzeugten und

[30] Vgl. Lifton, Robert J. nach Edgar Piel: a.a.O., 74.

[31] Dabei wurden 30 Tote im traditionellen und 30 im anonymen Grab beigesetzt. Von den 30 Anonymen hatten 18 vor ihrem Tod diese Form für sich bestimmt, bei 12 wurde sie von den Hinterbliebenen festgelegt.

solche, die die anonyme Form befürworten) unterscheiden sich diametral in Einstellung, Wertorientierung und Verhalten. Unterschiede sind auf habituell ausgeprägte Unterschiede in Charakter, Geist und Seele zurückzuführen (nicht auf situative Bedingungen Einzelner in Ausbildung, Beruf oder Familie), wobei die Anonymen über eine bessere Bildung und höhere berufliche Position verfügen. Fichtlers These hierzu lautet, dass die bessere schulische Ausbildung und das höhere Berufseinkommen zusammen mit einer übermächtigen emotionalen Kälte und einem ausgeprägten Geiz auf ein stark ausgeprägtes negatives Selbstbild und auf eine habituell verfestigte Ausprägung einer destruktiven Persönlichkeit hindeuten. ”Die Gefahr besteht darin, dass einzelne Multiplikatoren-Gruppen eine zunehmende Verschwommenheit der Werte anregen, Neid, Missgunst, Egoismus und Vereinzelung anstacheln, Misstrauen sähen, Anspruchshaltungen unterstützen, Selbstverwirklichung an die Stelle von Mitleid und Anteilnahme treten lassen und Unreife zu Flexibilität und Kreativität erklären. Perfide akklamieren die Anonymen für sich identische Verbalisierungen und Argumente wie die Traditionellen, z. B. ‚der Tote kehrt heim zu Gott‘, ‚der Mensch ist Materie und wird wieder Materie‘, ‚die Seele findet Ruhe‘ etc. mit großer Selbstgerechtigkeit. Diese und ähnliche Aussagen sind intellektuelle Überspielungen der eigenen seelischen Leere.”[32] Durch Profilieren traditioneller Bestattungen in den Medien als einem Abschied von wertvollen ethisch-moralischen Menschen, wobei der Trauernde selber der emotionalen Tiefe fähig ist und ausgestattet mit hoher emotionaler Intelligenz und Mitmenschlichkeit sich der Familienehre verpflichtet fühlt, soll dieser Gefahr entgegengewirkt werden. ”Aus dieser zielgruppen-typologischen Unterschiedlichkeit der beiden Bestattungsformenanhänger resultiert für die überschaubare Zukunft keine starke Gefahr für die traditionellen Bestattungsformen, solange es gelingt, die ”Seele” mit ihren Emotionen, Liebe, Familienstolz, Tradition und Verpflichtung, Kultur und soziale Einbindung als verbindliche Werte hochzuhalten. Dazu gehört ein fester Identifikationsort mit persönlicher Widmung.”[33]

Fichtlers Schlussfolgerungen scheinen auftraggeberorientiert. Sie rechnet mit (zwei Drittel weiblichen) Befragten ab, ohne zu differenzieren und reproduziert Stereotypen und Zuschreibungen. Die moralischen Urteile machen die Studie selbst zu einer kulturwissenschaftlich auszuwertenden Primärquelle.

Die **Sozial- und Kulturhistoriker Andrea Kammeier-Nebel und Norbert Fischer** stellen in ihrem Aufsatz ”Familie, Tod und Trauerkultur - Sozialgeschichtliche Überlegungen zum Wandel von Gefühlsstrukturen im nachreformatorischen Deutschland”[34] dar, wie die Trauer von einer individuellen Emotion zu einer gesellschaftlich relevanten Gefühlsstruktur objektiviert wurde. Als Quellen dienen neben Familienchroniken Grabmale und Friedhofsanlagen. Eine Solidargemeinschaft mittelalterlicher, wohlhabender und später auch mittlerer städtischer Familien suchte durch Für-

---

[32] Fichtler, Gundula: Image- und Motivationsstudie Friedhöfe, Gräber, Grabpflege und Grabschmuck 1997., 9.

[33] Fichtler, Gundula: a.a.O., 5

[34] Kammeier-Nebel, Andrea, Fischer, Norbert: Familie, Tod und Trauerkultur – Sozialgeschichtliche Überlegungen zum Wandel von Gefühlsstrukturen im nachreformatorischen Deutschland. In: Kleinau/Schmersahl/ Weickmann: Denken heißt Grenzen überschreiten. 1995, 65-83.

bittgebete und Stiften jährlicher Seelenmessen die Seelen ihrer Verstorbenen dem Fegefeuer zu entreißen. Dies war einerseits gesellschaftliche Pflicht und vermittelte andererseits eine tröstliche Nähe zu den Toten, die man sich in einer Art Zwischenreich dachte. Durch das gemeinsame Gebet am Grab machten sich diese Familien auch im städtisch-öffentlichen Raum auf besondere Weise präsent. Durch die Reformation wurde die Beziehung zwischen Lebenden und Toten neu definiert: Der Protestantismus verwarf die Möglichkeit der fürbittenden Sorge und stellte die Hinterbliebenen in den Mittelpunkt. Formen von Trauerbewältigung und Totengedenken veränderten sich daraufhin: Privates Totengedenken findet ab Mitte des 14. Jahrhunderts Raum in Familienchroniken, Autobiographien und Tagebüchern, von Ober- und Mittelschicht und überwiegend von Männern verfasst. Die Autoren bitten zunächst noch ausschließlich um das Seelenheil der Toten (Frauen), gegen 1540 wenden sie sich auch eigenen Bedürfnissen zu. War die/der Tote ‚richtig' gestorben - d.h. "die Frauen starben betend, ruhig und gefasst, bei wachem Verstand und im Vertrauen auf Gott sich dem Tod still ergebend" - galt dies als Hinweis auf einen „langen Schlaf bis zur fröhlichen Auferstehung" und verschaffte den Hinterbliebenen die tröstliche Gewissheit, dass die Sterbenden noch im Tod etwas für eine Auferstehung getan hätten.

Neuen Raum für persönliche Trauer eröffneten in dieser Zeit die Todesanzeigen, wo gegen Ende des 16. Jahrhunderts auch persönliche Gefühle Ausdruck fanden. Die Veränderung im Umgang mit familiärer Trauer wurde auch auf den Gräbern sichtbar: Neben religiöser und berufsbezogener Symbolik wurde jetzt familiäre Trennung und Trauer auf Grabsteinen bildlich dargestellt. Fischer/Kammeier-Nebel weisen hier auf das Auslagern vieler Friedhöfe wegen Überfüllung durch Pest bzw. hygienischer Maßnahmen vom Kirchplatz vor die Städte hin. Städtische Oberschichten forderten in diesen neuen sepulkralen Räumen angemessenen Ersatz für die privilegierten Grablagen in der Nähe der Heiligen, und die neue Familientrauerkultur verlangte Familiengräber. Diese sind seit dem 15. Jahrhundert in ganz Europa zu finden, sie verbreiteten sich erst nach der Reformation und vor allem in protestantischen Gebieten. Private Trauer war nun für Zeitgenossen wie für die Nachwelt als neuartige gesellschaftlich relevante Gefühlsstruktur sichtbar. Ich stelle hier einen sozial-geschichtlichen Ansatz zur Genese von Trauer/Trauerausdruck ausführlich dar, um damit den Bogen zu den Studien zu spannen, in denen aktuell die Lesbarkeit von Emotionen i.V.m. der Form des Grabs bewertet und kulturell relevant wird. Die Vorsorgehaltung Befragter in der vorliegenden Arbeit erinnert an die mittelalterliche Sorge um das richtige Sterben: Planen Vorausverfügende auch heute ‚ruhig und gefasst, bei wachem Verstand, still sich dem Tod ergebend und im Vertrauen auf Gott' ihre letzten Dinge? So gesehen könnten die getrösteten Nahestehenden auf das individuell bezeichnete Grab verzichten, wenn dies eine neue alte Form richtigen Sterbens wäre.

Um ein richtiges Sterben und Begraben geht es auch dem **Religionswissenschaftler Konrad Baumgartner** von der katholisch theologischen Fakultät der Universität Regensburg, der eine Krise in religiöser Praxis für das anonyme Begräbnis verantwortlich macht.[35] Er definiert diese Grabform als ein "Verschwinden von Toten - ohne Begleitung, ohne Namen, ohne Erinnerung [...]. Was vom Menschen bleibt, ist eine anonyme Graswüste, auf der keine Geschichte wächst [...]."[36] Kirchliche Amtsträger bzw. pastorale Praxis verletzen nicht selten die Würde und Pietät Toter und Trauernder, lassen diese in ihren Bedürfnissen allein, was Gläubige verärgert und sie zu potentiellen Anhängern des anonymen Begräbnis macht. Ritualkritische Gemeindemitglieder verlieren den Zusammenhalt durch ihren Verzicht des (Mit-)Feierns christlicher Begräbnisse. Heimatvertriebene, Übersiedler und Aussiedler können oder wollen nach dem Verlust ihrer Heimat bzw. der Familiengräber dort am neuen Ort keine neuen mehr anlegen. Idyllisch gestaltete Gemeinschaftsgrabanlagen würden diesen Begräbniswunsch erst wecken, und die Vorstellung von einem ‚natürlichen Tod als friedlichem Verlöschen' hebt die Bedeutung des Leichnams auf. Angesichts der vielfältigen Bedeutungen, die das namentliche christliche Begräbnis, der Leichnam (Gottesebenbildlichkeit des Menschen), dessen Würde und Pietät, die Fürsorge für Trauernde, die Auferstehungshoffnung, das Gedenken der Toten in der Gemeinschaft der Heiligen (um nur einige Aspekte zu nennen) aus christlich-religiöser Sicht hat, ist die namenlose Grabform eine unwürdige, schnelle, kostengünstige Entsorgung der im übrigen störenden Toten, ein Zeichen von Todesverdrängung und vorausgehender ‚sozialer Tode'. Baumgartner schickt seinem kritischen Fazit Darstellungen historischer und aktueller Formen anonymer Begräbnisse voraus, die anschaulich machen, dass es sich hier um ein Phänomen mit Tradition handelt. Da sind die Massengräber derjenigen, die nicht einer sozialen Oberschicht angehörten, die namenlosen Rasenfelder der Karthäuser und Trappisten, die anonym bestatteten Fehl- und Totgeburten, die anonymen Urnenbeisetzungen durch Anatomieinstitute und die Sozialbestattungen der Mittellosen, die vor allem ideologisch begründeten namenlosen Gemeinschaftsgrabanlagen der DDR und die Urnen-Seebestattungen. Diese Sachverhalte schlagen sich in den Schlussfolgerungen Baumgartners jedoch nicht nieder.

Bestimmte Thesen der Forschungsliteratur erzeugen den Eindruck, dass von Toten etwas Kultiviertes, Reines, Höheres und etwas einer Seele Angehöriges als das zu Erinnernde ‚abzuziehen' sei. Bestattungskultur habe danach die Aufgabe, eine höhere gute, wahre Welt mit entsprechenden Werten vorzuhalten und als eine Art Folgewelt zu pflegen, in der Tote ihren Ort haben. Das banale, profan Materielle scheint Erinnerungskonstruktionen in diesem Sinne entgegen zu stehen, weil es Spuren des Scheiterns, Überformens und der alltäglichen Niederungen trägt und einer kontinuierlichen Erzählung entgegenwirken kann. Materialien und Formen, die nicht einer tradierten Grab- und Erinnerungskultur entsprechen, sind für diese Funktionen nicht entsprechend autorisiert. Totengedenken bzw. das Kommunizieren mit dieser höheren Welt wäre so gesehen ein Zeichen seelisch-geistiger Reife und Erhabenheit. Vor diesem Hintergrund wird das Instrumentalisieren von Weiblichkeit in Verbindung mit Totengedenken/Grabpflege lesbarer. Weiblichkeit ist eine besondere Nähe zum Spirituellen zugeschrieben, ist selbst als Agentin des Höheren und des Sittlichen konstruiert. Das Technisch-Industrielle, Rationelle in Friedhof- und Bestattungskonzepten soll einerseits etabliert bleiben; als

[35] Baumgartner, Konrad: Die anonyme Bestattung in theologischer und pastoraler Sicht. In der Zeitschrift: Das Bestattungsgewerbe. Nr. 47, 8/1995, 451-457.
[36] Baumgartner, Konrad: a.a.O., 453.

Fortschritt bewertet stellt es auch eine Form männlich konnotierter geistiger Kulturleistung dar. Diese bedarf indes scheinbar immer noch der Konstruktion eines Weiblichen als das Beseelende, Vermenschlichende, Humane und Sittliche, das die kulturelle Tätigkeit des Männlichen komplementär regulativ zu einem Ganzen ergänzt.

Zusammenfassend sind folgende zentrale, meist kritische Thesen zum anonymen Begräbnis (AB) zu nennen:

1. Das AB fördert ein Verdrängen von Sterben und Tod in der Gesellschaft. Das AB bewirkt einen sozialen Gedächtnisverlust, lässt Tote und Geschichte verstummen und Verbindungen zwischen Generationen zerreißen.
2. Nahestehenden fehlt ein Bezugspunkt für ihre Trauer; individuelle symbolische Kommunikation mit Toten ist nicht mehr möglich.
3. Beerdigungen dienen nicht mehr der Image/Statuspflege; mit dem AB soll Geld gespart werden.
4. Ekelerregende Prozesse in Verbindung mit Sterben, Tod und Trauer werden gemieden.
5. Der Leichnam ist kaum noch Bedeutungsträger - Die Einäscherung abstrahiert vom toten Körper.
6. Niemand möchte mehr Gräber pflegen, die Vorausverfügenden möchten dies niemandem zumuten.
7. Die AnhängerInnen des AB wollen ihre Nahestehenden von einer ”Erinnerungspflicht mit Lastencharakter” befreien.
8. Das AB entspricht der ”Nichtidentität eines postmodernen Nomaden”: Aufgrund nicht linear verlaufender Biographien gibt es keine besondere Lebensleistung/Lebensverlauf mehr, die/der per Grabmal von Nahestehenden gewürdigt werden müsse.
9. In einer mobilen Gesellschaft macht ein individuell bezeichneter Ort für Tote keinen Sinn mehr.
10. Der Tod ist den Menschen aus der Hand genommen: Funktional-technische Abläufe und ExpertInnen haben im Umgang mit Sterben/Tod eine bestimmende Eigendynamik entwickelt.
11. Vorausverfügende (bzw. Angehörige, die Tote anonym bestatten lassen) sind sozial unterdurchschnittlich eingebunden, bindungsunfähig. Sie sind emotional-seelisch leere, destruktive, geizige Persönlichkeiten mit stark negativ ausgeprägtem Selbstbild und an verbindlichen Werten wie Familienstolz und -pflichten, Seele und Tradition nicht interessiert.
12. Vorausverfügende leben meist allein, ‚sozial gestorben’, und wollen sich an ihren Nahestehenden rächen. Hierbei handelt es sich überwiegend um Frauen.
13. Wie bzw. ob die Einäscherung und die anonyme Bestattung einander entsprechen, ist ein Forschungsdesiderat.
14. Das AB ist die Folge einer Krise in religiöser Praxis, für beides sind kirchliche AmtsträgerInnen verantwortlich.

Im wissenschaftlichen Feld wird das Phänomen des anonymen Begräbnis mit Rückgriff auf sozialwissenschaftliche und ethnologische Ritual- oder Volkskundliche Brauchtumsforschung hauptsächlich als ‚Modernisierungsschaden' diskutiert. Der Tod werde verdrängt, so eine Kernthese, öffentlich-gemeinschaftliches Trauern sei nicht mehr möglich, Werte und Normen verfielen. Dies gehe mit mangelnder Sozialität und mit psychischer Auffälligkeit der BefürworterInnen dieser Gräber einher und ende im Kulturverfall und Geschichtsverlust. Die Kernthesen verankern die Grabform in verschiedene Diskurse: Dem Einen geht es um das Kommunizieren und Symbolisieren von Toten und Tod, für einen anderen ist verlustbezogenes Erleben und Handeln von Gesellschaftsmitgliedern zentral. Mit beiden verschränkt sich der Diskurs zur Weitergabe kulturellen Erbes. Kulturanalysen, die Geschlechterbilder, Naturalisierungen und Ahistorisierungen kritisch hinterfragen, die zeichentheoretisch oder medienwissenschaftlich vorgehen, sind in der Forschungslage marginal vertreten oder fehlen ganz.

2. Seh- und Hörfreude/Wissensdurst/Bereitschaft zur Reflexion/Muße: Die leitende Fragestellung

2.1 Erkenntnisinteresse

Als objektivierte Bedürfnisse und Objekte visueller Kultur machen Gräber inverse symbolische, geschlechterdifferente und soziale Ordnungen sichtbar. Sie sind Gegenstand und Ergebnis eines rituellen Umgangs mit Toten und der symbolischen Kommunikation mit ihnen. Das individuelle Grab gilt als ein im Außen situiertes Gedächtniszeichen, das Erinnerung organisieren soll. Die dieser Arbeit zugrunde liegende These ist, dass das anonyme Begräbnis keinen Kulturverfall, sondern eine kulturelle Leistung darstellt, die Bestattungstraditionen teils aufgreift wie sie andere verwirft und verändert, um neue Bedeutungen und Funktionen zu integrieren. Die Leistung ist auch Ergebnis einer Alltagskompetenz, deren Analyse Rückschlüsse auf die gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen zulässt, unter denen sie sich entwickelt. Subjektiv motiviertes, emotionalisiertes Handeln findet beispielsweise trotz oder mit Hilfe eines technischen Pragmatismus‘ im Umgang mit Tod und Begräbnis seinen Ausdruck.

Ich umkreise den Forschungsgegenstand im Verlauf einer kulturanalytisch ‚dichten‘ Beschreibung, die multiperspektivisch, multimethodial und transdisziplinär angelegt ist und damit Informationen und Quellen, unterschiedliche Aussagen und Perspektiven, räumliche und zeitliche Strukturen verschränkt.[37] Universalistischen ahistorisierenden Sichtweisen auf Kultur unter Prämissen des Immer-schon-da-Gewesenen setze ich einen kulturkonstruktivistischen Ansatz entgegen und verstehe Bestattungskultur als einen Prozess unter den Bedingungen objektiver Strukturen und Regelungsverhältnisse. Ich schließe mich einer sozialkonstruktivistischen Perspektive, wie sie beispielsweise Fischers oder Kammeier-Nebels Forschung zugrunde liegt, an. Dies liegt in der Intention begründet, Aspekte dessen aufzuspüren, was Bestattungskultur als etwas genuin Menschliches erscheinen lässt. Selbstbeschreibungen, subjektive Theorien und personale Kulturverständnisse werden hinsichtlich der Frage bedeutsam, ”im Rahmen welcher kulturellen Deutungsmuster subjektive Sinndeutungen stattfinden.”[38] Meine Aufmerksamkeit gilt nicht in erster Linie hochkulturellen Zeugnissen aus Bereichen von Kunst, Architektur oder Literatur, sondern der Alltagsperspektive und -kultur von Frauen und Männern, die eine anonyme Grabform heute für sich bestimmen, von Nahestehenden, die diese Grabform in ihre symbolische Kommunikation mit Toten und in ihr Erinnern integrieren oder die Integration verweigern, und von Friedhofsbeschäftigen, die diese Gräber gestalten und verwalten. Vor diesem Hintergrund frage ich nach optischen Nachrichten und Materialisierungen, nach Praktiken und sachkulturellen Zeugnissen, die das Phänomen an seinen Orten konstituiert, und nach einer (zumeist von Frauen) auf Friedhöfen geleisteten alltagsroutinierten

[37] Kaschuba, Wolfgang: Einführung in die Europäische Ethnologie. 1999, 252. – Ich schließe mich damit der Tradition der interpretativen Ethnologie an, ohne Clifford Geertz‘ methodisches Instrument der ‚Dichten Beschreibung‘ selbst in klassischer Form anzuwenden. Es geht mir um Elemente ethnologischen Verstehens, die nicht ausschließlich für das Konzept von Geertz gelten, sondern als Prinzipien ethnomethodologisch fundierter Forschung angesehen werden können, und um eine detailliert farbige Darstellung des Gegenstands.

[38] Behnke, Cornelia, Meuser, Michael: Geschlechterforschung und qualitative Methoden. 1999, 36.

Erinnerungsarbeit. Diese Studie versucht, gegenüber den kritischen Thesen und Zuschreibungen aus angeführter Forschungsliteratur eine sogenannte Gegenöffentlichkeit herzustellen. - Das Einzel- und Familiengrab scheint heute für Frauen eine differenziertere Bedeutung gewonnen zu haben: Eine größere Unabhängigkeit bzw. Veränderungen in Partnerschaft und Ehe könnte zum kreativeren Umgang mit den letzten Dingen nach dem Tod eines/einer Nahestehenden oder dem eigenen Grab führen. Menschen, die ihren eigenen Tod und die Form ihres Begräbnisses zu Lebzeiten antizipieren, überlassen sich, was die Form ihres künftigen Grabes angeht, gerade nicht einem traditionellen Entwurf. Die Weigerung von Frauen, herkömmliche Zuweisungen in Bestattungs- und Trauerkultur zu leben, wird mit Empörung wahrgenommen und als Kulturverfall bewertet. Die Zuständigkeit für die Grabpflege, für Trauerarbeit und die vermittelnde Funktion zwischen den Toten und den Lebenden ist in unserer Kultur weiblich konnotiert und an eine bestimmte Geschlechterrolle gebunden.[39] In westlichen Kulturen wird die Kontinuität der Sozialordnung auch über eine konstruierte Beziehung zwischen Weiblichkeit, Thanatos und Eros, die sich auch in den Bestattungsriten spiegeln, hergestellt: ”Die Frau ist sozial konstruiert als Vertreterin von Leid und Verunreinigung, als Agentin von Tod und Trennung, während ein Triumph über diese Werte über ihre Bezwingung verhandelt wird.”[40] Kulturelle Differenz und Konstruktion von Geschlecht artikuliert sich auch im Umgang mit dem/der Toten und in der Selbstdefinition des eigenen Todes. Vorliegender Forschung zum anonymen Begräbnis mangelt es an der analytischen Kategorie Geschlecht, die mit dieser Arbeit eingeführt wird. In der Forschung zu Gedächtnis und Erinnerung sind erst seit kurzem erste Ergebnisse zur Verschränkung von Geschlecht und Gedächtnis verfügbar. ”Durch alle soziale Schichten hindurch bilden Frauen den anonymen Hintergrund, von dem sich männlicher Ruhm leuchtend abhebt. Solange die Bedingung für den Einlaß ins kulturelle Gedächtnis heroische Größe und die Kanonisierung als Klassiker ist, fallen Frauen systematisch dem kulturellen Vergessen anheim. Es handelt sich dabei um einen klassischen Fall struktureller Amnesie.”[41]

Weiblichkeit und Tod spielen auch für die jüngere deutsche Geschichtsschreibung eine Rolle. Raul Hilberg, ein Überlebender des jüdisch-polnischen Gettos, berichtet: ”Im Getto gab es eine liebende Frau. Der, den sie liebte, wurde schwer verletzt. Seine Eingeweide traten heraus. Sie tat sie mit eigenen Händen zurück, brachte ihn ins Krankenhaus. Er starb. Man legte ihn ins Massengrab, sie grub ihn aus, gab ihm ein eigenes Grab. Für Czerniakow (NS-Lagerkommandant, TH) ist diese

---

[39] Der Begriff Rolle umfasst den spezifischen gesellschaftlichen, in Herrschaftsbedingungen eingebundenen Erwartungs-, Zuweisungs- und Zumutungshorizont für Frauen und Männer. Eine Definition von ‚Rolle‘ nach Knapp, Gudrun-Axeli: Arbeitsteilung und Sozialisation: Konstellation von Arbeitsvermögen und Arbeitskraft im Lebenszusammenhang von Frauen. In: Ursula Beer: Klasse - Geschlecht. 1989, 267-306, hier 305. – Friedhöfe sollten künftig als regionale Bezirksfriedhöfe betrieben werden, die ‚eine Kinderwagenentfernung‘ weit anzulegen seien. So der Referent Philipp W. Heun auf der friedhofskulturellen Tagung der evangelischen Akademie Iserlohn, vgl. Fußnote 20.

[40] Bronfen, Elisabeth: a.a.O., 291.

[41] Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. 1999, 1-61, hier 61. A. analysiert an dieser Stelle - bezogen auf die Säkularisierung des Angedenkens - den Ruhm, die weltliche Fama, als Grundlage für den Einlass in ein kulturelles bzw. nationales Gedächtnis. ‚Größe‘ ist dabei, so A., ein Prädikat, das von Männern für Männer gemacht ist.

einfache Episode der Gipfel der Tugend."[42] Ob das Erzählte sich tatsächlich so zugetragen hat, ist ungewiss. Auffällig ist jedoch das kulturelle Muster der erinnernden Narration des männlichen Zeitzeugen, der mit dieser Episode eine nahezu mythische Bedeutung des tugendhaft Weiblichen in Verbindung mit Liebe, Tod und Not stilisiert und sie dem Schrecklichen gegenüber stellt. Weiblichkeit soll in dieser Handlungsweise für ein widerständiges Beharrungsvermögen eines allgemein Menschlichen stehen, das sogar der Feind anzuerkennen sich gezwungen sieht und das eine zivile Kultur auf diese Weise wider alle Barbarei zu tradieren imstande ist. - Gewinnt die Diskussion um das anonyme Begräbnis deshalb an Brisanz, weil es für den geltenden, von Männlichkeit determinierten Herrschaftsdiskurs unerträglich scheint, sich nicht durch eine individuelle Erinnerungskultur wenigstens für eine weitere Generation von ca. 25 Jahren Grabnutzungszeit zu rekonstituieren? Sind stillschweigend fortwirkende Zeichen von Weiblich- und Männlichkeit im neuen Begräbniskult bzw. in den Argumenten der VerfechterInnen einer retrospektiv orientierten Bestattungskultur lesbar? Werden konstitutive Elemente gesellschaftlicher Ordnung verändert, wenn die Praktiken realer Frauen an individuell bezeichneten Gräbern Botschaften symbolisierter Weiblichkeit nicht mehr einzulösen trachten? Das gesellschaftspolitische Interesse, Räume zu definieren, in denen Trauer Form und Ausdruck findet und kanalisiert werden soll - wobei symbolisierte Weiblichkeit und von Frauen vollzogene Handlungen eine besondere Rolle spielen - hat eine lange Tradition.[43] Wenn die These von der Verdrängung des Todes diskutiert wird, ist dies oft mit der Aufforderung verbunden, sich auf alte Formen des ‚natürlichen' Umgangs mit Sterben, Tod und Trauer, wie sie in ‚Traditionen und von Generationen' vor uns gepflegt wurden, rückzubesinnen. Mythische, religiöse und kulturelle Konstruktionen werden in diesen Bereichen von vielen nicht kritisch befragt, um infolge mit neu gewonnenem Verständnis zu begraben und zu erinnern.

Beim Befragen derer, die auf Erinnertsein am individuellen Grab verzichten und/oder sich einer über ihren Tod hinaus reichenden symbolischen Kommunikation (hier) entziehen wollen, liegt die Frage nahe, mit welchen Praktiken, Medien und Materialisierungen sie Totengedenken für sich selbst inszenieren. Wie sorgen sie für ihr Erinnertwerden vor? Durch (vererbte) Dinge setzen sich Menschen in Beziehung zu sich selbst und zu anderen. In Dingen werden, so Gottfried Korff, Ideen und Perspektiven materialisiert und Gefühle und Überzeugungen nach außen gekehrt. Der Fokus auf eine Erinnerungsvorsorge führt zur Frage, wie, womit und wie FriedhofsbesucherInnen und Nahestehende das anonyme Grab in ihre Erinnerungspraxis auf Friedhöfen integrieren.

---

[42] Lanzmann, Claude: SHOAH. Mit einem Vorwort von Simone de Beauvoir. 1986, 244. Das Zitat ist den Schilderungen des Zeitzeugen R. Hilberg entnommen.

[43] Loraux, Nicole: Die Trauer der Mütter. 1992, 15 ff. - Ihre historisch-anthropologische Studie beschreibt Formen der "Trauerökonomie" in der griechischen Antike und deren Verhältnis zur Politik: Um dem "weiblichen Exzeß" zu begegnen, wurde mit entspr. politischen Maßnahmen dem Leiden und der Trauer (dem Pathos) Ort und Form zugewiesen. Es sollte sich weniger in der Öffentlichkeit abspielen, sondern im Privaten des Hauses ereignen, dazu mussten Frauen/Mütter als Inkorporation des Pathos strikten Regeln unterworfen werden.

Ich arbeite mit den Vorannahmen, dass Menschen ein Recht auf einen selbstbestimmten Umgang mit ihrem Tod und toten Körper haben, dass der hier untersuchte Wandel eine Veränderung im Verhältnis von Weiblichkeit bzw. Geschlecht und Tod anzeigt, dass zur Verfügung stehende Begräbnisformen/ Riten nicht nur Orientierung und Ordnung bieten, sondern auch vereinheitlichen, verschleiern, bevormunden und ausgrenzen können, dass es ein Ausdruck von Herrschaftsverhältnis ist, wenn das Handeln sozialer AkteurInnen pathologisiert wird und dass Bestattungskultur mit Blick auf die nationalsozialistische Vergangenheit analysiert werden sollte.

2.2 Persönlicher Hintergrund

Meinem Engagement, ein im Bereich Sterben, Tod und Bestattungskultur angesiedeltes Phänomen zu bearbeiten, liegen Erfahrungen zugrunde. Ich wuchs in einer bäuerlichen Familie auf, der es nur schwer gelang, Fälle von abrupten Trennungen verbunden mit Kriegsfolgen und Flüchtlingsschicksal zu verarbeiten. Die heute vorhandenen individuellen Familiengräber erzählen davon: Sie regen nicht nur ein generationsverbindendes Erinnern an, sondern machen auch Brüche als Verweis darauf kommunizierbar, was gerade nicht erinnert werden darf/soll. - Ich erinnere den einen Großvater vor einem Scheunentor auf dem landwirtschaftlichen Hof der Familie sterbend auf dem Boden liegend. Sie hatten seinen Kopf auf frisch gemähtes Gras gebettet. Als die Nachbarskinder und ich in der Dichte des Geschehens wieder wahrgenommen wurden, verwies man uns energisch von diesem Ort. Die Großmutter hielt später Totenwache an seinem Leichnam, der im Wohnzimmer auf dem Sofa aufgebahrt war; dort durfte ich mich dann auch aufhalten. Sie - eine starke Frau - vermied es später, sein Grab aufzusuchen, weil sie die Übelkeit und Schwäche fürchtete, die sie auf dem Friedhof manchmal überkam. Die Eltern pflegten das Grab; Mutter und ich verbanden den Grabbesuch mit Spaziergängen über den Friedhof, um uns Gräber anzusehen. Ich suchte dabei nach Engeln, und das große Kreuz auf der Kriegsgräberfeld inmitten der vielen kleinen zog mich an. Ich versprach auf Mutters Frage hin, mich später auch um ihr Grab zu kümmern. Ich war fünf. - Mutter war tot. Sie legten sie bis zum Eintreffen des Bestatters auf ihr Bett im elterlichen Schlafzimmer. Mein Bruder und ich spähten zunächst unbemerkt durch das Fenster; ich erinnere ihre toten Gesichtszüge. Als man uns dort bemerkte, wurden wir liebevoll, aber konsequent von diesem Ort verwiesen. Für das Begräbnis trug Vater uns auf, in der Kirche nicht zu weinen. Für mich stand keine dunkle Winterjacke zur Verfügung, also trug ich einen dunkelblauen Sommermantel. Ich war elf. Gemeinsam mit der anderen Großmutter besuchte ich später häufig Mutters Grab, das sich in einem anderen Teil des Friedhofs befand als das des Großvaters. Dort erzählte mir Großmutter Erlebnisse aus ihrer und meiner Mutter Vergangenheit. Unter welchen Umständen sie aus Breslau flüchteten, und dass Großmutter dabei vergewaltigt wurde. Manchmal weinte sie dabei, und ich versuchte zu trösten. - Vater starb auf der Intensivstation des Krankenhauses, eine Krankenschwester führte mich später zu ihm und ließ uns allein. Spontan berührte ich Vaters Wangen und erinnere deren leichte Wärme und eine Klebrigkeit der Haut, auch seine Züge prägten sich mir ein. Ich war 35. Meine zweite Mutter und die Schwägerin versorgen das Familiengrab. Zum Totensonntag richten die zweite Mutter und ich es meist gemeinsam

her, sie bereitet passendes Grün vor, meine Aufgabe ist das Dekorieren. Dass unser Dekorationsmaterial dafür nicht immer ausreicht und wir vor Ort weiteres organisieren, hat sich zum vergnüglichen Umstand entwickelt. - Das wissenschaftliche Arbeiten erlaubt mir, ein familiär gebotenes Schweigen zu bestimmten Bereichen von Tod und Sterben zu brechen. Auf diese Weise nähere ich mich einem Tabu, das im Besonderen in meiner Familie bis heute wirkt und das sich im Allgemeinen in unzähligen kulturellen Formen auch am Beginn des 21. Jahrhunderts spiegelt. Neben Klagen über ein Verbannen des Todes aus Öffentlichkeit und Familie wird oft das romantisch idealisierte Bild des ‚natürlichen Umgangs mit Sterben und Tod auf dem Lande' heraufbeschworen. Ich versuche mit meinem Hintergrund auch das (unverständliche) Handeln eigener Familienmitglieder zu verstehen, indem ich mich dem Handeln und soziokulturellen Kontexten von Personen zuwende, die anonym beerdigt werden wollen und damit für ihre Familie oder für ZeitgenossInnen unverständlich werden können.

3. Begrifflich fassen: Glossar der Arbeitsbegriffe

Diese Studie fokussiert Gegenstände aus dem Bereich der **Sepulkralkultur** (sepulkral = lat. veraltet: das Grabmal oder Begräbnis betreffend [44]). Zur Sepulkralkultur zählen "alle kulturellen Erscheinungsformen der Totenbestattung und des Totengedenkens: Kirch- und Friedhöfe in ihren siedlungsstrukturellen, architektonischen, garten- oder landschaftsgestalterischen Erscheinungsformen, Grabmale in zeitgebundenen Formen und Inschriften und Symbolen, Texte und Inschriften wie Leichenreden, Totengedenk- und Gebetbücher, Predigtsammlungen, Realien des Totengedenkens wie Gewänder, Gebinde, Totenkronen, Totenmasken usw., Toten- und Bestattungsriten."[45] Erscheinungsformen von Sepulkralkultur weisen den Geschlechtern unterschiedliche Orte und Handlungsmöglichkeiten zu. Weiblichkeit und Männlichkeit werden durch Zeichen, Symbole und Orte differenziert und instrumentalisiert, bis hin zur immer auch gesellschaftspolitischen Funktion der Trauer. In der Sepulkralkultur werden Begriffe synonym verwendet: Beispielsweise Leiche für Leichnam, Angehörige/Hinterbliebene für Nahestehende, Verstorbene für Tote, Beerdigung für Bestattung oder Begräbnis.

Der Begriff **Nahestehende** (statt Hinterbliebene oder Angehörige) zieht unterschiedliche Personen oder Gruppen zusammen, die sich den Toten auf verschiedene Art verbunden fühlen. Eine Verbindung zu Toten kann hierbei auch nur durch entsprechende institutionelle Regelungsverhältnisse gesetzt worden sein. Die zehn InterviewpartnerInnen in dieser Arbeit sind als **Vorausverfügende** bezeichnet, weil sie über Belange zum eigenen Begräbnis im Voraus verfügen.[46]

---

[44] vgl. Duden. Fremdwörterbuch. Bd. 5, 1974, 662.

[45] Boehlke, Hans-Kurt: Einführung. In: Wie die Alten den Tod gebildet. Wandlungen der Sepulkralkultur 1750 – 1850. 1979, 2. Darunter verstehe ich auch Erscheinungsformen des 20. und 21. Jahrhunderts wie beispielsweise virtuell begehbare Friedhöfe/Erinnungsgemeinschaften im Internet.

[46] "Jedem Menschen steht es zu, für den Fall seines Todes Anordnungen über Ort und Art der Bestattung zu treffen. Der Inhalt derartiger letztwilliger Verfügungen kann sich sowohl auf das Schicksal des Leichnams als auf die Art der Bestattung richten [...]." Vgl. Gaedke, Jürgen: Handbuch des Friedhof- und Bestattungsrechts. 1992, 121.

Der Begriff **Begräbnis** ist synonym mit dem der Bestattung. Die Bestattung ist die mit religiösen oder weltanschaulichen Gebräuchen verbundene Übergabe des menschlichen Leichnams an die Elemente Erde oder Feuer als zwei gleichberechtigte Formen nebeneinander: Die Erdbestattung (das Begräbnis) und die Feuerbestattung (die Kremation). Die Erdbestattung ist mit dem Versenken der Leiche in die Erde beendet. Die Feuerbestattung ist erst mit der Übergabe der Aschenreste an die Elemente Erde oder Wasser oder einen anderen dafür vorgesehenen Platz abgeschlossen; diese Übergabe wird Beisetzung genannt.[47] Der Terminus Begräbnis soll in dieser Arbeit jeweils beide Formen inklusive der Beisetzung in Erde oder Wasser umfassen. Der Begriff ‚Anonymes Begräbnis' bezeichnet begrifflich unscharf eine Bestattungspraxis, bei der ein Verzicht auf ein Grabzeichen mit individueller namentlicher Kennzeichnung für die authentische Lage von Urne oder Sarg zentral ist. Im Griechisch-Neu-Lateinischen meint Anonymität die Unbekanntheit eines Namens, ein namenlos oder namentlich nicht genannt sein.[48] Eine differenzierte Begräbnispraxis ist sprachlich nicht erfasst und wird populär abgewandelt verwendet.[49] Im Handbuch des Friedhofs- und Bestattungsrechts wird die "sogenannte anonyme Bestattung" definiert als "die Beisetzung von Aschenresten in Gemeinschaftsgrabstätten ohne Kennzeichnung der genauen Lage, namenlos unter dem grünen Rasen. [...] Wobei sich allerdings unterschiedliche Handhabungen zeigen: Grabfelder ohne jegliche Kennzeichnung, Grabfelder mit einem gemeinsamen Mal ohne Namen oder auch solche mit den Namen der Verstorbenen oder einem Gedenkbuch."[50] Diese Beschreibungen zielen auf die Sicht von FriedhofsbesucherInnen ab; die genaue Lage von Sarg oder Urne ist im offiziellen Grabregister des Friedhofsträgers registriert, archiviert. Anonyme Bestattungen können vielerorts von den Nahestehenden begleitet werden, so dass die Grablage für sie nicht unbekannt/anonym ist. Der Begriff ‚anonyme Bestattung' subsummiert als verallgemeinernder Überbegriff oft einfach all das, was nicht ‚traditionell' ist.[51] In dieser Arbeit wird es um Erd- und Seebegräbnisse (von Urne oder Sarg) gehen, die von den Beteiligten als anonyme verstanden werden. Das **individuell bezeichnete Grab,** dessen Lage am Ort beigesetzter Körperreste namentlich ausgewiesen ist, wird als das Gegenteil des anonymen Begräbnisses gelesen.

Totengedenken wird als Teil von Sepulkralkultur verstanden. Erinnerungsarbeit und Gedenken ist aus der Perspektive eines sozialen Gedächtnisses "von eher komplexen Klassen-, Geschlechts- und Machtbeziehungen strukturiert, die bestimmen, was von wem erinnert (oder vergessen) wird und zu welchem Zweck."[52] Totenbestattung und Totengedenken sind klassische Forschungsgegenstände der Kulturwissenschaften (als ‚Sammelbegriff' für Volkskunde, Europäische Ethnologie, Ethnosoziologie, Empirische Kulturwissenschaften, Kulturanthropologie). Ältere Literatur dieser Disziplinen dokumentiert vor allem historische Brauchformen und kulturelle Zeugnisse volkstümlichen Umgangs mit

---

47 Gaedke, Jürgen: a.a.O., 113-114.

48 Vgl. Duden. Fremdwörterbuch: a.a.O., 64.

49 Möbius, Frank: Kauderwelsch um "anonym". In: Friedhofskultur. Zeitschrift für das gesamte Friedhofswesen. 01/2001, 91. Jg. – M. empfiehlt, den Begriff "anonym" zu ersetzen durch "Gräberfeld für Beisetzungen ohne individuelle Kennzeichnung des Grabes."

50 Gaedke, Jürgen: a.a.O., 246.

51 Definition nach Beatrix Müller, Aeternitas. e.V., vgl. Homepage: www.aeternitas.de, unter Trendform/ Diskussionsform. Zugriff am 28.08.03.

52 Vgl. Gillis, J.R. nach Eschebach, Insa: Geschlechtsspezifische Symbolisierungen im Gedenken. In: metis. Zeitschrift für historische Frauenforschung. H. 15, 1999, 12-27, hier 12.

Tod und Sterben; die aktuelle Kulturwissenschaft wendet sich auch sprachlichen, visuellen, medialen, technologischen und wirtschaftlichen Umfeldern ihrer Gegenstände zu. Nach Andreas Bimmer ist ein **Toten- und Bestattungsbrauch** "[...] keine beliebige spontan ablaufende Handlung, sondern erfordert eine bestimmte Regelmäßigkeit und Wiederkehr, eine den Brauch ausübende Gruppe, für die dieses Handeln eine Bedeutung erlangt, sowie einen durch Anfang und Ende gekennzeichneten Handlungsverlauf, dessen formale wie zeichenhafte Sprache der Trägergruppe bekannt sein muss."[53] Der **Ritualbegriff** wird in dieser Studie als ‚weicher' verstanden, es fallen darunter zum einen sich wiederholende, konventionalisierte, standardisierte Handlungs- und Interaktionsformen im Alltagsgeschehen und solche, die dazu bestimmt sind, über einen Alltagszusammenhang symbolisch hinauszuweisen. Außerdem interessieren auch nicht in standardisierte Formen geronnene, aber dennoch ritualisierte Praktiken.[54] Die ‚weiche' Begriffsdefinition verzichtet auf den Versuch, Rituale, Riten, Ritualisierungen, Zeremonien, Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten strikt voneinander abzugrenzen; sie wendet sich den Übergängen und Ähnlichkeiten zwischen verwandten Phänomen zu. Rituelles Handeln kann eine Leere herstellen, dabei Gefühle gleichzeitig fördern und kanalisieren, und es ist als religiös definiertes Handeln Kommunikation mit dem Heiligen, wobei entsprechende Gebote beachtet werden müssen. Rituelle Prozesse sind in der Regel normativ, Ausdruck von Machtstrukturen in sozialen Institutionen und erzeugen praktisches, habituelles Wissen.

Dem Begriff **Kultur** liegen zwei Definitionen zugrunde. Nach dem von Clifford Geertz geprägten (semiotischen) Kulturbegriff ist Kultur das von Menschen selbst gesponnene Bedeutungsgewebe, in das sie sich verstricken.[55] Das anonyme Begräbnis, sein Umfeld wären hiernach ein Ensemble von Zeichen, deren Bedeutung und Funktion im kulturellen Kontext zu untersuchen ist. Geertz fokussiert zentrale Symbole einer Kultur und liest sie als metasoziale Kommentare auf der Suche nach einer Ordnung der Differenzen.[56] KritikerInnen halten seinem Ansatz entgegen, dass dieser zwar mit dem mikroskopischen Charakter einer dichten Beschreibung einen szenischen und handlungsorientierten Kulturbegriff propagiere, tatsächlich aber Kultur nicht in kommunikativen Handlungen, sondern primär in Wörtern, Symbolen und Ritualen suche. - Stephan Wolff plädiert dafür, Kultur in ihrer Komplexität und Kompliziertheit mit folgendem Verständnis zu analysieren:[57]

- Kultur als inkonsistentes, fragmentiertes Gebilde und als Ergebnis des Auseinandersetzens verschiedenster Gruppen in regionalen, ideologischen, gesellschaftlichen Grenzbereichen.
- Als öffentliche Inszenierung mit eigener textueller Kohärenz, die immer wieder neu hergestellt und reinterpretiert wird.
- Als ein Instrumentenkasten, den AkteurInnen für ihre praktischen, soziales Handeln gestaltenden Zwecke einsetzen (können).

---

53 Bimmer, Andreas: Brauchforschung. In: Brednich, Rolf: Grundriß der Volkskunde. 1988, 375-395.

54 Wulf, Christoph: Mimesis in Gesten und Ritualen. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie. Bd. 7, 1/1998, 241-263, hier 255, 259ff.

55 Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen Kultureller Systeme. 1983, 9.

56 Wolff, Stefan: Clifford Geertz. In: Flick, Uwe, u.a.: Qualitative Forschung. Ein Handbuch. 2000, 84-96, hier 93ff.

57 Wolff, Stephan: a.a.O., hier 93.

Das Bewältigen des Phänomens Tod wird auch als **Trauerkultur** beschrieben, der Begriff greift hier über individuell psychosoziale Dimensionen Einzelner hinaus.

Natur ist als Begriff in zahllose Kontexte verwoben und wird häufig darüber definiert, was sie nicht ist. Natur ist Teil des Grunddualismus Natur und Kultur, der unmittelbar weitere Gegensatzpaare aufruft, wie Weiblichkeit und Männlichkeit, Gefühl und Rationalität, Körper und Geist. Eine gesetzte Geschlechterdifferenz ist dabei implizit immer mitzudenken. Deutungsweisen von Natur stehen in Wechselwirkung mit sozialen Lagen und Milieus, denen die Befragten dieser Studie entstammen, in denen sie heute leben.[58] Kneer/Ring skizzieren einen neuen Naturbegriff, der von Jugendlichen und jungen Erwachsenen aus einem subkulturellen Milieu heraus formuliert wird. Dieser Personenkreis bestimmt Natur verbunden mit einem distinkten, exotischen Erlebniswert, den die AkteurInnen individuell, alleine und sich selbst stilisierend in noch unberührter Natur zu entdecken suchen. Dabei geht es um besondere Kicks durch Aktivität in Natur wie auch um nur ästhetisch-passive Rezeption von Natur. Städtische Grünanlagen und Parks sind in diesem Zusammenhang bereits entdeckte Natur, die als Teil einer hochtechnisierten Welt minderwertig und ‚unwahr' erscheint.

Die **kulturelle Objektivation** versteht sich als weiter Begriff für Vergegenständlichungen, die vom rein Subjektiven abgelöst sich darstellen.[59] Hier sind konkrete Dinge und Sachen als sinnlich wahrnehmbare Ergebnisse menschlicher Arbeit und Absicht eingeschlossen, jede materielle und visuelle Form kultureller Praktik. Objektivation soll auch abstraktere Gegenstände als Abläufe meinen, die materielle Artefakte in einen Zusammenhang stellen. Wenn beispielsweise von den letzten Dingen die Rede sein wird oder es um einen Psalm geht, ist materielle Kultur als in spezifischen Handlungs- und Bedeutungsfeldern, Verhaltensmustern und Mentalitäten eingebetteter Teil der gesamten Kultur zu verstehen, so dass es zum Aufheben der Trennung zwischen geistiger und materieller Kultur kommt.[60] In dieser Arbeit gilt das Grab als kulturelle Objektivation, die mit Andrea Hauser als Zeuge für kulturellen Wandel befragt wird.

Der Begriff **Kommunikation** wird als weiter gedacht und folgt keiner spezifischen Kommunikationstheorie. Kommunikation stellt sich einerseits in semiotischer Lesart durch und als das Ensemble der auf Friedhöfen befindlichen Zeichen dar, mit denen der Raum und der Umgang mit dem Tod und den Toten gestaltet wird und das der Orientierung dient.[61] Mit der Materialität dieser Zeichen ist eine Exemplifikationsfunktion verbunden: "Die differenzierte Ordnung und die Differenziertheit in der Ordnung der Zeichen machen es möglich, dass Werte, Gefühle, Traditionen g e z e i g t werden."[62] Kommunikation soll andererseits auch den Handlungsaspekt, die Intention umfassen, der/die darauf gerichtet ist, Beziehung und Austausch mit der gestorbenen Person auch über deren Tod hinaus

---

[58] Kneer, Georg, Ring, Dieter: Milieu und Natur. In: Hofmann, Michael, Maase, Kaspar, Warneken, Bernd-Jürgen: Ökostile. Zur kulturellen Vielfalt umweltbezogenen Handelns. 1999,121-144, hier 136-137.

[59] Hauser, Andrea: Dinge des Alltags. Studien zur historischen Sachkultur eines schwäbischen Dorfes.1994, 20.

[60] Hauser, Andrea: a.a.O., 21.

[61] Koch, Sylvia: Geschichte und Bedeutung des Friedhofs im Abendland. In: Zeitschrift für Semiotik. 1989, 125-133, hier 127.

[62] Enninger, W. und Schwens, C.: Friedhöfe als kulturelle Texte. In: Zeitschrift für Semiotik. Bildband 11, Heft 2/3, 1989, 135-181, hier 155.

aufrechtzuerhalten und den damit verbundenen Versuch, eine Gemeinschaft von Lebenden und Toten für eine bestimmte Zeit zu pflegen. Kommunizieren heißt auch, Emotionen wie beispielsweise Trauer auszudrücken; dies unterliegt kulturell spezifischen Darbietungsregeln, die die Expressivität den Situationen anpassen. **Symbolische Kommunikation** soll als Oberbegriff gelten, der mögliche Inhalte bzw. Intentionen im beobachtbaren Handeln von AkteurInnen im Umgang mit Gräbern oder Erinnerungsdingen zusammenfasst. Der Begriff **Symbol** legt sich nicht auf einen engen Symbolbegriff fest, es geht um verbale, nonverbale, gestische, bildliche, ritualisierte, gegenständlich manifeste und gewohnheitsmäßige Kommunikationen mit einem jeweiligen Überschuss, einer Mehrdeutigkeit und Auslegungsbedürftigkeit.[63] Symbolische Handlungen und Kommunikationsformen zeigen und symbolisieren Werte, Gefühle und Traditionen.

Mit **Tradition** wird die Praxis und die Wirkung kultureller Einschreibungen, die sich über lange Zeiträume erstrecken, Kontinuität erzeugen und bei Bedarf revitalisiert und/oder erfunden werden, bezeichnet.

Der **Körper** ist ein schillernder Begriff, der sowohl in unterschiedlichen Wissenschaften wie auch innerhalb feministischer Fragestellungen spezifische Inhalte bezeichnet. Der weibliche Körper ist in unserer Kultur in besonderer Weise Träger von Projektionen und Konstruktionen, die eine Geschlechterordnung herstellen. Aus der Perspektive der konstruktivistischen Geschlechter- und Sozialforschung wird das soziale und kulturelle Geschlecht als Merkmal im Doing-Gender der Körperpraxen am und durch den Körper immer wieder hergestellt. Hierbei verwendete kulturelle, materielle und symbolische Mittel und Performativitäten sind nicht neutral, sondern repräsentieren ungleiche Verhältnisse mit.[64] Aus phänomenologischer Perspektive ist das Individuum als ein *leiblich* handelnder Mensch in der Welt und sein **Leib** immer doppeldeutig als ein ”Ding unter Dingen *und* Träger des Ichs” zu verstehen.[65] Der Begriff **Körper-Inszenierungen** lenkt den Blick auf den Körper als Akteur und auf dessen leibgebundene Gegenwärtigkeit in kultureller und künstlerischer Praxis. Ein Akteur, dessen eigendynamische körperliche Prozesse den diskursiven Praktiken der Einschreibung, Disziplinierung und Fragmentierung von Körpern etwas entgegnet. Die Analyse der Körper-Inszenierungen stellt die Wechselseitigkeit und Zirkulation zwischen beiden Seiten ins Zentrum. Der Körper erscheint stets als vielfältiger, als ”Lustkörper, Arbeitskörper, Sportkörper, öffentlicher und privater Körper”,[66] aus dem Ansatz dieser Arbeit heraus auch als toter Körper. Gesellschaften entwickeln eine geschlechterbezogene kulturelle Praxis zum Umgang mit sterbenden und toten Körpern. Nach der Distinktionstheorie Pierre Bourdieus[67] durchdringt bzw. gestaltet der **Habitus** als spezifisches Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmuster den Körper. Im Habitus schlagen sich soziale, gesellschaftliche Bedingungen und Strukturen wie (männlich dominierte) Herrschaftsbeziehungen,

---

63 Vgl. hierzu die Ausführungen zum Symbolischen Interaktionismus im Kapitel 2 dieses Abschnitts.
64 Behnke, Cornelia, Meuser, Michael: a.a.O., 41.
65 Fleig, Anne: Körper-Inszenierungen: Begriff, Geschichte, kulturelle Praxis. In: Fischer-Lichte, E., Fleig, A.: Körperinszenierungen: Präsenz und kultureller Wandel. 7-18, hier 9-10.
66 Lehmann, H.-T nach Fleig, Anne: a.a.O., 12.
67 Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. 1997.

Geschlecht, Klasse und Schicht nieder; dies geschieht durch Eingewöhnungen in eine symbolisch strukturierte Welt mittels impliziter und expliziter kollektiver Prägeprozesse, zu denen "vor allem die großen kollektiven Rituale gehören."[68] Für die soziale Welt fungiert der Körper als Gedächtnisstütze, "als vergeschlechtlichte Wirklichkeit und in eins als Speicher von vergeschlechtlichenden Wahrnehmungs- und Bewertungskategorien, die wiederum auf den Körper in seiner biologischen Realität angewendet werden."[69]

Dass die ‚Natur' des Menschen in zwei **Geschlechtern**, in Frau und Mann angelegt sei, ist eine sozial-historisch gewordene, biologistisch fundierte Konstruktion der Moderne. Das Zwei-Geschlechtermodell hat sich als eine essentialistische Ordnungskategorie etabliert, die Vorstellungen von Weiblich- und Männlichkeit, von Geschlechtscharakteren erzeugt und sich mit Konstruktionen von Rassisierung, Ethnizität und Sexualität überkreuzt.[70] In dieser Studie kommen **Frauen** und **Männer** zu Wort bzw. werden die Bezeichnungen Frau und Mann verwendet, ohne dass damit das Zwei-Geschlechtermodell befördert werden soll.[71] "Das Problem besteht darin, dass Geschlecht im alltäglichen doing-gender immer wieder aufs Neue hergestellt wird, man es aber in der Forschungspraxis mit Menschen zu tun hat, die sich und andere in fundamentaler Weise als Männer oder Frauen erleben."[72] Interview- und andere GesprächspartnerInnen stellten sich in einer Weise dar, die meine Sehgewohnheiten daraufhin bestätigten, dass sie als Frauen oder als Männer wahrgenommen werden wollten bzw. dass sie mich als Frau wahrnahmen.

Für postmoderne Nomaden macht ein ortsbezogenes Totengedenken am Grab keinen Sinn mehr, so Norbert Fischer; mobile, vernetzte Kulturen verändern kollektive und individuelle Raumbindungen und Ortsbezüge. Traditionelle Grundannahmen zu Begriffen wie Sesshaft, Ansässigkeit, Kontinuität, Identifizierung mit lokalen symbolischen Ortsbezügen werden neu verhandelt. Ich schließe mich dem von Gisela Welz etabliertem Begriff einer "multi-sited-ethnography" an, die - mindestens alternativ - **Mobilität** als Regel voraussetzt und zur forschungsleitenden Kategorie erhebt. Weltz betreibt eine "Ethnographie lokaler Lebensformen unter Bedingungen der Globalisierung bzw. globaler Lebensformen unter Bedingungen des Lokalen."[73] Diese Ethnographie ermöglicht neue Sichtweisen auf Gegenstände, für die traditionell ein lokaler Ort als konstitutiv gilt.

---

[68] Bourdieu, Pierre: Die männliche Herrschaft. In: Dölling, Irene, Beate Krais: Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. 1997, 153-217, hier 166.

[69] Bourdieu, Pierre: a.a.O., 167.

[70] Hausen, Karin: "Die Polarisierung der ‚Geschlechtscharaktere'- Eine Spiegelung von Erwerbs- und Familienleben". In: Conze, Werner: Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. 1976, 363-393. - Dass u. wie Konstruktionen von Zweigeschlechtlichkeit Gedächtnis und Erinnerung bestimmen, haben u.a. Insa Eschebach, Sigrid Jacobeit und Silke Wenk dargelegt: "Gedächtnis und Geschlecht. Deutungsmuster in Darstellungen des national-sozialistischen Genozids.", hier: 26-29.

[71] Zu kulturellen Konstruktionen von mehr als zwei Geschlechtern sowie zu historischen Bedingungen für die Entstehung moderner, nicht heteronormativer Identitäten vgl. zum Beispiel Tietz, Lüder: Two-Spirit - Konstruktion und Dekonstruktion eines ‚pan-indianischen' Identitätskonzepts: Ein Beitrag zur ethnologischen Geschlechterforschung (Arbeitstitel 2000).

[72] Behnke, Cornelia, Meuser, Michael: a.a.O., 44.

[73] Welz, Giesela.: Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck. 1997. In: Zeitschrift Für Volkskunde. 94. Jg. 1998, II. Halbjahresbd., 177-194, hier 191.

Kapitel 2
Multiperspektivisches und multimethodiales Foschungsinstrumentarium

1. Forschungstheoretische Grundlagen und Positionen

Dieser Studie liegt das forschungstheoretische Konzept einer konstruktivistisch angelegten Kulturanalyse zugrunde, die empirische kulturwissenschaftliche Ansätze mit Methoden empirischer Sozialforschung verbindet. Die Vorgehensweisen orientieren sich an den Grundlagen qualitativer und diskursanalytischer Methodologie. Im übertragenen Sinne von Bausinger soll beim Gang an Gräber und über Friedhöfe nicht nur das Schöne und Wahre und auch nicht nur das Poetische und Idyllische in den Blick genommen werden, sondern das Normale, Alltägliche, Erfahrene und Wahrgenommene.[74] Für Zugänge zum Alltäglichen werden Wissens- und Verfahrensvorräte aus folgenden forschungstheoretischen Grundlagen geschöpft:

1.1 Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien

Die Studie sucht "die konkreten Schritte zu erfassen, mit denen Geschlecht im gesellschaftlichen Alltag, aber auch in den idealisierten Handlungsanleitungen, in der symbolischen Ordnung und in der Weltauffassung der untersuchten Menschen hergestellt wird."[75] Die Kulturwissenschaftlichen Geschlechterstudien befragen kulturelle Erscheinungen transdisziplinär auf implizite, historisch vorgängige und kulturabhängige Grundannahmen und Thesen. Weil Geschlechterbeziehungen kulturelle Regelsysteme repräsentieren[76], sind die Konstruktionen und Wirkungsweisen von Geschlechterbildern und -verhältnissen in Kultur und Gesellschaft zu untersuchen. Geschlechterbeziehungen werden als gewordene und damit als veränderbare begriffen. Eine Differenz der Geschlechter, die sich als kulturelle Ordnungskategorie in wissenschaftlichen und institutionellen Diskursen reformuliert, wird dabei vorangenommen. Forschungsgegenstand sind Praktiken, innerhalb derer sich die Codes der Geschlechterdifferenz tradieren, wobei die visuelle Kultur, ihre Materialität und Medialität, ihre Geschichte und Theorie im Vordergrund stehen. Visuelle Kultur umfasst dabei die sogenannte hohe Kunst ebenso wie die Populär- und Sachkultur.[77] Der Blick erfasst auch historisch-gesellschaftliche Prozesse jenseits sozialer Interaktionsebenen. Perspektiven der Frauen- und Geschlechterforschung sollten den Wissensfeldern einzelner Disziplinen nicht additiv hinzugefügt werden müssen, sondern erkenntnisleitend vorhanden sein. Solange bzw. soweit wissenschaftliche Disziplinen dies ignorieren, bedarf es noch der expliziten Benennung feministisch wissenschaftlicher Fragestellungen. Während Forschungen zu Sterben, Tod und Begräbnis vor allem soziologische, psychoanalytische oder volkskundliche Perspektiven und Methoden fokussieren, versprechen Methodologien, Methoden und Quellen, wie sie beispielsweise in der Kunst-, Kultur- und Medienwissenschaft eingesetzt werden, neue Zugänge.

---

[74] Vgl. Bausinger nach Kaschuba, Wolfgang: a.a.O., 94.

[75] Schröter, Susanne: Körper und Identitäten., 1998, 4.

[76] Vgl. De Lauretis nach Hof, Renate: Kulturwissenschaften und Geschlechterforschung. In: Nünning, Ansgar, Vera Nünning: Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen-Ansätze-Perspektiven. 2003, 329-350, hier 332.

[77] Vgl. den Bericht des Aufbaustudiengangs "Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien" der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Fachbereich 2. November 2000, hier 9-11. Transdisziplinarität zielt hier darauf, disziplinspezifische Perspektiven, Methoden und Theorien zum Gegenstand gemeinsamer, weiterführender Reflexionen zu machen.

1.2 Ethnomethodologie[78]

Die Ethnomethodologie fragt nach der Art und Weise, in der AkteurInnen an der Herstellung des Phänomens beteiligt sind. Ihr Ansatz geht von erkennenden Subjekten aus, die Wirklichkeit und ein Wissen von der Welt durch alltägliches, strukturierend sinnstiftendes Tätigsein herstellen und dabei Systeme von Unterscheidungen schaffen. Sie handeln dabei auf der Basis gemeinsamer Wissens- und Verfahrensvorräte (als Resultat vorangegangener Strukturierungsleistungen in Form von Deutungen, Kategorisierungen, Typisierungen), die als kognitiv-operative Instrumente zur Verfügung stehen. Dies geschieht immer interaktiv in einem gesellschaftlichen Prozess.[79] Die AkteurInnen agieren in kulturellen, sozialen Feldern, die auch von Tabus strukturiert werden bzw. von Kräften, die daran interessiert sind, diese immer wieder herzustellen, beispielsweise im Feld des Umgangs mit dem eigenen Tod und Sterben und mit dem anderer. Zugänge zu Wissen und Methoden des Handelns sind hier für das "erkennende Subjekt"[80] nicht so selbstverständlich zu erschließen wie in anderen Feldern, in denen sich überschaubare, manipulierbare Bereiche weniger offensichtlich mit transzendenten mischen. Gisela Ecker geht in ihrer Untersuchung zur Inszenierung der kulturellen Tätigkeit des Trauerns davon aus, dass das kollektive Unbewusste, nach Mario Erdheim ein "Bereich von Tatsachen, die den Individuen bewusst sein *müssen*, es aber nicht sein *dürfen*", daran interessiert ist, Bereiche wie Trauer und Tod im Unbewussten verharren zu lassen, weil so tiefgreifende kulturelle Ordnungen mit geschlechtsspezifischen Zuweisungen aufrechterhalten werden.[81] Die ‚weibliche' Kulturtätigkeit des (öffentlichen) Trauerns folgte in verschiedenen Epochen jeweils strengeren Regeln und längeren Trauerzeiten, als sie für Männer galten und gelten.

Anonyme Grabfelder können Leerstellen im Gefüge sozialer und symbolischer Ordnung visualisieren: Durch das Verändern des Ritus und der Symbole scheint die symbolische Wiedereingliederung der Toten in einen neuen Platz noch nicht befriedigend gelungen, eine Grenze zwischen Leben und Tod nicht eindeutig wiederhergestellt und der Tod durch eine rituelle Auferstehung nicht bezwungen.[82] Werden die vertrauten Praktiken, Materialisierungen an den neuen Ort herangetragen, kommt es zu Verschiebungen, es drängen historische Deutungen in diese Leerstelle, die des Massengrabs beispielsweise oder der Selbstmörder. Für mich sind anonyme Begräbnisse fremde Felder, die mit ethnomethodologischen Ansätzen und Methoden verstehend erschlossen werden sollen. Die Fremdheit der Forschenden im Feld dient als Erkenntnisinstrument, als methodisches Prinzip: Aus

---

78 Die Ethnomethodologie ist in unterschiedlichen Disziplinen forschungskonzeptionell integriert, sowohl in der Soziologie als auch in der Empirischen Kulturwissenschaft und in der Europäischen Ethnologie.

79 Parmentier, Michael: Ethnomethodologie. In: Lenzen, D. u. Mollenhauer, K.: Enzyklopädie Erziehungswissenschaften. 1983, 246-261.

80 Parmentier, Michael: a.a.O., 249 ff.

81 Vgl. Erdheim, M. nach Ecker, Giesela: Trauer zeigen: Trauer tragen - Trauer zeigen. Inszenierungen der Geschlechter. 2002, 12. - Dass mein Thema Fremdes in der eigenen Kultur berührt, scheinen auch bestimmte Reaktionen von Personen zu bestätigen, denen ich mein Vorhaben schilderte. Vertraut wurde mir ein befremdetes Erstaunen, verbunden mit der Nachfrage zum Grund meines Interesses und der Befürchtung, ob denn das Thema nicht ‚zu schwer' für mich sei. Ich nahm mitunter Erleichterung bei den GesprächspartnerInnen wahr, wenn ich die Schwere des Themas durch einen humorvollen Umgang damit linderte. Auch deutliche Ablehnung oder Unverständnis begegneten mir.

82 Bronfen, Elisabeth: a.a.O., 293 ff.

der Position der "zugewandten Distanz"[83] können innere Logiken beobachteter Phänomene, Arbeitsabläufe und Regelungen wahrgenommen werden, die dem Blick Außenstehender nicht zugänglich sind und der Aufmerksamkeit der im Feld agierenden Personen entgehen, weil sie gewohnt und selbstverständlich geworden sind. Ich begleite im Wege des teilnehmenden Beobachtens Menschen unterschiedlichen Geschlechts in ihrem Handeln und bei Interpretationsprozessen, die ein fremdes Feld vertraut machen und Wissen darüber herstellen. Die AkteurInnen sind damit ebenso wie ich als Forschende tätig und an der Herstellung von Texten und Realitätskonstruktionen beteiligt. Nach Parmentier unterscheiden wir uns dabei nur in unserem jeweils vorausgesetzten Wissens- und Verfahrensvorrat, dem Grad der Formalisierung und der Explikation. Wenn auf der Grundlage theoretischer Vorannahmen interpretiert und dadurch der Erkenntnisgang bis zur unmittelbaren Erfahrung selbst hin beeinflusst wird,[84] ist eine Reflexion über die Situiertheit des Wissens notwendig. Mein Interesse für Arbeitsabläufe richtet sich auch auf (ritualisierte) Tätigkeiten des Kommunizierens mit den Toten, des Trauerns, allgemein des Umgangs mit anonymen Gräbern als kulturelle Arbeit. Es interessieren auch solche Arbeitsabläufe, deren Sinn von Institutionen getragen wird, obwohl die Abläufe in keiner offiziellen Regelung festgehalten werden können bzw. auffindbar sind.

1.3 Theorie des Symbolischen Interaktionismus

Das ethnomethodologische Interesse an Herstellungslogiken und sinnproduzierendem Tätigsein korreliert mit dem Interesse der Theorie des Symbolischen Interaktionismus (TSI) an der subjektiven Sicht des handelnden Individuums. Dieses handelt aufgrund von Bedeutungen, die Objekte für es haben, und reagiert damit nicht nur auf vorhandene Faktoren, die auf es einwirken.[85] Im Akt des Wahrnehmens eines Objekts erfolgt das Erschließen von Bedeutung, ein Sinnverstehen, das ein gegenseitiger und ein innersubjektiver Prozess ist. Mit dieser Perspektive wird nach der kreativen Leistung des Individuums gefragt, das mit der Hinwendung zum anonymen Begräbnis in einem interaktiven, reflexiven Handlungsprozess ein für es bestehendes Problem löst oder einem Bedürfnis nachgeht und versucht, diesen Vorgang zu verstehen. Verstehen heißt hier für die Forscherin das Nachvollziehen des Bedeutungsverleihens. Der symbolische Interaktionismus geht von einer Umwelt aus, die sich in Symbolen und als symbolische darbietet, wobei Sprache und Schrift zentral sind. Symbole verweisen allgemein sinnbildlich auf oder stehen für etwas. Nach Herbert Mead gilt ein "signifikantes Symbol als Träger einer Nachricht, die den Charakter einer Nachricht an alle hat, einschließlich an die Person, von der das Symbol ausgeht."[86] Die Fähigkeit, Symbole zu verstehen, mit ihnen zu kommunizieren, wird in der Sozialisation erworben und mündet in einen "Prozeß fortlaufender Aktivitäten [...], die als interpretatives, situationsabhängiges Handeln bezeichnet werden.

---

[83] Koch-Straube, Ursula: Fremde Welt Pflegeheim. Eine ethnologische Studie. 1997, 25.

[84] Wolff, Stephan: Clifford Geertz. In: Flick, Uwe, von Kardorf, Ernst, Steinke, Ines: Qualitative Forschung, Ein Handbuch. 2000, 84-95, hier 91.

[85] Blumer, Herbert: Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen: Alltagswissen, Interaktion und Gesellschaftliche Wirklichkeit. 1980, 80 ff.

[86] Vgl. Maed, H. nach Roderer, Ursula: Mode als Symbol. Ein interaktionistische Ansatz zu Bedeutung der Mode für Altersgruppen. 1986, 85.

Entlang dieser Handlungslinien bestimmt sich die Bedeutung der Situation durch wechselseitige Antizipation der Erwartungen des Gegenübers. [...] Dieser wechselseitige Prozeß der Definition und Redefinition der Situationen läßt keine vorgeformten Strukturen zu, sondern setzt flexible, ständig abänderbare Verhaltensmuster voraus."[87] Die Interaktion setzt die Handlung ins Zentrum, die sich auf Erfahrungen bezieht und sie bedeutsam werden lässt. "Vom Standpunkt des Symbolischen Interaktionismus aus ist, kurz gesagt, das Zusammenleben ein Prozess, in dem Objekte geschaffen, bestätigt, umgeformt und verworfen werden."[88] Ein Objekt kann alles sein, worauf man sich beziehen, hinweisen oder einander (an)zeigen kann. Durch aktiv subjektinnere Neuinterpretation wird eine so gewonnene Bedeutung und damit das Objekt (hier beispielsweise das Grab) jeweils in der Situation, die eine Handlung erfordert, geändert und gehandhabt. Was andere in Bezug auf ein Grab hin gegenüber anzeigen, veranlasst, das Grab (bzw. sich darum rankende Symbole, Riten, Material etc.) neu zu deuten. Dieser Vorgang gründet im kulturellen Bereich, "im Kreislauf der Kultur,"[89] wobei jedeR Einzelne in der Praxis als sozialer Akteur handelt, "auch wenn sein Handeln von strukturbildenden Prozessen begrenzt wird, die mit seiner Klassenlage, seinem Geschlecht, seiner rassischen und ethnischen Zugehörigkeit, seiner Nationalität und seiner lokalen Gemeinschaft zusammenhängen. [...] Heutige Ansätze der TSI heben die reflexiven, gendergeprägten und situierten Aspekte menschlicher Erfahrung hervor,"[90] und gehen von der bedeutungsstrukturierenden Funktion konkurrierender Diskurse aus.

1.4 Cultural Studies

Für die Kulturanalyse der Cultural Studies ist das Zusammenspiel und Ineinandergreifen sinnlicher menschlicher Praktiken ein zentraler Gegenstand. Praktiken organisieren sich in unterschiedlichen Gesellschaften und Epochen nach inhärent grundlegenden Mustern und produzieren subjektives Bewusstsein und Erfahrung als ‚Domäne des Gelebten'.[91] Institutionen dienen den Cultural Studies dabei als Zugangswege zu Produktionskontexten, Gebrauchsweisen und Geschlechterverhältnissen. Handelnde wählen in gegebenen Situationen aus dem ‚kulturellen Werkzeugkasten' bestimmte Handlungsoptionen und Artefakte u.U. nicht zuletzt ihrer *Wirkungsweise* wegen aus.[92] Die wissenschaftlich betrachtende Haltung setzt Distanz, Abstraktion und Muße voraus, Mittel, über die soziale AkteurInnen in Form von Zeit, Ressource und Kompetenz in den Zwängen des Alltags und der Dringlichkeit ihrer Bedürfnisse oder Situationen oft nicht verfügen. – Für die Cultural Studies ist der von Stuart Hall begründete konstruktivistisch-semiotische Ansatz zentral, nach dem Wirklichkeit in (mentale) Repräsentationen übersetzt bzw. von ihnen erzeugt wird. Repräsentationsprozesse statten

---

87 Roderer, Ursula: a.a.O., 60.
88 Blumer, Herbert: a.a.O., 137.
89 Denzin, Norman K.: Symbolischer Interaktionismus. In: Flick, Uwe, Ernst von Kardorff, Keupp, von Rosenstiel, Wolff: Handbuch Qualitativer Sozialforschung. 2000, 136-150, hier 139.
90 Denzin, Norman K.: a.a.O., 138, 145.
91 Hall, Stuart: Cultural Studies. Zwei Paradigmen. In: Bromley, Roger, Göttlich, Udo, Winter, Carsten: Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung. 1999, 113-138, hier 118-119.
92 Algazi, Gadi: Kulturkult und die Rekonstruktion von Handlungsrepertoires. In: L' Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft. H. 1, 11. Jg. 2000, 105-119, hier 109-110.

dabei Zeichen mit Bedeutung aus, vernetzen sie zu Zeichensystemen, die von Mitgliedern einer Kultur bzw. einer Epoche geteilt, interpretiert und mit symbolischen Gehalten versehen werden. ”The meaning is *not* in the object or person or thing, *nor* is it in the word. It is we who fix the meaning so firmly that, after a while, it comes to seem natural and inevitable.”[93]

1.5 Sachkulturforschung und Textilforschung

Die Sachkulturforschung wendet sich als Teil der Volkskunde/Kulturwissenschaft den alltagsstrukturierenden Bedeutungen der materiellen Kultur im Beziehungsgeflecht Mensch-Ding-Gesellschaft-Kultur zu: Der Aneignungsprozess der Dinge, Beziehungsaspekte zwischen Mensch und Ding, und der Nutzen und die Verankerung der Dinge im Alltag machen kulturellen Wandel sichtbar.[94] Das Betrachten dieser Prozesse und soziokulturelle Fragestellungen führen zu Gegenständen, die traditionell eher der Soziologie und der Sozialgeschichte zugeordnet werden. Traditionelle Sachkulturforschung, die sich auf Mangelgesellschaften bezog, hat sich zu einer interdisziplinär verankerten Wissenschaft entwickelt, die Quellen und Methoden kombiniert und damit Sachsystemen komplexer Industriegesellschaften gerecht wird. Dabei ist insbesondere der geschlechtskategoriale Blick darauf, inwieweit Dinge geschlechtsspezifisches Handeln und Verhaltensräume bestimmen, unverzichtbar.[95] Aus subjektiver Sicht kann der inhärente Unterschied jeweils ähnlicher/gleicher Objekte größer sein als der sichtbare Unterschied zwischen verschiedenen Objekten.[96] Ständiges räumliches, kontextuelles und funktionelles Umordnen der Dinge transformiert ihre Sinngebung und die kulturellen Bedingungen, unter denen sie wahrgenommen werden, ”der gleiche Gegenstand kann also banal, kurios, sakral oder einzigartig, künstlerisch oder exotisch verfremdet sein.”[97] Die letzten Dinge regeln - Diese mehrdeutige sprachliche Wendung macht auf Bedeutsamkeiten von auf den Tod und über ihn hinaus bezogenen Dingen aufmerksam. Das Grab wird in der Sachkulturforschung als kulturelle Objektivation und als Zeuge (Hauser) für kulturellen Wandel befragt. Sei es beispielsweise die Erinnerungsvorsorge Befragter, die symbolische Kommunikation mit Toten am Grabfeld oder Begräbnisriten – bei allen Umkreisungen meines Gegenstands begegnen uns Dinge als kulturelle Zeichen gesellschaftlicher Sachverhalte.

Ein besondere Rolle spielt dabei das Textile als Träger eines multiplen kulturellen Codes. Karen Ellwanger entschlüsselt kulturelle Phänomene immer auch durch den Fokus auf die visuelle Nachricht vestimentärer Inszenierungen: Kleidung macht die Körper und die TrägerInnen kulturell sichtbar und bedeutend, sie modelliert sie und das Geschlecht. Kleidung bildet Zeit respektive Gegenwart und deren Wandlungsprozesse auf den Körpern ab.[98] Ist Kleidungsforschung als Kostümgeschichte oder

---

93 Hall, Stuart: Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. 1997, 21.
94 Hauser, Andrea: Dinge des Alltags. 1994, 56 ff.
95 vgl. beispielsweise Lipp, Carola: Überlegungen zur Methodendiskussion. Kulturanthropologische, sozialwissenschaftliche und historische Ansätze zur Erforschung der Geschlechterbeziehung. In: Frauenalltag-Frauenforschung. Beiträge zur 2. Tagung der Kommission Frauenforschung in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde. Freiburg, 5/86, 29-46, hier 32.
96 Kämpf-Jansen, Helga: Alltagsdinge und Trivialobjekte als Gegenstand Ästhetischer Erziehung. 1987, 96.
97 Ecker, Gisela, Scholz, Susanne: Umordnungen der Dinge. 2000, 11.
98 Ellwanger, Karen: ”Kleiderwechsel in der Politik? Zur vestimentären Inszenierung der Geschlechter im

volkskundliche Inventarisierung von Alltagstextilien noch Gegenstand von Sachkulturforschung, so führt eine interdisziplinäre Textilwissenschaft Perspektiven und Wissensbereiche zu Kleidungs-/ Textilforschung unterschiedlicher Disziplinen zusammen.[99] Menschliche Wahrnehmung und Erfahrung ist mit Ellwanger in einer visuell geprägten Kultur zunehmend auf pure Anschauungsqualität verwiesen: ”Immer wichtiger wird, gerade in einer komplexen Gesellschaft, ein elementar wirksames optisches Zeichensystem, das auch dem flüchtigen Blick Orientierungshilfen eröffnet: Bekleidung ist in ihrer grundlegenden formalästhetischen Dimension strukturierte Nachricht über die Mitglieder einer Gesellschaft bzw. deren Verhältnis zueinander; Bekleidung registriert – seismographischer als etwa Architektur – historische und soziale Veränderungen.”[100] Im ritualisierten, öffentlichen und politischen Feld des Friedhofs treffen heilige und profane Bereiche aufeinander, die vestimentär in Szene zu setzen sind; Kleidung visualisiert rituelle Prozesse.[101] Explizite Kleiderordnungen für Begräbnisse, Trauer und Totengedenken sind inzwischen durch implizite Übereinkünfte ersetzt worden, in denen sich symbolische und soziale (Geschlechter-)Ordnungen vergangener Gesellschaften spiegeln.

1.6 Gedächtnistheoretischer Rahmen

Gedächtnistheorien verorten Gedächtnis und Erinnerung, machen sie transparenter und bestimmen im Wege der Kulturanalyse deren kulturschaffende Funktion und Bedeutung. Von der Vorstellung des 18. Jahrhunderts ausgehend, dass einem Vergessen entgegen zu arbeiten ist, indem Flüchtiges im Äußeren Entsprechung findet und beispielsweise in Objekte und Riten, im zyklischen Wiederholen, in Räumen und der Schrift auszulagern ist, ist auf die bewahrende und konservierende Bedeutung und Funktion des Archivs und der Institution hinzuweisen.[102] Bei Orten mit vorwiegend öffentlichem Charakter wie beim Friedhof geht es um mehr als das Erinnern Einzelner: Eine Gesellschaft versichert sich hier kollektiv ihres kulturellen Bestandes an Wiedergebrauchstexten, Riten und Bildern, der ihre kulturelle Eigenart ausmacht (vgl. Jan Assmann). Darüber hinaus ist der Friedhof auch ein vielfältiger sozialer Erlebnisraum. In einer Schriftkultur überliefert die Schrift bzw. der Text, sie ist hier als ein Zeit

---

Raum des Politischen”. In: Frauen, Kunst und Wissenschaft. Design 2000. H. 28, 12.1999, 7-29, hier 7. - Vgl. zum Zusammenhang von Zeit und Mode besonders dieselbe in: Mobilität in der Bekleidung I. Mobilität und Geschwindigkeit in der Modetheorie der Moderne. In: Bettina Heinrich u.a.: Gestaltungsspielräume. Frauen in Museum und Kulturforschung. Tübinger Verein für Volkskunde. 1992, 161-176, hier 165ff.

[99] Interdisziplinäres textilwissenschaftliches Forschen setzt Kategorien der Frauen- und Geschlechterforschung und eine weite, mehrperspektivische Definition dessen voraus, was als Textiles gilt. Es ist Karen Ellwangers Verdienst und das ihrer Forschungsgruppen, die seit Ende des 18. Jahrhunderts weiblich konnotierten und damit marginalisierten analytischen Kategorien der Bekleidungs- und Textilforschung für die Kulturanalyse transdisziplinär zu etablieren.

[100] Ellwanger, Karen: ”Blinde Flecken in der Bekleidungsforschung?”. In: Fächergruppe Designwissenschaft HdK Berlin: Lebens-Formen. 1991, 91-101, hier 92.

[101] Bernhard Jussen z. B. zeichnet die funktionelle Verschränkung von Trauerkleidung, -orten und -zeiten als memorierende soziale Praxis für das späte Mittelalter nach. Vom 13.-15. Jahrhundert bezogen sich etwa 15% von 500 Kleiderordnungen auf die Trauer. Derselbe: ”*Dolo*r und *Memoria.* Trauerriten, gemalte Trauer und soziale Ordnungen im späten Mittelalter.” In: Otto G. von Oexle: ”Memoria als Kultur.” 1995, 206-250. - Einen Einblick in eine jüngerer Praxis alltäglich getragener Trauerkleidung bietet Gitta Böth: Kleidungsverhalten in hessischen Trachtendörfern. Der Wechsel von der Frauentracht zur städtischen Kleidung 1969-1976 am Beispiel Mardorf. Zum Rückgang der Trachten in Hessen. 1980, 133ff, 220ff.

[102] Niethammer, Lutz: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. 2000, 323 ff.

überdauerndes Geistesprodukt gedacht und dem Bild vorgezogen. Das Bild erzeugt seinerseits abhängig von Bildmedien Erinnerungen.[103]

Die Anordnung der persönlichen Dinge im Zuhause, die individuellen Gewohnheiten können vergangene Gemeinsamkeit erinnerbar halten, Dinge stellen den gemeinsam erlebten und geschaffenen physischen und sozialen Raum symbolisch wieder her.

Der individuelle Körper selbst fungierte als eine verinnerlicht gedachte Quelle für Erinnerung, eine Art Speicher, der auf äußere Reize reagiert, wie sie gestaltete Natur bzw. ein meditatives Arrangement bereitstellt, um abseits vom Alltag zu Vergangenem zu kommen.

Dass Erinnern auch ein emotional affektives Geschehen ist und der Schmerz den Gedächtnisboden bereitet, stellt eine psychoanalytisch fundierte Individual- und Kulturanalyse zu Beginn des 19. Jahrhunderts ins Zentrum. Hier kann es das glückliche Ereignis oder weit häufiger die schlimme Angelegenheit sein, die nicht vergessen lässt.

Die Psyche als Gedächtnisort auszuloten, wobei das individuelle Alltagsbewusstsein als kleiner Teil eines unerinnerten Gesamtgedächtnisses gilt, ist die Grundlage gedächtnistheoretischer Konzepte der Moderne. Ansätze dieser Zeit fragen auch nach einer soziokulturellen Bestimmtheit von Gedächtnis und Erinnerung.

Aus einer naturwissenschaftlichen Perspektive des 21. Jahrhunderts hat das Gedächtnis seinen Ort im Kopf respektive im Gehirn als eine neuronale Funktion, während das Erinnern als dort eigenständige, kognitiv-psychische Konstruktion verstanden wird.

Maurice Halbwachs beschreibt Anfang des 20. Jahrhunderts Gedächtnis und Erinnerung als sozial kollektive Phänomene und wendet sich damit gegen deren Verorten im individuell-psychisch Unbewussten. Die Erzählungen, die soziale Gruppen/Erzählgemeinschaften bzw. die je einzelnen Mitglieder (über-)einander und sich selbst erzählen, erzeugen Gedächtnisbezugsrahmen und ein kollektives Gedächtnis, das das individuelle Gedächtnis in eine kollektive Zugehörigkeit verstrickt. Erzählgemeinschaften können beispielsweise aus Familien, Nachbarschaften oder aus Nationen bestehen.[104] Es sind dabei die affektiven Bindungen und Gefühle, die Kultur zusammenhalten, ”die Macht und die Dauer der Erinnerungen kommen nicht aus der Tradition, sondern aus dem Gefühl, dem Zugehörigkeitsbedürfnis der Einzelnen zu einer bzw. zu mehreren Gruppen.”[105]

---

[103] Vgl. zur Bedeutung von Bildern als Gedächtnismedien sowie zum Zusammenhang von Geschlecht, Gedächtnis und Bild z.B. Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. 1999. Zum kultursemiotischen, gedächtnistheoretischen Forschungsansatz vgl. Lachmann, Renate: Kultursemiotischer Prospekt. In: Haverkamp, Anselm, Renate Lachmann: Memoria. Vergessen und Erinnern. 1993, 17-27.

[104] Vgl. zum sozialen Gedächtnis Halbwachs, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. 1925. Sowie Welzer, Harald: Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung. 2001.

[105] Assmann, Jan: Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit. In: Platt, Kristin, Mihran Dabag: Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten. 1995, 51-75, hier 61.

Der Geschichtshistoriker Peter Burke wendet das Halbwachssche Konzept auf den Historismus an; Burke spürt einer Geschichte der Geschichte nach, indem er sie als ein ‚soziales Gedächtnis' befragt.[106] Geschichte stelle sich selbst als das Produkt sozialer Gruppen, beispielsweise das der HistorikerInnen dar. Diese sollten sich nicht nur mit dem Gedächtnis als einer historischen Quelle befassen, sondern sich "dem Gedächtnis als einer geschichtlichen Erscheinung zuwenden, etwa im Sinne einer Sozialgeschichte des Erinnerns."[107] Sich auf Vergangenes zu beziehen bzw. kulturelle Verwurzelung zu rekonstruieren, sei ein identitätspolitisches Instrument rivalisierender Nationen, das immer auch ein Vergessen bzw. eine strukturelle Amnesie veranlasst. Burke definiert diese Vergessensform als ‚soziale Amnesie'. Das späte 19. Jahrhundert gilt als ein Zeitalter von ‚Traditionserfindung', das den jungen Nationalstaat zu legitimieren und auszustaffieren suchte. Das individuelle Gedächtnis und Erinnern betrachtet Burke nur insoweit, als es Teil des sozialen Gedächtnisses einer Gruppe ist/wird. Er mahnt, sich in der Beschreibung der Funktionen eines sozialen Gedächtnisses nicht zu eng den Ansätzen bzw. Begriffen Maurice Halbwachs' anzuschließen, da dessen Erkenntnisinteresse zu sehr unter dem Einfluss des Zeitgeistes stünde und Kommunität, Konsens und Kohäsion betone. Vielmehr gelte es, dem Konflikt und dem Dissens in Erinnerungsprozessen nachzugehen, den Konflikterinnerungen und den Erinnerungskonflikten, die einer Vielfalt sozialer Identitäten und einem Nebeneinander rivalisierender und alternativer Erinnerungen unterschiedlichster Gruppen entspringen. Offizielle und - wenig erforschte - inoffizielle Erinnerungen würden sich dabei als soziale Gedächtnisspuren mitunter stark unterscheiden. Das soziale wie das individuelle Gedächtnis verfahre selektiv: Auswahlkriterien bestimmten unter dem Einfluss von Zeit, Raum und der Gruppe das, was wie erinnert wird.[108]

Prozesse des kohärenten Anschließens arbeiten mit einem in jeder Kultur vorhandenen Stereotypenrepertoire und einer Mythogenese. Stereotypen stellen schematisierte Anschlussscharniere für Erinnerungswürdiges dar, was zur Folge hat, dass all das, was in kein Schema passt, als nicht anschlussfähig verworfen und vergessen werden muss/kann, es sei denn, in den Erzählungen der ZeitgenossInnen wirken Entstellungsmechanismen wie das Zuspitzen und Nivellieren. "Diese Mechanismen tragen zur Assimilation der individuellen Lebensgeschichte an ein bestimmtes Stereotyp aus jenem Stereotypenrepertoire bei, das zum sozialen Gedächtnis der jeweiligen Kultur gehört."[109] Während Burke also die Organisation der Erinnerungsweitergabe vor allem bezogen auf den Geschichtsschreibungsprozess diskutiert, frage ich im ersten Schritt nach individuellen Handlungsmustern von Frauen und Männern als Gruppenmitglieder und prüfe im zweiten Schritt, wie

---

[106] Burke, Peter: Geschichte als soziales Gedächtnis. In: Hemken, Kai-Uwe: Gedächtnisbilder. Vergessen und Erinnern in der Gegenwartskunst. 1996, 92-112. Den Begriff ‚Soziales Gedächtnis' als eine Kurzformel, die alles zusammenfügt, was den komplexen Auswahl- und Deutungsprozess der Geschichtsschreibung ausmacht, entlehnt Burke einem Vortrag von Anna Collard. Die Begriffe Gedächtnis und Erinnerung verwendet Burke weder eindeutig und noch immer klar voneinander getrennt.

[107] Burke, Peter: a.a.O., 104 ff.

[108] Wenn Burke vom kollektiven Gedächtnis statt vom sozialen spricht, zielt er auf Halbwachs' Definition eines ‚sozialen Konstrukts des kollektiven Gedächtnisses' ab. Burke, Peter: a.a.O., 94.

[109] Burke, Peter: a.a.O., 101.

diese Handlungen an überindividuelle Muster anschließen.[110] Geschichte ist auch in der Alltagsgeschichte individueller Erfahrung lesbar; in dieser Studie soll das Subjekt seine individuelle Geschichte ‚von unten' vertreten, ohne dass sein Objektstatus in einer (bestattungs-kulturellen) Geschichte geleugnet wird. - Die Möglichkeit des Erinnerns und die Fähigkeit eines Gedächtnisses stehen in einer Wechselbeziehung zum Vergessen, zum Löschen aller Spuren.[111] Aleida Assmann arbeitet zur Frage, wie Geschichte und Gedächtnis in Schriftkulturen aufeinander produktiv zu beziehen seien, anstatt sie als Opposition zu setzen, mit dem Modell eines Funktions- und Speichergedächtnisses.[112] Das an ein Individuum gebundene Funktionsgedächtnis selektiert, verknüpft und aktualisiert mögliche Erinnerungsgehalte und Erfahrungen, soweit sie mit Sinn versehen und zu einer Geschichte verflochten werden können, die wir von uns erzählen. Das überindividuelle Speichergedächtnis dagegen umgibt das Funktionsgedächtnis wie einen Hof. Es fängt aus individual-psychoanalytischer Sicht all das auf, was zu sperrig oder schmerzvoll, zu unordentlich oder skandalös ist, um aktualisiert oder mit Sinn versehen werden zu können. Oder, aus kulturanalytischer Sicht, das neutrale, identitäts-abstrakte Sachwissen, die nicht amalgamierten Erinnerungen, das unbrauchbar, obsolet Gewordene einer kollektiven Gesellschaft, ihre Alternativen und Widersprüche, ihr Reservoir ungebrauchter Möglichkeiten als Bedingung kulturellen Wandels. Sie plädiert für eine durchlässige Grenze zwischen beiden Gedächtnissen, die sich gegenseitig durchdringen und aufeinander angewiesen sind.

Jan Assmann unterscheidet zwei Gedächtniskategorien: das kommunikative Alltagsgedächtnis, das diffus, unspezialisiert, unorganisiert, ungeformt ist und eine Zeitbezogenheit von höchstens 100 Jahren aufweist, und das kulturelle Gedächtnis einer objektivierten, organisierten und zeremonialisierten Kultur mit langer Zeitbezogenheit.[113]

	Kommunikatives Gedächtnis	**Kulturelles Gedächtnis**
Inhalt	Geschichtserfahrung im Rahmen individueller Biographien	Mythische Urgeschichte, Ereignisse in einer absoluten Vergangenheit
Formen	Informell, wenig geformt, naturwüchsig, entstehend durch Interaktion im Alltag	Gestiftet, hoher Grad an Geformtheit zeremonielle Kommunikation, Fest
Medien	Lebend. Erinnerung in organischen Gedächtnissen, Erfahrungen u. Hörensagen	Feste Objektivationen, traditionelle, symbolische Kodierung/Inszenierung in Wort, Bild, Tanz usw.
Zeitstruktur	80-100 Jahre, Zeithorizont wandert mit der Gegenwart mit, innerhalb 3-4 Generationen	Absolute Vergangenheit einer mythischen Urzeit
Träger	Unspezifisch, Zeitzeugen einer Erinnerungsgemeinschaft	Spezialisierte Traditionsträger

[110] Die Forschung europäischer EthnologInnen verschränkt einen geschichtshistorischen, auf kollektive Strukturen gerichteten Blick mit der individuellen (Alltags-)Geschichte und Lebenswelt Einzelner.

[111] Vgl. dazu Assmann, Aleida: Texte, Spuren, Abfall: die wechselnden Medien des kulturellen Gedächtnisses. In: Böhme, H., Scherpe, K.: Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle. 1996, 96-111.

[112] Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. 1999,134 ff.

[113] Beide Kategorien sind dabei an Gruppen und Gruppenidentität gebunden. Vgl. Derselbe: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, J., T. Hölscher: Kultur und Gedächtnis. 1988, 9-19. - Zum Skalenmodell vgl. Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 1992, 56.

Das kulturelle Gedächtnis bildet den ”eigentümlichen Bestand jeder Gesellschaft und Epoche an Wiedergebrauchstexten, -riten und -bildern, über deren Pflege sie ihr Selbstbild stabilisiert und vermittelt, als kollektiv geteiltes Wissen über die Vergangenheit, zur Stütze des Gruppenbewusstseins und ihrer Einheit und Eigenart.”[114] Ein kommunikatives Gedächtnis, das sich im lebendigen Umgang der Menschen miteinander selbst-regulativ entwickelt, rechnet Assmann einem nicht kulturellen Bereich zu, während der notwendig (staatlich) zu kontrollierende, institutionalisiert sichtbar gemachte Gedächtniscode kultureller Zeichen, Symbole, Texte, Riten und der Schrift den Bereich des Kulturellen (und des Zivilisierten) als solchen kennzeichnet.[115] Der Grad der Geformtheit unterscheidet das nur kommunikative vom kulturellen Merkzeichen, das überliefert; beide haben unterschiedliche (Gedächtnis-)Funktionen. Soweit Objekte nicht nur irgendwelchen Gebrauchszwecken dienen, funktionieren sie als Träger des kulturellen Gedächtnisses; ihre Alltagsfunktion hingegen verweist auf nichts anderes als auf (Alltags-)Kommunikation und Zweck. Ein Artefakt trägt zwar Stil und Eigenart der jeweiligen Epoche, wird jedoch nicht immer neu erfunden, sondern verändert sich, erinnert sich quasi seiner selbst und stiftet Erinnerung, indem es Nachfolger findet.[116] Assmann integriert Halbwachs’ gedächtnistheoretischen Ansatz. Dessen Begriff des sozialen Gedächtnisses definiert er als eine Funktion einer kollektiven ”normativen Erinnerung”, die erst einen Kulturmenschen ausmacht. Wer sich als Mitmensch verpflichtet, braucht Gedächtnis; Erinnerung erhält damit verpflichtenden Charakter. Indem das Individual-Selbst geopfert wird, entsteht ein Sozial-Selbst, das ein Gedächtnis hat und Soziabilität, Stabilität und Verantwortlichkeit gewährleistet und mit der Erinnerung ein Gefühl von Zugehörigkeit und Identität vermittelt.[117] Der Ansatz, zwischen einem sozial-kollektivem Gedächtnis einerseits und einem kulturellem Gedächtnis andererseits zu unterscheiden, führt zu einem Dilemma.[118] Assmann möchte gleichzeitig die Differenz und Existenz beider Gedächtnisse nachweisen wie auch deren Verschränkung bzw. Einheit im sozialen Prozess, der ein kollektives Gruppengedächtnis erzeugt. Das kulturelle Gedächtnis wirke und reproduziere sich in diesem Prozess, bleibt dabei aber nach Assmanns Darstellung seltsam unangetastet.

Dass sowohl Gedächtnis und Erinnerung wie Wiedergebrauchstexte im Sinne eines kulturellen Gedächtnisses durch Deutungs- und Darstellungsmuster strukturiert sind, die mit dem Herstellen von Geschlecht, mit Sexualisierung, Rassisierung[119] und Ethnisierung einhergehen, betrachten weder Jan

---

[114] Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan, Toni Hölscher: Kultur und Gedächtnis. 1988, 9-19, hier 15.

[115] Assmann, Jan: Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit., a.a.O., 51-75, hier 56ff.

[116] Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis im Wandel. Unveröffentlichter Vortrag 12.12.02, Emden.

[117] Assmann, Jan: Erinnern, um dazuzugehören..., a.a.O., 52.

[118] Dass J. Assmann das ‚Kollektive Gedächtnis‘ in seiner Theorie mitunter als das ‚Kommunikative Gedächtnis‘ bezeichnet, wobei das kulturelle jedoch auch Merkmale des kollektiven Gedächtnisses trage, macht es nicht leichter...

[119] Zum Begriff Rassisierung vgl. Anmerkungen der ÜbersetzerInnen Dagmar Fink, Johanna Schaffer und Katja Wiederspahn für *gender et alia.* In: Trinh T. Minh-ha: Session. (Ausstellungskatalog). 2001, 15. ”Wir möchten der Übersetzung des englisch/us-amerikanischen Begriffs ‚race‘ ins Deutsche wieder mehr Aufmerksamkeit zukommen lassen. Obwohl gemeinhin Einverständnis darüber besteht, dass das deutsche Wort Rasse aufgrund des historischen Kontextes im deutschsprachigen Raum unumgänglich den Verweis auf den Holocaust und auf

Assmann, Peter Burke, Harald Welzer noch Maurice Halbwachs.[120] Damit stellen sich diese Theoretiker in eine kontinuierliche Praxis kultureller Einschreibung (Tradition) dominanter Gedächtnistheorien und fragen auch nicht danach, in welcher Weise das Konstrukt einer natürlichen Geschlechterdifferenz für Gedächtnisse dienlich ist und sich beispielsweise eine Nation mittels Bildern von Weiblichkeit konstituiert. Dass und wie ein spezifisches Verhältnis zwischen Gedächtnis und Geschlecht in fragwürdiger Weise produktiv Erinnerung und Gedächtnis von Erinnerungsgemeinschaften bestimmt, wird aus feministischer Perspektive am Beispiel von Darstellungen des nationalsozialistischen Genozids paradigmatisch vor Augen geführt.[121] - Ich gehe davon aus, dass der von Halbwachs beschriebene und von Jan Assmann aufgegriffene gruppenspezifische Prozess zur Pflege individueller und kollektiver Selbstbilder kulturellen Deutungsmustern, Normen und Werten unterworfen ist, wie er diese (re-)produziert. Ein sozial-kollektives Gruppengedächtnis, mit dem ein individuelles Gedächtnis verschränkt ist, kann sich nicht außerhalb oder wie Assmann es definiert, *neben* einem Bereich bewegen, der als solcher ein kulturelles Gedächtnis auszeichnet oder ist. Gräber und zugehörige spezifische Riten sind Wiedergebrauchstexte, die zur wiederholten Einübung anstehen. Die vorliegende Studie untersucht, was unter dem Begriff ‚Einüben' im weiten Sinne verstanden werden kann und ist Prozessen des Kontinuierens und des Dynamisierens in gedächtnis- und erinnerungsbildenden Bereichen auf der Spur.

2. Forschungsmethoden und analytisches Vorgehen

2.1 Erhebungsmethoden

Die Vorgehensweise ist qualitativ-empirisch angelegt und sucht eine erfahrungswissenschaftliche und konstruktivistische Perspektive, die ein diskurstheoretisches, dekonstruktivistisches Herangehen einschließt, miteinander zu vereinbaren (vgl. zu Details zu Methoden und Quellen die Vorbemerkungen einzelner Kapitel im Verlauf der Studie). Es werden Methoden angewandt, die einerseits visuell-materielle Nachrichten erfassen und andererseits die Binnensicht Handelnder befragen.

Die Studie fokussiert einen kleinen Ausschnitt aus einem soziokulturellem Feld, das des anonymen Grabs und seiner AkteurInnen und versteht sich als eine einzelfallbezogene, mikroanalytische. Das Annähern an den Forschungsgegenstand geschieht mittels unterschiedlicher Perspektiven, Daten und Methoden, dabei interessieren kulturelle Deutungsmuster, implizite Regeln und Bedingungen im Feld und wie, womit der Gegenstand hergestellt und aufrecht erhalten wird. Es

---

faschistische Ideologien vollzieht, wird ‚race' zumeist mit "Rasse" übersetzt. Wir sind jedoch der Meinung, dass Anführungszeichen hier nicht ausreichen. [...] Wir haben uns entschieden, in unseren Übersetzungen einen Begriff zu wählen, der in zeitgenössischen deutschsprachigen rassismuskritischen Texten verwendet wird – den Begriff der Rassisierung. Dieser verweist auf den produktiven Charakter des Konzepts race, da seine grammatische Form Handlungsweisen – also ein Tun – impliziert, und damit die Denaturalisierung vermeintlich natürlicher Klassifizierungen unterstützt."

[120] Vgl. hierzu den Antragstext zur Sommerakademie ‚Gedächtnispraktiken und Geschlechtertheorien. Geschlechterpraktiken und Gedächtnistheorien' des Aufbaustudiengangs Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudie im Jahr 2002. AutorInnen u.a.: Marco Atlas, Josch B. Hönes.

[121] Eschebach, Insa, Jacobeit, Sigrid, Wenk, Silke: Gedächtnis und Geschlecht. Deutungsmuster in Darstellungen des national-sozialistischen Genozids. 2002, Einführung 13-40.

geht um die Sicht der Personen, die das anonyme Begräbnis für sich bestimmen; die der ExpertInnen der Institution, die dieses Grab und seine Bewirtschaftungskonzepte erstellen und verwalten: um die Sicht von FriedhofsbesucherInnen, die selbst individuelle Gräber auf den untersuchten Friedhöfen betreuen, aber selbst keinen Bezug zu anonym Begrabenen haben und um die Sicht von Nahestehenden anonym Begrabener. Es werden sowohl visuelle Daten (Zeichnungen oder Fotografien) als auch verbale Daten (Befragungen) herangezogen; wie auch interaktiv entstandenes Material aus teilnehmender Beobachtung/Interview und vorgefundenes Material in Form von Fundstücken oder gestalteten Grabfeldern. Als Forschungsfelder gelten Friedhöfe, auf denen sich das Phänomen materialisiert und visualisiert, Tätigkeitsfelder des Bestattungsgewerbes und auch die individuelle Lebenswelt unterschiedlicher Personen, die zum anonymen Begräbnis befragt werden. Im letztgenannten Forschungsfeld beschränken sich die Beobachtungen auf eine einmalige Interviewbegegnung, während das Feld Friedhof mehrmals aufgesucht wird. Folgende Hilfsmittel und Methoden werden eingesetzt:

a) Teilnehmende Beobachtung

Das Verfahren der teilnehmenden Beobachtung versucht, Werte, Regeln, Formen und Praxen einer Gruppe oder Situation detailliert und farbig zu erfassen. Die Einfühlungs- und Beobachtungsfähigkeit der Forschenden verschränkt sich dabei mit einem subjektiven Erfahrungs-, Verunsicherungs- und Lernprozess, der zu dokumentieren ist.[122]

b) Wahrnehmungs-, Beobachtungs- und Gesprächsprotokolle

Ethnografisches Beobachten und Beschreiben umfasst als textliche und bildliche Darstellung die Begegnung mit Personen der unterschiedlichen Perspektiven, die Handlungsmuster von Nahestehenden und anderer FriedhofsbesucherInnen am Grabfeld, Beobachtungen zu Arbeitsabläufen und zu Selbstwahrnehmungen beim Aufenthalt bzw. während der teilnehmenden Beobachtung. Wörtliche oder sinngemäße Gesprächsdokumente, die AkteurInnen in der Studie selbst zu Wort kommen lassen, werden unabhängig vom Friedhof, auf dem sie entstanden sind, dargestellt und sind nicht mit den Beschäftigten oder BesucherInnen eines bestimmten Ortes in Verbindung zu bringen. Nur wenn eine Besonderheit des Ortes dazu in einem spezifischen Zusammenhang steht, benenne ich den jeweiligen Friedhof.

c) Befragungen im Feld

Befragungen variieren methodisch-technisch je nach Situation oder nach Intention der Forschenden. Eigene Eindrücke und Beobachtungen werden mit Gesprächsdaten kombiniert und erweitert. Befragungen illustrieren, konfrontieren Beobachtungen und ergänzen ”äußere Haltungen” partiell um ”innere Haltungen” (Ingo Scheller).

---

[122] Kaschuba, Wolfgang: a.a.O., 208.

• Befragung, bei dem eine Erzählstruktur im Vordergrund steht, das narrative Interview:[123]

Ich habe diese Interviewform gewählt, weil der Forschungsgegenstand auch in mir fremden Feldern respektive in Lebenswirklichkeiten eingebettet ist, deren relevante Dimensionen mir nur teilweise bekannt sein können und die deshalb mit Hilfe eines Leitfadens nur unvollständig erfragt würden. Zudem interessieren subjektive Wissensebenen, die aufgrund einer Kommunikationshemmung zum Thema Tod und Sterben schwer zugänglich sein könnten.[124] Mit Hilfe dieser Methode befrage ich zehn Vorausverfügende und eine Witwe, einen Witwer als Nahestehende anonym Begrabener. Diese Methode ermöglicht es, Erlebnisse, Handlungen, Handlungsketten der Personen und die Definition der Situation und die Wahl der Interventionsstrategien, die soziale Wirklichkeit zu konstituieren, nachzuzeichnen.[125] Dabei kann auch routiniertes Alltagswissen, das sich nicht einfach explizieren lässt, verfügbar werden. Das Interviewverfahren basiert auf Stegreiferzählungen zum Thema des anonymen Begräbnisses, zu denen die InterviewpartnerInnen angeregt werden. Es wird also nicht die gesamte Biographie in den Blick genommen, sondern vor allem das, was für das Thema Grab und Tod relevant erscheint. Nach Fritz Schütze wird eine Erzählung durch drei Zwänge vorangetrieben:[126]

1. Gestalterschließungszwang = eine einmal begonnene Erzählung drängt dazu, zu Ende geführt zu werden.
2. Konsolidierungszwang = in der Darstellung muss das für das Verständnis des Ablaufes Notwendige enthalten und verdichtet sein.
3. Detaillierungszwang = Hintergrundinformationen zum Verständnis werden mitgeliefert.

Diese Zwänge können das bewusste Steuern der Darstellung soweit außer Kraft setzen, dass auch Bereiche zur Sprache kommen, die aus Schuld, Angst oder Scham sonst eher verschwiegen werden. Durch anschließende Nachfragen werden thematische Hinweise aus dem narrativen Teil noch einmal aufgegriffen, soweit diese nicht deutlich dargestellt wurden, und Praktiken einer Erinnerungsvorsorge zum Thema gemacht. Diese Wendung fokussiert das anonyme Begräbnis als memorierenden Akt. Die

---

[123] Vgl. grundlagentheoretisch dazu Schütze, Fritz: Die Technik des narrrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien. Dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen. Manuskript der Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie. 1977. – Vgl. dazu auch Heinz Budes kritische Überlegungen zur Methode: Der Sozialforscher als Narrationsanimator. Kritische Anmerkungen zu einererzähltheoretischen Fundierung der interpretativen Sozialforschung. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie., 37. Jg., 1985, 327-336.

[124] Ferber, Christian von: Der Tod. Ein unbewältigtes Problem für Mediziner und Soziologen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 22., 1970, 244-245. F. weist auf ein eigentümliches Missverhältnis zwischen der anthropologischen Bedeutung des Todes und seiner Repräsentation in unserer Kultur hin, die sprachliche Mitteilung im Umgang mit dem Thema Tod und Sterben sei deutlich gehemmt. Vgl. dazu auch die Auswertung privater Todesanzeigen von Klaus Dirschauer in: Der totgeschwiegene Tod. Theologische Aspekte der kirchlichen Bestattung, Bremen, 1973, 22 ff. Der Sprachgebrauch in privaten Todesanzeigen verhüllt euphemistisch die Tatsache Tod und Sterbeprozess. Vgl. auch G. Eckers (bzw. Erdheims) Annahme einer Unbewusstheit im Bereich von Tod, die Gesellschaft stabilisieren kann.

[125] Südmersen, Ilse M.: Hilfe, ich ersticke in Texten.- Eine Anleitung zur Aufarbeitung narrativer Interviews. In: Neue Praxis 13. 1983, 294-306. Und besonders Dausien, Bettina: Biographieforschung als "Königinnenweg"? Überlegungen zur Relevanz biographischer Ansätze in der Frauenforschung. In: Diezinger, Angelika, Hedwig Kitzer, u.a.: Erfahrung mit Methode. Wege sozialwissenschaftlicher Frauenforschung. 1994, 129-152 - Das narrative Interview ist für D. eine Methode zur Reformation klassisch-soziologischer Biographieforschung, der Begriffe wie beispielsweise der des männlich-bürgerlichen, autonomen Subjekts mit linearer ‚Normal-Biographie' zugrunde liegen.

[126] Vgl. Schütze, Fritz nach Flick, Uwe: Qualitative Forschung – Theorie. Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften. 1996, 116 ff.

Erzählungen und Deutungen der Befragten sind aus dieser Sicht auch als eine ‚antizipierte Retrospektion' dessen zu lesen, was bzw. wer sie gewesen sein wollen. Hierzu konstruieren sie mir gegenüber ein Bild.[127]

- Befragungen, bei denen ein Informationsgehalt im Vordergrund steht:

Informationen werden durch situative Gespräche mit Friedhofsbeschäftigten, ExperInnen, BestatterInnen, mit FriedhofsbesucherInnen, mit Nahestehenden am Rand des anonymen Grabfelds erhoben.

d) Fotomaterial

Fotomaterial wird als visueller Beleg beispielsweise von Fundstücken erhoben, die in der symbolischen Kommunikation mit den Toten an anonymen Grabfeldern eine Rolle spielen, oder von Ausschnitten anonymer Grabfelder, deren ästhetisch-architektonische Gestalt ich interpretiere. Das Fotomaterial belegt nicht, wie es ‚wirklich' war; eine selektive Aufmerksamkeit und die Auswahl eines Ausschnitts, das Vorwissen zum jeweils Wahrgenommen, Lichtverhältnisse und technisches Geschick sind an der Konstruktion dessen, was mit Hilfe des Mediums Foto diskutiert und fokussiert werden soll, beteiligt. Fotos sind als visuelle Repräsentationen von Wirklichkeit ein Ergebnis technischer und sozialer Konstruktion. Fotografiere ich BesucherInnen am anonymen Grabfeld verdeckt, stellt dies eine Asymmetrie zwischen Forscherin und Beforschten im Feld her oder bestätigt sie. Ziel ist, Ausschnitte möglicher Arrangements und Gestaltungsformen von Totengedenken, deren Vielfalt oder Gleichförmigkeit sichtbar zu machen und ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu führen. In diesen Ausschnitten beginnen die Dinge beispielsweise als Trauer- oder Erinnerungsutensilien, verbunden mit dem Raum, in dem sie platziert sind, von möglichen Motiven und Praktiken zu erzählen. Einige Gegenstände werden zunächst an ihrem authentischen Fundort fotografiert und danach separat ein weiteres Mal, um Details zu zeigen. Die Fotografien sind einer einheitlichen Linie folgend durchgehend in Farbe erstellt, wobei Farbe auch dort ungewollt einen atmosphärischen Eindruck erzeugen kann, wo vor allem über die Objektivation, deren Ausprägung, Größe, Material informiert werden soll. Der gartenkünstlerisch-architektonisch bewusst erzeugte Oasencharakter eines anonymen Urnenhains dagegen oder das ‚Blumenmeer' am Rande des Grabfelds ist mit der farbigen Aufnahme beobachtungsnäher festgehalten.

e) Nachstellen situationsbezogener Körperhaltungen mit Methoden des Szenischen Spiels

Das Szenische Spiel ist wissenschaftstheoretisch in ethnopsychoanalytischen, kultursoziologischen und gestalt- und theaterpädagogischen Ansätzen verortet und aus einem Wechselwirkungsprozess zwischen theoretischer Reflexion und praktischer Erfahrung entstanden.[128] Es aktiviert beim Handeln in vorgestellten Rollen und Situationen innere und äußere Haltungen. Eine Haltung wird dabei verstanden als "das Gesamt an inneren Vorstellungen, Gefühlslagen, sozialen und politischen Einstellungen und Interessen ("innere Haltung") und körperlichen und sprachlichen Ausdrucksformen

[127] Alfred Schütz nach Welzer, Harald: Das soziale Gedächtnis., 20.
[128] Scheller, Ingo, Oelke, Uta, Ruwe, Gisela: Tabuthemen als Gegenstand szenischen Lernens in der Pflege. Theorie und Praxis eines neuen pflegedidaktischen Ansatzes. 2000, 9.

("äußere Haltung"), das eine Person oder Personengruppe in bestimmten Interaktionssituationen zeigt, aber auch längerfristig gegenüber anderen Personen und sich selbst aufrecht erhält."[129] Kollektiv akzeptierte Körperhaltungen haben, analog zu den Körperbildern einer Gesellschaft, eine Geschichte. Haltungen entwickeln sich - abhängig von der dominanten Kultur - schichten-, geschlechts- und berufsspezifisch und in Wechselwirkung mit individuellen Erfahrungen körperbestimmter Interaktionsprozesse. Durch das Nachstellen situationsspezifischer Körperhaltungen können in das Körpergedächtnis eingeschriebene Bedeutungen und Funktionen, die sich zu Haltungen verdichten, für die Deutung nutzbar gemacht werden.

2.2 Analysemethoden

2.2.1 Analyse verbaler Daten

Die erhobenen Daten liefern mehr Hinweise, als unter der einschränkenden Fragestellung ausgewertet werden sollen und können. Die in den Vordergrund gerückten Ergebnisse sollen nicht die Reichweite von individuellem Schmerz-, Verlust- und Todeserleben abschließend erklären, sondern den Blick auf inhärente Strukturen lenken. Dies führt notwendigerweise von Individuen weg und hin zu soziokulturellen Feldern und Regelungsverhältnissen. Da nicht die Gesamtbiographie der Befragten rekonstruiert werden soll, sondern Alltagskompetenzen, Motivationen und Praktiken bezüglich des eigenen anonymen Grabs interessieren, erfolgt das Auswerten der Interviews nicht nach der klassischen, von Fritz Schütze entwickelten Methode zur Auswertung narrativer Interviews.

Nach Uwe Flick unterstellt das Verfahren des thematischen Kodierens, dass in unterschiedlichen sozialen Welten, von denen konstruktivistische Ansätze ausgehen, und in sozialen Gruppen differierende Sichtweisen anzutreffen sind, sowie eine Vielfalt von Perspektiven auf Gegenstände und Prozesse.[130] Der Interpretation geht eine Kurzbeschreibung des Falls voran. Ein Sinnzusammenhang der Auseinandersetzung der Befragten mit dem Forschungsgegenstand soll möglichst erhalten bleiben. Durch selektives Kodieren stelle ich aus einigen Fällen Themenfelder und Begriffe, die auf meine Fragestellung hin relevant erscheinen, zusammen und prüfe im nächsten Schritt, ob sich diese in den anderen Fallstudien ebenfalls auffinden lassen. Ist das der Fall, interessiert die individuelle Varianz und Konstellation. Neu auftauchende Themen und Begriffe werden in einem weiteren Durchgang mit allen Fällen abgeglichen. Assoziationen, Ideen, Notizen werden während des gesamten Prozesses gesammelt. Die thematisch geordneten, gebündelten Ergebnisse werden mit Hilfe von Interview-Textstellen in einem locker interpretierenden Rahmen dargestellt. Die subjektiven Aussagen können sich dabei kontrastieren oder widersprechen. Bei zentralen Themen wie zum Beispiel Körper und Tod sind gebündelte Darstellungen mit einem Motto zu versehen und Bezüge zu biographischen Stationen herzustellen. Dies geschieht abhängig davon, welchen Raum sie in der Erzählung oder Argumentation der Befragten einnehmen. Im nächsten Schritt wird Subjektives auf implizite kulturelle Muster hin untersucht und persönliche Sicht- und Erlebensweisen Handelnder mit

[129] Scheller, Ingo u.a.: Lernbereich Ästhetik. In: Enzyklopädie Erziehungswissenschaft. Bd. 3. Dieter Lenzen unter Mitarbeit von Agi Schründer-Lenzen. 1986, 193-227, hier 205.

gesellschaftlichen Bedingungen und historischen Hintergründen bestimmter Themen und Begriffen in Bezug gesetzt und mit dem Forschungsstand konfrontiert. - Auch eigene emotionale Reaktionen sind zu reflektieren, wodurch der Forschungsprozess an Transparenz gewinnt und um eine Erkenntnisweise erweitert wird. Die Methode der tiefenhermeneutischen Textanalyse nutzt die emotionale Reaktion des Forschers, der Forscherin als Mittel zum Verstehen latenter Textgehalte. Das reflexive Bearbeiten dieser Reaktionen macht auf eigene ‚blinde Flecken' aufmerksam, beispielsweise auf eigenes Unbearbeitetes zum Thema Tod. In der Interviewsituation und beim teilnehmenden Beobachten reagieren Befragte/Beobachtete und ForscherIn aufeinander; diese unbewussten Prozesse fließen in die entstehenden, als Interpretationsgrundlage dienenden Texte ein.[131] Das Verstehen des Fremden wird sich in dem Maße vertiefen und erweitern, wie es gelingt, eigene innere Barrieren aufzulösen. Dieser Prozess wird durch regelmäßige Diskussionen mit anderen über die eigene Arbeit (z.B. mit NachwuchswissenschaftlerInnen in einer Forschungswerkstatt) unterstützt und teilweise durch Supervision begleitet. - Ethnografische Texte, wie beispielsweise Gesprächs- und Beobachtungsprotokolle, werden in Anlehnung an Clifford Geertz mittels spezifischer Denkbewegungen in Form eines beständigen Lavierens "zwischen lokalspezifischen Details und umfassenden Strukturen, in einer fortschreitenden Spirale allgemeiner Beobachtungen und detaillierter Kommentare" erschlossen.[132]

2.2.2 Analyse von Bildmaterial

"Bilder liefern nicht einfach Aussagen ... vielmehr treten wir mit ihnen in eine Beziehung, um aus ihnen Schlüsse zu ziehen."[133] Visuelle Dokumente rufen unterschiedliche Assoziationen bei BetrachterInnen hervor, es gibt keine einzig korrekte Lesart, nur multiple Interpretationen, die die eine oder andere Bedeutungsschicht hervorheben.[134] Denzin unterscheidet zwei Bedeutungsebenen eines Bildes: die der sichtbaren Oberfläche, auf die eine realistische Lesart zugreift, und eine darunter befindliche unsichtbare Ebene, (sie suggeriert, dass hier mehr als die bloße Repräsentation von ‚X' gezeigt wird), die eine subversive Lesart auszuloten sucht. Realistische Lesarten behandeln visuelle Vorlagen als realistische, wahrheitsgetreue und Wahrheit erzählende Abbilder, deren Bedeutungsgehalt erfasst werden könne, würden sie und ihre Inhalte, ihre Zeichen und sichtbaren Dialoge nur

---

[130] Flick, Uwe u.a.: a.a.O., 206 ff.

[131] Flaake, Karin: Berufliche Orientierung von Lehrerinnen u. Lehrern. I.V.m. Alfred Lorenzer: Tiefenhermeneuthische Kulturanalyse. In: Derselbe, König, H.D. u.a.: Kulturanalysen. Psychoanalytische Studien zur Kultur. 11-98. I.V.m.: Jürgen Belgrad: Detektivische Spurensuche und archäologische Sinnrekonstruktion – die tiefenhermeneutische Textinterpretation als literaturdidaktisches Verfahren.
In: Derselbe, Melenk: Literarisches Verstehen - Literarisches Schreiben. Positionen und Modelle zur Literaturdidaktik. 1996, 133-148. - Alfred Lorenzer und seine MitarbeiterInnen entwickelten eine Form der Kulturanalyse, die mit psychoanalytisch-tiefenhermeneutischen Verfahren den verborgenen Sinn und unbewusste Bedeutungen kultureller Objektivation wie beispielsweise literarischer Texte herausarbeitet. Sozial anstößige, verpönte, vom gesellschaftlichen Konsens ausgeschlossene Lebensentwürfe, die als Latentes in kulturellen Zeugnissen enthalten sind, werden auf diese Weise sichtbar gemacht. Ausgewählte Textstellen der Interviews sollen auf ihre latenten Gehalte hin betrachtet werden, um die geschilderten Praktiken und Objekte in ihrer Bedeutung für die AkteurInnen umfassender zu verstehen: Den manifesten Schilderungen liegen latente, unbewusste Verarbeitungsmuster und Problemkonstellationen zugrunde, die handlungsleitend sein können.

[132] Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen Kultureller Systeme. 1983, 307.

[133] Denzin, Norman: Reading Film – Filme und Videos als sozialwissenschaftliches Erfahrungsmaterial. In: Flick, Uwe u.a., 2000: a.a.O., hier 417. D. setzt hier Film und Foto als visuelle Vorlagen gleich.

[134] Denzin, Norman: a.a.O., 423 ff.

genau gelesen und beschrieben. Subversive Lesarten dagegen unterstellen, dass der Realismus visueller Vorlagen immer schon durch Vorannahmen und Verzerrungen gefiltert ist. Wahrheitsansprüche bzw. der Anspruch, Wirklichkeit zu zeigen, wie sie wirklich ist, sei grundsätzlich fragwürdig. Statt dessen ist beispielsweise der Standpunkt der BetrachterInnen zu hinterfragen und idealisierende kulturelle Vorstellungen zu Familie, Religion, Liebe und deren zugrunde liegende Werte aufzuspüren, deren Geltung nahegelegt wird. Beide Lesarten sind miteinander zu konfrontieren, bzw. jede Vorlage muss auf beide Arten gelesen werden. LeserInnen von Bildinterpretationen muss ermöglicht werden, sich die untersuchte visuelle Situation selbst zu vergegenwärtigen, um entscheiden zu können, ob die Interpretationen vor dem Hintergrund eigener Erfahrungen verallgemeinerbar sind oder nicht.

2.2.3 Sachkulturanalyse

Die Sachkulturanalyse nähert sich den Dingen u.a. durch interpretierende Kommentare. Gefragt wird dabei nach Bedeutungen und Wirkungsweisen von Sachkultur: Nach der Materialität und Praktikabilität der Dinge als Medien praktischen Tätigseins beispielsweise und nach ihrer Subjektbezogenheit als individuelles Angeeignet- und Eingebundensein mit einem Bezug zu biographischen Stationen und sozialer Interaktion. Die Kontextualität der Gegenstände spielt eine Rolle, als Alltagsroutine beispielsweise oder als Erinnerungsvorsorge und Erbschaft, als symbolische Kommunikation mit Toten am Grab oder eine architektonisch-gartenkünstlerische Gestaltung eines anonymen Grabfelds. Der Blick auf den kulturgeschichtlichen Hintergrund der Dinge erhellt sie einbettende Konstruktionsweisen symbolischer, normativer und distinktiver Ordnungen.

2.2.4 Diskursanalyse

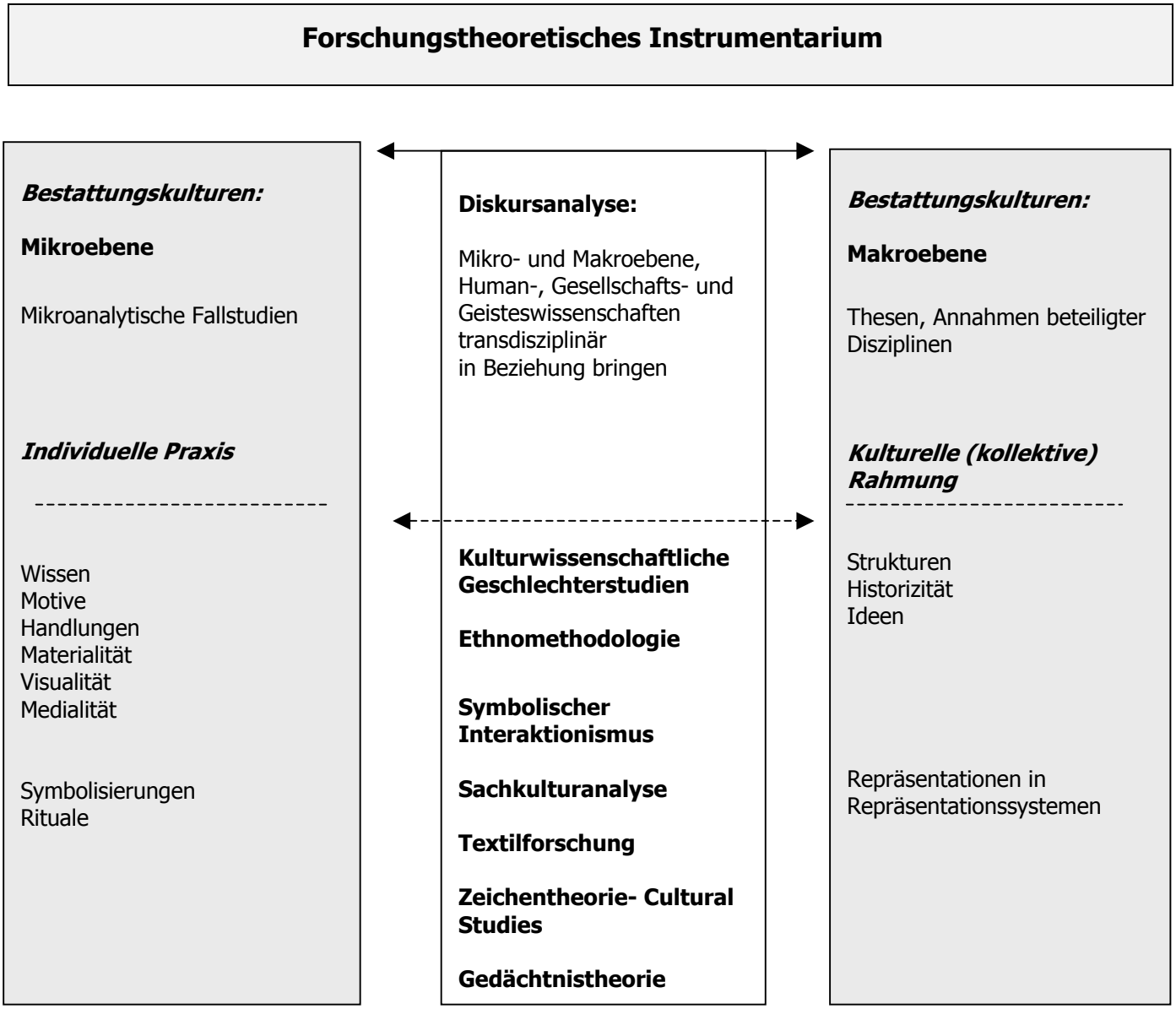
Unter einem Diskurs wird ein produktives Denk-, Argumentations-, Regel- und Praxissystem verstanden. Die dekonstruierende Vorgehensweise der Diskursanalyse verspricht, die Komplexität eines Gegenstands entflechten zu helfen, indem sie dessen Herstellung bzw. dessen konstituierende Elemente lesbarer macht. Es gilt, das Material zum Sprechen zu bringen, sich von ihm leiten zu lassen. ‚Sprechen' meint hier zum einen die Eigenart und Ereignishaftigkeit des tatsächlich Gesagten, die Aussage "in der Enge und Besonderheit des Ereignisses", ohne einen dahinter vermuteten Sinn.[135] Zum anderen umfasst der Diskurs im weiten Sinne und nach einer Definition von Michel Foucault "die Summe von Praktiken, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Zwar bestehen diese Diskurse aus Zeichen; aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen. Dieses *mehr* macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache. Dieses *mehr* muß man ans Licht bringen und beschreiben."[136] Institutionen fungieren als mächtige diskursive Ausschlussmechanismen, die nicht-legitimes Wissen, das viele Bereiche des Erfahrungswissens des Subjekts einschließt, abweisen.[137]

---

[135] Bublitz, Hannelore, Hanke, Christine, Seier, Andrea: Der Gesellschaftskörper. Zur Neuordnung von Kultur und Geschlecht um 1900. 2000, 102.
[136] Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. 1981, 74ff.
[137] Vgl. zur Diskursanalyse in der Ethnologie auch Kaschuba, Wolfgang: a.a.O., 235ff.

Aus diskurstheoretischer bzw. aus kultursoziologischer Sicht sind Friedhof, Grab und Geschlecht vergesellschaftende Institutionen, die bestimmte Ordnungsvorstellungen (re-)produzieren. Das anonyme Begräbnis steht für diskursive Bewegungen, die sich als bestattungskultureller Wandel präsentieren. Zu fragen ist, welche Wahrnehmungs- und Präsentationsweisen, Verhaltensmuster und Verkörperungen, Denk- und Argumentationsweisen den Wandel voran treiben, kulturelle Zeichen definieren bzw. wer am Diskurs beteiligt ist. Dass diese Studie selbst an der diskursiven Herstellung des Gegenstands beteiligt ist, sei an dieser Stelle bezogen auf eine Abkehr vom Mythos wissenschaftlicher Objektivität zugunsten eines Diskurses von Perspektivität benannt.

Die Ebenen der komplexen Herangehensweise lassen sich auf folgende Art visualisieren:



3. Forschungsquellen-Kombinatorik

In der Logik des methodologischen und methodischen Forschungsinstrumentariums ergeben sich die nachfolgend benannten Quellen. Die Aufzählung unterscheidet sie, indem je ein kennzeichnendes Merkmal als dominant zu lesendes hervorgehoben ist:

a) Verbales

Mündliche Zeugnisse: beispielsweise Befragungen Vorausverfügender, Nahestehender, Friedhofsbeschäftigter, ExpertInnen im Feld.

b) Visuelles

Zugriff auf die optische Nachricht visueller Kultur in ausgewählten Gegenstandsbereichen des Forschungsfelds.

c) Schriftliches

Schriftliche Zeugnisse, wie beispielsweise Namensbezeichnungen am Grabfeld, Vermächtnis eines/einer Vorausverfügenden, Gedichte/Widmungen von Nahestehenden oder institutionelle schriftliche Anweisungen auf dem Friedhof.

d) Objektiviertes

Zugriff auf Präsenz und Wirkungsweisen des materiell Manifesten bestimmter Gegenstandsbereiche im Forschungsfeld und damit auf die Gegenständlichkeit des Forschungsgegenstands selbst. Dies können Dinge einer Erinnerungsvorsorge wie auch der zu begrabende Körper selbst sein.

e) Bildlich Dargestelltes

Bildmedien, die ich selbst erstelle, die mir überlassen werden oder solche, die ich im Feld vorfinde: beispielsweise Fotos am Grab, Fotos von Haltungsnachstellungen mittels Szenischem Spiel, das Erinnerungsportrait eines/einer Vorausverfügenden oder die Belegungspläne einer Friedhofsverwaltung für dort bewirtschaftete anonyme Grabfelder.

f) Perfomatives

Performative Handlungsmuster in Begräbnis- oder Erinnerungsritualen, in sozialer Interaktion am Grabfeld und mittels Körperhaltungen.

g) (Architektonisch) Gestaltetes

Gartenkünstlerisch-architektonisch gestaltete anonyme Grabfelder auf Friedhöfen.

h) Alltagsroutinertes

Institutionelle Arbeitsabläufe, Grabbesuch als Alltagshandlung (Friedhof als Freizeitort), Schilderungen von Berufsroutinen.

Kapitel 3
Bestattungskultur als Synthese von Sozial- und Kulturgeschichte: Ein friedhofsgeschichtlicher Exkurs in das 19. und 20. Jahrhundert mit Einwürfen aus Perspektiven der Frauen- und Geschlechterforschung

Anonyme Gräber sind in Friedhöfe integriert und damit Teil eines kulturgeschichtlichen und architektonisch gestalteten öffentlichen Raums, der, wie beispielsweise ein Gebäude mit politischer Funktion wie der Bundestag oder die Neue Wache, auch ein monumentaler Ort des kollektiven Gedächtnisses ist. Ein Friedhof erscheint als ein für die menschliche Gesellschaft natürlicher Raum, die Geschichte seiner Bedeutungssetzung kann angesichts sakralisierender Zeichen vergessen werden.[138] "Sachausstattung und Raumsemiotik, dazu gehören auch Kerzen und die Lichtverhältnisse, kanalisieren den in Umgangserfahrungen tradierten, verhaltensstrukturierenden Sinn. [...] Sie (die Friedhöfe, TH) sind durch Erinnerung und Erfahrung gezeichnete, angestammte Orte voll störrischer, aber realer und angeleiteter Symbolik." Dass Traditionen im Umgang mit Toten selten um ihrer selbst willen verteidigt werden, "sondern um bestimmte Einnahmequellen zu sichern, um Glaubensdogmen zu legitimieren, um Macht und Reichtum repräsentativ zu untermauern, um soziales Prestige zu behaupten", stellt Norbert Fischer seiner Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland voran.[139]

> *Der friedhofsgeschichtliche Exkurs stützt sich vor allem auf Norbert Fischers sozialkritisch geschichtliche Abhandlung, die ihren Gegenstand partiell auch aus Perspektiven der Frauen- und Geschlechterforschung betrachtet. Den begrenzten Rahmen eines Exkurses vor Augen füge ich einige vermisste Ansätze und weiterführende Quellen hinzu. Gefragt wird jeweils, wie Geschlechter an welcher Stelle womit so und nicht anders handeln.*

Bis weit in das 19. Jahrhundert hinein ist das in einem Grabstein materialisierte Gedenken ein Privileg von wenigen gewesen. Das individuelle Grabmal wurde 1794 in Paris mit dem Argument der Gleichheit im Tode verboten, zahlreiche deutsche Friedhofsordnungen folgten diesem Beispiel. Hygieneaspekte führten in dieser Zeit zu außerstädtischen Friedhofsanlagen, Mindestruhefristen und individueller Kennzeichnung einzelner und der Reihe nach Begrabener. Selbst das Bepflanzen der Friedhöfe und Gräber entsprach sanitätspolizeilichen Vorschriften. "Die strenge Rationalität des Reihenbegräbnisses, die eine sichere Identifikation des Einzelgrabes und feste Ruhezeiten gewährleistet, erweist sich erst allmählich als ein Gebot menschlicher Würde und Individualität. Sie ist zugleich eine Voraussetzung für die persönliche Grabpflege und die damit einhergehende Bindung an das individuelle Grab."[140] Um 1800 galt der Friedhof in Dessau als zeitgenössisches Ideal; in dessen Innenraum befanden sich grabsteinlose, mit Rasen bedeckte Reihengräber, nur an der Peripherie in der

---

[138] Köstlin, K.: Zu Intention und Praxis religiöser Erinnerung. In: Bönisch-Brednich: Erinnern und Vergessen. Vorträge 27. Volkskundekongress. 1991, 432 ff. K. skizziert Sakralisierugstechniken in einer Landschaft als religiöse Herrschaftstechnik, wobei die Kopie heiliger Originale religiöse Erfahrung im alltäglich lokalen Raum beabsichtigt.

[139] Fischer, Norbert: Vom Gottesacker zum Krematorium..., a.a.O., 4. - Soweit nichts anderes benannt ist, beziehe ich mich in diesem Kapitel auf diese Quelle.

[140] Happe, Barbara: Vom Kultraum über die säkulare Gedenkstätte bis zum anonymen Urnenhain. In: Dieselbe u.a.: Vom Gottesacker zum Reformfriedhof. Beiträge zur Geschichte der Friedhöfe in Deutschland. 1994, 7-23, hier 20.

Friedhofsmauer erwarben Privilegierte individuelle Grabgewölbe für sich. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts eroberten die Grabsteine auch den Innenraum.[141] Zu den Privilegierten zählten prestige- und imagebewusste Angehörige des Bürgertums. Das bürgerliche Individuum verband seine Autonomie mit einer individuellen Lebensleistung, hohen moralischen Anforderungen und dem Kultivieren aller Lebensbereiche. Der Friedhof und das Grab funktionierten dabei als bedeutende Orte, an denen Emotion und Prestige öffentlich wirksam zelebriert werden konnten, Erinnern sollte durch öffentliches Handeln Tote in eine Gemeinschaft stellen und auf Lebensleistungen verweisen. Entwurf und Dekoration von Grabmälern machten weltanschaulich-politische Motive und Rückgriffe auf unterschiedlichste Stilrichtungen anschaulich. Über eine Antikenrezeption, die sich in klassizistischen Grabmälern niederschlug, entwickelte sich ein neues Todesbild vom Ewigen Schlaf und vom Schönen Tod. Die Weiblichkeit und Tugend trauernder Frauengestalten oder Galvanoengel diente inzwischen als "Vehikel für Trauergefühle, während die Frau als individuelle Person auf den Grabdenkmälern in aller Regel nur in der sekundären Rolle der zugehörigen Gattin, Mutter oder Tochter auftauchte."[142]

> *Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts entstanden im Zuge der Industrialisierung geschlechtspolare produktive und reproduktive Orte, Geschlechterrollen und -charaktere. Nach Karin Hausen "[...] gilt nach wie vor allein die Familie als Ort zur Realisierung von Humanität, und innerhalb der Familie ist es die Frau, die dem aus der inhumanen Arbeitswelt heimkehrenden Mann und den schutzbedürftigen Kindern die ersehnte und notwendige Menschlichkeit angedeihen lassen soll."[143] Bürgerrechte wie Versammlungs- und Redefreiheit, Wahlrecht, Recht auf Bildung und Arbeit galten für Frauen nicht, und Vorstellungen von einem autonom bürgerlichen Subjekt bezogen sich auf ein männliches mit einer bruchlos-linearen (Berufs-)Biographie, die eine komplementär weibliche Rolle der Ehefrau und Mutter voraussetzte.[144] Symbolträchtige Weiblichkeitsideologien entwarfen staatstragende Idyllen der Familie und des deutschen Hauses als ursprünglich weiblichem Ort, an dem die Frau ihre ‚Wesensmerkmale' entfalten sollte. In den neuen Sphären des Öffentlichen und des Privaten übernahmen Frauen und Männer unterschiedliche (politische) Zuweisungen, Praktiken und Orte.[145] Die Leidensbereitschaft der Witwen stabilisierte die bürgerliche Gesellschaft und sicherte ein Erinnern von Gefallenen. Tradition und Wandel in Liebes-, Emotions- und Familienkonzepten lassen sich jeweils auch am Grab ablesen. Vor allem Frauen übernehmen*

---

[141] Happe, Barbara: Der Friedhof – ein Ort der Bestattung oder der Entsorgung? In: Deutsche Friedhofskultur 2/ 1993, 53-56.

[142] Fischer, Norbert: a.a.O., 73. Vgl. dazu auch Fischer, Norbert: Die Trauernde. Zur geschlechtsspezifischen Materialisierung von Gefühlen im bürgerlichen Tod. In: metis 5. 1996, H10, 25-31.

[143] Hausen, Karin: a.a.O., 381. Vgl. zu diesem Themenkomplex auch Lipp, Carola: Schimpfende Weiber und patriotische Jungfrauen. Frauen im Vormärz und in der Revolution 1848/49. 1986.

[144] Vgl. zum Themenkomplex Biographie und gesellschaftliche Konstruktion von Subjektivität beispielsweise Bettina Dausien in: Dieselbe, Alheit, Peter, Fischer-Rosenthal, W., Hanses, A., Keil, A.: Biographie und Leib.

[145] Lipp, Carola: Das Private im Öffentlichen. Geschlechterbeziehungen im symbolischen Diskurs der Revolution 1848/49. In: Journal Geschichte 1/89, 1-47. - In der Zeit der Revolution wurde das Private öffentlich und politisch: Im neuen Geschlechterverhältnis galt die Frau mit ihren Aufgaben in Haus und Reproduktion als politische Gefährtin, wodurch sie neue öffentliche Räume betreten konnte. Mit einem politischen Rollback um 1850/60 wurde sie wieder ins Haus zurückverwiesen.

> *das expressive Feld des Trauerns als weibliche Kulturtätigkeit, eine Arbeitsteilung, die als natürlich wahrgenommen und nicht mehr hinterfragt wird.*[146] *Ästhetische Repräsentationen (beispielsweise in Bild, Narration, Kunst, Literatur) stabilisieren Rollenverteilungen und generieren Praktiken und Orte des Trauerausdrucks. Die Weiblichkeit der Trauernden in der Grabmalkunst gilt bis heute als Allegorie für abstrakte Begriffe von Trauer, Schmerz, Tod und Trennung schlechthin. Auf diese Weise können sie mit anderen Allegorien wie beispielsweise der Nation, des Siegs und der Tugend oder mit der Natur und der Liebe verbunden werden.*[147]

Unsterblichkeitsvorstellungen verbanden sich intensiver mit dem Angedenken einer Nachwelt, einem Weiterleben in der Erinnerung und mit individuellen BetrachterInnen, die am Grabmal allgemein über den Tod meditieren und sich moralisch läutern sollten. Das Grab war damit auf Publikum angewiesen, ein Aspekt, der sich auf Gestaltungsfragen auswirken sollte.

Der Faktor Natur spielt eine zentrale Rolle bei der Ästhetisierung des Todes und des Umgangs mit Toten. Die Landschaftsarchitektur des späten 18. Jahrhunderts überträgt von der Kunst präfigurierte Bilder von Landschaft auf gegebene Naturorte. Visionär symbolisch gestaltet kann Natur Stimmungen und Gefühlserregungen, wie beispielsweise Erhabenes und Schreckliches, Schauder und Entsetzen, Heiterkeit, Ruhe, Ausschweifung, Melancholie und Sinnenfreude, hervorrufen, die BetrachterInnen mit ihren (künstlerischen) Kenntnissen und Sehgewohnheiten verbinden.[148] Eine auf diese Weise gestaltete und in persönliches Erleben integrierte Natur vermittelt zwischen Mensch, Religion, Tod und Erinnerung. ”Wenn es gilt, eine schöne Erinnerung zu bewahren, dann muss dieses Monument auf einer Säule errichtet werden. Diese sollte mit Rosenbüschen, Jasmin und Wein geschmückt sein, die sie umranken und als Girlande beschatten. Die Monumente schmerzlichen Angedenkens werden sich bescheiden im Schatten eines dichten Gehölzes aus Eiben, Zypressen und Trauerweiden verbergen.[...] Gilt es einer heroischen Tat zu gedenken, dann muss man die Monumente in einem Hain aus Zypressen oder Eichen errichten und sie mit Lorbeer umpflanzen, und alle Wege müssen zu ihnen hinführen.”[149] Ein ”Joy of Grief” als ein lustvoll-melancholisches Umgehen mit Trauer und Abschied stellte sich auf Friedhofsspaziergängen ein, wo Denkmäler und Gräber die Einbildungskraft anregen und erbauliche Gefühle wecken sollten: ”Sie machen den Anschauer schon auf den ersten Blick aufmerksam; er wird unter einer bangen Ahndung herbey gelockt, Verehrung, Liebe, Verbindung, Trennung, Thränen, Sehnsucht, Schmerz, alle diese rührenden Vorstellungen drängen sich seiner Seele

---

[146] Ecker, Giesela: Trauer tragen – Trauer zeigen: Inszenierungen der Geschlechter. 1999. E. geht in ihrem Band der Kulturtätigkeit des Trauerns bzw. dem inszenatorischen Ausdruck des Affekts nach. Für ihn gelten je Epoche unterschiedliche geschlechtsdifferente Konventionen und Regeln.

[147] Vgl. zu diesem Themenkomplex Hoffmann-Curtius, Kathrin: Sieg ohne Trauer – Trauer ohne Sieg. Totenklage auf Kriegsdenkmälern des Ersten Weltkriegs. In: Ecker, G., a.a.O., 259-286. Dass und auf welche Weise Bilder von Weiblichkeit eine Nation repräsentieren, für die zu sterben sich lohnt, analysiert Silke Wenk u.a. in: Versteinerte Weiblichkeit. Allegorien in der Skulptur der Moderne. 1996.

[148] Baltrusaitis, Jurgis: Imaginäre Realitäten. Fiktion und Illusion als produktive Kraft. 1984, 114-153. Landschaftsarchitekten behaupteten eine Ursprünglichkeit von Natur, um sie dann mit Prinzipien von Regelhaftigkeit oder Unordnung, von Symmetrie - oder Asymmetrie, Vielfalt oder Einheit, Dramaturgie, Tages- und Jahreszeit, Mikro- und Makrokosmos an einem realen Ort herzustellen.

[149] Baltrusaitis, Jurgis: a.a.O., 146.

entgegen; er tritt näher, sieht, lieset, er höret die stumme Klage der Freundschaft, und stimmt bald mit ein; und indem er in das sympathische Gefühl dahinfließt, empfindet er wieder, was er einst verlor, und was vielleicht sein Freund oder seine Gattin an ihm verlieren wird; ein Gemisch von melancholischem Schauder, von sanfter Wehmut, von zärtlichem Verlangen, und von dunklen Hoffnungen durchwallet sein Herz [...]."[150] Geprägt durch die Krumme Linie des englischen Landschaftsgartens entwickelte sich um 1877 der zentrale städtische Parkfriedhof Ohlsdorf in Hamburg zum international beachteten Gesamtkunstwerk.[151] Der Waldfriedhof, bei dem wie beispielsweise in München 1907 eine Friedhofsanlage in einen vorhandenen Waldbestand hinein komponiert wird, war ein weiteres naturnahes Friedhofsideal dieser Zeit. Das Spazieren und Flanieren als neue gesellschaftliche Praxis breiter Massen entdeckte die Idylle des naturnahen Friedhofs und seinen Freizeitwert.[152] Der Friedhof als Ort von Zitat, Imitation und Eklektizismus antiker und mittelalterlicher Kunstformen, um "in die Vergangenheit wie auch in die Zukunft zu fliehen; wo das Heimweh nach der Zukunft als Projektion vergangener, "paradiesischer Zustände" an jedem Stein, an jedem Stück arrangierter Natur abzulesen ist."[153] Die Formensprache und Symbolik des käuflichen Wahlgrabs entwickelte sich zur opulenten Pracht, der Friedhof spiegelte damit als ornamentierter Raum gesellschaftspolitische, kollektive ästhetische Konzepte wider, durch die individuelle ästhetische Ausdrucksformen einerseits reglementiert wurden und andererseits eine für bestimmte Gruppen favorisierte Gestalt annahmen.

> *Das Ornament prägte nicht nur den Raum des Friedhofs: Es überzog Interieurs bürgerlicher Wohnkultur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts mit Mustern und Materialien, die dem Weiblichen zugeschrieben wurden. Sie luden das Innere des Hauses psychisch auf und "beseelten" es.[154] Dem vom männlichen Blick kontrollierten Inneren des Hauses - als weibliches Terrain der tugendhaften, bürgerlichen Frau - stand das Außen des öffentlichen, männlich konnotierten Raums gegenüber, welcher mühsam erobert werden musste.[155] Das Social-Mapping eines weibliches Lebensraumes bestand aus den Elementen Haus, Kirche, Markt, Park und Friedhof. Wenn nun Gräber auf Friedhöfen vor den Stadttoren besucht werden sollten, bedeutete dies für Frauen u.U. einen abenteuerlichen Gang. Sie begaben sich*

---

[150] Wunderlich, Uli: Sarg und Hochzeitsbett so nahe verwandt! Todesbilder in Romanen der Aufklärung. 1998, 154. Hier: Empfehlungen des Landschaftsarchitekturtheoretikers C. Hirschfeld, 1785.

[151] Der Begriff ‚Krumme Linie' steht für das als naturnah geltende gestalterische Prinzip geschwungener Hindernisse umgehender Linien und Wege. Auch städtebauliche Konzepte setzten dies Prinzip um.

[152] vgl. hierzu Oxenius, Karharina: Vom Promenieren zum Spazieren. Zur Kulturgeschichte des Pariser Parks. Tübinger Verein für Volkskunde e.V. 1992.

[153] Kämpf-Jansen, Helga: Alltagsdinge und Trivialobjekte als Gegenstand Ästhetischer Erziehung. 1987, 81 ff., sie zitiert an d. Stelle Fischer, 1980, 199. K.-J. geht in dieser Arbeit der Bedeutung der Friedhofs- bzw. Grabengel als Trivialobjekte nach.

[154] Vgl. zur Analogie und Beziehung von Körper und Haus, Geschlecht, Architektur und Raum Nierhaus, Irene: Arch [6] Raum, Geschlecht, Architektur. 1999, hier: 39ff.

[155] Der Mantel als vestimentäres Zeichen der Aneignung öffentlicher Räume stand Frauen wesentlich später als Männern erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zur Verfügung. Ohnehin hatten sich Frauen außerhalb des Hauses nur in Begleitung anderer zu bewegen. Vgl. Ellwanger, Karen: Mobilität in der Bekleidung I. Mobilität und Geschwindigkeit in der Modetheorie der Moderne. In: Heinrich, Bettina u.a.: Gestaltungsspielräume. Frauen in Museum und Kulturforschung. 1992, 161-176, hier 164.

womöglich mit öffentlichen Verkehrsmitteln ins unkontrollierte Außen städtischer Randbezirke, in das Terrain der Unbehausten und Tugendlosen. Welchen Schutz und welche symbolische Sicherheit muss ihnen da das exterritoriale Familiengrab geboten haben: Sich an Ornament, Material und Architektur bürgerlichen Wohnens orientierend bot es den Besucherinnen ein Refugium der Innerlichkeit. Die ‚schutzlose' Witwe umgab sich dazu mit der Bastion rituell zur Schau getragener Trauer in Kleidung, Gestik und Handlung. Ein Bild eines Gegenmodells zu einer wild-ungezähmten Weiblichkeit in unübersichtlich städtischem Raum.[156] *"Man zog die Grenze zwischen öffentlicher und privater Sphäre gerade deshalb fester und rigider, weil sie in der Praxis verwischt wurde. In der Theorie... schloß man die Frauen in die private Sphäre ein; in der Praxis... verwischten Übergangszonen (wie das Kaufhaus, die öffentliche Bibliothek, oder die Hotellobby) – (ich füge den Friedhof hinzu, TH) - die räumlichen Grenzen zwischen Öffentlichem und Privatem."* [157]

Die Natur war mittlerweile wichtiger Bestandteil von Städteplanung und Urbanisierung unter problematischen Bedingungen wie Bevölkerungswachstum, sozialen Problemen, Hygienediskursen und Daseinsvorsorge. Zu den neuen Dienstleistenden gehörte das Bestattungsgewerbe. Die Park- und Waldfriedhofästhetik existierte nur in einzelnen Großstädten, ein kommunaler bürokratisch-technokratischer ExpertInnen- und Verwaltungsapparat gestaltete die meisten Friedhöfe nach ökonomischen Gesichtspunkten. Geometrische Ordnung sorgte für ein effizientes Nutzen teuren städtischen Bodens. Damit wären zwei einander gegensätzliche Strömungen des 19. Jahrhunderts benannt: Die emotional geprägte Ästhetisierung des Todes und der naturwissenschaftlich technokratisch geleitete Versuch seiner Beherrschung.

Die Friedhofsreform des frühen 20. Jahrhunderts spiegelt für die Bestattungskultur wider, was sich gleichzeitig in vielen anderen Orten der Gesellschaft ereignete: reaktionär deutschtümelnde Elemente standen innovativen Entwürfen gesellschaftlichen Lebens gegenüber. Unikate und kunsthandwerkliche Grabmale aus Naturstein sollten in der Kälte der Industrialisierung entstehende Heimatsehnsüchte und Naturromantik befriedigen. Kollektives Totengedenken auf Soldatenfriedhöfen trug dazu bei, das Massensterben des Ersten Weltkriegs als Opfer zu mythisieren: die entindividualisierende und vereinheitlichende Architektur des Heldenhains überführte den individuellen Toten in das "organische Ganze des deutschen Vaterlands."[158] "Das ist kein bequemes Einebnen und herzloses Gleichmachen, sondern der innerlich begründete Ausweg zu dem Ziel, sie alle in einem geistbelebten Denkmal zusammen zu fassen, deren vereinte Kraft sich für uns weihte. Das Persönliche geht auf in der großen Schicksals- und Grabesgemeinschaft der Gefallenen. Da sind zusammengeballt

---

[156] Nierhaus, Irene: a.a.O., 39-40.
[157] Elizabeth Wilson nach Pollak, Linda: Die abwesende Mauer und andere Grenz-Fragen. Raumkonstrukte und Geschlecht. In: DAIDALOS 67/1998, Architektur Kunst Kultur, 94-106, hier 103.
[158] Fischer, Norbert: Geschichte des Todes in der Neuzeit. 2001, 71ff.

Einzeltat und Heeresleistung, Einzelopfer und Volksopfer; das Ich wird zum Wir!"[159] Die Gestaltungselemente eines Heldenhains sind beispielsweise

- das bewusste Erzeugen einer parasakralen weihevollen Stimmung
- Kreisrund oder zumindest dicht zusammenstehende Baumgruppen (gerne mit Eichen als Sinnbild des Hehren und der Linde als Baum des Friedens und des Heimatgefühls) mit denkmalartigem Monument in der Mitte
- idyllisch gelegenes altes Baum- und Buschwerk mit geräumiger Wiese im Inneren
- Einzelne oder gemeinschaftliche Namenstafeln
- Erhöht angelegte Zentren und sich auf sie zentrierende Wege
- Findlinge als zentral gesetzte Denkmale, Steinkreise
- Synthese germanisierender und christlicher Motive
- ein aufwendig gestalteter Eingang

Obwohl die Friedhofsreform demokratisierend wirkte leitete sie letztlich eine Typisierung und Normierung individueller Gräber ein und arbeitete damit dem Bild des Menschen als Teil einer Masse über den Tod hinaus zu. Der rechte Winkel dominierte die Krumme Linie, und unter den Grabmaltypen dominierte die Stele, sie war durch die industrielle Fertigung zum ersten Mal für breite Massen erschwinglich. Reihengrabanlagen machten totalitäre Normierungsprozesse dieser Zeit anschaulich, indem sie einerseits nach dem Vorbild der Friedhöfe für tote Soldaten des Ersten Weltkriegs konzipiert wurden und andererseits den ‚Mietshaus-Waben' ähnelten. Umfassende Gestaltungsvorschriften formten Friedhofsästhetiken, die die Homogenität eines Gesamtorganismus ausweisen sollten. ZeitgenossInnen klagten, dass die meisten Friedhöfe der (Groß-)Städte den Eindruck von Massengrabanlagen hervorriefen. Normierungsprozesse einer industrialisierten Warenproduktion ermöglichten einerseits eine Individualisierung Einzelner und deren Lebensbereiche, während sie andererseits kollektivierten. 1937 etablierte die nationalsozialistische Herrschaft eine Musterfriedhofsordnung, nach der heimische Natursteine, Holz und Eisen volkstümlich deutsches Wesen auf Gräbern verkörpern sollten. Diese Friedhofsrichtlinien blieben bis Mitte der 60er des 20. Jahrhunderts für eine vorbildliche Friedhofs- und Grabmalgestaltung gültig. Widerstand aus Bevölkerung und Grabmalindustrie führte 1966 zur ‚Zwei-Felder-Wirtschaft' mit neuer Musterfriedhofssatzung auf städtischen Friedhöfen.[160] Das Verfassungsgericht hatte dem Recht des Friedhofsträgers, Gestaltungsvorschriften zu erlassen, das Grundrecht der freien Entfaltung der Persönlichkeit gegenüber gestellt. Das pflegeleichte Rasengrün skandinavischer Rasenfriedhöfe war eine neue ästhetische Form, die sich in beiden Teilen Deutschlands durchsetzte. Parallel zum Gestaltungswandel von Friedhöfen/Gräbern entstanden durch das Einführen der Feuerbestattung im späten 19. Jahrhundert neue Praktiken des Umgangs mit Toten.

---

[159] Fischer, Norbert: a.a.O., 73. F. zitiert hier aus der Zeitschrift "Kriegsgräberfürsorge." 10/1929, 9. Jg. des Volksbundes für Kriegsgräberfürsorge.

[160] mindestens auf einem Friedhof in einem Ort musste ein Bereich vorgehalten werden, der keinen besonderen Einschränkungen unterliegt. Ab 1973 galt die neue Satzung auch für ländliche Friedhöfe.

Es wird angenommen, dass folgende Zusammenhänge die Akzeptanz der Verbrennungstechnologie förderten:

- Arbeitslosigkeit und Elend proletarischer Bevölkerungsteile und deren bürgerlich-rationaler, säkularer Fortschrittsglaube. Aus der Arbeiterbewegung entstanden gewerkschaftliche und sozialdemokratisch kritische Feuerbestattungsvereine.
- Überzeugungen von medizinisch-hygienischem Fortschritt und ökonomisch Sinnvollem (platzsparend, kostengünstig, Zeichen von Zivilisation, Vernunft, Wissenschaft, Mechanisierung aller Lebensbereiche).
- Die Kultivierung der Leichenverbrennung als antiker Rückgriff.

Asche und Urne machten das Gefühl Gebildeter (BürgerInnen) sichtbar. Die Kirchen kämpften gegen das mechanistisch-materialistische Körperbild und einem damit verbunden (vermeintlichen) sittlichen Verfall.[161] Die katholische erlaubte ihren Mitgliedern die Feuerbestattung erst Mitte der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts. Beim Bau neuer Krematorien und Anpassungen von Bestattungspraktiken an neue örtlich-technische Bedingungen wird die Technizität der Vorgänge mit traditionellen Dingen und Handlungen bis heute verdeckt und ummantelt. Der technische Bereich des Krematoriums ist eine Tabuzone. Das nationalsozialistische Massenvernichtungssystem perfektionierte die Verbrennungstechnologie: ”In den Konzentrations- und Vernichtungslagern ging es um ein serielles Morden, bei dem sich die Verantwortlichen eben jene spezifisch technische Rationalität zunutze machen konnten, die sich schon seit Jahrzehnten ausgeprägt hatte [...].”[162]

Ein Blick auf nationalsozialistische Bestattungspraktiken: Private, christliche Bestattungspraktiken dienten der Heldenehrung, Gesten von Trauer und Leiden am Tod waren verpönt. ”Letzte Briefe aus Stalingrad” schildern ein ”viehisches Sterben”: ”Sie fallen wie die Fliegen, und keiner kümmert sich darum und begräbt sie. Ohne Arme und Beine und ohne Augen, mit zerrissenen Bäuchen liegen sie überall [...]. Es ist ein viehisches Sterben, das später einmal auf Sockeln aus Granit mit ‚sterbenden Kriegern‘, die Binde um den Kopf oder den Arm, veredelt wird.”[163] Die Heimatsprachregelung transformierte realistische Schilderungen desillusionierten Sterbens in offiziellen Kondolenzbriefen und Todesnachrichten in einen Heldentod um, um privaten Schmerz in stolze Trauer münden zu lassen. Utz Jeggle sieht in der Zensur der Stalingrader Briefe und in deren

---

[161] Bis 1000 n.C. etwa war in christlicher Bestattungskultur das Handeln am Toten und die Liturgie/ Verkündung/Gebet eine Einheit (vgl. hierzu Thiesbonenkamp, Jürgen: Der Tod ist wie der Mond – niemand hat seinen Rücken gesehen. Bestattung und Totengedenken in Kamerun und Deutschland – Kirchliche Handlungsfelder im interkulturellen Dialog. 1998) Danach trennten sich beide Bereiche: Das Handeln übernahm Familie/Nachbarschaft, heute Bestattungsunternehmen, z.T. noch mit Bezug zu Gottesdiensten. Seit der Reformation wandte sich die pastorale Sorge durch das Hinwenden zu den Hinterbliebenen nochmals vom Leichnam ab. Der Leib-Seele-Dualismus führte zur Verdinglichung des Leichnams. Dieser ist heute dem Blick überwiegend entzogen: Särge sind beispielsweise geschlossen zu halten und tragen üppigen Blumenschmuck, Leichenwagenfenster sind uneinsichtig, vgl. auch die Ästhetisierungs- und Entpersonalisierungsprozesse zum Tod in Krankenhäusern und in der Bestattungsbranche.

[162] Fischer, Norbert: Vom Gottesacker zum Krematorium..., a.a.O., 127

[163] Jeggle, Utz: ‚In stolzer Trauer.‘ Umgangsformen mit dem Kriegstod während des 2. Weltkriegs. In: Derselbe u.a.: Tübinger Beiträge zur Volkskultur. 1986, 242-259, hier: 249-250, in Verbindung mit dortiger Fußnote 15: Letzte Briefe aus Stalingrad. Gütersloh 1954 (= das kleine Buch, 60).

sprachlicher Umdeutung einen Austausch von Erinnerungen, ein ”süßes, ehrenvolles” Gedächtnis ersetzte das ”eigentliche, bittere”. Das sprachliche Umdeuten bediente sich bestimmter Bilder, die puzzleartig einen Heldentod konstruierten: ”Mitten in einer kriegerischen Aktion, beherzt, von den Kameraden geliebt, schmerzarm und schnell, schließlich ein mit Liebe geschmücktes und dem Namen versehenes, an einem konkreten Ort befindliches stilles Grab”.[164] Die tradierte Bedeutung von Grab, Namen und Ort wird hier instrumentalisiert. Neben der NS-Ideologie verlieh auch die Kirche dem Tod einen übergeordneten Sinn. Der Schmerz der Angehörigen sollte mit Empfehlungen zur Erinnerungsgestaltung aufgefangen werden: ”Bilderecke, Erinnerungsmappe, Gebetsandenken mit den Kindern, besonders beim Jahrgedächtnis und am Namenstag. Gedenken auch der anderen Toten.”[165] Ein individuelles Grab wird in dieser Quelle gar nicht mehr erwähnt.

Seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs operieren zahllose Ehren- und Mahnmale und zeitrhythmisch gesetzte Anlässe wie beispielsweise der Volkstrauertag mit kollektivem Totengedenken und persönlicher Trauer- und Verlusterfahrung. Seien es christliche Metaphorik und Symbole, metaphysische und schicksalsmächtige Verbrämungen, heimatverbundene Materialien und eine volkstümliche Sprache, Konfigurationen von (Natur-)Räumen für das Erzeugen bestimmter Gefühle, sei es der subjektive Ausdruck individuellen Verlustes und das Hervorheben des ehrwürdigen Charakters der Toten mit einem Appell zur Nachfolge - nahezu jedes Medium und jeder Gegenstand einer traditionellen Bestattungskultur für den individuell-privaten Tod wurde und wird noch für eine kollektive Sinngebung des Massensterbens im 20. Jahrhundert instrumentalisiert. Historisches (Kriegs-)Geschehen zu ahistorisieren, es in ein persönliches Schicksal zu verschieben, ein Auseinandersetzen darüber zu vermeiden dient einem Neubeginn und einem neuen nationalen Bewusstsein.

> *Sei es eine metaphorische Sakralisierung, die leidende Mütterlichkeit der Pieta, Sexualisierung, Feminisierung oder Mythisierung: Ein in der Gegenwart bestehender (politischer) Wunsch nach Vergessen und Erinnern instrumentalisiert bestimmte Vorstellungen und Bilder von Weiblich- und Männlichkeit als Stereotype und setzt diese an die Stelle von Faktizität. Eine unter diesen Bedingungen produzierte kollektive Geschichte bestimmt auch die Gegenwart individuell Erinnernder und Trauernder.*[166]

Zahlreiche Inschriften auf Grabzeichen individueller Familiengräber visualisierten und symbolisierten das restaurative Familienbild der Nachkriegszeit: Allein der Name des männlichen Familienoberhaupts repräsentiert darauf die Institution Familie, alle übrigen begrabenen - insbesondere weiblichen - Familienmitglieder sind damit anonymisiert und unsichtbar. ”Namen ändern sich bei der Immigration, bei der Kolonisierung, in den globalen Bewegungen der Diaspora, in der Sklaverei, in einem Dienstverhältnis und in der Ehe. Die Namensgebung ist ein Verfahren, welches der Macht zu

---

[164] Jeggle, Utz: a.a.O., 252.
[165] Jeggle, Utz: a.a.O., 250.
[166] Zu Deutungsmustern und zur Beziehung zwischen Kriegerdenkmälern und Grabmälern vgl. beispielsweise den schon erwähnten Beitrag von K. Hoffmann-Courtius.

bestimmen und darzustellen verbunden ist."[167] Eine Gedächtnis- und Erinnerungskonstellation, die immer noch oder wieder attraktiv ist, vgl. hierzu im Bildb., Abschn. I, Kap. 3, **Abb.** 1. Die Gestaltungselemente des Familiengrabs Horst Schultz vermitteln als Gesamtheit die Botschaft, dass sich hier eine Familie im revitalisierenden Sinne deutscher Tradition repräsentiert und als ein heterosexuelles weißes Ehepaar an die bestattungskulturelle Geschichte des 19. Jahrhunderts anknüpft.[168] Der Vorgänger des Grabtyps Familiengrab ist die Erbgrabstätte adeliger Familien, die in mehreren Generationen weitervererbt nur deren Mitglieder aufnahm. Mit Ende des 18. Jahrhunderts entstand das käufliche Familien- oder Wahlgrab für alle, die es sich neuerdings leisten konnten (Beamten, Kaufleute, Handwerker). Zum Ideal der Kleinfamilie als enge, emotionale Liebesgemeinschaft gehört die Hoffnung, sich nach dem Tod wiederzusehen. Der Anteil der Familiengräber an der Gesamtzahl aller Gräber bewegt sich bis heute nur zwischen 15 und 20 %.[169] Das im Gegensatz zum Reihengrab zeitlich dauerhaftere Familiengrab sorgt nach Barbara Happe für ein natürliches Eingehen der Toten in die familiäre (Erinnerungs-)Gemeinschaft. Es führt die Familienmitglieder am Grab der zentrifugalen Kraft der Mobilität entgegenwirkend zusammen und bewahrt genealogische Beziehungen "[...] der Lebende kennt bereits sein späteres Grab, das er mit seinen Verwandten teilen wird. Aus dieser Kenntnis der späteren eigenen Grablage, die vielfach schon in der Kindheit besteht, erwächst eine gewisse Selbstverständlichkeit bei der Grabpflege des elterlichen Grabes, mit der man letztlich die Existenz des eigenen zukünftigen Grabes und das der anderen Familienmitglieder sichert."[170] Diese Funktionen sind vom Reihengrab nicht zu erwarten, weil es durch seine gewollte Kurzlebigkeit (die Nutzungszeit ist nicht verlängerbar) nur in der ersten Zeit der intensiven Trauer für Nachkommen bedeutsam ist und keine Generationsbeziehungen schafft.

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts differenziert sich Bestattungskultur weiter aus. Bis heute ist besonders in urbaner Lebenswelt der Friedhof eine wichtige Grünanlage für Klima- und Umweltverbesserung und eine dem Park ähnliche Kommunikations- und Begegnungsstätte. Es genügt nicht nur die Grabstelle zu gestalten, so Gerhard Richter, eine Freizeitgesellschaft sucht auch auf dem Friedhof meditative Erlebnisräume mit kulturellem Angebot.[171] Neue naturnahe Begräbnisorte entstehen: Nach dem Vorbild eines in der Schweiz betriebenen ‚Friedwaldes', wo Aschebegräbnisse in

---

[167] Cherry, Deborah: Autorschaft und Signatur. Feministische Leseweisen der Handschrift von Frauen. Quelle nicht mehr auffindbar, Seite 44-57. Ch. diskutiert am Beispiel schreibender Frauen die Politik der Namensgebung als Mittel geschlechtlicher Unterscheidung und den Namen des Vaters als ein patriarchalisches Erbe und Anzeige heterosexueller Identität.

[168] Die Familie hat für dieses historische Grab eine Grabmalpatenschaft übernommen und nutzt es selbst. Auf dem Grab spannt ein steinerner Halbkreis sich über eine bronzene Trauernde, die vor einem grottenähnlichen Hintergrund auf einem vorspringenden Sockel sitzt. Sie ringt die aufgestützten Hände oder betet (an?), als beuge sie sich einer Last, die nicht nur einer Trauer entspringt und die sie zugleich stützt. Die leichte Rundung ihrer Wirbelsäule korrespondiert mit dem Steinhalbkreis und dessen eingearbeitete drei Worte in übergroßer Schrift. Das Gewand scheint nur im Schulterbereich gehalten und strebt in weiten Stoffbahnen faltenreich am Körper entlang dem Boden zu, Arme und Fußspitzen freigebend. Im unteren Bereich des Grabs nehmen kleine Steinplatten die Namen und Daten von Familienmitgliedern auf, was den dominanten anonymisierenden oberen Entwurf um einen individualisierenden unteren ergänzt.

[169] Sörries, Reiner: Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur. 2002, 82.

[170] Happe, Barbara: Veränderungen in der sepulkralen Kultur am Ende des 20. Jahrhunderts. In: FRIEDHOF UND DENKMAL, 45. Jahrgang, 1/2000, 9-20, hier 12-13.

idyllischer Lage mit dem Pflanzen eines Baumes verbunden werden, bietet eine Gemeinde in Nordhessen einen weitläufigen Forst als Friedhof an. Die Nachfrage ist groß, einzelne Personen wie Familien identifizieren sich mit der Symbolik des Baumes. Parallel zu rational-technokratischer Umgangsweise mit Sterben, Tod und Begräbnis sind diese Themen an zahlreichen Orten präsent, diskutiert und individuell gestaltet. Die Hospizbewegung beispielsweise stehe für eine neue Humanität, Solidarität und Selbstbestimmung als Folge jenes zivilen Engagements, dessen Kreativität und Fantasie zu veränderten kulturellen Mustern führe, so Norbert Fischer.[172] Virtuelle Medien entwickeln sich zu attraktiven Orten für Gedächtnis und Erinnerung in einem neuen und scheinbar unendlichen Raum. Im Internet haben sich eine Reihe virtueller Friedhöfe etabliert und bieten ihre Dienste einem interessierten Publikum an.[173] Manche Friedhofsbetreiber dort versprechen nicht nur einen ewigen Ort der Erinnerung, der individuellen Formen von Totengedenken keine Grenzen setzt, sondern auch die Unsterblichkeit selbst.[174]

> *Der neue virtuelle Raum wird in diesem Zusammenhang allerdings mit alten traditionellen Symbolen und Gegenständen wie Schmuck, Fotos, Haaren und Geschlechter- und Bildpolitiken strukturiert und konstruiert. Manche Erinnerungsseiten sind wie die im 18. und 19. Jahrhundert gebräuchlichen gedruckten kleinen Totenbilder gestaltet. Die weitaus größere Zahl der ins Netz gestellten Erinnerungen und Aufforderungen zum Totengedenken gelten männlichen Toten.*

Bestattungskultur bleibt ein disparater Bereich: In allen Bundesländern erhalten mittlerweile Föten (Fehlgeburten unter 500 Gramm Gewicht) ein gesetzliches Recht auf Bestattung, wie es bisher schon für Totgeburten gilt, um Trauer- und Abschiedsbedürfnisse von Eltern zu entsprechen. Anderen Orts dagegen sind die Weichen für eine extensive embryonale Stammzellenforschung gestellt. Tierfriedhöfe reklamieren Würde und Pietät für tote treue Begleiter der Menschen und werden analog nach den für Menschen geltenden Bestattungsordnungen behandelt. Sozial stigmatisierte Personen wie Nichtsesshafte oder Mittellose scheinen andererseits zur Anomalie einer Gesellschaft erklärt zu werden, indem sie aus Kosteneinsparungsgründen mitunter nicht nach geltender Ordnung, sondern im ‚Beigrün' der Friedhöfe (dies meint Grünflächen außerhalb anonymer Gräberfelder) oder außer Landes, beispielsweise in Polen begraben werden.

---

[171] Richter, Gerhard: Friedhof als meditativer Erlebnispark. In: Friedhofskultur. 3/1998, 20-21.
[172] Fischer, Norbert: Geschichte des Todes in der Neuzeit. 2001, 95 ff.
[173] Schwibbe, Gudrun, Spieker, Ira: Virtuelle Friedhöfe. Zeitschrift für Volkskunde 1999, II, 220-245. Vgl. auch Caspary, Cordula: Vom Totenbildchen zum Internetfriedhof. Unveröffentl. Vortrag 23.01.01, Oldenburg.
[174] Caspary, Cordula: a.a.O.: Manche Betreiber virtueller Friedhöfe entwerfen eine Art ‚göttliches Netz', eine Gedankengemeinschaft ohne Anfang und Ende, in der die Erinnerung Erlösung fördern soll.

II. DAS ANONYME BEGRÄBNIS ALS BESTATTUNGSKULTURELLE OPTION. INDIVIDUELLES VORAUSVERFÜGEN ZUM EIGENEN GRAB UND VORSORGEN FÜR EIN ERINNERTWERDEN

Kapitel 1
Begegnungen mit Frauen und Männern, die anonym begraben werden wollen

1. Vorbemerkungen

In diesem Kapitel diskutiere ich extrahierte Themenfelder aus den Interviews mit sechs Frauen und vier Männern, die für sich im Voraus ein anonymes Grab verfügen. Ich suche die Entscheidung hierfür zu verstehen: Welche Kriterien und Motivationen spielen explizit und implizit eine Rolle, das Grab subjektiv bedeuten zu lassen und objektiv bestattungskulturellen Wandel zu verursachen? Gräber sind immer schon in der Alltagswelt vorhanden; eine bewusste Entscheidung, sich dieses Objekt anzueignen, ist schwer auszumachen. Die Frauen und Männer (die Vorausverfügenden) haben sich Alltagskompetenzen im Umgang mit Gräbern erworben, wobei eine Vorstellung entstanden ist, wie das eigene Grab *nicht* aussehen soll.

Nach Ergebnissen des Forschungsprojekts "Trauerkultur am Scheidepunkt"[1] von 1992 sind 80% der dort Befragten allgemein für einen selbstverständlicheren, unbefangeneren Umgang mit den Themen Tod und Sterben, diese Haltung nahmen wesentlich mehr Frauen und BewohnerInnen einer Mittel- oder Kleinstadt ein. Personen ab 70 Jahren stehen einer Enttabuisierung dieser Themen auffällig skeptischer gegenüber als jüngere.[2] Tatsächliches Vorsorgehandeln ist dagegen in der Realität eher selten. Am häufigsten werden Wünsche geäußert, wenn feuerbestattet werden soll: 80 % dieser Fälle sind vor dem Tod festgelegt im Vergleich zu 40 % bei Körpererdbestattungen. Das anonyme Begräbnis tritt mehrheitlich mit der Feuerbestattung verbunden auf.

Obwohl der Körper in den vorliegenden Interviews von meiner Seite aus ein Thema am Rande war, drängen sich mit Blick auf die erhobenen Daten Hinweise auf ihn hin auf. Indem ich den Körper in den Blick rücke, nehme ich eine bedeutende physische Ausprägung meines Forschungsgegenstands wahr. Es werden daher Erfahrungsweisen befragt, die geeignet sind, Körper- und Todesbilder zu generieren und die beim Aneignen des eigenen Grabs Bedeutung produzieren. Die Aufmerksamkeit gilt dabei expliziten und impliziten Textgehalten.[3] Körperbilder

---

[1] Schulte, P.: Trauerkultur am Scheidepunkt. Wie erleben Hinterbliebene die Bestattung eines nahen Angehörigen? Hg./Auftraggeber: Verband Deutscher Thanatologen e.V., Münster, 1992, 14-15.

[2] Schulte, P.: a.a.O., 57-59.

[3] Vgl. Dausien, Bettina: "Geschlechterkonstruktionen und Körpergeschichten. Überlegungen zur Rekonstruktion leiblicher Aspekte des "doing genders" in biographischen Erzählungen." In: Dieselbe, P. Alheit, W. Fischer-Rosenthal, A. Hanses, A. Keil: Biographie und Leib. 1999, 177-200. Im narrativen Interview werden über intentionale Darstellungsinteressen und eigentheoretische Deutungen hinaus gehende Hinweise auf körperlich-räumliche Arrangements und leiblich-affektive Hintergründe unbeabsichtigt mitgeliefert. Die von den Befragten entworfenen Bilder und Assoziationen gelten nicht nur als rein subjektiv-aktuelle, sondern auch als kollektiv-historische Quelle.

korrespondieren mit Todesbildern, dies wirft die Frage nach Zusammenhängen zwischen einem Verzicht auf die Repräsentation des toten Körpers durch eine entsprechende Grabform und individuellen und kollektiven Körperbildern auf. Erinnerungspraktiken orientieren sich am toten Körper; das individuell bezeichnete Grab von im Sarg begrabenen Toten verweist am nachdrücklichsten auf ihn, während die Rasenflächen anonymer Gräberfelder von Körperlichkeit abstrahieren.

2. Vorstellung der InterviewpartnerInnen in zwei Kohorten

Die zehn InterviewpartnerInnen sind zwei Kohorten zugeordnet, die sich auf Alter und Bezügen zum zeitgeschichtlichen Ereignis des Zweiten Weltkriegs beziehen. Mitglieder der Kohorte 1 sind überwiegend während des Kriegs oder kurz danach geboren; die Mitglieder von Kohorte 2 alle davor, bei ihnen finden sich häufigere Hinweise zum Krieg. Die Übersicht vermittelt einen ersten Eindruck zur persönlichen und gesellschaftlichen Stellung der Befragten.

Tabellarischer Überblick

Kohorte 1 (Alter 52 – 59 Jahre):

Code	Ge-schlecht	Geburts-jahr/Alter bei Interview	Schulab-schluss	Ökonom. Bedingung lEuro/ monatlich	Beruf	Wohnbe-díngungen	Meine subj. Einschätzung zu Netzwerken
Karin	Weiblich	1946 (52)	Abitur Studium	Ca. 1700	Astrologin Krankenschw. Hausfrau	Haus- und Grundbesitz, mit Ehemann	Mittleres Familiennetz mit regelmäßigen Kontakten
Jasper	Männlich	1942 (58)	FH-Schule Studium	Ca. 2000	Technischer Handelskauf-mann	Haus- und Grundbesitz, mit Ehefrau	Mittlerer Freundes- u. Bekanntenkreis, mittleres Familiennetz mit regelmäßigen Kontakten
Peter	Männlich	1940 (58)	Real-Schule	Ca. 2000	Soldat auf Lebenszeit	Haus- und Grundbesitz, mit Ehefrau	Mittlerer Freundes- u. Bekanntenkreis, Vereine, mittleres Familiennetz mit regelmäßigen Kontakten
Maggy	Weiblich	1938 (59)	Real-Schule	Ca. 1000	Bürogehilfin Hausfrau	Haus- und Grundbesitz, mit Ehemann	Mittleres Familiennetz mit regelmäßigen Kontakten

Kohorte 2 (Alter 67 – 76 Jahre):

Code	Ge-schlecht	Geburts-jahr/ Alter bei Interview	Schul-abschluss	Ökonom. Bedingung In Euro, monatlich	Beruf	Wohnbe-díngungen	Meine subj. Einschätzung zu kommunikativen Netzwerken
Ludwig	Männlich	1933 (67)	Reals., Abend-gym-nasium, Studium	Nicht angegeben	Schiffsbautech-niker Lehrer	Haus- und Grundbesitz, mit Ehefrau	Großer Freundes- und Bekanntenkreis, Musikbands, mittleres Familiennetz mit häufigen Kontakten
Ibu	Weiblich	1930 (69)	Real-Schule	Ca. 1500	Wohnungs-wirtin Hausfrau	Eigentums-Wohnung, allein	Mittlerer Freundes- u. Bekanntenkreis, kleines Familiennetz, regelm. Kontakte, Vereine
Käthe	Weiblich	1930 (69)	Abitur Studium	Ca. 1500	Lehrerin Hausfrau	Haus- und Grundbesitz	Vereine, NGO-Gruppen, großer Freundeskreis, kleines Familiennetz mit regelmäßigen Kontakt
Hille	Weiblich	1927 (71)	Real-Schule	Ca. 3000	Kranken-schwester Hausfrau	Haus- und Grundbesitz, mit Ehemann	Vereine, Gemeinde, großer Freundeskreis, Kirche, kleine Familie mit regelm. Kontakten
Paula	Weiblich	1927 (71)	Haupt-Schule	Nicht angegeben	Industriearbei-terin Hausfrau	Miete, allein	Kleiner Freundeskreis, sehr großes Familiennetz mit seltenen Kontakten
Edo	Männlich	1923 (76)	Real-Schule	Ca. 1500	Landwirt	Haus- und Grundbesitz, mit Ehefrau	Großer Freundeskreis, zahlr. Vereine, großes Familiennetz mit häufigen Kontakten

2.1 Biographische Kurzbeschreibungen und Begegnungsnotizen

K a r i n

Biographische Kurzbeschreibung

Karin wird 1946 geboren und bleibt das einzige Kind der Eltern. Die Mutter stirbt. K wird streng evangelisch erzogen und erfährt als Erwachsene, dass sie Jüdin ist. Der Vater heiratet wieder, das Verhältnis zur Stiefmutter ist schlecht und führt dazu, dass K enterbt wird. Sie legt das Abitur ab und arbeitet als Krankenschwester. Sie heiratet, das Paar bekommt eine Tochter und einen Sohn. Die Ehe wird geschieden, K heiratet ein zweites Mal. Die zweite Ehe wird ebenfalls aufgelöst. K lebt eine Zeit lang in den USA. Sie lässt sich zur Astrologin ausbilden und heiratet ein drittes Mal. Später erleidet sie einen ‚klinischen Tod'.
Heute ist sie 52, Großmutter mehrerer Enkelkinder und lebt seit langem auf dem Lande. Sie und ihr Mann verfügen über ca. 1700 Euro. Sie regelt so weit wie möglich Dinge, die mit ihrem Begräbnis zusammenhängen, bespricht das Thema in Familie und Freundeskreis.

Selbstcharakterisierung

"Händefalten ist nicht meine Sache."
"Ich bin völlig überzeugt, dass mein Geist weiter lebt."
"Ich weiß, dass Sterben nicht so dramatisch für mich sein wird."
"Ich bin ein Mensch, der sehr natürlich leben möchte."

Begegnungsnotizen

Karin meldete sich auf eine Zeitungsanzeige hin bei mir, wir sprechen im Senioren-freizeitzentrum der Stadt miteinander. Das Interview mit ihr ist mein erstes: Ihre Offenheit dem Thema und mir gegenüber berührt mich besonders, als sie mir ihr Testament und einen Vermächtnisbrief an ihre Kinder aushändigt. Karin bekundet großes Interesse an Psychologie und Philosophie. Es ist eine neue Erfahrung für mich, einem Menschen zu begegnen, der einen klinischen Tod erfahren hat.

J a s p e r

Biographische Kurzbeschreibung

Jasper kommt 1942 zur Welt und hat einen jüngeren Bruder. Er lebt mit der Mutter, medizinisch-technische Assistentin, später Hausfrau, die aus Niedersachsen stammt, und dem Vater (Opern- und Konzertsänger) an unterschiedlichen Orten. 1943 werden Mutter und Sohn nach Sachsenanhalt umgesiedelt. Nach Kriegsende lebt die Familie in Thüringen, in Schleswig-Holstein und in Nordrhein-Westfalen. J erinnert sich gern an die Zeit, die er im Theater in der Nähe des Vaters verbrachte. Er besucht eine Fachhochschule. J wird zum Technischen Handelskaufmann ausgebildet, arbeitet danach als Programmierer und Systemanalytiker. Arbeitslosigkeit und Selbständigkeit wechseln sich ab, er hat dabei stets das gemacht, was ihm Spaß macht: Kernreaktorplanung, Küchenmöblierungen, Funierproduktion, Ziegelei, Spedition, EDV-Anbieter. J lebte im Ruhrgebiet, in Bayern, im Neckartal, in Niedersachsen und ist interessiert, die Eigenarten der unterschiedlichen Länder kennenzulernen. In den 70ern tritt er aus der evangelischen Kirche aus. Er heiratet und wird Vater einer Tochter. Seit 20 Jahren lebt J mit seiner Familie in Niedersachen, mit einem Haushaltseinkommen von über 2000 Euro. Er ist 58, seit drei Jahren arbeitslos und ehrenamtlich aktiv. Und fest entschlossen, sich in der See bestatten zu lassen.

Selbstcharakterisierungen

”Ich mag das Wasser und die See gern, und die Wüste.”

”Ich wäre gerne Sänger geworden.”

Begegnungsnotizen

Den Kontakt mit Jasper stellte ich über einen Gesprächskreis einer Freizeitstätte für SeniorInnen her. Wir setzen uns im Sommer 2000 in seinem Wohnzimmer zusammen, in dessen Zentrum sich eine moderne Sitzgarnitur in sattem Blau befindet. Die Farbe Blau dominiert auch in Jaspers Kleidung: im grob gestrickten Wollpullover, dem karierten Hemd darunter, in den Jeans. Wir sitzen umgeben von antikem Mobiliar, Fotos und Gemälden, einem Bücherantiquariat, von Silberwaren. Zahlreiche kleinteilige Dinge bilden sorgfältige Arrangements im Raum und erzählen von seiner Familie, seiner Frau, von fernen Ländern, von Natur und Kultur. Jasper lässt sich geduldig auf meine Fragen ein und ist auch durch meinen Wunsch, einige Arrangements fotografieren zu dürfen, nicht aus der Ruhe zu bringen.

P e t e r

Biographische Kurzbeschreibung

Peter wird 1940 geboren und wächst mit der Mutter lebend heran. Der Vater kehrt 1948 aus Kriegsgefangenschaft heim, die Eltern lassen sich kurz danach scheiden.

P wird vom Vater ‚mitgenommen', in ein neues Bundesland und in eine neue Ehe. P begeistert sich als Jugendlicher erstmals für den ägyptischen Totenkult, dieses Hobby pflegt er bis heute. Er legt das Abitur ab.

P wird Bundeswehrsoldat auf Lebenszeit.

Er heiratet, lebt in Bayern, wird Vater von zwei Töchtern und zieht mit der Familie nach Rheinland-Pfalz. Die Familie wechselt 1974 nach Niedersachsen. P lebt aus beruflichen Gründen getrennt von der Familie in Bayern. Kehrt nach dieser *"langen, sehr unangenehmen Trennung*" wieder nach Bremen und zur Familie zurück. Der Kontakt zur biologischen Mutter bricht irgendwann ab, er darf sie als Soldat nicht in der DDR besuchen. Er tritt 1994 aus der Kirche aus. Etwa 1988 verlassen die beiden Töchter das Elternhaus, um in anderen Bundesländern zu studieren.

P lebt mit seiner Frau heute im Eigenheim, sie verfügen über ein Einkommen von ca. 2000 Euro. Er ist 58 Jahre alt.

Selbstcharakterisierung

"Ich bin nicht religiös gebunden."

"Ich bin mein Leben lang zur Blutspende gegangen, nicht gegen Geld."

Begegnungsnotizen

Peter meldete sich aufgrund meines Aushangs am Friedhofseingang. Als ich im Mai 1998 an der Haustür seines Zuhauses läute, schlägt mir zunächst lautes Hundegebell entgegen. Peter (bekleidet mit einem schwarzen Hemd und dunkelbrauner Hose, von schlanker Statur) bittet mich in das Wohnzimmer. Dort nehmen wir uns gegenüber sitzend am Fenster Platz, wo Kaffee und Süßes bereitsteht. Peter bemerkt, dass er selbst einmal für EMNID Interviews geführt habe, er fragt nach meinen Intentionen zum Vorhaben. Nach ca. einer Stunde ist das offizielle Interview beendet. Wir plaudern noch ein wenig, ich bitte Peter um Interviewkritik. Er schlägt vor, künftig mit konkreteren Fragen zu arbeiten. Ich habe den Eindruck, dass Peter sehr um eine sprachlich korrekte Ausdrucksweise bemüht ist. In weiten Teilen des Interviews (zum ersten Mal beim Thema Ägypten, kein Leben nach dem Tod etc.) nimmt er eine mich irritierende Körperhaltung ein: er stützt die Ellenbogen auf und verschränkt die zehn Finger lose zu einem Gitter, welches die untere Gesichtshälfte verdeckend gehalten wird und nur seine Augen frei lässt. Über dieses Gitter hinweg ist sein Blick unverwandt auf mich gerichtet, durch es hindurch spricht er, als ob er seine Worte filtern oder sie mir eigentlich gar nicht überlassen will.

M a g g y

Biographische Kurzbeschreibung

Maggy wird 1938 geboren. Sie schließt die Realschule ab. Als sie etwa 38 Jahre alt ist, stirbt ihre Mutter. Ms Vater heiratet die Schwester der Mutter, um sie zu versorgen. Sie leben in Niedersachsen.

M führt eine Ehe mit einem Alkoholiker. Das Paar bekommt eine Tochter und einen Sohn. Sie ist als Bürogehilfin berufstätig. Die Schwiegermutter erkrankt an Alzheimer und stirbt acht Jahre später. M leidet darunter, den Verfall der Kranken zu beobachten. M tritt aus der evangelischen Kirche aus. Sie und ihr Mann leben jetzt im eigenen Haus. Sie hat ein monatliches Einkommen von ca. 1000 Euro und ist 59 Jahre alt.

Selbstcharakterisierungen

"Ich versuche, hart gegen mich selbst zu werden."

"Ich bin unheimlich gefühls-betont."

"Ich bin kein Friedhofsgänger."

Begegnungsnotizen

Maggy meldete sich auf meinen Aufruf im Infoheft eines Seniorentreffs hin bei mir. Wir treffen uns im Dezember 1997 in ihrem hellen, freundlich eingerichteten Heim, Musik schallt aus dem Wohnzimmer. Wir gestalten, während die sportlich und energisch wirkende Maggy Tee kocht, die ersten Minuten unseres Kennenlernens mit einem Austausch über die allgemeine Arbeitsmarktsituation und den Sinn eines Studiums. Sie erzählt von ihrer Tochter und ihrem Sohn und erwähnt, dass ihr Mann seit Jahren Alkoholiker und jetzt gerade mal wieder trocken sei. Wir haben inzwischen am Esszimmertisch Platz genommen. Sie hat ihren Entschluss zum anonymen Begräbnis per privates Testament verfügt, und in der Familie wird seit langem über dieses Thema gesprochen. Maggy raucht mehrere Zigaretten, lässt den Tee kalt werden, antwortet manchmal sehr impulsiv. Das Verhältnis zum Ehemann scheint schwierig und die Alkoholabhängigkeit belastend. Nach etwa einer Stunde gesellt sich ihr Mann zu uns. Wir plaudern eine Weile und verabschieden uns.

L u d w i g

Biographische Kurzbeschreibung

Ludwig wird 1933 als erstes von sieben Geschwistern geboren. Die Familie lebt einige Zeit in Berlin, der aus Niedersachsen stammende Vater (Studienrat) wird eingezogen. In den letzten beiden Kriegsjahren ist L beim Jungvolk. Nach Kriegsende bringt seine Mutter (als Hausfrau tätig und aus Nordrhein-Westfalen) jedes der Kinder einzeln illegal aus der russisch besetzten Zone nach Niedersachsen zu den Großeltern, L als Ersten. Er leidet unter der Trennung. Die Familie lebt dann auf engstem Raum in einer als Flüchtlingsunterkunft genutzten Kaserne, der Vater kommt 1949 aus russischer Kriegsgefangenschaft zurückkehrend hinzu. Das Nachkriegselend wird für L durch seine Mitgliedschaft in der Deutschen Jungenschaft und bei den Pfadfindern erträglicher. Er schließt die Realschule ab. Vor seiner Ausbildung zum Schiffsbauer arbeitet L eine halbes Jahr im Bergbau. Berufsbegleitend bildet er sich zum Schiffsbautechniker fort. 1958 heiratete er, das Paar bekommt zwei Söhne. Die Familie wechselt mehrmals den Wohn- und Arbeitsort, kehrt dann nach Niedersachsen zurück. 1965 nimmt L ein Lehramtstudium in den Fächern Deutsch und Biologie auf. Er möchte seiner bisher technischen Orientierung völlig andere Bereiche entgegensetzen und erlebt das Studium als besonders glückliche Zeit. In den 80ern tritt L aus der evangelischen Kirche aus. Über 23 Jahre ist L als Lehrer aktiv. Das letzte Jahr fällt ihm aufgrund eines Herzleidens sehr schwer, in dieser Zeit schöpft er Kraft aus seinem Hobby: L spielt seit ca. 15 Jahren leidenschaftlich in mehreren Bigbands Saxophon. L lebt heute mit seiner Frau (einer pensionierten Lehrerin) und entsprechendem Einkommen im eigenen Haus und pflegt gute Kontakte zu Söhnen und Enkelkindern. Er ist 67.

Selbstcharakterisierungen

"Ich war kein harter, ich war ein milder Lehrer."

"Ich freue mich, dass mein Leben so verlaufen ist, dass ich nicht nur Lehrer war, sondern dass ich auch was Anderes gemacht habe."

Begegnungsnotizen

Auf einem Tag-der-offenen-Tür des örtlichen Hospiz traf ich Ludwig und gewann ihn für ein Interview. Wir sprechen im Juni 2000 bei ihm zuhause miteinander. Er bittet mich, sich eine Kopie vom Gesprächsmitschnitt machen zu dürfen, nachdem er sich von der guten Aufnahmequalität überzeugt hat. Ludwig führt mich durch nahezu alle Räume des Hauses, als er mein Interesse an den Gegenständen bemerkt, mit denen er (und seine Frau) sich umgibt. Dabei prägen sich mir besonders die zahlreichen liebevollen Arrangements ein, an denen sich durch Ludwigs Erläuterungen biographische Stationen und Vorlieben ablesen lassen. Ich darf fotografieren, wobei er mir hier und da Anweisungen gibt in der Hoffnung, das Ergebnis der Aufnahme zu verbessern (mein Vorgehen und die einfache Kamera rühren ihn, er ist seit seiner Jugend Hobbyfotograf). Zuletzt fotografiert er mich. Manche Themen bewegen Ludwig sehr, bspw. die Erinnerung an die tote Mutter, seine Stimme wird dann brüchig. Bei meiner Frage, was er sich wünsche, das andere von ihm erinnern, lächelt er und wehrt mehrmals ab: *"Das weiß ich nicht, wäre vermessen."* Diese bescheidene Attitüde scheint ihm einerseits zu verbieten, so viel Aufheben um sich selbst machen, während er andererseits offensichtlich Freude daran hat, auf Facetten seiner Persönlichkeit hinzuweisen.

I b u

Biographische Kurzbeschreibung

Ibu wird 1929 geboren und wächst ohne Geschwister an der Saale heran. Ihre kaufmännisch ausgebildete Mutter ist als Hausfrau tätig, ihr Vater ist Kaufmann. I besucht die Realschule. Ihre Erinnerungen an die Kindheit sind von Kriegserlebnissen geprägt, die sie bis in die Gegenwart belasten. Der Vater gilt lange Zeit während des Krieges als verschollen. Eine *"ganz schreckliche Zeit"* beginnt für I nach Kriegsende. In dieser Zeit sterben mehrere Familienmitglieder kurz hintereinander. Kurz vorher kehrt der Vater aus der Kriegsgefangenschaft zurück. Die Wohnsituation wird zusammen mit zugewiesenen Flüchtlingen beengt und schwierig. Ende der 40er Jahre siedelt I in der Hoffnung auf bessere Lebensbedingungen und Zukunftsaussichten über zu einer befreundeten Familie in Bremen. Sie findet schnell eine Arbeitsstelle in der Immobilienbranche, heiratet später. Die Ehe bleibt ohne Kinder, sie wird später geschieden. I tritt etwa mit 30 Jahren aus der evangelischen Kirche aus. Sie bleibt durchgehend berufstätig, nebenbei arbeitet I beschäftigungstherapeutisch als Übungsleiterin in einem Seniorenheim.

1989 stirbt ihr in der DDR lebender Vater, wird dort im Familiengrab begraben. Sie entschließt sich, hierin auf keinen Fall auch begraben werden zu wollen. Heute verfügt sie 69jährig über ein Einkommen von ca. 1500 Euro und hat oft und gern Kontakt mit jungen Menschen.

Selbstcharakterisierung

"Man entwickelt ja auch, wenn man immer berufstätig ist, ein gewisses Selbstbewusstsein (...),
eine Selbständigkeit."

"Ich möchte über mein Leben selbst bestimmen."

"Ich bin kein friedhofsfreudiger Mensch."

"Ich stehe dem Leben realistisch gegenüber, bin mehr praktisch."

"Ich mache noch sehr harten Sport."

Begegnungsnotizen

Ibu begegnete ich beim Gesprächskreis der Deutschen Gesellschaft für humanes Sterben. Wir treffen uns bei ihr zuhause, sie wohnt im sechsten Stock eines Hochhauses, heute trägt sie einen grauen Trainingsanzug und Birkenstocksandalen. Wir machen es uns im Wohnzimmer bequem. Hier befinden sich einige antike Möbelstücke in Nachbarschaft zu einer modernen Sitzgruppe und zwei sehr einfachen Regalen an einer Wand. Vielleicht trägt das lockere Gespräch in den ersten Minuten dazu bei, dass Ibu im Verlauf des Interviews zum einen oder anderen Thema auch immer meine Meinung oder Erfahrung wissen möchte. Außerdem ist sie psychoanalytischen Techniken gegenüber sehr skeptisch: Diese Leute würden immer nur fragen und sich nicht selbst zu erkennen geben. - Hin und wieder lächeln wir uns im Gefühl gegenseitigen Verstehens zu.

K ä t h e

Biographische Kurzbeschreibung

Käthe kommt 1930 zur Welt. Ihre Mutter (Köchin) stammt aus einer Bauernfamilie östlich der Oder, ihr Vater (Elektriker) gehört einer ostfriesischen Kaufleutefamilie an. Ihre Eltern heiraten ‚ihretwegen', die Ehe zerbricht nach kurzer Zeit. Die Mutter ist überzeugte Nationalsozialistin, der Vater bei der SS. Die Mutter wechselt kriegsdienstverpflichtet häufig die Arbeitsstellen und damit auch den Wohnort für beide; dieses unstete Leben hat K in schlechter Erinnerung. Nach einer Flucht aus den Ostgebieten kommen beide 1949 in Niedersachsen zur Ruhe. K arbeitet ein Jahr als Au-Pair in England.

Sie studiert Pädagogik, wird Mutter eines Sohnes und ist bis zur frühen Pensionierung als Lehrerin in einem größeren Dorf tätig, mit ihrem Sohn in einem Eigenheim dort lebend. 21jährig tritt sie aus der evangelischen Kirche aus. Sie bleibt unverheiratet und steht traditionellen Geschlechterrollen kritisch gegenüber. Ihr Lebensstil ist ganz dem Umweltschutz verpflichtet: Sie verzichtet auf einen eigenen Wagen, Telefon, Kühlschrank, Flugreisen, gründet in den 70ern eine Bürgerinitiative gegen eine Erdgasaufbereitungsanlage. 1989 stirbt ihre Mutter.

Heute lebt K überwiegend in einem kleinen Zweitwohnsitz (von einem Einkommen von ca. 1500 Euro) und ist in mehreren umweltpolitischen, karitativen Organisationen aktiv. Sie betreut Sterbende und leitet einen lokalen Gesprächskreis der Deutschen Gesellschaft für Humanes Sterben. Käthe hat einen großen Freundes- und Bekanntenkreis und ist 69.

Selbstcharakterisierung

"Ich war ein Nazikind."

"Ich habe eine Umweltmacke."

"Ich bin ein relativ ungewöhnlicher Mensch, falle aus dem Rahmen."

"Ich bin extremistisch."

"Ich bin kein Gluckentyp"

"Ich bin nach außen hin orientiert, bin ein sehr geselliger, kontaktfreudiger Mensch."

"Ich bin kein Märtyrertyp."

"Ich bin dauernd sehr im Stress."

Begegnungsnotizen

Käthe lernte ich bei einem Gesprächskreis der Deutschen Gesellschaft für Humanes Sterben kennen, den ich auf der Suche nach InterviewpartnerInnen aufsuchte. Wir setzen uns im November 1999 in ihrer kleinen Dachgeschosswohnung, einem Zweitwohnsitz, zusammen. Zahlreiche Dinge füllen dort Winkel und Ecken, Wände nehmen Fotos, Bilder, Pinnwände auf, ein betagter Teppichboden schlägt eigensinnig fahl-beige Wellen. Käthe spricht eloquent mit lebendiger Gestik, greift meine Fragen gerne auf und spinnt sie weiter. Die Vielfalt ihrer politisch-sozialen, aktiv gelebten Interessen und Verpflichtungen beeindrucken mich. Am Ende des Interviews stellt sie für sich fest, dass ihr durch die Erzählungen aus ihrem Leben und von ihrem Denken zu Sterben und Tod Manches klarer geworden ist, für sie ein *"positiver Effekt"* unserer Begegnung.

Hille

Biographische Kurzbeschreibung

Hille wird 1927 in Hamburg geboren. Die Mutter stirbt, als Hille drei Jahre alt ist. Die Schwester der Mutter und ihr Mann adoptieren sie, ein Bruder wird geboren. Sie besucht die Realschule.

Im Krieg wird die Familie verschüttet. Nach Kriegsende lässt Hille sich zur Krankenschwester ausbilden. Sie heiratet, das Paar bekommt einen Sohn. Ende der 70er siedelt die Familie nach Niedersachsen um, lebt in einem Reihenhaus. Die Familiengräber befinden sich alle in Hamburg. Hille ist bis zum 60. Lebensjahr durchgehend als Krankenschwester berufstätig. Die Adoptiveltern, ihr Bruder und der biologische Vater sterben, als sie noch relativ jung ist. Ihr Sohn heiratet eine Israeli und lebt seitdem in Israel, wo drei Töchter geboren werden. Hille fühlt sich als aktive Christin.

Vor einem Jahr wäre der Ehemann fast an einer Krankheit gestorben, ein für Hille immer noch schwer zu verarbeitendes Erlebnis. Heute ist sie 71 Jahre alt und in unterschiedlichen Gruppen und Vereinen aktiv. Sie und ihr Mann verfügen über ein Einkommen von ca. 3000 Euro.

Selbstcharakterisierungen

"Ich bin Hamburgerin."

"Ich bin nie ein Mensch von Halbheiten gewesen, mein ganzes Leben nicht, im Beruf nicht, überhaupt nicht."

"Ich bin härter als mein Mann."

"Ich bin eine ordentliche Hausfrau, ich war als Krankenschwester immer an Ordnung gewöhnt."

"Ich bin immer ein sehr sportlicher, sehr realistischer Mensch gewesen."

"Ich bin ein sehr kontaktfreudiger, positiv eingestellter Mensch."

"Ich bin immer sehr gerne Frau gewesen."

"Man sagt mir nach, ich sei sehr stark."

Begegnungsnotizen

Hille meldete sich auf meinen Aufruf in der Info-Zeitschrift eines örtlichen Kulturzentrums hin mit dem Gedanken, dass es ihr vielleicht auch gut täte, einmal über dieses Thema zu sprechen. Ich vereinbarte in erster Linie ein Gespräch mit ihr, erwähnte aber, dass ich auch an der Einstellung ihres Mannes zum Thema interessiert sei. Das Interview ist teilweise mit gemeinsam mit ihrem Mann geführt worden. Wir treffen uns im Januar 1998 bei ihr, sie macht einen agilen, humorvollen Eindruck (”*habe immer einen vollen Terminkalender...”*) und wohnt im renommiertesten Teil der Stadt. Hille trägt eine dunkelblaue Weste und Hose mit weißer Bluse. Die Ausstattung des Wohnzimmers wirkt auf mich gediegen und sorgfältig durchdacht: hellbeige Sitzmöbel, Lampen, Teppiche, helle Wände, mit grünen/braunen Accessoires abgerundet. Ich werde zum Mittagessen eingeladen. Beim Abschied befürchtet sie, dass sie mir gegenüber den Eindruck einer ‚harten‘ Frau erweckt haben könnte.

P a u l a

Biographische Kurzbeschreibung

Paula wird 1927 in Niederschlesien geboren und wächst mit elf Geschwistern heran. Ihre Mutter arbeitet als Hausfrau, ihr Vater ist in der Baubranche tätig. Paula besucht die Grundschule, und eine christliche Orientierung ist Teil ihrer Erziehung. Ihre Jugend ist durch den Zweiten Weltkrieg geprägt. Als 17jährige leistet sie ein BDM-Pflichtjahr in einem Lazarett, arbeitet dann in der Rüstungsindustrie. Sie erinnert besonders die vielen Stunden in den Luftschutzkellern, das Getötetwerden der Menschen und glaubt daraufhin nicht mehr an Gott.
Die Familie wird aus Niederschlesien vertrieben, verliert ihre Habe und ihre Papiere, flüchtet nach Niedersachsen. Paula heiratet in den 50ern, das Paar bekommt eine Tochter. Sie sorgt als Industriearbeiterin für den Lebensunterhalt. Später stirbt ihr Mann. Ende der 70er Jahre erkrankt die Tochter unheilbar und wird zum Schwerstpflegefall: Paula pflegt sie zuerst zuhause, danach mit Hilfe unterschiedlicher Heime. Heute ist Paula 71 alt, lebt allein und pflegt hin und wieder Kontakte zur großen, geographisch weit verstreut lebenden Familie. Ihr in der Nähe lebender Bruder (10 Geschwister sind inzwischen gestorben) ist über ihre Begräbnisabsichten genau informiert.

Selbstcharakterisierungen

”Ich bin Realist, Tatsachenmensch.”
”Bin ein ordentlicher Mensch geworden.”
”Ich bin kein oberflächlicher Mensch.”
”Ich bin kein Heide.”
”Wenn ich noch mal auf die Welt käme, möchte ich (...) nicht mehr so veranlagt sein: immer nur anderen helfen und zurückstehen. Ich kann nicht nein sagen.”
”Ich habe keine Ansprüche, keine Träume, Hoffnungen, Illusionen mehr.”
”Ich bin schon immer sehr vorsichtig gewesen.”
”Ich wurde immer ausgenützt.”

Begegnungsnotizen

Den Kontakt zu Paula und ihrer Tochter stellte ich über B, den Leiter des Altenpflegeheimes, in dem ihre kranke Tochter untergebracht ist, her. B stand mir für ein Expertengespräch zur Verfügung, er berichtete auch von den beiden Frauen: *"Wer heute von Anonymität spricht, das sind eigentlich die Stillen im Lande, die sich schon zu Lebzeiten zurückgezogen haben."* B schilderte mir seine Beobachtungen: Paula sitze täglich mehrere Stunden am Bett der stummen, geistesabwesenden Tochter, stricke, weine. *"Da ist so viel Tragik, dass ich sagen möchte: Sie anonym? Überhaupt nicht! Sie kriegen das Paradegrab!"* Frauen pflegten diese Leidensform in besonderem Maße, so B, Männer *"können dort am Bett nicht immer sitzen."* B hat selten erlebt, dass Ehemänner oder Väter am Bett der kranken Ehefrau oder Tochter ausgeharrt hätten. – Ich bat B, Paula für ein Interview zu gewinnen. Er war verwundert, als sie dem zustimmte, sie gelte im Heim als "*schwierig."* Sie habe es sicher nicht leicht, räumt B ein, mit dem Schicksal ihrer kranken Tochter zurechtzukommen und macht mich darauf aufmerksam, dass ich mich ihr gegenüber werde abgrenzen müssen: *"Sie ist einsam und wird sich auf Sie werfen."* Ich vereinbarte telefonisch mit Paula einen Termin, sie wollte das Gespräch auf jeden Fall in einem Aufenthaltsraum im Heim führen. Ich meldete Bedenken an, ob wir dort wohl ungestört seien, und ich befürchtete, dass die Heimsituation das Interview beeinflussen würde, was auch geschah. Das Heim ist für Paula wichtiger sozialer Ort. Als ich im Mai 1998 das Haus betrete - es ist sehr warm an diesem Tag - sind Fenster und Türen weit geöffnet. Pflegebedürftige BewohnerInnen des Hauses blicken von ihren Betten aus zu mir herüber. Musik schallt über den Flur. Ich sollte Paula im Zimmer ihrer Tochter, das diese mit einer weiteren Bewohnerin teilt, abholen. Dort kommt Paula durch die halb geöffnete Tür mir entgegen; ich nehme meine Gesprächspartnerin als klein, dunkelhaarig, von kräftiger Statur wahr, bemerke ihr ‚gewinnendes' Lächeln. Sie trägt eine zart türkisfarbene Bluse mit grauem, schmal geschnittenem Rock, Brille und Haarreif und kaum Falten im rundlichen Gesicht. Wir stehen vor dem Bett ihrer Tochter. Ich möchte die Tochter auch begrüßen, Paula daraufhin: *"Sie brauchen sie nicht zu begrüßen, sie bekommt es ja doch nicht mit."* Die hochbetagte Bewohnerin im Nachbarbett streckt ein Bein über das Bettgitter hinaus und versucht, etwas an uns Gerichtetes zu artikulieren, P tritt an ihr Bett und sagt ihr, dass sie das Bein nicht so halten dürfe, sonst komme die Schwester und schimpfe. Wir machen uns auf den Weg zum BesucherInnenzimmer, im Gehen meint Paula: *"Ist ein totes Haus hier*!" Sie kennt die Gepflogenheiten des Hauses und hat eine negative Grundeinstellung dazu. Das BesucherInnen – Zimmer wird zum Flur hin durch eine Glaswand und –tür abgeschlossen, die Hälfte der Wand ist durch einen Vorhang abgeschirmt. Paula setzt sich auf einen Platz mit Blick zur Glastür und dort hindurch auf den Flur, so dass sie beobachten kann, wer sich dort befindet (dies geschieht auch während des Interviews immer wieder). Sie habe mit anderen dafür gesorgt, dass es im Heim jetzt einen Raum gebe, der für die Schwestern tabu sei. Sie spricht mit verhaltener Stimme in einer Art und Weise, die mich daran erinnert, dass wir uns hier in einem öffentlichen Raum befinden, wo Wände sehr ‚dünn' sein können und mit sparsamer Gestik. Sie möchte von mir persönlich zunächst nichts weiter erfahren. Erst nachdem wir eine gemeinsame Vorliebe für Friedhofsbesuche ausgemacht haben, fragt sie nach meinem Interesse zum Thema.

E d o

Biographische Kurzbeschreibung

Edo wird 1923 geboren und hat einen jüngeren Bruder. Seine Eltern stammen beide aus einer traditionsreichen Pastoren- und Bauernsippe aus Niedersachsen und bewirtschaften dort eine Hofstelle. In Edos Kindheit ist die Kirche und der anschließende historische Friedhof für ihn ein *"ganz besonderer Ort*", in dieser Zeit wird ihm auch die Bedeutung der Ahnenforschung für die Familie vertraut. Er besucht die Realschule.

E überlebt vier Jahre Kriegsdienst. Er erbt die Hofstelle einer Tante, heiratet 1950 und bewirtschaftet mit seiner Frau später zwei Landwirtschaften. Das Paar bekommt zwei Söhne. E übernimmt die Aufgabe des Familienchronisten, beschäftigt sich mit Kirchen- und Friedhofsgeschichte und publiziert selbst zur Ahnenforschung und Grabkultur. Er wird Gemeinderatsmitglied. Er leitet 26 Jahre einen regionalen Heimatverein und ist damit an Herstellung und Pflege lokalen Brauchtums beteiligt.

Vor gut einem Jahr starb sein ältester Sohn und Hoferbe. Edo lebt jetzt mit seiner Frau mit einem Einkommen von ca. 1500 Euro in einem Eigenheim. Er ist 76jährig als Reiseleiter und in diversen anderen öffentlichen Belangen aktiv.

Selbstcharakterisierungen

"Misstrauisch muss ich schon als kleines Kind gewesen sein."

"Ich bin ein Bauernsohn."

"Ich bin sowieso bekannt hier wie ein bunter Hund, mich kennt jeder."

"Mit einem Vatermörder (...) Anzug oder Smoking (...), das bin ich nicht. Das bin ich nur bei gewissen Veranstaltungen."

Begegnungsnotizen

Eine örtliche Tageszeitung besprach ein Buch Edos und erwähnte seinen Entschluss für ein anonymes Begräbnis. Ich konnte ihn für ein Interview gewinnen, vielleicht auch deshalb, weil ich in Niederdeutsch vom elterlichen Hof berichtete. Es findet im Oktober 1999 beim ihm zuhause statt. Edo wirkt auf mich wie ein Mann aus ‚vollem Schrot und Korn', der kein Blatt von den Mund nimmt. Er weiß dies geschickt humorvoll mit dem Habitus einer traditionsreichen Bauerndynastie zu verbinden. Wir ziehen uns in sein Arbeitszimmer zurück, ich bekomme den Besucherstuhl zugewiesen. Durch die Material- und Themenfülle um uns herum lässt sich Edo immer wieder von unserem Thema ablenken. Er zeigt mir, an welchen Gegenständen er außer zur Bestattungskultur sonst noch arbeitet und erzählt Anekdoten. Inzwischen habe er sich durch zahlreiche Medienauftritte zum Presseprofi entwickelt. Er versorgt mich mit Material zur Heimatkunde und zur Chronik seiner Familie. Irgendwann schildert Edo den frühen Tod seines ältesten Sohnes. Dass ihm dabei Tränen über die Wangen laufen, ist für ihn ebenso selbstverständlich, wie der eben noch zum Besten gegebene derbe Scherz. Wir sind beide einen Moment lang traurig. Beim Smalltalk am Ende unserer Begegnung und dem Gang durch den Hausflur zeigt Edo mir die Luftaufnahmen der beiden Höfe der Familie und verabschiedet mich vor dem Haus mit den Worten: *"Kiek mol wedder in! (Schau mal wieder herein, TH)."*[4]

[4] Zu Übersetzungen vom Niederdeutschen ins Hochdeutsche vgl. Harte, Günter, Johanna Harte: Hochdeutsch Plattdeutsches Wörterbuch. 1986.

3. Entscheidungskriterien und Motivationen für ein eigenes anonymes Grab

3.1 Frühe grabbezogene Aneignungsschritte in Kindheit, Jugend und familiärer Praxis

Paula erinnert sich lebhaft an Beerdigungen in ihrer Kindheit. *"Wo ich herkomme, da wurde überwiegend von Haus aus beerdigt, zu Hause aufgebahrt. Dann kam der Leichenwagen, Pfarrer oder Pastor und dann ging's zum Friedhof, wir Kinder waren auch neugierig und sind dann, wenn Beerdigung war, (...) gucken gegangen, nich? Die Frauen gingen dann ja noch mit Schleier."* Sie erinnert Widersprüchliches beim Eingeführt werden in Bestattungsrituale und im Ausdrücken von Gefühlen: *"Ich habe als Kind mitgekriegt, (...) wenn dann Angehörige starben, (...) es wurde getan als ob, es flossen Tränen und auf dem Rückweg, da wurde schon dies und das zum Nachteil der Verstorbenen gesprochen. (...) Diese Heuchelei, getan als ob ein schwerer Verlust, und in Wirklichkeit gab's Streit. (...) Da haben sich Eheleute ja auch geschlagen, (...) warum weint die Frau so, die haben doch so schlecht gelebt."*

Für Ibu ist der Friedhof in ihrer Kindheit ein Ort, der über das Familiengrab hinweg Anlass und Raum für Nähe, für Lebensfreude und einer Kommunikation zwischen Generationen schafft: *"Da hatten wir ein Familiengrab. (...) Mein Großvater is (...) alle 14 Tage dann zum Friedhof gegangen. Und ich hab meinen Großvater sehr geliebt, (...) und der hat mich immer abgeholt (...), er hat denn da gegossen oder n' bisschen Unkraut entfernt. Und ich bin also mit meinem Großvater, (...) weil er mir erzählt hat: aus seinem Leben, wie seine Jugend war. (...) Hin und wieder hab ich das mal gesagt: Kaufst du mir ein Eis? Dann hat er das auch getan."*

Käthe erinnert extrem gegensätzliche Bestattungspraktiken und damit verbundene Deutungsmuster. Als Fünfjährige hat sie ein aufgebahrtes Kind *"in dem Sarg liegen sehen. Habe keine Erinnerung an das Gesicht des Kindes, weiß aber, dass in dem Sarg alles weiß war, weiß und leuchtend. Und drum herum war's dunkel, Kerzen standen da. Ne, und das ich irgendwie ergriffen war, äh, von diesem Anblick und nun irgendwie die Vorstellung hatte: Aha, Tod ist das."* Als 14jährige erlebte sie 1945 *"all die Leichen, die rumlagen (...). Es wurden dann irgendwo tiefe Löcher ausgehoben, und da wurden sie hinein geworfen. Und dann wurde es so gemacht, als wenn man den Kadaver eines Tieres äh beseitigt, der Erde wieder übergibt. (...) Fand weder eine Zeremonie statt, noch hat man sich Gedanken gemacht, dass diese Menschen auf einen Kirchhof müssten. Wichtig war, dass sie schnell in die Erde kamen und nicht oberirdisch verrotteten."*

Käthe hat sich schon als Kind entschieden, religiösen Versprechen *"nicht zu glauben."*

Hille: "*In meiner Familie (...) alle sind gestorben, als ich eigentlich noch relativ jung war."* Von der toten Mutter, *" habe ich auch nur ein Bild, wo ich im hübschen weißen Kleid mit so'ner Schleife da vor ihrem Grab mit n'm Blumenpott stehe."*

Vermutlich als Dreijährige bekommt Hille für dieses Foto Blumen in die Hand; ein Hinweis auf das Einüben von Gedächtnispraktiken und auf die Vorstellung der Erwachsenen, wie die Szene ‚Kind am Muttergrab' zu gestalten ist.

Maggy erzählt, dass sie sich als 15jährige bei einem Bestatter ganz bewusst einen Leichnam angesehen und danach *"den ganzen Nachmittag geheult hab, ohne zu wissen, warum."* Der Bestatter habe geschildert, wie den Leichen oft Arme und Beine ‚gebrochen' werden müssten, damit sie in den Sarg passen.

Karin hat bei ihrer Entscheidung für ihre Seebestattung das Einverständnis ihrer Kinder geholt, weil für sie selbst das Grab der Mutter eine wichtige Funktion hatte: *"Als meine Mutter starb, war ich ein Kind, und ich bin immer noch zum Grab hin, das hat mir sehr geholfen."*

Jasper war fünf, als er in Weimar das aufwendige Begräbnis eines großen Generals – er wurde mit offenem Sarg musikalisch begleitet durch die Stadt hindurch zu Grabe getragen – erlebte.

Für Edo war der Friedhof *"als Kind immer so'n bisschen geisterhaft (...) war das eigentlich immer ne Tabuzone. (...) Nicht, dass wir da Krieger und Verstecker und so was gespielt haben."* Seine wohlhabende, traditionsorientierte Familie besitzt kellerartige Gruften. Der sonntägliche Kirchgang schloss Totengedenken und Ahnen ein, die Familie inszenierte sich und ihren Status öffentlich sichtbar am Ort der Gruft. Zu großen Höfen gehörten auch besondere Gräber und Kirchenstühle. Zwischen den Sonntagen gab es keinen Anlass, das Grab aufzusuchen: *"Dieses Wort ‚Wi mööt mol woller na'n Karkhoff henn (wir müssen mal wieder zum Friedhof gehen, TH), das hab ich in unserer Familie nicht gehört, weil wir gar nicht hin brauchten. Da kümmerte sich keiner drum. (...) Wenn wir Gräber gehabt hätten, dann hätte Mudder ja immer auch mal nachgucken müssen, ne, neue Blumen pflanzen müssen."* Die Gruft entband Edos Mutter von entsprechenden ‚weiblichen' Pflichten zum Totengedenken bzw. zur Dekoration. Ein *"Betonklotz"* (so Edo) verwildert nicht, bietet sozialer Kontrolle weniger Anlass. Ein monumentales Grabzeichen, das Kontinuität und Gemeinschaft stiftet, ohne auf die weibliche Tätigkeit angewiesen zu sein. Das Ritual des Kirchgangs lud die Gruft jeweils wieder auf. Edo erzählt: *"Misstrauisch muss ich auch schon als kleines Kind gewesen sein. Da war mal n' Katze verreckt. Da haben wir uns so'n Keller gebaut, kannten wir doch schon, Keller, (...) Loch gegraben, Backstein ausgelegt, oben n' Fliese drauf, bisschen Erde drauf. Und denn haben wir immer nachgeguckt, wann die Katze ihre Himmelfahrt, und die ging gar nicht nach oben, die verfaulte da unten! (...) Haben wir überprüft, ob die abgehauen is, auf'm Friedhof konnten wir ja nich ran! (...) Immer enttäuscht worden!*

TH: Ach so, auch was den Tod angeht enttäuscht

Edo: "Ja genau, enttäuscht,"

TH: von wem?

Edo: "Ja, (lacht) von wem, ne. Eltern, in der Schule, ja, Pastor!"

Ludwig sagt von sich, dass der Tod, Begräbnisse und der Friedhof für ihn in Kindheit und Jugend *"kein Thema"* gewesen sei, *"überhaupt nicht (...).Wie gesagt, aus der Familie und auch aus dem Bekanntenkreis gab es keinen Todesfall äh, deswegen hat man sich damit überhaupt nicht beschäftigt, ne, auch mit dem Thema Tod nicht."* Ludwig war bei Kriegsende schon 12 Jahre alt. Die Gegenwart des Kriegs und eine damit verbundene Präsenz von Tod blendet seine Erinnerung heute aus. Später, als die Großeltern gestorben waren, ist *"das Grab so gepflegt worden, wie jedes andere auch, nur das Nötigste fast (...), man is auch nich dauernd hingegangen. Das hatten wir nicht nötig. Meine Mutter und mein Vater nicht, und die Kinder auch nicht. Wir waren damals Jugendliche, da kümmert, läuft man nicht zum Grab der Großeltern."*

Peter ist heute noch von einem Begräbnis, das er als Kind erlebte, berührt: *"Ich war damals (...) elf Jahre vielleicht, in der Nachbarschaft is n' Kind gestorben und äh wurde beerdigt, und äh alles ganz schlimme und traurige Angelegenheit. (...) Der Großvater, der is also am, am Grab also vor tiefer Trauer und der gleichen mehr fast in das Grab reingesprungen, (...) da, da, das hat mich irgendwie, ja, das äh liegt also viele Jahre zurück, und das war ne ganz schlimme Angelegenheit."* Übliche Rituale ordneten den Umgang mit dem Tod nicht wirklich, sie gerieten außer Kontrolle.

3.2 Erfahrungs- und Handlungsweisen zu Tod und Begräbnis im Erwachsenenalter

Nach ersten Aneignungsschritten im Kindesalter formen sich Einpassungen der Objektivation Grab in das ‚Eigene Leben'[5] der Befragten. Welche Erfahrungs- und Handlungsweisen zu Tod und Begräbnis im Erwachsenenalter motivieren die Entscheidung für das eigene anonyme Grab?

a) Von den Schrecken des Zweiten Weltkriegs

"HuuHuuHuu" hallten die Sirenen bis vor einiger Zeit immer noch in Ibus Träumen nach, sie hat schlechte Erinnerungen *"an den Weltkrieg, (...) als Kind Nächte im Luftschutzkeller verbracht (...) die Familien irgendwie zerrissen waren. Mein Vater war im Krieg (...) verschollen (...). Nach dem Zusammenbruch 45 kam eine ganz schreckliche Zeit (...) vegetiert (...) gehungert (...) man hat uns Flüchtlinge in die Wohnung gesetzt, man hat beengt gelebt. (...) Dazu ist nachher gekommen, dass einer nach dem anderen aus meiner Familie verstorben ist. Erst mein Großvater, dann meine Mutter, die noch ziemlich jung war. (...) Und dann starb auch noch meine Großmutter."* In der Familie sterben Mitglieder gerade zu dem Zeitpunkt, als die Familie nach Kriegsende versuchte, sich wieder als vollständige zu erleben. Bezogen auf die Sorge für das Familiengrab sieht Ibu sich als "*einzige Überlebende"* der Familie*,* diese Redewendung könnte auch auf ihre Zeitzeugenschaft hinweisen

"Jetzt müssen wir was tun", beschwor Hille diejenigen, die wie sie verschüttet waren. "D*er Bombenangriff in Hamburg,(...) die ganzen Massengräbern. (...) Sollen die* (namenlos Begrabenen, TH*) vor Gott nun nicht mehr gleich sein, wie wir anderen Menschen?(...) Oder die ganzen Juden, die vergast worden sind"*, fragt sie.

Käthe erinnert den Gestank des Krieges: *"All die Leichen, die rumlagen (...) das war schon schockierend für mich (...) verrotteten (...) das stank fürchterlich, u n g e h e u e r, (...) wir sollten diese Leichen einbuddeln. (...) Und da waren auch keine Särge, wo kriegt man denn Särge her unter solchen Umständen. Die wurden auch nicht in irgendwelche Tücher eingeschlagen.(...) Dann hörte ich ja auch von den Massengräbern."* Weil Käthe mit ihrer Mutter im Verlauf des Krieges von Ort zu Ort zog war die Verwandtschaft weit, und von Todesfällen dort erfuhren sie nicht oder nicht rechtzeitig.

Auch Ludwig verbindet Erinnerungen an den Krieg mit Geruch, er hat mit der Mutter, die alle sieben Kinder einzeln über die "*grüne Grenze"* brachte, eine Nacht in einem Bunker in *"wahnsinnig schlechter Luft"* verbracht. Und mit Enge: Die achtköpfige Familie hat in der Flüchtlingsunterkunft mehrere Jahre in zwei Zimmern gelebt.

"Ich habe ganz viel Glück gehabt", weiß Edo*, "ich bin fast vier Jahre Soldat gewesen in der Hochgebirgstruppe,* (lacht) *war mehr so Schreibtischtäter, (...) nie n' Finger krumm gemacht."* Vor einiger Zeit hat er den Soldatenfriedhof besucht, wo Kameraden aus seiner Einheit beerdigt wurden. Dabei hat er nichts von dem wiedererkannt, was er erinnert oder zu erinnern

[5] Vgl. zur Gesellschaftstheorie des ‚Eigenen Lebens' Beck, Ulrich. In Derselbe u.a.: Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben. 1997.

hoffte: *"Am meisten Verluste hatte eine SS-Einheit, die sind ganz fürchterlich verheizt worden."* Der Soldatenfriedhof mit den Gräbern der Kameraden symbolisiert für Edo eine wiederhergestellte sinnvolle Ordnung. Sie hebt jedoch seine Verunsicherung darüber nicht auf, dass Menschen durch den Krieg sinnlos und unmenschlich zu Opfern werden können.

Der Krieg veränderte für Paula alles, das Leben sei aus den Bahnen gelaufen: *"Die Männer waren nicht mehr da (...) alles wurde eingezogen, erschossen, umgebracht (...) ich hab's doch gesehen! (...) Im Luftschutzkeller, der Luftschutzwart, der schreibte die Namen auf, für den Fall, dass man..., ne?"* Paula erzählt von ihrer Evakuierung, Vertreibung und Flucht.

Peter benennt den Krieg als eine Ursache, die 1948 zur Scheidung seiner Eltern geführt habe, *"mein Vadder hat mich hierher* (in den Westen, TH) *genommen, hat noch (...) mal neu geheiratet.*" Peter kann mit seinem Vater *"über die erste Ehe irgendwie nicht sprechen, (...) liegt vielleicht in der Natur meines Vaters, der vielleicht eben enttäuscht war, als er aus der Kriegsgefangenschaft zurückkam."* Peter gehört einer Kriegskindergeneration an, deren Leben durch die besondere Situation auf tragische Weise geprägt worden sein könnte. - Jasper erwähnt die Zwangsumsiedlung seiner Mutter 1943, er selbst hat keine Erinnerung an den Krieg.

⇒ Ibus inkorporierte Geschichte *("die man ja also teilweise bis zum heutigen Tag auch noch nicht verdrängt hat")* umfasst auch Zeugenschaft an Kriegs- und Nachkriegsgeschehen und knüpft damit an kollektive Traumen an. Alice Miller spricht von den Tabus zwischen Kriegs- und Nachkriegsgenerationen, jede Generation habe neben den allgemein verbindlichen Tabus ihrer Gesellschaft noch spezifische, die mit dem geschichtlichen Zeitpunkt ihrer Kindheit zusammenhängen.[6] Kriegs- und Nachkriegskinder treffen auf eine Wand des Schweigens und der Abwehr, wenn sie Fragen über Adolf Hitler und den Faschismus stellen. Die tiefe Enttäuschung durch den Zusammenbruch des Mythos' Hitler als väterlicher Erlöser setzt sich bei der Rückkehr der als Helden erlebten Soldaten im Zerbrechen der familiären Strukturen (die u.U. kaum entwickelt werden konnten) fort. Selber auf besondere Weise seelisch verletzte Familienmitglieder konnten die seelischen Verletzungen der Zurückgekehrten oft nicht auffangen. Diese Zusammenhänge machten ein erneutes Aufnehmen ehelichen Zusammenlebens in vielen Fällen unmöglich.

Die nationalsozialistisch ideologische Indoktrination instrumentalisierte Bestattungskultur durch permanentes pathetisches Beschwören von mythischen Unsterblichkeits-, Opfer- und Todesbildern und Glaubensgeheimnissen. Der Tod von Individuen, von individuellen Körpern wurde mit einer kollektiven Bedeutung versehen in das Interesse einer höheren Idee gestellt.[7]

---

[6] Miller, Alice: Du sollst nicht merken. Variationen über das Paradies-Thema. 1983, 222 ff.

[7] Behrenbeck, Sabine: Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole. 1923-45. 1996, 528ff.

b) Explizite Einschätzungen zur Bedeutung von Geschlecht

Hille ist immer *"gerne Frau"* gewesen. Sie rechtfertigt sich: *"Vielleicht erscheine ich Ihnen hart, aber das Leben hat mich immer gefordert. Ich wollte gar nicht letzte Spritzen setzen (als Krankenschwester, TH). War auch Klassensprecherin. Immer, wenn jemand ein paar offizielle Worte sprechen musste, fragte man mich."* Sie sei härter als ihr Mann. Ein Gerne-Frau-Sein kann auch zu einer bestimmten Emotionalität verpflichten; vielleicht befürchtete Hille, dass ich ihre Weiblichkeit negativ interpretieren könnte, weil diese von etwas abweicht. Eine pragmatische Haltung zu Tod und Sterben, wie sie sie zeigt, könnte mir den Eindruck einer unweiblichen Härte vermitteln.

Paula glaubt, wenn sie als Mann mit ihren gleichen Charaktereigenschaften wie der Hilfs- und Aufopferungsbereitschaft ausgestattet wäre, würde sie zum anonymen Begräbnis genauso denken, *"ich kann ja nich nein sagen, (...) das is keine gute Eigenschaft bei mir gewesen, und heute im Alter denke ich, du hast dich ausnützen lassen (...) Diese Eigenschaft, (...) die möchte ich nicht mehr haben."*

Käthe konnte sich *"nach außen hin orientieren, (...) weil kein bremsender Ehemann da war, oder Lebenspartner,(...) ein Lebenspartner hat mich nicht hemmen können. (...) Wenn ich einen gehabt hätte, dann kommen ja die Ansprüche: Das Mittags das Essen auf'm Tisch steht. (...) Also die Männer, es is ja traurig, aber die sind ja eigentlich noch ein zusätzliches Kind, was bekocht und benäht werden muss.*" Sie sei kein Gluckentyp. Es gab in Käthes Leben eine große Liebe zu einem Mann, aber "e*s ist schon immer da gewesen, so aus dem Rahmen zu fallen, (...) mit 16, 17, in der Zeit ging das los. (...) Mir freien Lauf gewähren konnte ich erst, als ich den Mann los war."*

Karin ist davon überzeugt, dass ein Grab seine Bedeutung in dem Maße verliert, wie Frauen selbständiger und unabhängiger werden und der Gräber anderer nicht mehr bedürften.

⇒ Vor allem die weiblichen Befragten verbinden Entscheidungskriterien und Motivationen zum anonymen Begräbnis mit kritischen Überlegungen zu Geschlechterverhältnissen und mit einem Blick auf das eigene Geschlecht.

c) Selbständig sein und sich wahlverwandt fühlen

Ibu sorgt heute allein lebend für ihr Grab vor, sie möchte dort begraben werden, wo sie ihre besten Jahre verbracht hat, in X. *"Werde ich das eben so regeln, dass ich mich anonym begraben lasse, ne? Ich hab dann hier in X auch geheiratet, hab aber keine Kinder gehabt, die Ehe is dann in die Brüche gegangen. Und ich habe also mein Leben lang auch gearbeitet, muss ich sagen, 40 Jahre."* Durchsetzungsvermögen und eine gewisse Unabhängigkeit vom Ehemann habe sie dadurch entwickelt, im Gegensatz zu ihr bekannten nicht berufstätigen Ehefrauen und Müttern, bei denen sie diese Eigenschaften oft vermisst. Von denen komme oft *"da muss ich erst meinen Mann fragen."* Ibu geht lieber in Börsen- und Sprachkurse als zum Malen und Handarbeiten, betreibt Kraftsport. Klare Entscheidungen und eindeutige Ziele seien ihr wichtig, sie wolle selbst

über ihr Leben bestimmen bis hin zum selbst gewählten Todeszeitpunkt: *"Es geht niemanden etwas an, wenn ich heute sage, ich will jetzt nich mehr leben. (...) Ist mein eigenes Leben, und da hat niemand was daran zu deuteln."*

Hille hat ohne Unterbrechung der Familie wegen bis zum 60sten Lebensjahr als Krankenschwester gearbeitet. Ebenso war Käthe bis zur vorzeitigen Pensionierung durchgehend als Lehrerin alleinerziehend tätig.

Paula: *"Ich war ja auch berufstätig."*

⇒ Annemarie Tröger zeichnet ein neues weibliches Leitbild nach, das sich in der Weimarer Republik entwickelte und sich im Verlauf des Kriegs ausdifferenzierte: Seit den 30ern des 20. Jahrhundert galten Beruf und Mutterschaft, Ausbildung und Ehe als mögliche Phasen *eines* Lebenslaufs für Frauen. Das Verhältnis zwischen Produktion und Reproduktion wurde durch das Eingliedern von Frauen in das Erwerbsleben neu definiert.[8] - Im restaurativen Frauenbild der Nachkriegszeit galt Frauenerwerbsarbeit als Kulturverfall, als familiengefährdend, als wesensfremd und natürlicher Weiblichkeit widersprechend.[9] Das große Interesse an einer Berufsausbildung der um die 30er geborenen Frauen traf auf extrem schlechte Möglichkeiten, einen Ausbildungsplatz zu finden (im Gegensatz zu Chancen männlicher Bewerber). Weder das Phasen-Modell (berufstätig bis zum ersten Kind und späterer Wiedereinstieg) und schon gar nicht eine gleichgewichtige Bedeutung von Familie und Erwerbsarbeit waren denkbare biographische Entwürfe eines weiblichen Lebenslaufs. Heirat und Familiengründung standen für eine große Zahl von Frauen unter dem Dach eines Zweck- und Solidarverbandes, einer Versachlichung romantischer Liebesvorstellungen. Frauen dieser Geburtskohorte heirateten nicht zuletzt aus einer gesellschaftlichen Selbstverständlichkeit und biographischen Gewissheit heraus.[10] Käthe bewertet das Nichtzustandekommen einer Ehe als Ausgangspunkt ihres Möglichkeits- und Entwicklungsraumes. Für Ibu findet der Solidarverband mit der Scheidung ein Ende, sie könnte nun für sich ein Denkmal in Form eines Grabsteines setzen, sie erwägt und verwirft diese Möglichkeit. Erinnertwerden funktioniert nach Maurice Halbwachs über Beziehungen und Abhängigkeiten von sozialen Gruppen, Ibu ist Mitglied vieler, die selbst gegründete Familie jedoch, die ihr Begräbnis praktisch zu regeln hätte und symbolisch ordnen würde, steht ihr nicht zur Verfügung. Für sie als geschiedene Frau ist es nicht selbstverständlich, sich gedächtnistraditioneller Symbole zu bedienen, wenn sie auf das Ausgewiesensein als ‚Tochter des Vaters...' oder ‚Ehefrau von...' verzichten will. Paula hat ihres Mannes Grab gegenüber die nüchterne Haltung ihrer sachlichen, unemphatischen Witwenschaft. Das Grab repräsentiert vielmehr Paulas Respekt und Unterwerfung in einer symbolischen familiaren Ordnung, die auszustellen ist.

---

[8] Ellwanger, Karen, Warth, E.M.: Die Frau meiner Träume. Verkleidung zur Weiblichkeit im deutschen Revuefilm der 40ger Jahre. (In Verbindung mit Annemarie Tröger). In: Jeggle, Utz: Tübinger Beiträge zur Volkskultur 1986, 156-178.

[9] Born, C., Krüger, H., Lorenz-Meyer, D.: Der unentdeckte Wandel. Annäherung an das Verhältnis von Struktur und Norm im weiblichen Lebenslauf. 1996, 69ff.

[10] Rosemarie Nave-Herz nach Born, C., H. Krüger, D. Lorenz-Meyer: a.a.O., 124.

d) Alltäglichkeiten (mit Freud‘ und Leid)

”Wer soll das machen, wenn ich nicht mehr da bin”, klingt Paula die Klage der Frauen noch in den Ohren. Im Laufe der 38 Jahre, die sie das Elterngrab pflegte, führte häufiges Einanderbegegnen zu einer Verbundenheit mit anderen grabpflegenden Angehörigen. Bekanntschaften waren es, keine Freundschaften *”man spricht n‘ Wort.(...) Überwiegend waren das die Männer, die zuerst starben, dann waren ja die Frauen am Pflegen, (...) bis sie selbst nicht mehr konnten. Und dann hatten sie andere, die sie bezahlten. Kamen ja auch mal Kinder, Totensonntag und so, nich?” ”Oma, wir haben keine Zeit”* habe es bei der Grabpflege immer wieder geheißen, so Paulas Beobachtung. Sie ging gerne mal durch die Gräberreihen, *”denke, wer ist das, oh, so jung gestorben.”* Hin und wieder fand sie dann die Namen der ihr Bekannten auf den Grabsteinen: *”Denn kuck ich aufs Grab und denk‘, die Frau hat auch immer gesagt: ‚Wenn ich mal nich mehr bin, hoffentlich machen meine beiden Töchter.‘”* Vertraut waren ihr auch die Auftragszetteln an den Gräbern, die ihr Auskunft gaben, dass es hier nicht die Nahestehenden waren, die das Grab instand hielten. *”Es muss immer sehr schön sein, nich?”, s*o Paula. *”Die Pflege, ich war ja berufstätig,(...) der heiße Sommer, ich musste nun mit Bussen fahren, (...) die Zeit war knapp, und dann meine Tochter, da hab ich gedacht: Nein, das mutest du mal niemandem zu, ein Grab zu haben, was gepflegt werden muss.”* Erleichterung in Sachen Grabpflege kann sie sich selbst nicht verschaffen, für die Nahestehenden soll dies anders geregelt sein, denen möchte sie sich nicht zumuten. Erst wenn Mühe und Zeit ihr gelten, von anderen für sie aufgewendet werden soll, wird sie von Paula benannt, sichtbar gemacht und gleich wieder verworfen. Am Krankenbett der Tochter: *”Es gibt noch viel mehr (...) und so viel schmutziges Leid (...).Und die anderen Leute hier, da kann man ja wahnsinnig werden. Oder Hand an sich selbst legen, aber da kommt wieder das Quäntchen Überlebenswillen. (...) Man sagt schon selbst mal äh schnell in irgendeiner Sache, ich häng‘ mich auf, (...) oder ich bring‘ dich um, ohne dass man das meint.”*

Die anonymen Gräber der Schwiegereltern und Eltern sind Ludwig *”völlig egal” ,* und

Jasper stellt für sich fest, dass er es gar nicht gewöhnt war, ein Grab regelmäßig zu pflegen, dauernd dort hinzugehen, *”weil ich ja dauernd von zu Hause weg wahr* (durch Bundeswehr, Ausbildung, Beruf, TH). *O.K., wenn ich mal zu Besuch war, sind wir mal hingegangen: Blumen abgestellt oder die verwelkten Blätter da runtergefegt, aber mehr auch nich, ne?*” Andere organisieren die Grabpflege, er ist davon entbunden.

Karin war Krankenschwester, sie habe ”*Sterben so oft miterlebt!”,* ebenso Hille, ”*Sterben gehörte eigentlich täglich dazu!”* Tod ist in diesem Beruf nicht das extrem Fremde und eine Ausnahmesituation, sondern wird zum Alltäglichen, für das routinierte Handlungs- und Reaktionsmuster zur Verfügung stehen. Auch in Hilles eigener Familie war Sterben und Tod nie ein Tabuthema, auch dem Sohn gegenüber nicht. Wenn Hille gerade in die Nähe des Friedhofs in ihrem Stadtteil gerät, geht sie mal eben zum Grab ihrer Freundin Heike: ”*Dann freue ich mich*

immer so, weil manchmal steht n' kleiner Gartenzwerg da (...) selbst gebastelte Laterne, Blumen, (...) dann merkt man, aha, die Enkelkinder waren da oder die Tochter, (...) gehe ich da gerne zu Heikes Grab, weil ich immer merke, also die Kinder und Enkelkinder kommen auch immer. Dies Grab hat in der Familie eine sehr große Bedeutung, und es ist ein gepflegtes Grab." Ein anonymes Grab wäre in dieser Familie auch nicht möglich, schließlich sei Heikes Tochter Pastorin. Hille glaubt durch das Grab und dessen Ausstattung etwas von dem zu erfahren, was in Heikes Familie passiert.

⇒ Paulas expliziter Rückzug ins Pflegeheim und an das Bett ihrer Tochter als eine Art gepflegter Lebensstil veranlasst mich zu einem Vergleich mit der Subkultur der Grufties.[11] Die eigene von Verlust, Trauer und Leid bestimmte Situation in einer katastrophalen Welt widergespiegelt zu sehen ist für das Todesbild der Grufties bezeichnend. Deren extreme, symbolisch und ästhetisch stilisierte Beschäftigung mit dem Tod ruft Unbehagen in der Gesellschaft hervor, weil sie unterschwellige Gefühle und Phantasien aufgreift und einem Trend zur Jugendlichkeit widerspricht. Paula stilisiert möglicherweise die Begegnungen mit dem Tod in ihrer Biographie, ihre vergebliche Arbeit gegen den Verfall verbunden mit der Suspension eines Suizids.

Wenn grab-pflegende Frauen fragen ‚Wer soll das machen, wenn ich nicht mehr da bin?' steht damit auch die Frage einer bestimmten generationstypischen Haltung und sozialen Ordnung und ein Wissen um Wandel und Auflösung verlässlicher Strukturen im Raum. Wer soll das einmal machen, wenn Frauen *wie ich* diese Zuweisung nicht mehr übernehmen? Dass mit einem Grab die eigentliche (Erinnerungs-)Arbeit erst beginnt, macht Paula anschaulich, die sie in einen dichten Alltag hinein komponiert.

Hille beobachtet an Heikes individuellem Grab etwas bzw. sucht dort etwas auf, worauf sie für sich verzichten muss: Eine familiär ideale Konstellation des räumlich nahen Beieinander und der Kontinuität über den Tod hinaus, die sich durch ein Grab artikuliert. Dazu gehört auch das Handeln von Frauen und Kindern am Grab. Dass hier getrauert werden kann, scheint eine mögliche aber nicht die wesentliche Funktion des Orts für sie zu sein. - Jaspers Status als Sohn und Berufstätiger legitimiert seine als selbstverständlich verstandene Abwesenheit von der Familie und seine Entpflichtung von Grabzuständigkeiten.

---

[11] Richard, Birgit: "Der gesamte Stil der Grufties ist als eine komplexe, historisch orientierte Form der Bewältigung von Melancholie und Depression zu verstehen, die individuellen und kollektiven Tod zusammen denkt und im Stil verarbeitet. [...] In der Vorwegnahme des eigenen Todes und dem Ausleben von Trauer durch die Stilisierung des Lebens zu einer Art Zwischenexistenz wird die Notwendigkeit des eigenen Todes in Form von Suizid suspendiert. [...] Die Grufties sind als eine subkulturelle, imaginäre Aufhebung einer sozialen Verdeckung von Tod, Sterben und Trauer zu verstehen." In: Dieselbe: Todesbilder. Kunst, Subkultur, Medien. 1995, 134-135.

e) Sich (nicht) kümmern

Ibu erzählt von einer Nachbarin, der sie öfters helfe, weil sie unselbständig sei: *"Diese eine Frau (...) die hat ihren Mann anonym begraben lassen. (...) Was mich eigentlich n' bisschen erschreckt hat, sie war lange mit dem Mann verheiratet, ich glaub 35 Jahre. Sie is seit der Beerdigung (...) so vor acht Jahren (...) noch nich einmal wieder dahin gegangen (...).*
Dieser Mann, mit dem ich verheiratet war, (...) was mich da auch erschreckt hat, (...) das Grab ist ziemlich verwahrlost, also da hat sich die jetzige Frau oder seine Witwe dann auch nicht mehr drum gekümmert." Einerseits kritisiert Ibu die erstgenannte Witwe als unselbständig, andererseits erschrickt es sie, dass diese und die Witwe ihres geschiedenen Mannes die Gräber nicht aufsuchen.

Wenn Edo heute den Satz *"Wi möt mal wedder nahn Karkhoff henn"* hört, dann "*klingelt*" es bei ihm. Edo sieht es lakonisch, "*n' Betonklotz is da (...). Man bringt da mal n' Kranz hin (...). Ich hab da keinen Hang hin."* Der Gang zum Grab entwickelte sich durch die räumliche Trennung, durch das Verlegen von Friedhöfen vor die Stadttore erst zu einem eigenständigen Ritual, solange Kirche und Grab als auch räumliche Einheit zu denken waren, schien sich das eine mit dem anderen zu erledigen.

⇒ Ibus Haltung liest sich wie eine Enttäuschung über nicht eingelöste kulturelle Versprechen: *"Die, die sich dann anonym eben begraben lassen, weil damit ja alles aus der Welt ist, dass niemand sich also dann darum mehr kümmern muss, und dann ist die Sache erledigt."* Sie lenkt den Blick von individuellen Personen, die sich nicht kümmern, auf eine kollektiv-strukturelle Ebene. Es scheint für Ibu kein Konzept zu geben, das dem Tod, ihrem Tod einen Sinn verleiht oder Einzelne in etwas aufhebt, das sich kümmert. In Ibus Fazit "wenn ich tot bin, bin ich bin tot und keiner kümmert sich da drum" klingt Nüchternheit und resignierte Enttäuschung an. Selbst diejenigen, die sich kümmern sollten, die Frauen, enttäuschen. Auch die Institution Ehe enttäuscht: Ein idealisiertes Konzept der Liebe geht von einem überzeitlichen Gebundensein zwischen den Ehe-, LiebespartnerInnen aus, das über den Tod hinaus an Gräbern sichtbar werden soll. Für eine nüchterne Zweckgemeinschaft hat ein Grab eine andere Bedeutung. - Ein Sich-nicht-kümmern kann sehr verschiedene Ursachen haben und sich auf unterschiedliche Grabformen beziehen: Die monumentale Familiengruft ist stets gepflegt, weil pflegefrei, sagt aber nichts darüber aus, ob sie eineN *be-kümmert*. Ein individuelles Grab kann ‚verwildern' und dadurch den Eindruck erwecken, dass sich niemand kümmert, oder es ist gepflegt, was ein Sichkümmern ausweist. Gleichwohl kann es eineN nicht be-kümmern. Ähnlich das anonyme Grab: es ist stets gepflegt, kann aber von Nahestehenden ignoriert werden oder nicht. - Die Mehrzahl der Mitglieder von Kohorte 1 nimmt das Fernbleiben von einem Grab nicht als ein asoziales Sich-nicht-kümmern wahr, es besteht schlichtweg weder Interesse noch Notwendigkeit, sich zu kümmern; weil das Grab eineN nicht be-kümmert. Die Befragten erlauben sich damit, einer erwarteten Verpflichtung zur Pflege nicht zu entsprechen. Freilich funktioniert dies

insgesamt besser, wenn sie Kümmern und Pflegen *lassen*. Peter pflegt/kümmert sich selbst, Jasper lässt dies erledigen, wie Maggy und Karin auch. Die Mehrzahl der Mitglieder der Kohorte 2 lässt ebenfalls pflegen, aber unter anderen Vorzeichen; sich der Verpflichtung zu entziehen, ist für die meisten Befragten nicht in Ordnung. Ludwig und Edo verlassen sich auf pflegende Frauen bzw. auf die damit verbundene Vorstellung, dass es für diese am Grab nichts oder nur ‚das Notwendigste' zu tun gäbe. Bei den vier weiblichen Befragten der Kohorte 2 gibt es Varianten: Ibu lässt vom Gärtner pflegen und be-kümmert sich weiter nicht, Paula hat sich 38 Jahre selbst gekümmert, für Käthe gibt es keine Gräber, um die sie sich kümmern müsste oder die sie be-kümmern würden. Hille kommt ihrer Pflegepflicht alle zwei Jahre nach, ansonsten be-kümmern die Gräber sie nicht.

f) Bestattungskultur genießen

Jasper*: "Wir gehen gern auf Friedhöfen auf Urlaubsreisen, schon wegen der unterschiedlichen Bestattungskultur. (...) Grad' in Bayern, wo die Friedhöfe so rings um die Kirche sind, und die alten Gräber noch mit den schönen Grabkreuzen drauf - is schon was Feines, is ne Kultur drinne."*

Edo führt heute als Reiseleiter Gruppen über Friedhöfe, publiziert zur Friedhofskultur und trägt mir Fundstücke aus seiner jahrelangen Sammlertätigkeit zu Grabinschriften vor, die er als Zeichen individuellen Gedenkens schätzt.

Hier und da findet Ibu Gefallen an historischen oder kulturell besonderen Grabmalen, zwar meidet sie Friedhöfe, aber bei bestimmten Gelegenheiten lässt sie sich zu einem Friedhofsgang bewegen. In X gäbe es einen großen parkähnlichen Friedhof, *"eine Abteilung, da sind irgendwie, ja, Mohammedaner begraben, und das is interessant, das mal anzugucken. Die haben dann so Lampen, das is eben anders (...) als die Gräber der Deutschen. (...) Ganz interessant, wenn man so alte Friedhöfe betrachtet, (...) sind da noch Steine aus dem 17. Jahrhundert oder so (*amüsiert*). Da gibt es bspw. hier bei XY einen Friedhof, und da is ein Grabstein, da is eingemeißelt, ein Handwerker, (...) da sind aufgeführt, mit wem er dann verheiratet war, und die ganzen Kinder sind da denn eingemeißelt in den Stein. Er hatte sechs Söhne und vier Töchter und geboren dann und dann."* Sie beschreibt ein Grabmal für einen Familienvater, das in Stein gemeißelt sein Fortleben über eine Reihe gezeugter Söhne und Töchter sichtbar machen soll. Ibu erinnert in ihrer Schilderung nicht Mann und Frau gemeinsam, sondern hebt den Ehemann, die Söhne hervor. Damit wiederholt sie selbst unbewusst eine historisch ableitbare Form geschichtlichen Ausgrenzens weiblicher Existenz bzw. macht anschaulich, wie Totengedenken Geschlechter unterscheiden kann.

Peter relativiert die Belange für den eigenen Tod und seine Beerdigung und begeistert sich gleichzeitig für einen Bestattungskult, der an der Unsterblichkeit für einige Tote seit über 6000 Jahren arbeitet. Er hat sich *"sehr intensiv beschäftigt mit Ägypten, so den ganzen Totenkult (...). Pyramiden, Vorbereitung der Toten für die Ewigkeit."* Nicht nur der ägyptische Totenkult, "*auch*

deutsche Friedhöfe sind sicherlich ganz interessant, äh, insbesondere, wenn es ältere Grabsteine hat äh, in Süddeutschland (...) Gebeinhäuser."

Ludwig findet es *"gut, dass es so Friedhöfe gibt, wo Berühmtheiten ihre letzte Ruhestätte gefunden haben."*

⇒ Für Ibu vermittelt das Grabmal aus dem 17. Jahrhundert Werte wie Unsterblichkeit, Kontinuität und Dauer. Es verspricht über eine männliche Linie eine Verbindung von Ahnen, Generationen in unendlicher Folge und bestätigt scheinbar eine Tradition des heutigen Vater-Mutter-Kind-Familienkonzeptes bis in das 17. Jahrhundert. Sie schließt sich an dieser Stelle noch einer traditionellen Übereinkunft zu Formen von Bestattungskultur an (implizit: Es ist gut und wichtig, in einer Kultur Orte/Zeichen zu bewahren, die Früher und Heute verbinden). Sie sieht in diesem Punkt eine Einbuße durch die von ihr gewählte anonyme Grabform. - Bestattungskultur ist als eigener Wert im Bewusstsein der InterviewpartnerInnen verankert; durch das Fremde auf Friedhöfen in anderen Kulturen entsteht eine Vorstellung vom Eigenen, der eigenen Kultur. Die Mehrzahl der Befragten vergewissert sich, dass bestimmte Zeichen, Materialisierungen als Identifikationsangebot bspw. mit Herkunft und Geschichte fungieren und als symbolisches Ordnungssystem verfügbar sind. Im subjektiven Alltag dagegen entstehen Praktiken, die Ideale mit Notwendigkeiten zu verbinden suchen, für bestehende individuelle Gräber ist u.U. nur das Nötigste zu tun, oder sie werden ignoriert. Man distanziert sich entlarvend von bestimmten Begräbnispraktiken parallel zum kulturellen Genuss. Kennerschaft in Bestattungskultur ist persönliches kulturelles Kapital als Ausweis von Geschmack und Bildung.

g) Es gut sein lassen

Peter gab es irgendwann auf, nach bestimmten Gräbern zu suchen: *"Ich weiß bspw. nicht genau, wo meine Großeltern bestattet sind, die sicherlich nicht anonym bestattet worden sind. (...) Sehr schwierig, mit meinem Vater darüber zu sprechen, (...) habe es mehrmals versucht, ist nicht möglich. (...) Die Verbindung zu meiner leiblichen Mutter ist irgendwann eingeschlafen, (...) nach der Grenzöffnung (...) habe ich festgestellt, sie war inzwischen gestorben, (...) in einem anonymen Grab beigesetzt worden, wo, weiß ich nicht genau."*

Hilles Familiengräber befinden zwar auf einem sehr schönen Friedhof, aber sie kommt ohne den Gang dorthin aus: "*Ich habe nie eine Beziehung zu den Gräbern gehabt. Ich denke oft an meine Toten, aber ich brauche dazu nicht das Grab."*

⇒ Auf unfreiwilligem oder freiwilligem Weg kann Aufmerksamkeit von Gräbern abgezogen werden, bspw. über die Erfahrung ‚es geht gut ohne' oder ein ‚es ist besser, die Vergangenheit und die Gräber ‚ruhen zu lassen'. Durch ein Be-Schweigen von Vergangenem kann ein noch so individuell gestaltetes Grabzeichen seine Funktion als Gedächtnismerkzeichen verlieren.

h) Religiöse Aspekte

Ludwig (seit 20 Jahre konfessionslos) will keiner Religion den Vorzug geben, er halte sich *"da lieber heraus"*, was den guten Kontakt zum Schwager, dem Pastor, nicht beeinträchtigt. Dieser habe dann auch beim anonymen Begräbnis von Ludwigs Eltern ein Vaterunser gesprochen, die Schwester habe ein paar Blümchen zur Urne gelegt, und das sei es dann gewesen, banalisiert Ludwig.

Dem Begräbnis auf dem Friedhof möglichst wenig Aufmerksamkeit zu schenken ist auch Käthes Anliegen, sie hat sich dem Credo ihrer Mutter angeschlossen: "*Wenn wir tot sind ist alles zu Ende, und was soll man da noch groß drum machen."* Beide entschieden für sich ein Begräbnis als *"kurzen Prozess",* als anonymes eben.

"Ich bin ja aus der Kirche ausgetreten, da muss ich ja sowieso mehr machen, mehr als die anderen, bei denen der Pastor kommt", meint Jasper schmunzelnd.

Ibu ist seit ca. 30 Jahren konfessionslos, "*weil mir diese Kirche schlichtweg gar nichts gibt.*" Einen mit religiöser Überzeugung verbundenen Impuls, das eigene Andenken per *"Stein mit Namen drauf*" zu bewahren, wie Gläubige es wohl haben könnten, verspürt sie nicht.

Karin fühlt sich durch den Kult, mit dem religiöse Überzeugungen gelebt werden, bevormundet und eingeschränkt. *"Ich m u s s mich d a hinsetzen und d a beten, und dann werd' ich erhört (...). Ich möchte so beten, wie ich es für richtig halte, (...) Händefalten ist nicht meine Sache. (...) Ich bin ganz wütend",* entfährt es ihr, *"wenn ich an dieses Thema denke, was die sich anmaßen (...) mit uns zu machen, sogar im Tod noch, (...) abstoßend, diese Beerdigungsart der Kirche."*

Hille ist praktizierende Christin. Für sie muss das religiöse Versprechen bei Gott aufgehoben zu sein als ideelles Versprechen unabhängig davon existieren, was einer Gesellschaft gerade miss- oder gelingt. Essentielle Werte hängen nicht von Grabformen ab und umgekehrt. Sie ist sich sicher: *"Wenn wir denn an Auferstehung glauben und an ein ewiges Leben, dass er (*Gott, TH) *mich dann auch dort findet (*im anon. Grab, TH)." Dass ein befreundeter Pastor ihr dringend vom anonymen Grab abriet, hat sie nicht wirklich verunsichert, auch die vergeblichen Verhandlungen mit der Kirchengemeinde ihres Stadtteils nicht, auf deren Friedhof sie begraben werden will aber nicht darf, weil diese Grabform unchristlich sei.

Von Verhandlungen und Begegnungen mit Kirchenvertretern zum Thema Begräbnis weiß auch Edo zu berichten, erregt einen Pastor der Gemeinde mit deftigsten Schimpfwörtern geißelnd. Edo habe Familiengruften, die er seit dem 16. Jahrhundert im Besitz seiner Höfe glaubte, neu kaufen sollen. Dies führte dazu, die "*Dinger"* abzustoßen, wozu er auch noch feilschen musste. Er trat aus der Kirche aus, seinen Glauben kann er dagegen "*nicht ablegen, wie ein schmutziges Hemd",* schließlich befinden sich seit fünf Generationen Pastoren in der Familie. Heute ist er als Referent zur regionalen Kirchen- und Friedhofsgeschichte begehrt.

Um Geschichte(n) geht es auch Paula: *"Konfirmation (...) Kindergottesdienst, (...) waren schöne Geschichten, aber Geschichten, Märchenstunde."* Sie setzt ihr Kriegserleben als Realität

dagegen: *"Luftschutzkeller, (...) die Menschen brennen, da liegen die Teile, dass kann kein Herrgott zulassen, dass n' Mensch in Sekunden einfach ausgelöscht ist, (...) dass gibt keinen Gott",* so ihr Fazit. Sie würde zwar nie austreten, nimmt aber an keiner kirchlichen Veranstaltung mehr teil, sie glaubt nicht mehr an das Begräbnis. Andererseits wäre da doch die kürzlich erlebte Beerdigung eines Wohnungsnachbarn zu nennen, die achtsame Trauerrede des jungen Pastors, die Paula so überzeugte, dass sie für ihre Beerdigung sich nun doch eine ähnlich gehaltene Rede denken kann. Damit käme sie dann auch den Erwartungen ihrer Verwandtschaft entgegen.

Ein Ritual, dass Maggy keinesfalls für sich möchte; sie trat vor zehn Jahren "*aus diesem Verein"* aus und versteht sich nun in einem alltagsreligiösen Sinn als Christ: "*Ich kann auch Christ sein in meinen eigenen vier Wänden (...), ein gutes Familienleben habe, oder wenn ich Nächstenliebe zeige."*

Peter fühlt sich religiös nicht mehr gebunden. *"Ich bin christlich getauft, konfirmiert. (...) Irgendwann ging mir der christliche Glaube verloren."* Er glaubt nicht an einen persönlichen Gott, der das Schicksal Einzelner verfolgt und auch nicht an ein Leben nach dem Tode. Aus diesem Grunde "*lieber anonym"* begraben.

⇒ Paula verbindet ihre Haltung zum Tod mit einem kritisch resümierenden Blick auf die Weltbefindlichkeit, so als ob sie einen individuellen Tod mit einem kollektiven zusammen denkt. Für sie scheitern die religiösen Märchen und deren Ideale an der Wirklichkeit bzw. an ihrer Kriegserfahrung, ihr Gottes-, Welt- und Menschenbild stimmen nicht mehr überein. Ihr Vertrauen in einen männlichen allmächtigen Herrscher ist zerbrochen, sie fühlt sich im Stich gelassen von den Menschen und von Gott. *Sie* dagegen lässt ihre Tochter nicht im Stich.

Wer über das eigene Grab spricht, positioniert sich auch zur Religion: Für alle Befragten ist das individuelle Grab ein Zeichen, das einerseits individuellen Toten zu gelten vorgibt und andererseits für religiöse Sinngebungen des Todes und seiner Geschichte stehen kann, die vom Individuellen abstrahiert. Als kulturelles Deutungsmuster kann die religiöse Bedeutung von Gräbern präsent gehalten, reproduziert und dabei gleichzeitig für das eigene Grab verworfen werden (vgl. Pkt. Bestattungskultur genießen). Für vier von zehn Befragten steht der Zusammenhang von Grabform und Kirche für einen emotional aufgeladenen Konflikt, der sich auf das Unterscheidenmüssen zwischen Glauben und Institution Kirche zuspitzt und/oder zum Verwerfen jedes religiösen Bezugs für das eigene Grab führt. Anderen ist ein Bezug zum Christlich-Religiösen im Alltag verloren gegangen. Indem sich die Befragten argumentativ mit Irrationalem oder Unzeitgemäßem eines Grabs als religiöses und individuelles Zeichen auseinandersetzen, verschaffen sie ihrem künftigen anonymen Grab Bedeutungen, die an die Stelle religiöser zu treten scheinen.

i) Bestattungsrituale[12]

In Hilles Familie hat das individuelle Erdbegräbnis eine selbstverständliche Tradition, diese wird sie als erste nun brechen.

Karin erzählt von der Beerdigung ihres Vaters: *"Dann stand ich am Grab, als alle dabei waren. Das war mir zuwider (...) alle gucken zu, ob ich wein' oder nicht (...), ich will keine Zuschauer." W*ährend die anderen Beisetzungsgäste Kaffee tranken suchte Karin das offene Grab noch einmal auf: *"Ich wollte gerne ein Zeichen von ihm, (...) dass er mich versteht."* Sie erhielt dies Zeichen und *"denn bin ich da nie wieder hin."* - Das Grab hat hier eine kurzfristige hohe Bedeutung für einen speziellen Anlass.

Edo berichtet von Streit, Lüge, Betrug, Missgunst, Klatsch und Show auf Beerdigungsfeiern. Phänomene, die ihm jeder bestätige, es werde nur nicht darüber gesprochen. Seine Abneigung war nicht immer so ausgeprägt, in den 50er Jahren seien ihm Beerdigungen als Anlass und Ort gesellschaftlichen Austausches (wo auch kräftig gesoffen wurde) willkommen gewesen.

⇒ Hier wird das Grab als Gegenstand von rituellen Begräbnispraktiken und Kommunikationen verhandelt. Besonders Edo und Ibu vermitteln Enttäuschung und Misstrauen, was auch eine Folge der Kriegserfahrungen der Kohorte 2 mit ritualisiert gestalteten Anlässen sein kann.

j) Vermeidungen

Ein Gang zum Friedhof *"stimmt mich traurig",* stellt Ibu fest, sie vermeidet ihn. Eine Stimmung, die sie beim Betrachten von Fotos toter Familienmitglieder, mit denen sie sich an ihren Wohnzimmerwänden umgibt, nicht fürchtet.

Ähnlich ergeht es Maggy: *"Ich bin kein Friedhofsgänger".*

⇒ Der Friedhof löst Stimmungen aus, die zu ‚umgehen' eineR sich entscheiden kann. Diese Stimmungen verhindern Totengedenken an diesem Ort, wobei es den VermeiderInnen nicht darum zu gehen scheint, dass Erinnerung an sich vermieden werden soll.

k) Soziale Kontrolle und Pflicht rund um ein Grab

Peter sieht es so: *"Es gibt ja diese Betreuungsdienste (für die Grabpflege, TH) (...). Da kauf ich mich dann frei von meiner Verantwortung"*, das will er für sich nicht.

Paula glaubte sich während der 38 Jahre währenden Verantwortung für das Elterngrab einem Standard verpflichtet, den sie zu erfüllen hatte: *"Es muss immer sehr schön sein, nich?"*

Jasper überlegt allgemein zum Thema Grabpflege *"ob das sozialer Zwang ist. Jeden Sonntag geht man ja da lang, dürfte nicht mehr viel mit Trauern zutun haben, sondern ist dasselbe (...) wie Rasenmähen auf'm Dorf. Bürgersteig fegen, muss sauber und ordentlich sein.(...) Wie die Leute auf'm Friedhof rennen, bloß um das letzte Unkraut zu jäten, (...) die können gar kein eigenes Leben mehr entwickeln, is ja auch n' Gebundenheit an diesen*

[12] vgl. hierzu in diesem Abschnitt, Kap.1, Pkt. 3.3: Dem Abschied für sich selbst eine Form geben: Begräbnisrituale aus individueller Sicht.

Trauerort." Er sieht sich in diese Regelhaftigkeit nicht eingebunden*:* "*Mein Vater hat zwar auch n' Urnengrab (...) is ohne Grabstein (...), war ich auch schon ewig nich mehr."*

Ibu lässt das Familiengrab in Sachsenanhalt von einem Gärtner pflegen; ihr sei die Verantwortung für das Grab zugefallen, weil sie die einzige Tochter ist.

Für Hille ist die Pflege der Familiengräber *"mehr eine lästige Pflicht, denn eine freudige Sache. Unsere Gräber sind in Hamburg Ohlsdorf auf dem wunderschönen, aber riesig großen Friedhof. Wir sind (...) alle ein bis zwei Jahre (...) zum Friedhof, um nach den Gräbern zu gucken." Wenn* schon ein Grab vorhanden ist, dann solle es auch gepflegt sein: *"Wir wollen unserem Sohn erst gar nicht ein schlechtes Gewissen machen, dass er also unser Grab vernachlässigt."*

Dieses Verpflichtungsgefühl ist Maggy wohlbekannt: *"Das muss nicht sein. Denn das hatte ich, als meine Eltern vor gut 20 Jahren verstorben sind. Äh, ich bin zwar hingegangen, hab aber kein Verhältnis zu dem Grab gekriegt."* Die zweite Frau ihres Vaters habe die Pflege übernommen.

⇒ Die Befragten gehen in unterschiedlicher Weise mit der normativen Anforderungssituation angesichts vorhandener Gräber um: a)Sich der Verantwortung stellen und ihr entsprechen, b) sie als bloße Farce entlarven und sich davon notwendiger- und vernünftigerweise distanzieren, c) sich arrangieren mit dem, was zur Zeit (noch) sein muss, aber langfristig für eine bessere Lösung sorgen.

l) Bestattungspraxis anderen Orts

Käthe berichtet amüsiert über die englische Bestattungspraktik, Rasenflächen einfach aufzurollen, Asche auszustreuen und den Rasen wieder zu schließen, was ihr durch die Naturnähe dieser Praxis gefällt.

Ludwig hat Praktiken vor Augen, die er in südlichen Ländern oder in Russland vermutet, in manchen Ländern *"ist das ja noch so* (...), w*ie das früher üblich oder heute teilweise ist, dass man denn noch gewaschen und gepflegt und mit dem besten Sonntagsanzug angezogen wird, und denn noch eine Erdbestattung."* So soll es mit ihm *nicht* gehandhabt werden.

Die wesentlich flexibleren Bestattungsvorschriften der USA, als die deutschen es sind, überzeugen Karin. Wenn sie ihren Todestag wüsste, würde sie zum Sterben extra dorthin reisen, um dort beerdigt zu werden.

Edo kennt sich in Bestattungspraktiken anderer Kulturen aus und verfolgt interessiert, was sich zu diesem Thema auf regionalen Friedhöfen tut.

m) Mobilsein und multilokal leben

Für Peter hängt räumliche Mobilität mit seiner Entscheidung fürs anonyme Grab unbedingt zusammen. *"Ich bin im Laufe meines Lebens sehr sehr häufig umgezogen: Ich bin in Y geboren, da habe ich meine Kindheit verbracht. Ich habe (...) im Rheinland verbracht, bin dann berufsbedingt nach Bayern gegangen, (...) bin von dort nach Rheinland-Pfalz gezogen, bin von da hier nach X gekommen. Meine Familie ist hier zwar wohnen geblieben, aber ich selber bin berufsbedingt äh wieder nach Bayern gegangen, bin dann nach C gegangen, bin von da dann wieder nach X gekommen.*" Peter pflegt regelmäßig Gräber in A bis Z, dies ist für ihn nun schwieriger geworden, seitdem er das Auto nicht mehr benutzen kann. Die Kinder *"leben jetzt ihr eigenes Leben und werden nicht mehr ins Elternhaus zurückkommen, (...) da wollten wir sie (...) nicht irgendwo an einen Ort binden."* Das Haus werde verkauft, und nur wegen eines Grabes sollen sie nicht zurückkehren. Peter: *"Da (*zum anonymen Grab, TH) *kann man ja mal hingehen und den Gedanken an die Verstorbenen noch mal aufkommen lassen."*

Jasper beschreibt den mobilen Radius seiner Familie, indem er die Lage der Gräber angibt: *"Mein Vater in A begraben, dann äh, meine Großmutter ist in B begraben, der Vater meiner Frau ist unten in C begraben. Meine, die Schwiegermütter leben hier in X, die werden hier begraben werden, meine Mutter wird auch in B begraben. Der Großvater meiner Frau ist in D begraben. Auch in E, da ist ne Tante, hat sich anonym begraben lassen, da ist mein Onkel und meine Tante begraben. (...) also über ganz Deutschland sind Grabstellen unserer näheren Familie verteilt, die man letztendlich gar nicht pflegen kann, und wo man gar nicht hingehen kann."* Diese Orte würden fürs Trauern wegfallen. Jasper lebte und arbeitete in mehreren Bundesländern und genoss die unterschiedlichen lokalen Kulturen. Seit 20 Jahren lebt er nun mit Familie in X, er habe von dort aus weite Anfahrten zur Arbeitsstelle auf sich genommen. Er reist heute gern mit seiner Frau in andere Kontinente, bspw. nach Patagonien. Eine gemeinsam mobil verbrachte Zeit, die sein Erinnertwerden fördern wird: *"Da wird es wahrscheinlich so sein, dass man sich mehr an die Reisen erinnert als an die Taten."*

"Wir wurden ja auf die Straße gesetzt", erzählt Paula von der Vertreibung/Aussiedlung aus Niederschlesien, von den Fußmärschen und den Plünderungen, von am Straßenrand zurückgelassenen Toten. Paula lebt heute seit Jahrzehnten in Niedersachsen. Familienmitglieder leben in mehreren Bundesländern: *"Eine Schwester ist in Hessen, und in Aachen ist eine Schwester, und so sind überall Gräber verteilt."* Paula scheut den Aufwand, per Zug diese Orte bzw. Gräber aufzusuchen, deswegen schreibt sie Briefe und legt einen Schein dazu. Für sie entscheiden auch Kriterien wie ein begrenzter finanzieller Spielraum, persönliche Kräfte und ein begrenzt mobiler Lebensstil über die lokale Bedeutung von Gräbern.

Hille lebt jetzt seit über 20 Jahren in XX und fühlt sich dem Ort über vielfältige lokale Praktiken (Vereine, Kirchengemeinde) verbunden. Trotzdem versteht sie sich als Zugereiste. *"Gerade hier in X, das sind alles Verwurzelte, in X Geborene. Ich kann mir das schon vorstellen, wenn ich hier in X geboren und aufgewachsen bin, und ich habe meine Familie hier, dann ist das*

eigentlich selbstverständlich, dass ich meine Toten hier auf den Friedhof bringe und sie besuche. Aber ich bin in der Beziehung eigentlich doch ein Außenseiter, weil ich von außen da reingekommen bin." Die Hille rührende Beschaulichkeit der Gartenzwerge auf dem Grab ihrer Freundin Heike ist Teil eines lokalen Bezugs. Gleichzeitig will Hille nicht auf ihren Status als *"Hamburgerin"* verzichten. Dessen attraktive Konnotation mit Mobilität und Globalität macht ihn für Hilles Selbstbild vielleicht unverzichtbar. "*Unser Sohn lebt in Israel, (...) er wird, in dem Moment, wo wir hier nicht mehr in X sind, auch seine Verbindungen zu X abbrechen",* ist Hille überzeugt. Ihr Sohn dagegen ist mit dem anonymen Grab der Eltern noch nicht einverstanden, er brauche ein individuell bezeichnetes Grab wohin er gehen könne, um sich der Eltern zu erinnern.

Karin hat eine Zeitlang in den USA gelebt.

"Die Wanderei, die lag mir nicht, die hatte ich in schlechter Erinnerung", begründet Käthe heute ihre lange Verweildauer in XY. Mutter und Tochter lebten während des Krieges an unterschiedlichsten Orten. Später arbeitete Käthe noch als Au-Pair in England. Ihr Lebensstil ist heute seit langem darauf ausgerichtet, geographische Mobilität einzuschränken. Sie besaß nie einen Wagen, benutzt keine Flugzeuge, lebt bodenständig. Andererseits pflegt sie über mehrere karitative Institutionen interkulturelle Beziehungen. Ihr Sohn wird ihr Haus erben und bewohnen, ist aber kein Friedhofsgänger.

Der Krieg verschaffte Edo Mobilitätserfahrungen: "*Nun halten Sie sich fest",* amüsiert er sich, *"ich war bei der Gebirgstruppe* (lacht), *als Flachlandtiroler nie Skier untergehabt, und denn war ich in der Hochgebirgstruppe."* Er lebte berufsbedingt bodenständig und ist heute gerne auf Reisen.

Ibu verlässt kurz nach Kriegsende das Elternhaus in der DDR und zieht nach Norddeutschland zu FreundInnen der Familie. Seit über 50 Jahren lebt sie nun an diesem Ort.

Ludwig hat die lange Flucht aus russisch besetzter Zone lebhaft vor Augen, er erinnert sich gerne an die vielen unterschiedlichen Dialekte in der Flüchtlingsunterkunft. Später lebt er mit seiner Familie in mehreren Bundesländern, wechselt beruflich von sich aus in unterschiedlichste Tätigkeitsfelder und lebt heute seit ca. 35 Jahren in XY. Ludwig war passionierter Segler und reist gerne.

⇒ Für Jasper scheint Patagonien in Algerien näher zu liegen als die Gräber in bundesdeutschen Ländern. Aus seiner Sicht ist die Funktion der Gräber für eine an bestimmte Orte gebundene Trauer durch die räumliche Distanz und multilokale Lage der Gräber eingeschränkt. Durch die Alltagspraxis und einen als logisch empfundenen weil durch die Sachlage gegebenen Verzicht auf Grabbesuche wird auch ein Verzicht auf Gräber eingeübt und inzwischen nicht mehr als solcher empfunden. Die Praxis ist üblich geworden. Die Nahestehenden (wobei offen bleibt, ob Jasper sich selbst zu denen zählt, die an Gräbern trauern würden, sind ihm diese doch unwichtig) stünden überdies immer nur an einem Teil vom Ganzen, am Grab eines Familienmitglieds, während die anderen Teile der Familie in B, C, D, E und ... auch dazugehören. Fotos dagegen

können zuhause in Familienalben zusammengelesen werden und Imaginationen eines Familienganzen hervorrufen. - Hilles Vorstellung, dass in X Geborene ihre Toten auch in X begraben und besuchen werden, scheint weniger ihrer Überzeugung zu entspringen als vielmehr dem Diskurs eines (Bestattungs-)Kulturverständnisses, das ein Sesshaftsein vorgängig annimmt. Dieses Verständnis arbeitet Hilles Alltagsbewusstsein ab, um sich dann anderen, individuellen Praktiken zuzuwenden. - Die Mehrzahl der Eltern in beiden Kohorten sind darauf bedacht, ihre Kinder lokalen Orten nicht zu verpflichten. Ein Hinweis auf veränderte Übereinkünfte zwischen Eltern und Kinder; in vormodernen Zeiten war das Binden und Verpflichten der Kindern dem Elternhaus, -grundstück oder -hof gegenüber ein tugendhaftes Erziehungsziel. Inzwischen ist die Mobilität eine wichtige personale Eigenschaft. So wie das jeweilige Haus als Ort verlassen wird, wird auch das dazugehörige Grab verlassen, i.S.v. hinter sich lassen.

n) Ordnung und Chaos

Hilles Mann schätzt das Thema Grabpflege folgendermaßen ein: *"Man kann ja jemanden dafür beauftragen (...), das kommt mir vor wie n' Putzfrau, die hier auch zu Hause macht, also das ist auch nur halber Kram.* (lacht). *Wir gehören noch einer Generation an, die Wert auf eine gewisse Ordnung legen, die ungepflegte Erscheinungsformen nicht gerne mögen. (...) Eine ungepflegte Wohnung, wie das heute häufig anzutreffen ist* (lacht) *ist, würde sich auch auf einen Grabsektor ausweiten."* Hille amüsiert über diesen Vergleich und beeilt sich hinzuzufügen: *"Ich bin eine ordentliche Hausfrau, (...) und wenn ich irgend etwas nicht mag, dann sind es ungepflegte Gräber."* Man kann sich einer Verantwortung zur Ordnung nicht schlichtweg entziehen: *"Ungepflegte Gräber sind schrecklich, traurig, deprimierend, ein Chaos."* Heikes Grab dagegen ist beispielhaft: *"Dieses Grab hat in der Familie eine sehr große Bedeutung, und es ist ein gepflegtes Grab!"* - Ordnung kann für Leben stehen: *"Ich war als Krankenschwester immer an Ordnung gewöhnt. Sie m u s s t e n ordentlich sein als Krankenschwester."* Das Aneignen des eigenen Grabs kann auch im eigenen Inneren umordnen, Hille hat sich *"auch sehr durchgekämpft zu dieser anonymen Beerdigung,* (bis ich diesen, TH) *Prozess beendet habe in mir selber."* Das anonyme Grab steht nun für eine neu gefundene innere und äußere Ordnung.

Wenn Paula ihren Mann der Verwandtschaft zuliebe im individuellen Grab begräbt, weist sie auf eine soziale Ordnung hin, in der dieses seinen Platz hat. So wie die Konfirmation für Paula *"eben Sitte"* als Statusübergang war. Ihr *individuelles* Desinteresse an bestimmten Gräbern macht sie nicht geltend.

⇒ Krankheit deutet darauf hin, dass etwas in Unordnung geraten ist und erzeugt eine Zwischenwelt zwischen richtig lebendig und tatsächlich tot. Die Todkranken tragen visuell-ästhetische Zeichen der Unordnung an ihren Körpern. Tritt dann der Tod ein, ruft er den Gegenpol von Ordnung, das Chaos auf und fordert dazu heraus, ihn/es mit entsprechenden Ordnungen zu umstellen und auf diese Weise zu domestizieren.

3.3 Dem Abschied für sich selbst eine Form geben: Begräbnisrituale aus individueller Sicht

Motto	Die Begriffe der Befragten wurden soweit wie möglich übernommen		Von wem genannt
	Die Art und Weise	**Benennungen dessen, was *nicht* sein soll**	
Ein unvergess-liches Fest	Öffentliche Todesverabschiedungsfeier im Hotel: Musik, gut Essen und Trinken. Selbst verfasste humorige Vermächtnisrede soll gekonnt vorgetragen werden. Sich dabei an gemeinsam Erlebtes erinnern. Gut drauf sein, sich unterhalten. Ihr Porträt wird aufgestellt. Sich freuen über die Erbstücke.	Kult, der dem Leichnam gilt, erztraurig sein, Beisetzen der Urne begleiten, von jemanden mit Talar und Hut.	Käthe
Eine ganz normale, christliche Beerdi-gungsfeier	Öffentliche Trauerfeier in der Kirche, Aus-segnung des Leichnams, Psalm 23, Gemeinsam singen und Kaffeetrinken im Anschluss. Ein konfessionell getragener Friedhof.	Begleiten der beizusetzenden Urne,	Hille
Würdig und vernünftig	zuhause, im engsten Familienkreis, eine würdige Feier. Und umweltfreundlich: der einfachste Sarg, unbehandelt.	Beileidsbezeugungen, öffentliche Trauerfeier, teurer Sarg, Pastor	Ludwig
...	Es ist noch zu früh, sich darüber Gedanken zu machen. Wahrscheinlich das Herkömmliche, wozu das Bestattungsunternehmen rät.	...	Jasper
Privat und auf das Wesentliche reduziert	Die allernächsten Angehörigen dürfen kommen.	Firlefanz, Lüge oder Streit und große Scheiße, Theater und Zirkus, Show, Missgunst und Klatsch, Pastor, Öffentlichkeit.	Edo
Berechen-bar	Schlicht und einfach, Anzeige erst nach Beisetzung: ”hat auf Wunsch des Verstorbenen in aller Stille stattgefunden”, preisorientiert	”große Trauer am Grab” und dann eine ”besoffen fröhliche Gesellschaft”, die Lieder singt. Beerdigung als ”schlimme Sache” für die Anwesenden, ”ins Grab springen” vor lauter Trauer. Leichen-schmaus, Totenfeier.	Peter
Realistisch	Egal, auf welchem Friedhof beigesetzt wird. Mit Familie und Freunden.	...	Ibu
Ein schlichter Abschied	Vermächtnisbrief durch die Kinder verlesen lassen, dadurch letztes Bereinigen von Konflikten am Sarg.	einen, der da steht und sagt, wie toll sie war, Kult wie Blumen nachwerfen, Trauerfeier.	Karin
Heimlich, still und leise	Schlicht und einfach, im engsten Familienkreis, mit Pastor als Redner. Einsegnung des Sarges.	eine ”Abrechnung” mit ihr am Grab, weinen, falsches Lob, Spuren von ihr, Streit	Paula
Plötzlich ver-schwinden	M. möchte plötzlich verschwinden, abgeholt u. begraben werden, ohne dass jemand dabei wäre. Parallel soll dazu stattfinden: Kaffeetafel der Familie zuhause, zu ihrem Gedächtnis. Dabei sich über sie Lustigmachen, weinen, lästern können.	Tränen u. starke Gefühle i. d. Öffentlichkeit, Blumen und Kränze. Kenntnis davon, wo die Urne im Feld ist: schaurigen Bilder vom Tod sehen müssen: Wie der Sarg in die Erde gegeben wird und dies dann Erinnerung behalten müssen.	Maggy

Resümee zum Unbehagen an Begräbnismustern

Die Befragten sind sich über vieles einig, was nicht sein soll, was ihnen Unbehagen verschafft. Wie ein Begräbnis angemessen gestaltet werden kann, wird dagegen individuell unterschiedlich gesehen. Die Benennungen dessen, was nicht sein soll grenzen ab, sie problematisieren Gefühle, religiöse, rituelle Handlungsweisen und soziale Interaktionen.

Gefühle:

Peter erlebt Beerdigungen als "*schlimme Sache"* für alle Beteiligten. Die Sache macht Gräber zu problematischen Orten. Zu Orten, an denen etwas außer Kontrolle gerät oder unvorhersehbar von innen nach außen dringt und sich in ungewöhnliches Verhalten umsetzt. Peter beschreibt Begräbnisse als Groteske: zuerst flössen Tränen und dann Alkohol, der die Trauergemeinde zur fröhlichen Gesellschaft zusammenbringe. Käthe möchte gerade nicht mit Trauergefühlen verabschiedet oder erinnert werden, sondern mit Frohsinn, sie selbst trägt heute gerne kreativ zu vergnüglichen Begegnungen bei. Maggy hasst Beerdigungen, weil *"es laufen nur so die Tränen.*" Etwas, was sie im Alltag in eine Balance zu bringen versucht. Für Maggy ist die Kaffeerunde zuhause der Ort, wo sich unterschiedlichste Gefühle zeigen können.[13] Paula ist die von ihr beobachtete Mischung von Tränen und Zorn am Grab schon als Kind suspekt. Edo gerät in Rage bei der Schilderung dessen, was er bisher auf Beerdigungen wahrgenommen hat und möchte für sich eine Art geschützten Raum für ehrliche Gefühle schaffen. - Abgesehen vom Spaß anlässlich Käthes Fest sollen Gefühle bzw. Affekte beim Begräbnis möglichst nicht expressiv in der Öffentlichkeit ausgedrückt werden. Offen bleibt, ob das Ablehnen von Ritualen und bestimmten Handlungen mit einem Verdacht der Befragten zusammenhängt, dass die Affekte/Gefühle erst durch Rituale erzeugt werden und daher zumindest in der Öffentlichkeit weniger authentisch sein könnten. Ein Begräbnis kann sich künftigen Erinnerungen einschreiben. Ein richtiges Verhältnis zwischen schmerzhaften oder heiteren, ehrlichen oder aufgeführten, privaten oder öffentlichen Gefühlen und einem sinnlichen oder rationalen, doch bestenfalls erinnerungsfördernden Gang der Dinge zu finden, stellt sich als ein komplexer Prozess dar.

Religiöse, rituelle Handlungsweisen und soziale Interaktionen:

Ein Begräbnis ist einerseits keine alltägliche Situation, Rituale sollen es andererseits nicht zu etwas Abgehobenem machen. Es müsste etwas Dazwischen entstehen. Edo: *"Das Meiste an Beerdigungen ist heute für mich Theater, das ist für mich Zirkus, große Scheiße, Firlefanz, (...) ich h a s s' Beerdigungen. Die kotzen mich an mittlerweile."* Begräbnismuster sind hier als öffentliche Schaustücke beschrieben, die Begriffe verbinden Kontexte von Theater, Zirkus und Show mit dem Begräbnisritual, das allgemein als private soziale Situation gedacht ist. Schaurige Bilder, die sich dem Gedächtnis einbrennen, große Gesten, Pathos. Das Begräbnis könnte als Trauerspiel oder Groteske, als von Professionellen oder von LaienschauspielerInnen aufgeführtes

[13] War das Kaffeetrinken bis in das 19. Jahrhundert hinein eine Form bürgerlich-häuslicher Geselligkeit, die Familienharmonie stiften sollte, erfüllt es heute an vielfältigen Orten eine kommunikativ menschelnde oder Konzentration fördernde Funktion.

Schaustück gelesen werden, die Grenze zwischen Bühne oder Zuschauerraum verwischt sich in einer geheimen Dramaturgie. Mitspielen oder Zuschauer bleiben beim Ins-Grab-Springen, bei den Tränen und dem Außersichsein, im Gefolge, mit Talar und Hut. Die Anzahl der Kerzen, Blumen, Kränze bietet sich den Anwesenden als Identifikationsangebot und als Gradmesser der Wertschätzung dar. Rites-de-passages werden mit Gesten und Körperhaltungen von Generation zu Generation tendenziell immer gleich, geschlechtsspezifisch und je von anderen GestenträgerInnen vollzogen; Pathosformeln[14] sind Teil der Rites-de-passages. Käthes Fest gibt den Rites-de-passages einen Rahmen (Festmahl, -rede, -musik), in dem sich rituell Heiliges mit profanen Gesten ästhetischer Enthobenheit vermischt.[15] Bei Edo als Person des öffentlichen Lebens sorgt gerade das provokant Schlichte in der Inszenierung von Abschied und Grab für Distinktion, durch den ästhetischen Gegensatz von Familiengruft und Rasenfläche prägt sich sein Tod vielleicht um so nachhaltiger ein.

Edo: "Die allernächsten Angehörigen, die können kommen. Ich bin sowieso bekannt genug hier wie ein bunter Hund.
TH: wie sorgen Sie vor, dass man sich an Sie erinnert?
Edo: (lacht) da brauch ich keine Angst haben, mich kennt jeder. Jo, da gibt's wohl kaum jemand hier, auch im größeren Umkreis, dazu habe ich schon zu oft in den Schlagzeilen gestanden (...)
TH: aber das Grab gehört nicht dazu?
Edo: "Nee, nee, (...) dor will ik mien Ruh' hebben (dort will ich meine Ruhe haben, TH)."

Die Bedeutung von ‚Ruhe haben' kann Edo nicht näher explizieren. Tod wird im christlichen Abendland auch als langer Schlaf verstanden und gilt als volkstümliche Jenseitsvorstellung. Erinnert werden zu wollen unterscheidet sich für Edo von einer Totenruhe, die mit dem Ort des Grabs zutun hat, dieses soll höchstens den Erinnerungen ganz Bestimmter dienen. Edo möchte möglichen Distinktionskämpfen, die über den Tod hinaus geführt werden und die er als Familienchronist verfolgt hat, aus dem Wege gehen. - Das Blumennachwerfen als kultische Geste, das Totenkleid und die Laudatio verformen und entfremden aus Karins Sicht ein Begräbnis, das für sie als ein natürliches gestaltet werden soll. Das Verlesen eines von ihr verfassten Vermächtnisbriefes dagegen steht, obwohl auch eine kultische Praktik, für sie nicht im Widerspruch zum Natürlichen.

---

[14] Pathosformeln bezeichnen Gebärden und Gesten, die nach der Theorie Aby Warburgs "superlative Ausdrucksformen innerer Leidenschaften" darstellen. Pathosformeln bedeuten kultur- und zeitabhängig. Barta-Fliedl, Ilsebill, Christoph Geissmar-Brandi, Naoki Sato: Rhetorik der Leidenschaft - Zur Bildsprache der Kunst im Abendland. Katalog. 1999, 11. Vgl. zur geschlechterbezogenen Entzifferung von Pathosformeln auch Sigrid Schade: Charcot und das Schauspiel des hysterischen Körpers. [...] In: Baumgart u.a.: DenkRäume zwischen Kunst und Wissenschaft. 1993, 461-484.

[15] Teuber, Bernhard: Fest/Feier. Begriffsbestimmung in: Ästhetische Grundbegriffe (ÄGB), Bd. 2, 2000, 367-379. Das Fest fördert ein erfahrungsstiftendes Eingedenken, das individuelle Gedächtnisinhalte an kollektive bindet.

Die Abschiedsformen variieren vom Fest in der Öffentlichkeit eines Hotels bis hin zum plötzlichen Verschwinden aus einer Gemeinschaft, die sich am Kaffeetisch zuhause versammelt. An den Endpunkten des Spektrums sind weibliche Befragte zu finden, sie wandeln Herkömmliches sowohl bei der Grabform wie auch beim bestattungsrituellen Rahmen am konsequentesten für sich um. Für die männlichen Befragten scheint der Wandel, für den das anonyme Begräbnis steht, für sich genommen schon genug, sie bewegen sich im mittleren Bereich.

Hin zum (Lebens-)Fest, sich feiern lassen	Der Tradition, dem ‚Normalen' etwas Neues hinzufügen	Funktionaler Rationalismus oder weltlicher Abschied	plötzlich im Unauffindbaren Verschwinden
▼	▼	▼	▼
Käthe	Hille, Ludwig, Jasper, Edo,	Peter, Ibu, Karin	Paula, Maggy

‚Heimlich, still und leise' gilt als Metapher für einen rituell/performativ reduzierten Abschied, der jedoch nicht völlig ohne Aufmerksamkeit den Toten gegenüber geschieht: der Kreis ist familiär, befreundet und versammelt sich zuhause. Die Körperreste sind für mehrere Befragte keine Reste mehr, denen Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte, abschiedliches Handeln soll der Persönlichkeit gelten. Es bleibt unbestimmt, wer oder was heimlich, still und leise oder auch plötzlich verschwindet. Die Persönlichkeit, der tote Körper oder das Mitglied einer sozialen Gruppe.

Das Streiten und Abrechnen, die Missgunst, der Klatsch, die Lüge und das falsche Lob, die Höflichkeiten und der Alkohol, sich finanziell übernehmen können Bestandteile eines Begräbnisses als sozialer Situation sein. Die Neuorganisation der Gruppe, das Herausnehmen Gestorbener aus der Gegenwart und ihr Hineinstellen in Erinnerungshandeln funktioniert auch über Konflikte. Die (Wahl-)Familie muss sich zum individuell bezeichneten Grab öffentlich verhalten. Hier will Paula sich bzw. den Ort entziehen; ihrer Erfahrung nach wird auf dem Rückweg vom Grab in einer Nische innerhalb des offiziellen Rituals das Persönliche, Konflikthafte ausgesprochen.

3.4 Bilder von Körper und Tod

Karin:

"Ich möchte, dass man mich wirklich gehen lässt, und wenn ich normal bestattet werde und meine Knochen wieder ausgebuddelt werden, dann ist das ein Nichtgehenlassen, ja, mich halten."

Karin ärgert sich über die vielen Vorgaben und Regeln zur Bestattung. Ihre Asche sollte eigentlich im eigenen Garten verstreut werden, da dies aber nicht möglich ist, entschied sie sich für die Seebestattung. Falls diese nicht umzusetzen sei, will sie anonym begraben werden, "*nur Rasen, kein Denkmal und nichts."* Karins Vorstellungen von einem natürlichen Leben schließen auch ihr Begräbnis ein: *"Ich bin ein Mensch, der sehr natürlich leben möchte (...), ich leb' auch auf dem Lande und möchte gerne auch natürlich bestattet werden (...). Ich will auch kein Totenhemd oder irgend so etwas, ich möchte ganz gerne so nackt, wie ich gekommen bin, auch wieder gehen."*

Die Nacktheit verbindet das Neugeborene und den Leichnam: Über die Nacktheit verweisen beide auf einen natürlichen Ursprung als Ort der Herkunft und der Rückkehr. Für Karins Grab ist ein Verzicht auf Kult wichtig: Das Totenhemd steht für Bestattungskultur. Erinnerungshandeln von Nahestehenden soll im Privaten stattfinden und nicht auf den Ort der Körperreste Bezug nehmen. Ein Widerspruch: Gerade auf ‚dem Lande' als Metapher für nicht urbanes, mit Natürlichkeit assoziiertes Leben erfüllt öffentlicher Bestattungskult auch heute noch wichtige Funktionen. *"Ich will auch keine Erdbestattung (...). Für mich ist das auch sehr wichtig, dass (...) nicht mehr so viel übrig ist. Ich hab mal auf einem Friedhof erlebt, dass da dann plötzlich so'n Kopf rumliegt, (...) das find ich grässlich. Wenn ich mir dann vorstelle, später irgendwann graben Archäologen Teile von mir aus (...), deshalb hab ich mich auch für die Verbrennung entschieden.(...) Ich möchte nicht hin- und hergekarrt sein, wenn ich im Ausland sterbe, ich möchte da beerdigt werden, wo ich sterbe."*

Sie bleibt mit ihrem Leichnam verbunden. Knochenreste ermöglichen ein Situiert- und Individualisiertwerden, was auch als Zugriff gedeutet werden kann, dem Tote wehrlos ausgeliefert sind. Sie stellt sich Sterben als Metamorphose vor. Das schnelle Einäschern ist für sie ebenso natürlich wie ein langsames Verwesen. "*Ich hab Horror davor, wenn man mich noch auseinander nimmt, wenn ich gestorben bin (...),wenn man mich noch sezieren müsste. (...) Ich würde niemals Organe spenden, (...) meinen Körper möchte ich nicht, dass da Teile entnommen werden."*

Ihre Organe würden sie in fremden Körpern im Diesseits halten. Ihr Leichnam gilt hier als unteilbarer, moderne Einäscherungstechnik stellt dies sicher. Was einen Widerspruch zwischen Zerstückelungsangst und Einäscherung aufhebt. *"Ich mag es auch nicht, dass man meine Ruhe stört.* (Ruhe haben ist, TH) *für mich, dass es akzeptiert ist, dass ich gehe. (...) Ich*

möchte in dem Augenblick, wo ich krank werde, dass meine Umgebung akzeptiert, dass es möglich ist, dass ich geh' und nicht noch Ärzte holt und sonst was, um mich zu halten. (...) Ich war schon mal klinisch tot (...).Wenn ich normal bestattet werde und meine Knochen wieder ausgebuddelt werden, dann ist das ein Nichtgehenlassen, ja, mich halten."

Karin formuliert ihr wichtige Aspekte wie ‚Ruhe haben' und ‚gehen lassen' in immer neuen Wendungen. Reanimierte können Wiederbelebungen als ungerechtfertigte, unerwünschte Eingriffe erleben und mit Aggression und Trauer darauf reagieren. Durch ihren Beruf ist sie mit diesen Konflikten konfrontiert worden: *"Wenn man ihn rettet, ohne das er das erstens will und zweitens wenn es aussichtslos ist, nur noch für'n paar Tage, dann halt ich das für ein immensen Eingriff in die Würde des Menschen! Das hab ich alles erlebt als Schwester, ich bin auch nicht mehr Schwester, ich kann das nicht mehr ertragen."*

Karin trennt Bedeutungen von Sterben lassen, Begraben und Erinnern, Geist und Körper. Der Körper anderer darf eine Erinnerungsbasis sein: *"Wenn sie* (ihre Kinder, TH) *ne' bestimmte Freude oder die Gestik von irgend jemanden sehen, dass sie dann sagen, ach Mensch, das ist ähnlich wie Karin. Ich bin da voll überzeugt, dass mein Geist weiter lebt (...) das, was sie von mir rüber bekommen haben, das geht ja in ihnen weiter, wenn sie an mich denken."*

Sie sei kein religiöser Mensch, sie empfindet eine Erziehung zu religiösen Körperhaltungen als Bevormundung. - Ihr Ehemann möchte sie gerne in seinem Familiengrab begraben, ohne dass ihr Name auf dem Grabstein lesbar sein müsste: *"Das würde mich jetzt schon (lacht) verrückt machen, wenn ich mir vorstelle, ich käme da in so'ne Umrandung rein in dieses Grab bei diesen anderen Leuten, die ich gar nicht kenne."*

Interpretation

Karins Haltung ist als Widerstand gegen Regelungsverhältnisse, Zugriffe und Definitionen zu interpretieren, die sich auch auf ihren Körper beziehen, die ihm äußere Haltungen aufzwingen, um innere zu formen.[16] Sie erlebt bestimmten rituellen Kult als unzulässiges Eingreifen in etwas Natürliches, für das auch ihr Körper steht. Die Umrandung eines individuell bezeichneten Grabs wird zur übergreifenden Grenze, die sie im Tod auf einen geschlossenen Ort festlegt. Beim anonymen Grab geht es um ein Auslöschen leiblicher Spuren und um ein selbstbestimmtes Gehendürfen. Vielleicht hat ihre Reanimation eine Angst hinterlassen, dass man sie physisch nicht sterben lassen würde. Sie möchte ihr Sterben mit Bestattungspraktiken sicherstellen, die das Sterben fortführen und es zu Ende bringen, statt es still zu stellen. Dabei soll ihr toter Körper gleichzeitig als Ganzheit erhalten bleiben *und* in seiner Materialisation und Spur getilgt sein, damit er Ruhe findet.

Karin war als Krankenschwester selbst Thanatopraktikerin, Wirkungsweisen der Autopsie und Pathologie sind ihr vertraut. Nach Ursula Streckeisen bezeichnen PathologInnen die Fixation des entnommenen Zellmaterials als Stillstellen von Lebensvorgänge und als einen Tod des Todes. Das Material kann nicht ”zu Ende sterben”.[17] - Der Körper anderer ist für Karin als Erinnerungsmedium willkommen und steht in Bezug zu einem bzw. zu ihrem unsterblichen Geist.

[16] ”Wer auf der Kirchenbank sitzt, soll im Hören und Singen und Beten Verhaltensmodelle übernehmen, die sein Leben prägen, auch wenn er die Kirche verlassen hat.” Manfred Josuttis nach Wolfgang Lück: Das Bild in der Kirche des Wortes. Eine Einführung in die Bilderwelt evangelischer Kirchen. 2000, 17.

[17] Streckeisen, Ursula: Sterben und Tod. Vom Zwiespalt über die Leere zur Verdopplung. In: Meulemann, Heiner u.a.: 26. Deutscher Soziologentag. Düsseldorf 1992. Tagungsband II, 654-660, hier 656.

Jasper:

"Nun ist er doch irgendwo überall."

"*Richtig miterlebt*" hat Jasper den Tod zum ersten Mal als 20jähriger bei der Bundeswehr, ein Kamerad geriet vor seinen Augen unter einen Panzer und *"dann war er nicht mehr da."*

Heute *"machen wir auch solche Reisen, bei denen man nicht weiß, ob man nicht da im Land beerdigt wird (...), in die Wüste viel (...). Bisschen abenteuerliche Reisen, (...) wo schon mal was passieren kann."* Er hat daher für seine Tochter notiert, was dann zu tun sei, welche Versicherungen und Verträge gekündigt werden müssten. Seine Entscheidung für die See-bestattung kann er keinem Zeitpunkt zuordnen, sie hänge mit keinem bestimmten Erlebnis zusammen. *"Da ich nun mal (...) die See gerne mag und das wohl doch einer der Orte ist, wo man gerne hinfährt und auf andere Gedanken kommt, da hab ich mir gedacht: Mensch, das wäre doch das Richtige, sich da bestatten zu lassen. Und wenn jemand von unserer Familie ans Wasser fährt, an welches ist ja nun schietegal, dann denkt er bestimmt an mich."*

Die Nahestehenden fühlen sich wohl an der See und finden in der Distanz zum Alltag zu anderen Gedanken. In diesem positiven Zusammenhang sieht J. Erinnerungsraum für sich. Das anonyme Begräbnis dagegen *"find ich irgendwo so'n bisschen eng. Da steht man nur vor dem Rasen und grübelt rum (*lacht*): wo liegt er denn nun, da irgendwo muss er liegen.(...). Da is es besser in der See. Und* (man, TH*) sagt: Mensch, (*der, TH*) hat sich damals in der See versenken lassen (...), und nun ist er doch irgendwo überall. Das ist mehr als dieses Friedhofsdenken."*

Das Wasser habe eine bestimmte Bedeutung, er schätzt die Farben der See, den weiten Himmel darüber und *"dieses Immerwährende, die Bewegung, überall da zu sein, (...) kriegt man ne ganz andere Weite da rein. Ich denke, dass da die ganze Gedankenwelt anders wird, als wenn man irgendwo vor der grünen Wiese steht."*

See und Wüste stehen für ihn nebeneinander in ihrer Wirkung und Bedeutung. In die Weite der Wüste kehrt er gedanklich auch im Alltag gern zurück: *"Bei dieser Weite ist die Zeit letztendlich Nebensache (...). Und insofern is mir natürlich das Körperliche nicht ganz so wichtig wie das Geistige. Was danach kommt (...) Wiedergeburt und Weiterleben, denn ich denke mir, dass es mit dem Tod ja nich aufhört. Das da eventuell noch was dahinter kommt, was Spannendes, (...) geistige Form, die da weitergeht (...) Seele oder Energie (...), was den Menschen im Allgemeinen ausmacht, im Unterschied zum Tier. Dass etwas bleibt."*

Sich durch das Urnengrab an den Vater zu erinnern ist etwas, das sich im Alltag abnutzt, das Einbinden Toter in geistige Formen ist für Jasper attraktiver. Sein Körper ist *"die Tara,* (lacht) *is die Verpackung. (...) Und der sollte recycelt werden,(...) wie alles in der Natur, wird der Natur wieder zurückgegeben in irgend einer Art und Weise, (...) ich hab n' Organ-spenderausweis."*

Alle Organe dürfen transplantiert werden, nur sein Gehirn nicht, weil damit seine Persönlichkeit weitergegeben werden würde. Er wünscht sich, dass sein Körper es möglichst

lange mit ihm aushält und tut etwas dafür: *”Was ich nich mache is der Werbung folgen und irgendwelche Lotionen mir kaufen oder so was oder auch auf Beautyfarmen gehen (...), ich rauche nicht, trinke wenig Alkohol, lebe praktisch in dem Mittelmaß.”*

Die Einäscherung stand schon durch die Seebestattung fest und erstere ist ihm als familiäre Tradition vertraut. Außerdem hilft sie dem Ekel ab: *”Dieses langsame Verfallen, von Würmern durchbohrt werden, das is auch nicht so sonderlich angenehm, das hört natürlich damit dann auch auf.”*

Dazu wie sein Leichnam bekleidet werden soll, ob er Sargbeigaben haben möchte und wie die Beerdigungsfeier gestaltet werden soll, hat Jasper sich noch keine Gedanken gemacht: *”Das überlasse ich also ganz dem Herkömmlichen (...), das kommt alles so langsam, wenn man älter wird.* (lacht).” Was das Herkömmliche meint wird irgend ein Bestattungsinstitut mitbestimmen, das er sich später aussuchen wird.

Interpretation

Körperlichkeit bedeutet für Jasper Begrenzungen. Ein anonymes Begräbnis in der Erde würde in Verbindung mit seinen Körperresten einen begrenzten, engen Raum herstellen, der ein Erinnern in einer geistigen Weite verhindert. Körperlichkeit und Materialität gewinnt durch den Geist eine distinktive Bedeutung. Damit Nahestehende mit ihm, mit dem, was für ihn als Seele oder als energetische Form weiterlebt, posthum kommunizieren und ihn dabei erinnern können, braucht es bestimmte visuelle Eindrücke. Ein Bestattungselement ist dann attraktiv, wenn es Zeitlosigkeit und Weite vermittelt. Erst in Form von Wüste kann das Element Erde seinen Vorstellungen von Überallsein genügen, ähnlich verhält es sich mit dem Wasser und dessen ständiger Bewegung. Ort und Zeit möglicher Erinnerung an ihn soll über die See vervielfacht werden; Nahestehende sind nicht auf den statischen Ort der Körperreste angewiesen, wenn sie ihn *"überall"* verorten können. Trauer kann sich für ihn in Wehklagen erschöpfen oder in Meditation und Erinnerung übergehen; die Seebestattung soll letzteres fördern. Das Element, das Jasper heute zur Selbststilisierung dient, kommt auch bei seinem Tod zum Einsatz.

Sein Würmer-Ekel weist auf Hygienedeutungsmuster, die er auf sich, auf seinen toten Körper bezieht, obwohl er sich zuvor von diesem distanziert hat. Jasper geht von einem Menschenbild aus, für das Organe und Leiblichkeit entbehrlich sind, soweit sie nicht das Gehirn als vorgestellten Sitz von Persönlichkeit betreffen. Deshalb kann er, selbst wenn er alle Organe spenden würde, davon sprechen, dass *‚er'* in die See versenkt werden wird, weil wenigstens sein Gehirn und damit sein ‚Ich' verbrannt werden würde.

Peter:

"Für mich ist das ein Stück Wiese, (...) es gibt da ja einen Ort, den man fassen kann (...), dass sie (die Asche, TH) irgendwo konzentriert ist ."

Als 11jähriger nahm Peter am Begräbnis eines Kindes teil: *"Der Großvater, der is also am, am Grab also (...) fast in das Grab reingesprungen (...), das hat mich irgendwie, ja das (...) war ne ganz schlimme Angelegenheit."* Die dramatisch-emotionale Situation drückt sich in entsprechenden Körpergesten aus.

Das Thema Tod spiegelt sich in Peters Hobby: *"Als Jugendlicher habe ich mich schon so ein bisschen mit Archäologie beschäftigt, (...) mich sehr intensiv beschäftigt mit Ägypten. (...) Vorbereitung der Toten für die Ewigkeit. (...) Manche Mumien sind einfach pulverisiert worden und als Pulver gegen Krankheiten genommen worden."* Er entdeckt sehr alte Praktiken, die Körper zum Wohle von Lebenden verwerten oder bis heute Totengedenken sichern.

Als Berufssoldat unterstellt Peter seinen Körper nationalen Zwecken bis hin zum möglichen gewaltsamen Tod. *"Mein Leben lang bin ich zur Blutspende gegangen, ja, nich gegen Bezahlung, ich denke, man kann anderen Menschen damit helfen (...). Ich habe also auch einen Organspenderausweis, (...) Hornhäute, Niere, Herz oder irgend was äh, verwerten können, dann sollen die das ruhig tun, (...) aber ansonsten möchte ich eingeäschert werden (...). Patientenverfügung, ja, äh dass ich also nicht noch an irgendwelchen Tröpfen künstlich am Leben gehalten, wenn äh kein Geist mehr da ist."*

Ich möchte also nicht ne Seebestattung oder das die Asche irgendwo im Winde verstreut wird, sondern äh für mich ist das ein Stück Wiese (...). Da weiß man, es gibt da ja einen Ort, den man fassen kann, da kann man ja hingehen! (...) Dass sie irgendwo konzentriert ist." Das Beisammenbleiben der Aschenreste ist für ihn wichtig, entnommene Organe sind entbehrlich. Die Asche definiert einen authentischen Ort, *"kann man n' Blumenstrauß dahin legen (...), un kann da äh ja, die Gedanken an den oder die Verstorbene da noch mal aufkommen lassen."*

In Verbindung mit der Ausstellung ‚Körperwelten'[18] berichtet Peter: *"Ich war im vergangenem Jahr lange Zeit in diversen Krankenhäusern (...), nach ner Operation hat man so'n komischen Operationskittel an. (...) Fürchterlich, wo denn der Po rausguckt und dergleichen mehr, äh. Wenn man da auch auf der Intensivstation liegt (...), Patienten, die da gemeinsam überwacht werden (...), man sieht letztendlich äh trotz dieses Kittelchens alles, das macht mir nichts aus (...). Aber so nach dem Tode so irgendwo zur Schau gestellt zu werden, das möchte ich nicht."*

[18] Eine 1996 unter diesem Namen erstmals in Japan gezeigte Ausstellung plastinierter menschlicher Leichen. Produktion der Plastinate und Konzeption der Ausstellung durch Gunther von Hagens, nach eigenen Angaben Erfinder der Plastination des menschlichen Körpers.

Interpretation

Peter scheint sich auch im Tod einzureihen in *"eine Reihe von Milliarden von Toten*", in die Reihe der anonymen (Blut- und Organ-)SpenderInnen. Das Einreihen scheint sich mit dem anonymen Grab fortzusetzen. Der Körper wird in überindividuelle Zusammenhänge hinein verteilt: über das Opfer des Blutes und der Organe in einen imaginären Kollektivkörper, der in realen Individuen weiter lebt. Auch durch Peters Hingabe an einen Dienst für das Vaterland und an ethische Konzepte von Nächstenliebe wird er zum nützlichen Teil einer als kontinuierliche vorgestellte Gemeinschaft. Gleichzeitig ist ihm wichtig, dass individuell auf ihn bezogene Gedächtnispraktiken am anonymen Grabfeld als authentischer Ort seiner Asche möglich sind. Es soll etwas Individuelles bleiben, nachdem er dem Kollektiv vieles gegeben hat.

Eine Organentnahme fragmentiert und entindividualisiert seinen toten Körper gemäß Peters Wunsches, damit verschwinden für ihn auch Bezüge zur Enteignung und Scham. Wenn es dagegen um die Vorstellung eines Zur-Schau-gestellt-Werdens geht, denkt Peter ein ‚Ich' für seinen Leichnam. Am Beispiel seines Körpers zeichnet er eine Unterscheidung zwischen einem selbstbestimmenden Blick auf ihn hin und einem Bestimmt werden durch einen konstituierenden Blick von anderen. Es gibt für ihn einen zulässig medizinischen Blick/Zugriff auf den lebenden und den toten Körper, und es gibt einen voyeuristischen, unzulässigen öffentlichen Blick auf ihn. Die Vorstellung eines öffentlichen Blicks auf seinen toten Körper führt zum Schildern seines Aufenthalts auf einer Intensivstation. Er und andere Patienten tragen hier einen Kittel, der zu bekleiden vorgibt, den Blick auf die Rückseite des Körpers aber freigibt. "*Man sieht letztendlich alles."* Der Zugriff der Institution auf den Körper erfolgt von der Rückseite aus, dem blinden (weil ohne Augen) und verletzlichen Teil. "Der Rücken ist Kennzeichen des Privaten. [...], (er, TH) scheidet: Innen von Außen, Intimität von Öffentlichkeit, Geschütztes von Verletzlichem."[19] Nicht nur von Scham scheint in Peters Schilderung die Rede zu sein, sondern auch von Zerteilen und Enteignen. Totenhemden sind den OP-Kitteln ähnlich geschnitten.

[19] Friedrich Weltzien stellt über Konnotationen des Rückens eine Beziehung zur Körperteilung, zu einem Phantasma eines ganzen Körpers und zu Wahrnehmen und Empfinden dar. Rücken/Figur. Ansichten als Teilungen des Körpers im Bild. Skript des Verfassers zum Vortrag auf der Tagung ‚Körperteile. Formen der Fragmentierung – Praktiken der Darstellung', Berlin 2000. Veranstalter: Graduiertenkolleg ‚Körper-Inszenierungen' der FU Berlin.

Maggy:

"Wenn der Sarg in die Erde gegeben wird, (...) das ist irgendwie ein schauriges Bild. Das muss ich nicht in Erinnerung behalten, und das muss ich den anderen nicht zumuten."

Maggy hat sich als 15jährige ganz bewusst bei einem Bestatter einen fremden Leichnam angesehen und dann *"den ganzen Nachmittag geheult, ohne zu wissen warum."* Der Bestatter habe geschildert, wie den Leiche oft Arme und Beine gebrochen werden müssten, damit sie in den Sarg passen: *"Schrecklich, was die alles machen."*[20] Dass Maggy sich als Jugendliche bewusst einen Toten angesehen hat unterscheidet sie. Das Bestattungsgewerbe wird bis in die Gegenwart hinein mit Verunreinigung verbunden.[21] Die Idee zum anonymen Grab für sich selbst entstand bei Maggy, *"als äh der Vater einer ganz jungen Kollegin böse an Krebs verstarb, (...) die Mutter (...) hat ihren Mann anonym beerdigen lassen. Und ist nachhinein (...) s e h r, sehr glücklich darüber gewesen, äh dass sie nicht immer diesen Gang zum Friedhof antreten musste."*

Maggys Mutter erlitt im Alter von 76 einen Gehirnschlag: *"Dann haben sie sie ohne unser Einvernehmen obduziert (...), da habe ich von ihr Abschied genommen (...) die Leute in XX haben ja nicht gewusst, wie sie also vorher ausgesehen hat und haben sie nicht dementsprechend wieder zusammengekriegt . Ich hab' sie n i c h t e r k a n n t , ja? Also, sie sah aus wie ein ausgestopfter Affe. Also so was Schreckliches äh ja möchte ich also nicht wieder erleben. Mein Vater, den hab ich auch noch mal gesehen, als er gestorben war, der sah sehr friedlich aus."* In dieser sprachlichen Wendung sind kollektive Deutungsmuster aufgehoben: Abwertung eines Menschen durch Tierähnlichkeit, Abscheu vor Stopfpräparaten in Museen, Jahrmärkten. Ihr toter Vater entsprach dem (christlich) kulturell idealen Bild eines Leichnams: Wie schlafend, friedlich. Ein Anblick, der beruhigend auf Lebende wirkt und deshalb von Personen, die Handlungen an Tote verrichten, aktiv nach allgemein akzeptierten Regeln im "Doing-Death" (Streckeisen) hergerichtet wird. Sie schließen Augen und Mund, legen auf den Rücken, falten Hände und decken bis zum Hals zu.

Ihre Schwiegermutter wurde anonym begraben*: "Meine Schwiegermutter war acht Jahre im Pflegeheim, davon die letzten vier Jahre (...) schwerst pflegebedürftig (...).Alzheimer (...). Zu erleben, wie ein Mensch dann immer weniger wird (...), das ging nicht mehr da jeden Tag hinzugehen und sich ne' lebende Masse Mensch anzugucken, (...) das war nur noch ein Häuf-*

---

[20] "Im Bestattungsgewerbe versorgen fast ausschließlich Männer die weiblichen und männlichen Leichname: Gepanzerte Männer mit groben Umgangsformen, gering entlohnt, ohne Supervision, in pflegerischer Hinsicht ohne Ausbildung, angelernte Arbeiter, oft mit Alkoholproblemen." Caspary, Cordula: Leidenschaftliches Plädoyer für eine würdige Totenpflege. In: Zeitschrift für Trauerkultur, Hamburg – Ohlsdorf, Nr. 63, 1999.

[21] Der Begriff , Arme und Beine brechen' ist bis heute in der Alltagssprache erhalten. Sein möglicher Ursprung: In antiken römischen Bestattungspraktiken war es üblich, hingerichteten Delinquenten die Gebeine zu zerschlagen, um deren Sterben zu beschleunigen, weil sie am selben Tag beerdigt werden sollten. Nach dieser Sitte wurde Jesus (nur) die Seite mit einer Lanze durchbohrt. Vgl. Kühschelm, Roman: Bewertung des Leichnams im neuen Testament. In: Stefenelli, Norbert: Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit Toten. 1998, 402-426, hier: 405.

lein." Die alltagssprachliche Deutung Masse/Häuflein macht eine Abstraktion vom menschlichen Körper anschaulich, die der Verfallsprozess auslöst. Der Körper wird zum Material, die Sprache schafft Distanz zum schrecklichen Gesehenen. Maggy hat zwar das Beisetzen von Schwiegermutters Urne verfolgt, wünscht sich aber, die Stelle im anonymen Grabfeld nicht zu kennen*: "Anonym heißt dann für mich aber auch, dass ich nicht weiß wo!"*

Ihre eigene Beerdigung will sie anders gestalten: *"Ich möchte auch, dass meine Beerdigung in aller Stille vorgenommen wird, d.h. keiner geht mit zur Beerdigung, auch nicht die Kinder. (...) Dass ich also.. plötzlich verschwinde, sie wissen zwar, dass ich gegangen bin, aber äh äh optisch ist der Abschied nicht so da. (...) Wenn ich jemand bis zum Grab begleite und sehe, wie dann der Sarg in die Erde gegeben wird, (...) das ist irgendwie ein schauriges Bild. (...) Das äh muss ich nicht in Erinnerung behalten, und das muss ich den anderen nicht zumuten."*

Einerseits könnte ihr Leichnam für Lebende gefährlich werden: *"Ich meine einfach auch aus hygienischen Gründen find' ich eine anonyme Beerdigung mit vorheriger Verbrennung besser. (...) Ich stelle mir vor, wenn immer mehr auf der Erde sind und vor allen Dingen in diesen bevölkerungsreichen Gegenden, ja bringt der menschliche Körper nicht doch etwas in die Erde hinein?"* Anderseits soll ihr toter Körper anderen Menschen nützen: "*Alles was von mir noch zu "verwerten" ist, so hab' ich's aufgeschrieben, kann entnommen werden."* Durch die Organentnahme wird Maggys Körperhülle entleert aussehen, etwas für einen öffentlichen Blick nicht Geeignetes. Ihre Kinder könnten eine ähnliche Erfahrung machen, wie Maggy sie mit ihrer toten Mutter erlebte, sie kann dies durch ihre Vorausverfügung verhindern. Nach der Organentnahme wäre Maggy ganz bestimmt tot und würde so nicht scheintot begraben werden:

"Angst hätte, hab ich auch (...) entweder lebendig begraben zu werden oder lebendig verbrannt zu werden .(...) Ich glaube, diese kleine Angst, die sitzt wohl jedem so'n bisschen im Kopfe. (...) Also ich wünsche mir, dass mein Tod mindestens von zwei Ärzten festgestellt wird, dass eben 100%ig überprüft wird vielleicht auch 150%ig." Die Scheintodangst war im 18. Jahrhundert stark vertreten.

Interpretation

In Maggys Erzählungen spielen Bilder vom Tod eine große Rolle, die Visualität des Sterbens und der Endlichkeit. Bilder, die vom sterbenden oder toten Körper und mit dem Umgang mit ihm gezeichnet werden. Menschen stellen diese Bilder her, sie inszenieren den Tod durch Manipulationen und Rituale. Das Grab ist Teil und Motiv des Bildmaterials, und der Kontext variiert: In der Epoche, durch die eingesetzten Medien und durch den Anlass für den Tod (Krankheit, Krieg, Seuche, Katastrophe). Maggy verfolgt ein ästhetisches Konzept für ihr Begräbnis, sie will bestimmte Bilder kontrollieren. Ihre Strategie erinnert an die ästhetische Immunisierungsstrategie gegen eine Todesangst im 18. Jahrhundert; die Darstellung des Knochen-/Sensenmanns z.B. soll im Mittelalter als das grauenvolle Bild von individuellen Toten gegolten haben, gegen Ende des 18. Jahrhundert wandelte sich das Bild in eine Allegorie des Todes an sich mit tröstlich erhabenem Sinngehalt.[22]

In Maggys Argumentationen finden sich Widersprüche:

-der Friedhof ist einerseits "e*in Stück Acker*", andererseits ein akzeptierter öffentlicher Ort, der auch für anonym Begrabene liebevoll und "*lebendig"* zu gestalten ist.

-der tote Körper ist einerseits ein hygienisch zu entsorgendes, seelenloses verwertbares Material des Menschen. Andererseits ist ihr der Anblick des Leichnams und seine unter Umständen gewalttätig anmutende Behandlung unerträglich.

Maggy sieht das anonyme Grab als Teil einer Handlungsstrategie, die das Durchstehen bzw. Aushalten langwieriger Krankheiten und des Sterbens erleichtern kann. Sowohl den Kranken und Sterbenden selbst wie auch deren Nahestehende. Das Besuchen eines individuell bezeichneten Grabs dagegen kann verhindern, dass Nahestehende, die gepflegt und Sterbevorgänge begleitet haben, sich von diesen Erfahrungen und Bildern auch wieder lösen.

[22] Hart-Nibbrig, Christian L: Der Tod als Schlaf - ästhetische Immunisierung. In: Beck, Rainer: Der Tod. Ein Lesebuch von den letzten Dingen. 1995, 189-194, dort Auszug aus: Hart-Nibbrig: Ästhetik des Todes, 213-219.

Ludwig:

"Diese Begräbnisform per Urne, des Einäscherns, das ist ja praktisch nur eine symbolische Angelegenheit (...) es ist keine ganzheitliche Beisetzung des Verstorbenen, des Leichnams."

An einer Wohnzimmerwand hängt eine von Ludwig erstellte Fotoserie von Schiffswracks mit ihren schrundig-verwitterten Farbhäuten. Ludwig bemerkt dazu: *"Ich liebe Vergänglichkeit."* In seinem Musikzimmer fällt mein Blick auf einen im Regal befindlichen und von Saxophon-dämpfern halb verdeckten Totenschädel. Er befindet sich ca. 30 Jahren in seinem Besitz, sei bei Baggerarbeiten in einer Kiesgrube gefunden worden und über einen Bekannten zu ihm gelangt, weil sein Interesse für "solche Sachen" bekannt war. Ich solle dem Schädel nicht zuviel Bedeutung zuschreiben, er sei *"ein Teil wie alle anderen Sammlungsstücke, die ich hier im Haus habe* (lacht) *(...), der hat auch schon mal jahrelang zwischen den Büchern gestanden, also den habe ich nicht versteckt. Ich hab sogar noch andere Sachen* (lacht), *von einem Kretabesuch fand ich (...) einen menschlichen Oberschenkelknochen (...).Ich versuche so an diesen Gegenständen mir das Leben oder die Zeitumstände der damaligen Lebewesen vorzustellen, da habe ich meine Spaß dran. Mit den geschichtlichen Kenntnissen, die man hat, dass das nicht völlig in Fantasie ausartet (...) Genauso mit dem Schädel: Wie hast du wohl gelebt als Mensch du Schädel ?"*

Ludwig umgibt sich bewusst mit sorgsam arrangierten Gegenständen, die eine alltägliche Kommunikation mit Vergänglichkeit und Endlichkeit anregen. An ihnen entfaltet er Fantasiereisen, Erinnerungskonstruktionen und Narration. *"Diese kleine Scherbe, vom X-Strand, die vor 200 Jahren mal ein festes Gefäß gewesen war (...)*

TH: vermittelt das Bild des ganzen Gefäßes...

Ludwig: "*des ganzen Gefäßes, wo es vielleicht mal ne Bedeutung gehabt hat, wer damit hantiert hat, was für Umstände es damals waren, als dieses Gefäß in Gebrauch war, Familie oder so* (lacht*), könnte man mal von so einer kleinen Scherbe ausgehend eine ganze Geschichte mal machen."* Er schenkt mir eine Tonscherbe, die er vom Meeresgrund vor Korsika gehoben hat. Sie sei vor etwa 2000 Jahre v. C. von Römern dort hinterlassen worden.

TH: Ein Teil von Ihnen würde dann auch Teil einer Geschichte werden? Wenn die Nachkommen von Ihnen auch ein Knöchelchen fänden? Ludwig: *"Das weiß ich nicht* (lacht) *nein, jeder Mensch ist eine einmalige nicht wiederholbare Ausgabe (...) mit allem, was er darstellt oder wie er sich darstellt oder auf andere wirkt."*

Der Körper in beständigem Fließen: Ludwig weist darauf hin, dass der Mensch sich durch eine permanente Zellenerneuerung alle sieben Jahre völlig verändere, dies habe auch Einfluss auf Fragen zur Erinnerung: wie, wo solle man den Menschen denn fassen unter diesem Gesichtspunkt. Knochen seien dagegen eine kontinuierliche Materie. Zur Bedeutung des Einäscherns befragt: "*Der Umwelt zuliebe (*lacht*)."* Es folgen technisch-pragmatische Argumentationen. Verwesungsprozesse schätzt er umweltschädlicher als ein als Verbrennungsemissionen. Es sei kein Platz für alle, Überbevölkerung und wirtschaftliche Notwendigkeiten würden das anonyme

Begräbnis fördern. Und außerdem: *"Das Verbrennen, das gibt es ja in vielen Kulturen, hat es ja immer schon gegeben solange es Menschen gibt (...). Die Überreste eines Körpers werden dann auf doch recht schnelle Art (...) aufgelöst.(...) Der Körper geht dann in einen anderen Zustand über (...), das verkürzt das, ich weiß nicht, wie ich das ausdrücken soll (...). Der Körper ist dann völlig ohne Belang für mich (...). Diese Begräbnisform per Urne, des Einäscherns ist ja praktisch nur eine symbolische Angelegenheit (...), es sind ja nur n' paar Gramm, es ist ja gar nicht der ganze Körper, es ist keine ganzheitliche Beisetzung des Verstorbenen, des Leichnams.*
Was bei einer also richtigen Erdbestattung der Fall ist, da wird der Körper als Ganzes der Erde übergeben (...), ein Grund für die Leute, die die Erdbestattung vorziehen, dass eben der Körper im Ganzen, so wie er noch gewesen ist im Augenblick des Todes (...). Sie haben dann immer noch diesen Menschen vor sich, der jetzt da unter den Blumen ruht und (...) die Vorstellung, dass er jetzt da wohl noch so ist."

Für Ludwig ist das Einäschern als das beschleunigtes technisches Überführen in einen anderen Zustand natürlich. Nicht zuletzt bestimmt der Zeitfaktor seine Entscheidung. Abendländische christliche Traditionen werden ausgeblendet, das Immerschon des Verbrennens weist auf Bestattungsgeschichte hin. In Ludwigs Vorstellung kann jede Tonscherbe das vollständigen Gefäß vertreten, seine Asche dagegen kann dies für seine Person nicht leisten. Nach der Bereitschaft zur Organspende befragt bemerkt er: *"Ja klar (...) meinen Körper irgend einer Anatomie zur Verfügung zu stellen hätte ich auch keine Bedenken (...), wenn ich meine Frau überleben würde, da hätte ich es nicht so gerne, wenn der Körper meiner Frau der Anatomie zur Verfügung gestellt werden würde."* Mit dem Körper seiner Frau ist seine eigene Körpergeschichte verbunden. Er trennt hier verbunden mit Erinnerungen an seine Frau nicht zwischen Körper und Kadaver. Vielleicht spielt auch ein Moment des Für-sich-behalten-Wollens eine Rolle, ein Besitzanspruch auf Gemeinsames, das auch als körperliche Manifestation gedacht wird. Sein Kadaver könnte auch in einer Ausstellung wie die ‚Körperwelten' eingesetzt werden: *"Es ist mir s o egal (...). Ich mein, das muss n' doller Techniker sein, der Mann, nich, n' Präparator."* Die technische Kompetenz des Umgangs mit dem Leichnam beeindruckt Ludwig, die Öffenlichkeitswirksamkeit, die sein Leichnam damit erreichen würde, scheint ihm weniger angenehm. Das Aufgebahrtwerden im Rahmen von Familie und FreundInnen ist gegenüber den ‚Körperwelten' weniger spannend, Ludwig lehnt dies für sich ab: *"Nee, wenn man gestorben ist (...) kommt der Arzt, stellt den Totenschein aus, denn wird der Bestatter benachrichtigt. Der Bestatter kommt, holt den Körper ab, und äh das war's dann."* Der Ablauf wird funktional geschildert, kein Platz für Rituale, bei denen sein Leichnam eine exponierte Rolle spielt. Das gilt auch für ein mögliches Bekleiden seines Leichnams: *"Wenn man das so sieht in Filmen, wie das früher üblich oder heute teilweise ist, dass man denn noch gewaschen und gepflegt wird und mit dem besten Sonntagsanzug angezogen wird. So in manchen Ländern ist das ja noch so, so in südlichen Ländern oder in Russland."* Die Begräbnisrituale werden in andere Kulturen verlegt

und in Deutschland als überwunden gedacht. Handeln am Leichnam muss umweltorientiert sein und vom einzelnen Menschen abstrahieren. Ludwigs Desinteresse, seinen toten Körper bekleiden zu lassen, unterstreicht die Aufmerksamkeit, die er seiner Kleidung und damit dem lebendigen Körper heute widmet. Er ist zum Zeitpunkt des Interviews modisch gekleidet: schmal geschnittene Schuhe aus feinem Naturleder, hellbeige Stoffjeans, hell-beiger Leinensommerpulli mit V-Ausschnitt, magentafarbenes Polohemd. Dieses Farbspiel wiederholt sich in der gediegenen Ausstattung der Wohnräume.

Interpretation

Ludwig umgibt sich mit Gegenständen, die einen alltäglichen Dialog mit Vergänglichkeit anregen. Seine Geschichten beleben Vergangenes/Totes erneut, sie stellen Kontinuität her und setzen der Vergänglichkeit etwas entgegen. Ludwig wird zum Teil einer unendlichen Geschichte und wird selbst bedeutsam als einer, der Geschichte(n) macht.[23]

Die Skelettteile sind Gegenstände seiner Geschichtskonstruktionen geworden, die sich auf das Menschsein in einer kollektiven Gemeinschaft richten. Der fremde Schädel kann in diesem Sinne eine symbolische Funktion als Teil von Körperlichkeit schlechthin übernehmen. Dieser Schädel vertritt wie die Scherbe auch deshalb den ganzen Menschen, weil er als arrangierter Gegenstand in Ludwigs Wohnzimmer den anderen Dingen gleich wird und wie sie Geschichten hervorruft. Den Grabstein seiner Großeltern bewahrt Ludwig heute zuhause auf, dort sei er für ihn eine Erinnerungshilfe.[24]

Als Individuum selbst erinnert zu werden scheint für Ludwig nicht absichtlich organisierbar, schon gar nicht entlang seiner eigenen Körperreste. *"Ich möchte kein Grab, an dem man an sich (...) erinnern lässt*." Für ihn sind es besondere aufgeladene Dinge, die bei ihm selbst und bei Menschen einen Erinnerungsprozess in Form von Szenen auslösen.[25] Sein toter Körper ist als Kadaver "*völlig ohne Belang.*" Ein Körper ist das, was alle haben. Individuell bezeichnete Gräber gelten diesem allgemeinen Objekt, das Grab banalisiert und vereinheitlicht im Verweis auf Kadaverreste. - Bezeichnete Gräber vermitteln durch ihre räumliche Nähe einen Eindruck von Gemeinschaft, die aber tatsächlich nach Ludwigs Erfahrung auf dem Friedhof gar nicht entsteht. Die Toten bleiben anonym, *obwohl* ihre Namen den Grabzeichen zu entnehmen sind; die Namen entindividualisieren, indem sie in eine Art kollektives Totengedenken für die Schmidts und Müllers überführen.

Ludwig fühlt sich über das Immerschon der Einäscherungspraktik selbst in einer Kontinuität von Bestattungskultur aufgehoben. Der kulturelle Wandel ist eigentlich keiner, ist nur Zugriff auf immer schon Gewesenes. Etwas eigentlich Bestattungsrituelles könnte in der Transformation des Einäscherns geschehen, sie hebt Vorstellungen von etwas Ganzheitlichem auf, die mit dem Erdbegräbnis eines Leichnams verbunden werden. Übrig bleibt bedeutungsleere Asche,

---

[23] Schädel und Gebeine sind zentrale Gegenstände christlicher Vanitasmotive (lat.: alles ist eitel) und Memento-mori-Objekte (lat.: Gedenke des Todes). In der Ikonographie des Todes hat der Totenschädel im 20. Jahrhundert die symbolische Funktion des Skeletts übernommen, er steht für den individuellen Tod (vgl. dazu heute z.B. die ‚Alliens'). Darstellende und bildende Kunst operiert mit Schädeln: Durchweg männliche Akteure/Philosophen führen geistreiche Dialoge mit ihnen, wobei Bücher als Symbol für Gelehrsamkeit, geistiger Zeugung selten fehlen. Der Schädel gerät zum Symbol männlichen Geistes, der Endlichkeit zu überwinden trachtet.

[24] Der Grabstein trägt auf der Rückseite Lebensdaten eines zuvor gestorbenen fremden Paares: Aus Materialmangel wurde dieser Stein ein zweites Mal als Grabmal eingesetzt. Was Ludwigs Interesse an Historischem weckt.

[25] Als *Szene* wird eine komplexe Situation verstanden, in der die AkteurInnen emotional, handelnd, denkend, wahrnehmend und körperlich eingebunden sind und die sich mehr oder weniger in einem szenischen Gedächtnis niederschlägt. Vgl. Scheller, Ingo: Szenisches Spiel. Handbuch für die pädagogische Praxis. 1998, 18.

die einen Ort selbst in Verbindung mit einem Bestattungsritual nicht mehr bedeutend macht. Weder Religion noch Glaube stehen für Ludwig zur Verfügung, um den toten Körper in einem bestimmten anderen Zustand zu denken. Wo für religiös empfindende Menschen eine Auferstehung in einem christlichen Jenseits als neuer Zustand vorstellbar ist, besteht für ihn eine individuell zu füllende Leerstelle.

Zum ‚Eigenen Leben' (Ulrich Beck) gehört auch ein eigener Tod, ein eigenes Grab. In Ludwigs Fall ist das Grab ein bedeutungsloser Ort. Ludwigs Einmaligkeit, das Besondere seiner von ihm geschaffenen und vorgestellten Identität und Individualität soll über Belange erinnert werden, die er aktiv gestaltet (hat): in Beziehungen zu SchülerInnen und zur Familie, in den Kontrasten seiner Interessen, Berufe, Aufstiegsleistungen und Fähigkeiten und in seinen Sammlungen.

Ibu:

"Da habe ich meine besten Jahre nicht verbracht, (...) infolgedessen möchte ich da auch nicht beerdigt werden."

Kriegserlebnisse: *"Ich habe schlechte Erinnerungen (...) an den Weltkrieg. (...) Dass man als Kind Nächte im Luftschutzkeller verbringen musste, Bombenhagel ertragen musste, (*schluckt*) und die Familien irgendwie zerrissen waren. Dann kam ja der Zusammenbruch 1945, (...) dann eine ganz schreckliche Zeit (...) uns ging es also miserabel (...) wir haben so dahin vegetiert. (...) Gehungert (...), das lässt sich n' ganzes Leben lang nicht mehr vergessen. (...) Uns hat man dann noch Flüchtlinge in die Wohnung gesetzt, man hat beengt gelebt."* Todesangst, Enge, Verletzlichkeit, Entbehrungen sind im auch im Körpergedächtnis gespeichert.

Tod in der eigenen Familie*: "Da hatten wir ein Familiengrab, das existiert seit 1935 (...) mein Vater is vor zehn Jahren verstorben (...). Da habe ich meine besten Jahre nicht verbracht, infolge dessen möchte ich da auch nicht beerdigt werden. Obwohl ich, wenn ich tot bin, bin ich tot,(...) merke das nicht mehr, aber so im Hinterkopf trägt sich doch der Gedanke mit: Nein, also da möchte ich nicht wieder hin."* Ibu nimmt sich mit ihrer Weigerung, sich im Familiengrab in ihrer Geburtsstadt begraben zu lassen, aus der Familientradition heraus.

Sie stellt das Friedhofswesen als gesellschaftlich-soziales Problem dar: *"Die Friedhöfe sind ja auch alle überlagert (...) Und bei der heutigen (...) Bevölkerungsexplosion die wir haben, nich, hier in Deutschland, aber alleine auch schon durch die Leute, die hereinkommen, Fremde oder Ausländer, die viele Kinder haben auch, ne? Und jetzt z.Zt. auch sehr viel alte Menschen da unter der deutschen Bevölkerung (...). Da is kein Platz mehr, also dass man vielleicht auch gar keine Erdbestattung mehr machen kann."* Die toten Körper beanspruchen zu viel Raum. Der Begriff Bevölkerungsexplosion bezeichnet ein unkontrolliertes, bedrohliches Wachstum, das Ibu veranlasst, zwischen Fremdem und Eigenem zu unterscheiden.

Der Sport ist für sie wichtig: *"Ich habe neben meinem Beruf auch noch ne Übungsleiterlizenz (...), ich mach noch ziemlich harten Sport, Krafttraining (...), ich hab auch mal Selbstverteidigung gemacht, ich bin auch im Wanderverein."* Sie trägt beim Interview einen Trainingsanzug. Vor drei Jahren widmete Ibu sich nebenberuflich der Beschäftigungstherapie für alzheimer-, parkinson- und krebskranke BewohnerInnen eines Altenheims: *"Ich hab mit den Leuten gesungen, Sitzgymnastik. Ich hab denen was vorgelesen, obwohl ich der Meinung war, dass die das gar nicht mehr gescheckt haben (...). Und ich habe dann erlebt, (...) dass die Leute eingeschlafen sind, ja und warum? Die haben sie vollgestopft mit Beruhigungsmitteln."*

Ibu leidet unter diesen Eindrücken: *"Das kann ich nicht (...). Und dann hatten die die Tür unten, da kam keiner raus (...), da musste man ne bestimmte Nummer eingeben, und dann öffnete sich die Tür. Die waren nicht gewalttätig oder so, die waren sehr krank! Und als ich d a s gesehen hab, da hab ich gedacht, nein, so möchte ich n i c h t e n d e n."*

Alte Körper bzw. Personen, die nicht mehr in gewohnter Weise mit der Umwelt kommunizieren können, scheinen bedrohlich für eine Umwelt und sich selbst zu werden. Institutionen, medizinische Systeme sorgen für sie, dabei definieren sie Körper und Personen und verfügen über sie. Dies gilt auch für das Krankenhaus, wo Ibu anlässlich einer Operation einige Zeit verbrachte: *"Da war eine Frau, die war auch total geistig verwirrt, lag da mit im Zimmer, das war für die anderen unmöglich. Die packte ihre Sachen (...), sagte uns Auf Wiedersehen (...). Anfangs haben wir sie dann noch zurückgehalten, dann nicht mehr, man ist ja selber auch krank. (...) Dann wurde sie wieder vom Pflegepersonal eingefangen und wieder reingepackt, (...) in der Nacht geisterte die da umher, ne, beugte sich da übers Bett, und ich habe mich dann erschrocken. Und ach, man, nee, so möchte ich nicht enden."*

Ein Organspende lehnt Ibu entschieden ab, sie schildert einen ihr bekannten Fall einer Organentnahme als einen vorzeitigen, unberechtigten und gewalttätigen Zugriff auf den sterbenden Körper eines Menschen.

Interpretation

Ibu schildert Körperarrangements überwiegend negativ und bedrohlich, Kriegserinnerungen nehmen einen breiten Raum ein. Sie setzt ihr anonymes Grab in den positiven Zusammenhang ihrer ‚besten Jahre'. Für sie ist die Vorstellung, dass ihre Asche dort begraben sein wird, wo sie gelitten hat, unerträglich. Ihr Körper bleibt für sie imaginär in Vorstellungen von Heimat und will über den Tod hinaus angemessen verortet werden. Die Frage, für welche toten Körper der Friedhof ein legitimer Ort sein kann, lässt sich für sie entlang von Attributen wie fremd und eigen und alt und jung beantworten.

Ibu macht anschaulich, dass sie Verfügungsweisen über Räume und Körper als Ausdruck struktureller Gewalt erlebt.[26] Gewaltformen, die in bestimmten Situationen für sie legitim sein können; in kriegerischer Handlungen zum Beispiel, bei Expansionen oder bei notwendigen Zugriffen in Heilberufen. Vgl. die Begriffe ‚ins Bett packen', ‚einschließen', ‚in die Wohnung setzen', ‚entnehmen', ‚einfangen' und ‚vollstopfen'.

Ihr sportlicher Körper ist für sie eine wichtige Voraussetzung zu Selbstbestimmtheit und Selbständigkeit. Ibu ist in der Deutschen Gesellschaft für Humanes Sterben organisiert und trifft eine entsprechende Vorsorge für ihren Tod. Ein desorientierter Körper/Mensch macht Ibu vielleicht Angst, sich einmal selbst so zu entfremden und Mitmenschen gegenüber ähnliches auszulösen. Ihr Entschluss *"so möchte ich nicht enden"* könnte sich auch beziehen auf: So möchte ich nicht tot sein, so soll mein Leichnam nicht beschaffen sein und auf andere wirken.

[26] Foucault spricht von einer gesellschaftspolitischen "Macht zum Leben": Ihre Verantwortung zur vollständigen Durchsetzung des Lebens verschaffe ihr Zugang zu den Körpern. Der Tod sei ihre Grenze, das individuelle Sterben(-wollen) gerät zum widerständigen Privaten. Vgl. M. Foucault: Politische Disqualifizierung des Todes. In: R. Beck: Der Tod..., a.a.O., 178-185.

Käthe:

"So dass das Körperliche so eine gewisse Abwertung (...) erfuhr gegenüber dem, was ich vorher erlebt hatte, nämlich die ganze Zeremonie."

Als Fünfjährige sah Käthe zum ersten Mal einen Leichnam, er war in der Diele eines Bauernhofes aufgebahrt: *"Ich (...) habe dieses Kind dort in dem Sarg liegen sehen. Habe keine Erinnerung an das Gesicht des Kindes, weiß aber, dass in dem Sarg alles weiß war, weiß und leuchtend. Und drum herum war's dunkel, Kerzen standen da. Ne, und das ich irgendwie ergriffen war, äh, von diesem Anblick und nun irgendwie die Vorstellung hatte: Aha, Tod ist das."* Das Ritual, die Symbole und Gegenstände überführen den Körper des Kindes in einen mit Reinheit und Erleuchtung konnotierten symbolischen Körper. Ein Vorgang, der bei ihr Ergriffenheit auslöste und so erinnerbar bleibt.

Als 14jährige beobachtet sie Umgehensweisen mit Kriegsleichen: *"Als wir Zivilisten (...) wieder herauskamen aus dem Haus, dann lagen überall Leichen herum, es war sehr kalt (...) also stanken sie auch noch nicht (...) Die 14jährige sah also all diese Leichen (...) Soldaten in ihren Uniformen. (...) Man gewöhnt sich dann daran, dass überall Leichen herumliegen und beachtet sie auch gar nicht mehr. Ich kann mich auch nicht mehr an die Gesichter der Männer erinnern (...), dann individualisiert sich ja die Leiche, wenn man der Leiche ins Gesicht sieht. (...)*
Dann ging ja die Stinkerei los, also mussten die eingegraben werden. Und dann hat man halt in den Gärten und auf'm Kartoffelacker, (amüsiert) *wo nun gerade Platz Löcher geschaufelt und hat sie da hineingeworfen (...). Als wenn man den Kadaver eines Tieres äh beseitigt, der Erde wieder übergibt.(...) Da hat sich mir wohl so mitgeteilt, dass der Mensch halt (...) nicht mehr ist als ein Tier, was man einbuddelt. Also, so dass das Körperliche so eine gewisse Abwertung (...) erfuhr gegenüber dem, was ich vorher erlebt hatte, nämlich die ganze Zeremonie."*

Ihre Wahrnehmung trennt die Menschen von ihren toten Körpern. Durch eine sprachliche Distanzierung wie "man", "die 14Jährige sah" scheint das Erlebte überhaupt erinnerbar und erzählbar zu sein. Die Leichname werden hier nicht separiert, sondern sind jetzt Bestandteil von Gärten und Äckern, von denen sich Lebende ernähren.[27] Ein Unterschied zwischen Menschen- und Tierleichen ist für Käthe kaum mehr auszumachen, weil kulturelle Praktiken ihn nicht herstellen.

*"Leichen sind nichts besonders, die werden überhaupt nicht mit Respekt behandelt. Man sieht, dass wenn man die dann in die Kuhle zerren will (...) dann haben sie schon begonnen sich aufzulösen. Dann hat man nur noch den Arm in der Hand oder das Bein, woran man gezogen hat (*nüchtern*). Also, das sind so realistische Dinge, die ein Mensch, der in so eine Lage nie gekommen ist, gar nicht weiß (...). Der sieht nur die schön hergerichtete Leiche im Sarg liegen, und alles ist feierlich und schön und sauber. Aber wie das wirklich ist, (...) das ist recht*

[27] Vgl. Behrenbeck, Sabine: a.a.O., 527, dort Fußnote 336: Nationalsozialistische Todeskonzeptionen erhoben die Leichen, das Blut der Gefallenen symbolisch als "Saat, ausgesät für Deutschlands Zukunft."

unappetitlich. (lacht) *Da sitzen ja nun schon jede Menge Bakterien drauf und haben ihr Werk begonnen. (...) Das is ja der Lauf der Natur. (...)*
Dann sah ich dann, dass eben Leichenteile sich lösen vom Körper, (...) aber das war insofern nicht so schlimm, weil diese Leichen ja noch bekleidet waren, und dann fasste man eben an die Kleidung, die hielt dann. (...) Das ich da nun Mitleid hatte, also mir war damals irgendwie klar, diese Menschen merken nichts mehr davon (...), waren eben nur noch Materie." Käthe ist durch diese Erfahrungen informiert, wie es wirklich um den toten Körper bestellt ist. Natur ist auch ekelig, grausam, unappetitlich, sie muss auch rücksichtslos sein. Die Kleider der Toten sind einerseits textiler Schutz vor Berührung des Kadavers und erinnern andererseits durch ihre Eigenschaft als äußere Hülle an eine Kontur einer schon nicht mehr intakten Ganzheit eines menschlichen Körpers. Sie halten dessen Teile beisammen. *"Ich musste nicht selber die Leichen anfassen, aber ich habe das alles sehen müssen (...) weil meine Mutter da ja tätig werden sollte. (...) Ein Russe, (...) da hatte er da irgendwie Spaten organisiert (...) und bedeutete uns, wir sollten diese Leichen einbuddeln. (...) Die konnten die Sprachen ja nicht. (...) Und ich meine, mich zu erinnern, dass die Frauen in der Gruppe (...) ihm das irgendwie signalisierten, dass sie das nicht gut fänden, dass sie das machen müssten. Dieser Soldat hat sich das überlegt, dass er das den Frauen nicht zumuten will und hat irgendwo zwei deutsche Männer aufgetrieben, und dann mussten die das machen."* Doing-Gender unter Besiegten und Besatzern: Durch die Arbeit eines Mannes bleibt der Leichnam in der Bedeutung des Kadavers, während er durch die Tätigkeit einer Frau unmittelbar wieder mit vorgängigen Deutungen aufgeladen wird. Diese Inhalte (Tabus) teilen sich trotz Sprachbarrieren wie in schweigender Übereinstimmung eines Immerschon mit, sie werden durch Gesten und Blicke vermittelt.

"Ich weiß auch noch, dass ein Soldat an seinem Finger seinen Ehering noch hatte. (lacht) *Er sah den Ring ja auch und versuchte, ihn der Leiche abzuziehen. Ging aber nicht, weil der zu fest drauf saß. Und da hab ich so gedacht: Oh, wird der ihm jetzt den Finger abschneiden, um an den Ring zu kommen? Tat er aber nicht (...) denn das is ja das, was man unter dem Begriff der Leichenfledderei versteht."* Der Ehering macht aus dem Kadaver wieder einen individuellen menschlichen (Ehemann) Leichnam, für den ein Tabu der Leichenschändung gilt, das als Straftatsbestand geahndet wurde.
"Dann habe ich noch mal eine Erinnerung an eine Leiche (...). Wir kamen zu einem Gehöft (...). Neben der Pumpe lag ein großes Federbett. Wir (...) hoben es an. Und da stieg ein Riesen Schwarm von Fliegen auf, und uns war sofort klar, darunter lag eine Leiche. Und zwar weiß ich, dass es eine Frau war, die darunter verrottete und jetzt von Würmern und Fliegen besetzt war. Wir ließen also dieses Oberbett gleich wieder auf die Leiche fallen, wir wollten das nicht sehen."

Käthe und ihre Mutter vereinbaren später gegenseitige Pflege/Sterbehilfe und ein anonymes Begräbnis. Die Mutter zieht im Alter zu ihr ins Haus. Nachdem die Mutter einen Schlaganfall erlitten hatte, *"habe ich sie gepflegt, wirklich sehr, sehr intensiv. (...) Sie starb*

*wirklich in meinen Armen. (...) Das war ein t o l l e r Abschluss, in meinen Armen brachen ihre Augen so zur Seite weg, und sie war nicht mehr (*weint*). Ja, und dann brach das so ab. Als die dann im Sarg lag und rausgetragen, da war sie eben für mich die Leiche, und äh,, also dazu hab ich einfach keine Beziehung (...).*

Bei mir kommt ja noch hinzu, dass ich eventuell Freitod begehe (...). Dass ich die Sache selber in die Hand nehme und zu einem guten Ende bringen. (...) Dann ist das überhaupt nichts, worüber man lamentieren muss, traurig sein muss. I c h hab' über mich zu bestimmen, und ich entscheide, nicht andere, auch nicht die besten Freunde. Ich bin nicht so ein Märtyrertyp." Entsprechende Vorbereitungen für einen Freitod trifft sie über die Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben.

Ihr toter Körper soll eingeäschert werden, *"das ist mir ziemlich egal, was die dann machen mit der Asche und den Knochen. (...) Also, jetzt in noch lebendem Zustand, da sage ich hin und wieder Dankeschön zu ihm* (ihrem Körper, TH*), dass er noch gesund ist (*lacht*), aber wenn er dann tot ist, tote Materie ist, habe ich k e i n e Beziehung mehr zu ihm (...), das ist dann nicht mehr ‚Ich'. Allerdings, wenn man mir sagen würde, ja also wir verarbeiten die Leichen jetzt alle zu Tierfutter,* (lacht*), d a s wär mir schon unangenehm* (lacht*) (...) ob ich im Magen von Hühnern ende oder in der Erde nun bakteriell zersetzt werde kann mir vollkommen egal sein, ist mir aber nicht (*lacht*). (*Die Asche, TH*) könnte verstreut werden, weil sie dann der Pflanzenwelt gleich wieder zugute kommt.(...) Was ja auch hygienisch sinnvoll ist."* Sie identifiziert sich hier wieder mit ihrem Leichnam, der als Tierfutter gedacht in die Nähe von aktuellen Skandalen der Fleischindustrie zu rücken scheint. Durch einen natürlichen Kreislauf bakterieller Zersetzung (das Einäschern ist hier dem gleichgestellt) hingegen kommt der Leichnam den Pflanzen zugute, welche ihrem Menschenbild näher zu stehen scheinen als die Tiere.

Käthe verlässt sich auf die Kompetenz eines Bestatters und damit auf eine kulturell geordnete Verfahrensweise, deren Versagen sie während des Kriegs beobachtet hat. Ein ihr gut bekannter Bestatter soll ihren Leichnam so ausstatten, *"wie er das da gerne machen will (...). Ich muss mich noch erkundigen, ob es da diverse Ausstattungen gibt, von 50 bis 1000 Mark, da bin ich für das Einfache, ja? Die Leute möchten gerne etwas verdienen,* (lacht*) so dürfen sie mir ihr weißes Papierkleid anziehen (...), damit sie auch auf ihre Kosten kommen. Gönne ich ihnen, sind nette Leute.*" Die Papierkleider dienen weniger ihrer Einkleidung als vielmehr einem guten Kontakt zum Bestatter.

Interpretation

Die Beharrlichkeit mitgeschleppter symbolischer Körperdeutungen erzeugt an vielen Stellen Widersprüche zur individuellen Deutung. In Käthes Erzählung pendelt die Bedeutung des Leichnams zwischen Kadaver und menschlichem Körper hin und her. Für Käthe steht der Begriff Kadaver eher einem tierischen Körper denn einem menschlichen näher.

Sie spricht allgemein von (Kriegs-)Leichen, wenn jedoch der tatsächliche Akt des Begrabens geschildert wird, fehlt fast immer das Bezeichnen des toten Körpers. Käthes lakonisch-nüchterne Erzählweise wirkt wie eine antiheroische Strategie, die den Umgang mit und die Bedeutung von Toten über die Sprache dekonstruiert. In Käthes Vorstellung scheinen Pflanzen mit einer ursprünglichen Fruchtbarkeit und Unschuld konnotiert, die fleischfressende Pflanze mutiert zum Monster. Tiere dagegen tragen wie die Menschen den Gegensatz Knochen – verwesliches Fleisch in sich und die damit verbundenen Konnotationen wie das ‚sündige' oder ‚schwache' Fleisch, das ‚Unreine' des Blutes. Vielleicht weist Käthes Schilderung zum Hühnerfutter auf eine kollektive Erinnerung bzw. eine Abscheu gegenüber nationalsozialistischen Praktiken hin, aus den Leichnamen Vernichteter nutzbares Material zu gewinnen. Ihre Hygiene-Hinweise knüpfen an Topoi von gefährlichen Toten, von Schmutz und von Unreinem an.

Käthe verlässt sich auf ihren aktiven Körper als ein Instrument gegen Endlichkeit. Ihr Motto ist: Man kann statt für die Toten für die *Lebenden* etwas tun. Indem man zum Beispiel die Lebensbedingungen für die Gesellschaft durch den Umweltschutz verbessert oder Sterbende begleitet. - Käthe vertritt ein materialistisches Der–Tod–als-Naturereignis - Todesbild, und für sie existiert keine Nachwelt, in die etwas aus dem Leben hinüberreicht. Ihr bzw. ein Körper allgemein wird durch den Tod zur Materie (*"das ist dann nicht mehr ‚Ich'"*), zum Kadaver. Etwas Individuelles, zu dem sie sich per Grab in Beziehung setzen könnte, kann dieser nicht mehr bestimmen; das zeremonielle Aufwerten, Bedeutendmachen eines toten Körpers ist aus Käthes Sicht nicht möglich. Sein Auflösen kann als ein natürliches Geschehen hingenommen werden, *"ich bin weg, ganz natürlich."* ‚Ich' meint hier nicht Käthes Persönlichkeit, sondern die Körperlichkeit einer alten Frau. Diese Einschätzung hindert sie nicht Vorsorge zu treffen, dass ihre Persönlichkeit erinnert wird.

Hille:

"Sterben gehörte eigentlich täglich dazu."

Hille erzählt: *"In der Familie habe ich auch sehr viele Todesfälle gehabt. Ich habe meine leibliche Mutter schon mit drei Jahren verloren, meinen Vater verloren, meine Adoptiveltern, meinen Bruder. Alle sind gestorben, als ich noch relativ jung war."*
Sie wuchs in Hamburg auf*: "Wir waren im Krieg verschüttet (...). Die ganzen Toten denke vom äh vom Bombenangriff in Hamburg, diese Massengräber, (...) oder (...) denken wir an die ganzen Juden, die vergast worden sind."*

1946 entscheidet sie sich für den Beruf der Krankenschwester: *"Mein Beruf als Krankenschwester, den ich (...) bis zu meinem 60. Lebensjahr ausgeübt habe, hat mich eigentlich immer mit dem Tod in Berührung gebracht (...), ich habe auf einer Krebsstation gearbeitet, wo also furchtbar viele Krebspatienten waren. Sterben gehörte eigentlich täglich dazu.*
(...) Wobei ich als Schwester immer an Ordnung gewöhnt war, Sie mussten auch Nachts mit verschlossenen Augen wissen, da steht das Morphium und dort das Herzmittel, das war einfach so, als Schwester m u s s t e n Sie ordentlich sein." Sie musste *"letzte Spritzen"* setzen: *"Ich bin durch meinen Beruf auch ein bisschen auf Distanz gegangen gegenüber Sterben und Tod. Man musste sich da ja auch immer ein bisschen äh wehren, man konnte sich nicht dauernd verletzen lassen, denn Tod von Patienten hieß ja auch immer ein Stück Abschied nehmen."* Patiententod wird hier als auch aggressiver Akt beschrieben, der die Pflegekräfte verletzen kann.

1978 zieht Hille mit Familie in den heutigen Wohnort XX: *"Wir sind Zugereiste."* Körpergeschichten sind auch mit lokalen Lebenswelten verbunden. Hille spricht mehrmals von Verwurzeltsein, Wurzeln herausreißen müssen. In ihrem Habitus versteht sie sich als Hamburgerin, verbunden mit einem weltoffen und doch traditionsbewussten Lebensstil. Hille trägt eine dunkelblaue Hose und Weste, weiße Bluse und wirkt ein wenig hanseatisch darin. Es ist ihr nicht egal, wo sie beigesetzt wird, sie fühlt sich dem Friedhof der Kirchengemeinde ihres Stadtteils zugehörig.

Etwa vor einem Jahr hat Hille ihren schwerkranken Mann lange Zeit auf der Intensivstation begleitet, er benötigt auch heute ihre Hilfe für das Versorgen seines kranken Körpers.

Der Entscheidungsprozess auf ihr anonymes Grab hin bewegte sie: *"Da bin ich schon nach A/B gefahren und hab mir das angeguckt, nicht nur einmal, sondern mehrmals. Ich hab mich auch sehr durchgekämpft zu dieser anonymen Beerdigung (...). Und wenn ich da diesen Prozess beendet habe (...), dann finde ich es immer so ein bisschen diskriminierend, wenn dann äh Freunde, Bekannte sagen, das ist n' Geldfrage."* Leicht gemacht hat sie es sich eben nicht. Die Erdbestattung ist in Hilles Familie Tradition: "*Außergewöhnliche Bestattungsformen liegen uns*

nicht: Seebestattung z.B. oder ins All geschossen werden. Also wenn schon, möchte ich in die Erde."

Für Hille als Christin ist das Grab leer, es repräsentiert etwas, was dort nicht mehr ist: *"Der Tote liegt dann ja sicherlich nicht mehr drin, nicht?"* Der Gang zum Grab sei eine Pflichtübung, die ‚echte' Erinnerung an die Toten *"kommt aus dem Inneren, aus dem Herzen, aus der Seele, aus dem Bauch. Ich muss ehrlich sagen, ich denke sehr viel an meine Toten, aber ich brauche dazu nicht das Grab."*

Interpretation

Hille hat sich Kompetenzen im Umgang mit Tod und Sterben erworben. Ihr Motto scheint zu sein: Der Mensch ist der Vergänglichkeit ausgeliefert, der Tod ist immer gegenwärtig, aber man muss und kann etwas tun dagegen. Der Tod und der Verfall von Körpern wird von Hille wie ein Massenphänomen beschrieben, das nicht nur in Kriegen, in Krankenhäusern und auf Friedhöfen zu beobachten ist, sondern auch in Familien.

Hille wird im Laufe ihrer 40jährigen Tätigkeit als Krankenschwester mit verschiedenen Pflegegrundsätzen konfrontiert worden sein, die sie praktisch umzusetzen hatte. In Pflege- und Heilgrundsätzen schlagen sich jeweils bestimmte Körper- und Todesbilder nieder. Der medizinische Tod vollzieht sich, wie es Christoph Wulf in den 80ern des 20. Jahrhunderts darstellt, als punktuelles, biologisches Geschehen: ”Zu einem Zeitpunkt, an einem Ort im zum Gegenstand gewordenen Körper eines Menschen, der nicht mehr mit dem Menschen selbst identisch ist.”[28] Krankenhaus, Familie und Justiz verwalten den Tod bürokratisch für die Sterbenden. Hille schildert die Notwendigkeit, eine Distanz zum täglichen Patiententod herzustellen. Vielleicht ein Hinweis auf Versuche, sterbende Körper zu verdinglichen. Damit verlöre ein Leichnam an Bedeutung. Hilles Auferstehungshoffnung stattet Leichname wieder mit Bedeutung aus, sie bleiben in der Auferstehung mit ihren Körpern verbunden.

Paula:

"Ich will vergessen sein. Aufgelöst werden im Feuer, (...) keine Spuren von mir".

Kriegserinnerungen Paulas: *"Da kam die Nachricht: Der is gefallen (...), die Bombenangriffe, (...) ich war ja da schon 17,18 ,(...) dann haben wir die meiste Zeit im Keller, (...) da hab ich das Erlebnis aber selbst noch nicht, also körperlich erlebt, wenn so die Bomben, die Front kam näher. (...)*

*Dann bin ich noch kurz vor Kriegsende nach Sachsen gefahren (...) Züge (...), weil ich ja einen Tag und eine Nacht da zwischen Menschen gestanden hab. Unterwegs (...) wurden wir in den Luftschutzkeller rein getrieben (...), da seh ich (*nach dem Verlassen des Kellers, TH): *die Menschen brennen, da liegen die Teile. Und da hab ich zum ersten Mal richtig intensiv gedacht: Was ist der Mensch, der ist doch wie eine Pflanze, (...) das kann kein Herrgott zulassen, dass n' Mensch in Sekunden einfach ausgelöscht ist, nur noch Teile davon."*

Nach diesem Erleben: *"Da hab ich gedacht, dass gibt keinen Gott. (...) Und deshalb hab ich, wie gesagt, beschlossen, schon länger, nicht nur durch die Krankheit meiner Tochter: du willst mal aufgelöst werden im Feuer, da soll keiner weinen, alles heimlich still und leise, keine Spuren von mir. (...) Ich glaube nicht an das.. Begräbnis, (...) ich hab keine Beziehung mehr."* Paula reiht erzählend die Ereignisse in einen bestimmten Sinnzusammenhang, der ihre Motivation heute beschreibt: Zerstückelte Körper → Gottesenttäuschung/-verlust → Entschluss zur Einäscherung → Bedeutungsverlust des Begräbnis → Krankheit der Tochter → anonymes Grab.

Der Leichnam als Ort, bis wohin die Spur eines Menschen verfolgt werden kann: Dass Feuer soll Spuren von ihr ebenso verwischen wie das Unterlassen einer Grabkennzeichnung: "*Weil (...) Streitereien (...), und das möchte ich nicht. (...) Die is weg, basta. Wird noch drei Tage gesprochen, wieder wie die heutige Zeit is, schnelllebig, nich? Wäre ein Grab da: Kannst du nich mal die Blumen gießen? Kannst du nich mal was anpflanzen?"* Ihr anonymes Begräbnis soll dem Familienfrieden dienen.

Meine Frage nach der Bedeutung ihres Körpers beantwortet Paula mit Hinweisen zu seinem Verschwinden. Sie beschreibt ausführlich den Vorgang des Einäscherns, von dem ihr Vater erzählen konnte, weil er am Bau eines Krematoriums beteiligt war.

Heute steht für Paula die Sorge für ihre schwerkranke Tochter im Mittelpunkt. Paula erzählt, wie sie sich und ihre Arbeit bei der Pflege ihrer Tochter im Heim sieht: *"I c h stelle keine Ansprüche. Aber für andere da sein – erst muss mein Kind essen und wenn noch was über ist, dann bin ich dran. Und so ist das mit allem.*

---

[28] Wulf, Christoph: Körper und Tod. In: Kamper, Dietmar, Christoph Wulf: Die Wiederkehr des Körpers. 1982, 259-272, hier 266.

Wie das mit meiner Tochter anfing, (...) Schicksal. (...) Du musst (...) jeden Wunsch, was sie äussert, erfüllen (...) und darauf achten, dass man ihr nicht noch Leid zufügt oder Schmerz. (...). Ich bin die Mutter, (...) ich hab meine Augen noch offen, das Sagen hab ich. Ich geb' sie nicht ab als naja, dass andere über sie bestimmen, nich? Sehen Sie, so bin ich meiner Pflicht nachgekommen, all die Jahre. Und hoffe, dass ich sie überlebe, und dass ich ihr vieles, vieles, vieles, was unangenehm is ersparen kann, allein durch mein Dasein."

Sie bezeichnet das Heim als ‚totes Haus'. Die Präsenz und die Stimmung von Verfall, Lähmung und Leblosem kann BewohnerInnen eines Heimes wie auch dort Beschäftige/Anwesende erfassen. [29]

Paula sieht ihren Tod als *"das totale Ende für mich. Das is so, als ob ich nicht da gewesen wäre. (...) Ich will vergessen sein."*

[29] vgl. Koch-Straube, Ursula: Fremde Welt Pflegeheim. Eine ethnologische Studie. 1997.

Interpretation

Für Paula scheint sich die Existenz Gottes am unversehrten, geschützten Körper zu beweisen, eine Gottferne ist für die Zerstückelung von Körpern verantwortlich. Ihr Gottesbild ist das von einem lieben, männlichen Beschützergott, der eingreifen könnte, es aber nicht tut.[30] Enttäuscht zu sein in religiösen Fragen bzw. die Theodizeefrage ist für Paula zentral: Wie kann Gott das zulassen?

Das anonyme Grab erfüllt für Paula die Funktion, sich im Nichtauffindbaren zurückzuziehen. Damit kann sie etwas umsetzen, was ihr zu Lebzeiten nur schwer gelang: Sich den Ansprüchen und Erwartungen anderer zu entziehen. Insofern trägt diese Grabform für sie einen emanzipativen Aspekt. Es muss einen Zeitpunkt und einen Ort geben, wo alles Leid und alle Pflicht ein Ende hat. Vergessen zu sein heißt aus ihrer Sicht auch in Ruhe gelassen zu werden.

Der Wunsch nach Kontrolle über das Vergessenwerden liest sich auch wie ein Versuch, über Zeit zu verfügen, der Leichnam verwest langsam und Erinnerungen verblassen langsam. Trotz des Einäscherns werden Spuren von ihr bleiben: Die Asche gelangt in eine Urne, die durch eine unverwesliche Plakette mit ihren persönlichen Daten gekennzeichnet und jederzeit wieder auffindbar ist. Das individuelle Grab überwuchert langsam mit Wildkraut, hierfür soll es keine Zeit geben. Das Vergessensein soll *sofort* greifen. Ein Widerspruch zum Vergessenwerden wollen: ihre beiden letzten noch lebenden Geschwister dürfen sich ihrer über das Erzählen erinnern, in Familienerzählungen möchte sie nicht fehlen.

Der Heimleiter zeichnet folgendes Bild von Paula*: "Diese Frau hat eigentlich gar nicht gelebt, und nun will sie auch noch anonym bestattet werden. (...) Die Frau ist eigentlich schon tot. Die Tochter, so schwerbehindert sie ist, lebt mehr als die Mutter."*

Paula entwickelt eine kämpferische Haltung und eine unbeirrbare körperliche Präsenz, wenn es um ihre Tochter geht. Im Rahmen ihrer Fürsorge fällt ihre Autorität und ihre Art, sich in erinnerbare Zusammenhänge einzuschreiben, auf. Paula scheint dabei völlig in Pflichten aufzugehen, die sie mit Mutterschaft verbindet. Solchermaßen entspricht Paula einem Ideal von Mutterschaft, das mit Selbstlosigkeit, Aufopferung und einem Leben für andere konnotiert ist.[31] Der Heimleiter erlebt Paula als ‚tote Frau', weil er in ihr zuallererst die Instanz der fürsorglichen, hingebungsvollen Mutter wahrnimmt, nicht die Präsenz der lebendigen, begehrenden Frau. Die Tochter hingegen respektive ihr kranker Körper zeigt etwas belebt Wesenhaftes, dessen Verfallsprozess betast- und sichtbar ist. Paula kann sich ein individuell bezeichnendes Grab, das auf eine Repräsentation ihres Körpers hin angelegt wäre und primär auf sie selbst hin bezogen ist, nicht denken, weil sich ihr Körper schon zu Lebzeiten symbolisch in eine Instanz hinein

---

[30] Ich danke Pastorin Rambusch-Nowak und Susanne Schlechter (beide Oldenburg) für ihre Anregungen.

[31] Die größte Gruppe unter den Nieren-Lebend-Spendenden sind Mütter mit 27%, gefolgt von Ehefrauen, Vätern und Schwestern. Ehemänner stehen an fünfter Stelle. Vgl. Aussagen zur Statistik der Deutschen Stiftung Organtransplantation in der Wochenzeitschrift DIE ZEIT. Nr. 46, 11/2002.

aufgelöst hat. Nur diese wäre noch repräsentierbar. Erst wenn die Befragte sich selbst in Bezug auf andere hin denkt darf ihr Körper auftreten, bspw. innerhalb ihrer Anwesenheit im Heim, um die Tochter zu schützen. Um dabei gleich auch wieder abzutreten.

Es ist *nicht* die Form des anonymen Grabs, die Paula unsichtbar und vergessen macht, sondern ihre Entscheidung für diese Form besiegelt einen Prozess des Verschwindens. Das Einäschern und Auflösen im Feuer bestätigt dies an ihrem materiellen toten Körper. Für ihr Grab bleibt nichts, das zu begraben wäre. Lediglich Asche.

Edo:

"Dor will ik mien Ruh' hebben."

"Kirche war für mich ein ganz besonderer Ort, (...) oft wurde ja auch Blödsinn gemacht, aber da hatten wir vorne den Pastor, und hinten war der Organist. Also das haben wir uns nie erlaubt, dem Vordermann Stecknadeln in den Hintern zu stecken." Edo erinnert die Autorität des Organisten und des Pastors, die sinnlich wahrnehmbare Tradition und Historie in der ca. 800jährigen Kirche als Ort von Ritus, spezifischer Sprache und Symbolik. Eine Stecknadel hätte diese Dichte für einen Moment mit dem Körper des Vordermannes aufbrechen können.

Zu der Erinnerungspraktik der Familie gehört seit ca. 150 Jahren die Ahnenforschung: *"Dass unsere Familie nicht erst (...) in der Nazizeit Ahnenforschung betrieben hat (...), im vorigen Jahrhundert begann man schon mit Ahnenforschung, ne. Wir haben eigentlich auch bis zum Gehtnichtmehr alles erforscht. (...) Als Kinder kriegst das denn schon mit, wenn Familientage gewesen waren."* Die ritualisierten Familientage machten einen sozial-kulturellen Familienkörper sinnlich erfahrbar. Hier waren auch die Toten symbolisch zu Gast. Die Patrilinearität ist für die Ahnenforschung zentral, auch wenn sie nicht immer in reiner Linie durchgehalten werden konnte: *"Das is nie vom Vadder auf Sohn, das is immer so'n bisschen hin und her gegangen, wer den gerade Interesse hatte. In den 50er Jahren* (des 20. Jahrhunderts, TH) *hatte das n' Großonkel von mir gemacht, und der war kinderlos, und denn sagte er, wie ich denn glaub ich geheiratet hatte: ‚Nu hest du ok al Jungs, ne, mack du dat man wieter'. (Nun hast du auch schon Jungen, mache du das mal weiter, TH)."*
Aus der Sippengeschichte: *"Ich hab einen Ururgroßvater, der hatte vier Frauen, aber nicht zur gleichen Zeit, ne, die sind alle im Kindbett gestorben ne, so Anfang 18hundert."* Die toten Mütter werden jeweils ersetzt: die Frau (Braut) opfert ihr Leben in der Reproduktion der Sippe. Durch die Ahnenforschung entwickelt Edo ein Interesse für Friedhöfe und Grabmale.

Kriegserinnerungen: *"Ich war aber nicht truppenfähig, und denn wurdest du irgendwo hingeschickt, wo irgend so'n Typ fehlte."* Er bzw. sein Körper entsprachen nicht dem Bild eines stählernen Helden (vgl. SS-Einheit), was er auch als Abwertung empfunden haben mag.

Edo schildert zuletzt weinend ausführlich die Krankheit und das lange Sterben seines ältesten Sohnes und Hoferben vor ca. einem Jahr. Sein Sohn sei zwar in einem individuellen Grab begraben, dies ist jedoch weder umrandet noch mit einem Grabmal versehen.

Der hohe Grundwasserstand auf dem örtlichen Friedhof ist ihm seit Jahrzehnten bekannt, dieser Umstand führte zu Umbettungen. Er sorgt hier durch seine Einäscherung vor: *"F r e i – s c h w i m m e n möchte ich mich nachher nicht! (...) Was ist das für eine Sauerei, ist ja auch seuchenhygienisch nicht in Ordnung.*" Er hat sich zur Kremationstechnik genau informiert, ist sehr interessiert an dem ausgeklügelten System: *"Man soll nicht glauben, dass man zu Asche zerfällt, da bleiben noch Röhrenknochen, Kugelgelenke, Schädeldecke, Zähne, das kommt durch eine Mühle (...). Erst geht er mit einem Staubsauger rüber, warum? Das Holz, die Asche ist*

leichter, das wird abgesaugt. Und denn geht das mit n'm Magneten, um die Ersatzteile, Schrittmacher, Schrauben, Schienen, was da noch all so drin steckt." Es gibt Widerständiges im Körper, der hier als funktionelles System technisch organisiert in Einzelteile zerlegt wird.

TH: und möchten Sie Sargbeigaben mit haben?

Edo: "Nee! nee, nee, damit es andere nachher wieder raus puhlen? (...) Ich trau' meinem eigenen Arsch ja nich, auf Deutsch gesagt. (...) Kann mir doch der Kuhlengräber (...) zieht sich die Ringe ab (...). Is doch passiert! Wenn die das wissen, der wird da mit Prunk, denn möchte ich mal den Kuhlengräber sehen, der den Deckel nicht aufmachte. Das wäre mir zu schade." Edo benennt eine Angst vor Grab- bzw. Leichenschändung als kollektives Deutungsmuster. Und sein Gesäß als Metapher: Es ist schwer zu kontrollieren, die Leibrückseite befindet sich außerhalb des eigenen Blicks, es könnte einem ‚in den Rücken fallen' (vgl. die Deutung zur Rückseite bei Peter).

TH: Möchten Sie bekleidet sein?

Edo: "Das wäre mir ganz egal,"

TH: Wer soll denn Ihren toten Körper versorgen?

Edo: "*Das macht ja schon das Beerdigungsinstitut. Wie ich täglich rumlauf. Nicht extra mit nem Vatermörder oder irgend so was, Anzug oder Smoking da rein zustecken, nee. Das b i n ich nicht, das bin ich nur bei gewissen Veranstaltungen."* Er trägt bei unserem Gespräch eine dunkle, kleingemusterte Strickjacke offen, ein hellblaues Hemd mit geöffnetem Kragen, dunkelbeige Hosen und Sandalen mit Wollsocken. Er versteht sich im Sarg als private Person, die öffentlicher Kommunikation nicht mehr zu Verfügung steht. Über eine im Privaten getragene Kleidung sieht er sich bei einem Kern dessen, was er ist.

Interpretation

In den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts begann Edo, sich intensiv mit Bestattungskulturen zu befassen. Zu diesem Zeitpunkt erwog er auch zum ersten Mal ein anonymes Grab für sich. Die Zusammenhänge von Körper und Vergänglichkeit werden gemäß Edos subjektiven alltagstheoretischen Deutungen besonders dann zum (Deutungs-)Problem, wenn er folgende Themen anspricht:

- Auferstehung, Körper und Tod
- Seuchentod und Körper
- Geburt und Tod
- Der Sohn (”*kräftiger Kerl, 1,80 m groß”*) stirbt vor den Eltern
- Verheizt werden - im Sinne von ideologisch instrumentalisiert -
- Das Missachten eines Leichnams im Rahmen eines Begräbnisses
- Beerdigungsrituale als verlogenes Theater um den Leichnam

Das anonyme Begräbnis stellt sich für Edo als ein Versuch dar, üblichen Beerdigungsritualen etwas sehr Persönliches entgegenzustellen. Als Person des öffentlichen Lebens hat er Erfahrungen mit Vermarktungsstrategien. Diese bzw. die Inszenierungen des Privaten im Öffentlichen bedienen auch immer die Schaulust anderer. Sein Begräbnis soll ihn nicht vermarkten und damit eine Eigendynamik in diese Richtung bekommen. Was andere an angemessener Inszenierung aufgrund seines Status‘ erwarten, will er gerade nicht erfüllen.

Herkömmliche Rituale können auch vom Individuum abstrahierend zum Selbstzweck werden. Die von Edo gesammelten und in Buchform veröffentlichen Grabinschriften werden vor allem als Kuriositäten gelesen, und die Beerdigungsfeier ist besonders für Gruppenprozesse mit all ihren unerfreulichen Konflikten wichtig. Die Grabmonumente erinnern letztendlich selbstreferenziell und stellvertretend für die Nahestehenden. Gruppen wie der Heimatverein, die Familie als Verbund oder die Dorfgemeinschaft erinnern sich *ihrer selbst* über Edo. Sein Grab hingegen liest sich als anonymer und darum individueller Ort, der dem vorbehalten bleiben soll, was *er* mit seinem Tod und Körper verbindet.

3.5 Bilder von Natur und Tod

Erinnern wir uns an Jaspers Vorliebe für exotische Naturkulissen wie die Wüste. [32] Und an seine Sicht auf den Körper als zu recycelnde Tara, die der Natur wieder zurückgegeben wird. Einerseits möchte Jasper begrenzendes Materielles als Natürliches überwinden, andererseits ist er auf Naturelemente wie die See angewiesen. Dieses Element soll Stimmungen bei Nahestehenden als Grundlage möglicher Erinnerungen erzeugen. Sterben ist für ihn Übergang in einen übernatürlichen immateriellen Zustand. Ein Übergang, den Jasper einerseits für sich in ferner Zukunft ansiedelt wie er andererseits mit einem plötzlichen Tod rechnet, der ihn bei einer Reise durch die sogenannte unberührte Natur ereilen kann.

Hilles Familiengrab geht in den Weiten des Parkfriedhofs Hamburg/Ohlsdorf unter. Sie empfindet Abscheu vor einem Chaos, das sie mit einem ungepflegten überwucherten Grab gleichsetzt. Ein ordentlich gepflegtes Grab steht für ein Bändigen einer ungezähmten Natur durch Ordnung. Ihr Pragmatismus in Bezug auf Sterben übernimmt eine ordnende Funktion.

Für Karin verspricht Natur und Nacktheit eine ursprüngliche Freiheit, einen Widerstand gegen Kulturzwänge, die auch Sterben und Tod prägen, sie lebt bewusst auf dem Lande. Krankheit und Tod sind als natürliches Geschehen angelegt, medizinisch-technische Hilfeleistung kann einen Eingriff hierin bedeuten. Dies lehnt sie für sich ab. Sie möchte bei ihrem Begräbnis Kult(-ur) durch natürliche Bestattungselemente ersetzen: Der grüne Rasen (*"wo andere auch drüber laufen")* weist für sie etwas Natürliches aus.

Dem Kulturellen vorgängig ist für Käthe die Natur, in die sie am liebsten durch das Verstreuen ihrer Asche unter der Grasnarbe unmittelbar eingehen möchte. Anonym begraben zu sein bedeutet für sie: *"Ich bin in der Erde verschwunden, (...) dahin (...) woher ich ja auch irgendwie komme."* Ihr Lebensstil ist leidenschaftlich darauf ausgerichtet, die Natur, das

---

[32] Vgl. zum Zusammenhang Milieu und Naturvorstellungen: Georg Kneer, Dieter Rink: Milieu und Natur. In: Michael Hofmann, Kaspar Maase, Bernd Jürgen Warneken: Ökostile. Zur kulturellen Vielfalt umweltbezogenen Handelns. 1999, 121-144, hier 137-138.
Wüstenreisen sind Bestandteil zeitgenössischen Lebensstils. In einem Reiseprospekt 2001zum Beispiel lädt S. N. Machat *(Feuer der Wüste – Frau der Erde*) zu einer Reise in die Sinai – Wüste ein, die gleichzeitig in das Innere der Reisenden führen soll. Sie schildert uns ihre Wüstenerlebnisse: "*Viele Stunden, Tage, Nächte, zeitlose Zeiten, habe ich ganz alleine in der Sinai – Wüste verbracht. Ich wollte wissen, was ist, wenn gar nichts mehr ist... [...] ließ ich mich von einem Beduinen tief in die Wüste hineinfahren, um 21 Tage mit der Erde, dem Himmel, der Sonne, dem Mond, den Sternen, dem Feuer, dem "Unvorhersehbaren" – und mit mir – zu verbringen. Als er wegfuhr, war ein Gefühl von Loslassen, Sterben und Hingabe da. [...] Ein Empfinden der totalen Leere, ohne Gedanken [...] in dieser Stille, Einfachheit, Frieden [...] Hier [...] berührte ich meinen tiefsten Wesenskern. [...] In der Wüste kann ein Verstehen ohne Worte, das uralte Wissen, das bereits in uns ist, uns wieder ausdehnen und unsere Zellen neu imprägnieren. [...] Inspiriert durch die majestätischen Kulissen von Unendlichkeit, Weisheit, Stabilität, Unberührtheit, Fließen, Weite, Stille, Innehalten und Bewegung ist jede dieser Reisen eine Einladungen tief nach Innen zu gehen und diese Qualitäten in Dir wiederzufinden [...]."* Das Reiseunternehmen verspricht mit Machat eine Jenseitserfahrung im Diesseits: Attribute/Verben zeichnen Kontinuitätsbilder und versprechen eine Berührung des Ursprungs allen Seins. Der Körper ist dabei als Medium zentral: seine Zellen werden "neu imprägniert", tief in ihm ist Ursprüngliches, ‚uraltes Wissen' - also ahistorisch Vorgängiges - verborgen, das es ohne Worte wiederzuentdecken gilt. Der Weg zum Ursprung führt über das Fremde im Sinne von unberührt, ursprünglich, einfach.

Lebendige, das für sie mit Kultur in einem steten Konflikt steht, zu pflegen. Ihr nüchterner Blick auf Bestattungspraktiken versucht, deren symbolischen Gehalt zu entlarven, dafür ist auch ein naturwissenschaftlicher Blick nützlich. Sterben erlebt Käthe als einen langwierigen (Krankheits-) Prozess, der Menschen aufeinander angewiesen macht und ihnen Definitions- und Handlungsmacht übereinander verleiht.

Für Ludwig spielte die Natur in seiner Kriegskindheit und Nachkriegsjugend einerseits eine versöhnende, entschädigende Rolle: Die Mutter habe mit den Kindern vieles draußen unternommen. Durch seine Erinnerung an das Pfadfinderleben, Segeln und Zelten wird die Nachkriegsjugend zu einer glücklichen Zeit. Ludwig weist auf die natürlichen Zustandswechsel biologischer Stoffe hin, auf Abläufe und Prozesse. Er vermeidet einerseits mit realen Sterbevorgängen anderer zu tun zu haben, während andererseits das ästhetisierende Beschäftigtsein mit Endlichkeit Teil seines Alltags ist. Für sein Begräbnis orientiert sich Ludwig an Umweltschutzaspekten: *"Eine Erdbestattung, das belastet ja nur die Umwelt, (...) der einfachste Sarg, unbehandelt. (...) Man hört vielfach, dass so'n Begräbnis auch gar nicht gut ist für die Umwelt wegen Wasser und Gase und so. Und auch so die Rückstände, die denn immer noch bleiben."* Das Einäschern soll den kontaminierten Leichnam bereinigen. Das Feuer steht als technisch unterstützter Prozess einem als verunreinigenden gedachten Prozess natürlicher Fäulnis gegenüber.

Auch für Maggy stellt der Leichnam ein Problem für die Natur dar, weil er die Erde mit etwas Schädlichem kontaminieren könnte. Und Sterben ist vor allem mit Siechtum verbunden, bspw. durch Alzheimer oder einen bösen Krebs. – Zur Frage, was nach dem Tod mit uns geschehe erklärt Maggy: *"Ach, das hat mein Mann gestern noch gesagt: ‚wir kommen aus dem Nichts, und wir gehen in das Nichts'. (...) Im Grunde genommen kommen wir ja von Nichts.., erst mal bevor das Ei nicht befruchtet wird oder irgendwie. Der Mensch, der ist doch nichts! (*klopft auf die Tischplatte*) Denn kommt also n' Zusammenschließung von Zelle und Samen, so, und dann entwickelt sich der Mensch. Ja, und wenn er tot ist, zerfällt er wieder... Oder wird verbrannt. (...) Sagen wir mal so, wenn er jetzt nicht verbrannt wird – das ist ja der Wille des Menschen. – Aber normalerweise zerfällt der Körper wieder. In meinen Augen zerfällt a l l e s (...) bleibt da nichts."* Der menschliche Wille kann in natürliche Prozesse wie Zeugung und Tod verändernd eingreifen; durch den Willen und Erfindungen wie *"die Seele, (...) ein Leben nach dem Tode." "Diese Art Sachen, die kommen ja nur aus unserem kirchlichen Glauben."*

Edo sieht sich als Bauernsohn mit einem natürlichen Zugang zur Natur ausgestattet. Ein kreatürliches Geborenwerden und Sterben ist aus dieser Sicht eine Voraussetzung bzw. ein natürliches Geschehen für ein menschliches Wirtschaften, das sich Natur nützlich machen darf. *"Als kleine Kinder, denn haben wir erlebt, wie die Sau Ferkel kriegt. Und denn schmiss die Sau sich hin, und denn war n' Ferkel platt. Und denn kam der Knecht und schmiss es auf'm Misthaufen. Oder Hund und Katze usw., Kälbchen, wo man dran gehangen hat, waren plötzlich*

tot." Der Trennungsschmerz von Geliebtem ist hier pragmatischen Handlungs- und Definitionsweisen unterzuordnen. Menschliches Sterben dagegen ist wie ein Ausgeliefertsein an einen mächtigen, plötzlichen Prozess. Im Versuch, das Natürliche am kreatürlichen Tod auf menschliches Sterben zu übertragen, gerät Edo in einen Konflikt.

Für Ibu bietet Natur optimale Bedingungen, um sich aktiv und leistungsfähig zu erleben. Kranksein und Sterben ist den Menschen aus der Hand genommen und zum menschenunwürdigen Prozess geworden, dessen Ende sie selbst bestimmen will. Ebenso unerträglich ist plötzliches Krankwerden und Sterben. Altsein und Sterben sind für Ibu auch vom Menschen definierte Gegenstände, die ihre Geschichte haben: *"Die Frage nach dem Alter ist für mich immer (...) ein bisschen anrüchig, weil man nicht sagen kann, (...) dass das Alter für eine Entscheidung (...) unbedingt eine Rolle spielt. Und man kann heutzutage auch gar nicht sagen, dass äh nur alte Menschen hinfällig sind, krank sind, bei jungen Menschen trifft es auch zu."*

Paula wünscht sich, *"mal ohne Leiden zu sterben, schnell zu sterben, wie eine Blume, die nicht mehr wiederkommt."* Die Natur bietet ihr eine Möglichkeit, dem menschlichen Dasein neuen Sinn zu verleihen, einen Sinnverlust aufgrund eines unbegreiflichen Kriegstod in einer gottverlassenen Welt zu kompensieren. *"Wenn ich morgens aufwache, oh Gott, die Vögelchen singen, die Natur, ich glaube an einen Gott der Natur. Die Sonne, das is schön grün. Ich mag spazieren gehen, ohne dass Menschen um mich herum sind und dauernd sprechen. Und ich mag Tiere."* Für sie ist der Mensch ein Naturwesen, das einer Pflanze ähnlich kommt und geht. Sterben kann als ein der Natur Immanentes zum verlässlichen Faktor werden, der Orientierung in Zeit und Raum verschafft: *"Die Bäume wachsen, wir kommen auf die Welt, wir sterben, werden krank, genau wie früher."*

4. Sprachliche Zugänge als Indizien von (Bestattungs-)Kulturverständnis

Das Erzählen und Miteinandersprechen sind zentrale Instrumente in der Begegnung mit den InterviewpartnerInnen, mit denen sie sich mir als Fragenstellende verständlich zu machen suchten bzw. durch die ich zu verstehen trachtete. Für die Befragten war das Interview eine Situation, in der persönliche Äußerungen zu Themen Sterben, Tod und Grab nicht nur zulässig, sondern auch erwünscht waren.[33] Ich verzichtete vor sowie im Verlauf des ersten Teils des narrativen Interviews so weit wie möglich auf persönliche Äußerungen zu den in Frage stehenden Themen, diese Haltung gab ich in sich anschließenden Gesprächen auf.

Auffällig ist, dass Befragte von/zu positiv konnotierten, geordneten Umgangsweisen und Ereignissen erzählen/argumentieren (vgl. Begriffe Tabellenspalte A) und häufig unmittelbar daran Hinweise auf negativ konnotierte und scheinbar ungeordnete Umgangsweisen und Geschehnisse anschließen (vgl. Begriffe Tabellenspalte B). In der folgenden Tabelle werden Begriffe aus den Erzählungen isoliert und gegenübergestellt, um zu visualisieren, dass von unterschiedlichen bis einander gegensätzlichen Sicht- bzw. Erlebensweisen von Tod und Begräbnis die Rede sein muss (die Begriffe tauchen im Rahmen der bisher behandelten Themen in zitierten Interviewstellen auf). Es geht im Anschluss an Gerhard Hard darum, ein wertgebendes und ideologietransportierendes Bedeutungssystem zu Gesicht zu bekommen: [34]

---

[33] Ludwig versteht dies als eine sprachliche Herausforderung, er entschuldigt sich: "*Mein Vater hat klarer gesprochen als ich."* Offen bleibt, ob es Ludwig schwierig schien, zum Thema Tod und Grab (als einem Bereich, der als kommunikationsgehemmt und tabuisiert gilt) präzise und klar zu sprechen, oder ob eine Verhaltensunsicherheit innerhalb der Interviewsituation ihn bewegte.

[34] Wenn anschauliche Begriffe auf ihren Gehalt an Konnotationen, Ideen und Utopien zu prüfen sind, erweist sich das Polaritätenprofil als hilfreiche Methode. Vgl. Hard, Gerhard: Die Landschaft des Künstlers und die Geographen. In: Loccumer Protokolle der Evangelischen Akademie Loccum, 3/1984: Landschaftsbilder, Landschaftswahrnehmung, Landschaft. Die Rolle der Kunst in der Geschichte der Wahrnehmung unserer Landschaft. Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 6. bis 8. Januar 1984, 122-139, hier 127 ff. Die Tabelle folgt dem Grundansatz dieser Methode.

A	B	Befragte
Weiß, leuchtend, dunkel, Kerzen, ergriffen sein	Krieg, Stinken, verrotten, herumliegen, Würmer, Fliegen, abziehen, abschneiden, Leichenfledderei, ausrauben, einbuddeln	Käthe
Interessant, Steine, Grabstein, meißeln, erhalten bleiben, Generationen, frühere Zeiten	Traurig, Erschrocken sein, nicht wieder hingehen, verwahrlost, nicht kümmern, zerrissen, verschollen, vegetieren, hungern, beengt, überlagert	Ibu
Bestattungskultur, Friedhöfe, rings um die Kirche, alt, Grabkreuze, was Feines, Kultur	Sozialer Zwang, sauber und ordentlich	Jasper
eng verbunden, gerne gehen, Gartenzwerg, Laterne, Blumen, selbst gebastelt, Familie, gepflegt, Auferstehung, ewiges Leben, finden, Aussegnen, Wurzeln	Jung sterben, nicht gebrauchen, furchtbar, Bombenangriff, Massengräber, Juden vergast	Hille
denken, Bekanntschaften, sprechen, schön sein, Frauen pflegen, Konfirmation, Kindergottes-dienst, Geschichten, Elterngrab	Nicht mehr können, bezahlen, berufstätig, Zeitknappheit, nicht zumuten, Luftschutzkeller, brennen, zerteilt sein, ausgelöscht werden, gottverlassen, Märchenstunde	Paula
Natürlich, auf dem Lande, nackt, friedlich	Ausbuddeln, nicht gehen lassen, Eingriff in die Würde, obduziert, ausgestopft	Karin
Gebeinhäuser, Totenkult , Pyramiden, Ewigkeit	Sprachlosigkeit, kontaktlos, Unwissen, verlieren	Peter
Berühmtheiten, Ruhestätte, waschen, anziehen, erdbestatten, Herrichten	Abholen, einfach, Körper ohne Belang, egal	Lud-wig
Besonderes, Grabinschriften, individuelles Gedenken, Soldatenfriedhof, Kameraden	Theater, Zirkus, große Scheiße, kotzen, hassen, im Krieg verheizen	Edo

Das Denken und Sprechen über das eigene Grab fördert Begriffe zutage, die Wissensbestände zu Sterben und zum Tod abbilden. Eine hohe begriffliche Varianz für denselben Gegenstand in einer Sprache allgemein weist auf dessen zentrale Bedeutung hin. Jedes der Wörter hat neben einer kollektiven Entstehungsgeschichte seine individuelle Bedeutung für die SprecherInnen, die auch durch ihren sprachlichen Umgang mit Sterben, Tod und Begräbnis ausgewiesen den ExpertInnen für diese Bereiche (BestatterInnen, Friedhofsbeschäftigte) ähneln. Zu deren Arbeitsroutinen gehört eine bestimmte Sprache, die Gegenstände enttabuisiert und distanziert.

Begriffe in der Rubrik A nähren sich aus Utopien vom guten, kultivierten Leben mit ästhetisch-emotional gelungenen Umgehensweisen und Symbolisierungen zu Tod und Grab, die sich an idealen Werten wie Kontinuität und Kommunität orientieren. Hier scheint das Bild vom natürlichen Tod als friedlichem Verlöschen zugrunde zu liegen. Idealistische Interpretationen umfassen Funktionen und nehmen Symbolisierungen vor, die über Belange praktischer Vollzüge weit hinausgehen. Ein Grab ist in diesem Sinne ein auratischer Ort, wo Heiliges und Profanes, Pathetisches und Banales aufeinander treffen; ein Grab hätte hier die Funktion, Familientradition, -ehre und –stolz zu repräsentieren.

Begriffe der Rubrik B hingegen stehen für eine realistisch rationale Sichtweise, die die von niemandem angezweifelte Funktion und Bedeutung eines Phänomens unterstreicht, überhöhende Bedeutungszuweisungen entlarvt und Belange praktischer Vollzüge in den Vordergrund stellen will.[35] Eine Vielzahl von Begriffen, die aktive Zugriffe auf lebende und tote Körper bezeichnen, implizieren Zugriffe und damit verbundene Körperveränderungen, die als roh, grausam und fremd erfahren und gedeutet wurden oder werden (vgl. hierzu die Begriffstabelle auf Seite 152, im Pkt. 5.3: *Zu Bildern von Körper, Natur und Tod*, *b) Fragment oder Ganzheit*. Hier geht es um Fragmentierungs- und Veränderungserfahrungen, die tote Körper betreffen). Die Rubrik B bildet sprachlich Formen des Rohen, Grausamen und Fremden ab sowie Gewalt-, Herrschafts- und bestimmte Erleidens- und Erduldensformen, die ich zusammenfassend als Formen des Barbarischen bezeichne. Ein routiniertes Wissen über dieses Barbarische versucht, es in den Alltag zu integrieren.[36] Dieser Prozess zeichnet andere Todesbilder. Weder Sprechweisen unter Rubrik A noch unter Rubrik B symbolisieren oder repräsentieren die Phänomene Tod und Grab und deren Bedeutungen vollständig.

---

[35] Die Begriffe Realistisch und Rational sollen an dieser Stelle auf eine alltagsverständliche, nüchtern-pragmatisch ausgerichtete Haltung als möglicher Handlungsprämisse verweisen.

[36] Der Begriff ‚Barbarei' als Gegensatz zur ‚Zivilisation' stammt aus einer Kulturtheorie des 19. Jahrhundert. Einem weiten Kulturbegriff folgend möchte ich die Auseinandersetzung bzw. Unterscheidung zwischen Kultur und Zivilisation nich*t* erneut aufnehmen, sondern implizite Sinngehalte schlagwortartig begrifflich umschreiben.– An dieser Stelle fühle ich mich mit den Daten der InterviewpartnerInnen ‚verstrickt', es wird zum Anliegen dieser Arbeit, herauszuarbeiten, dass das Barbarische Teil von Alltag und Kultur ist.

5. Zusammenfassung und weiterführende Interpretation

5.1 Zu frühen grabbezogenen Aneignungsschritten in Kindheit, Jugend und familiärer Praxis

In den Schilderungen der Befragten ist eine routinierte Selbstverständlichkeit, die Gräber in einen familiären Alltag einbinden würde, kaum auszumachen. Sterbefälle werden als ambivalente und dramatische Anlässe erinnert und generell auf Gräber und auf das eigene Grab hin bezogen. Frühe Erfahrungen und Aneignungspraktiken unterscheiden sich im Grad erlebter Widersprüchlichkeit und Dramatik ebenso deutlich wie die Ausführlichkeit erinnernder Erzählungen. Karin sucht und findet Trost am Grab ihrer Mutter, es unterstützt sie in der Verlustsituation. Käthe entwickelt aufgrund bestimmter Rituale erste Vorstellungen vom Tod, und Edo fühlt sich im familiären Ritus aufgehoben und ist bis heute von Friedhöfen und Gräbern fasziniert, soweit sie im Kontext von (Familien-)Geschichte und Kultur schlechthin gelesen werden. Ludwig erinnert das Fehlen bestimmter Aneignungspraktiken. Für Hille reicht die Repräsentation eines Fotos, auf dem sie als Dreijährige am Grab ihrer Mutter zu sehen ist, nicht aus, um die Bedeutung des frühen Sterbens ihrer Mutter zu repräsentieren oder um ausreichende Vorstellungen für Erinnerungen zu erzeugen.[37] Paula, Maggy, Peter und Käthe verbinden mit Begräbnissen sehr negative Erinnerungen und Deutungen, die bis in ihr Erwachsenenalter hineinwirken. Bei den meisten Befragten erzeugt das in den Ritus eingeführt werden keine normative Akzeptanz der Rituale.

Frühe Aneignungen können in ihrer Bedeutung im Verlauf einer Biographie völlig verworfen werden und gleichzeitig für ein Erinnern verfügbar bleiben. Die mit dem Großvater auf einem Friedhof verbrachte Zeit zum Beispiel wird in Ibus Schilderung zur gern erinnerten und erzählten Anekdote, obwohl sie Friedhöfe heute meidet. Symbolisierungen, Gegenstände und Riten wie beispielsweise die Schleier und die Tränen von Frauen, das Weiß von Sarg- und Toteneinkleidungen, die leuchtenden Kerzen, Kirchenräume und Orgelspiele riefen bei den Befragten einerseits Vorstellungen vom Tod als etwas Außeralltägliches, Heiliges, Erhabenes und Reines hervor, mit dem Nahestehende kommunizieren können. Andererseits wird für die meisten offensichtlich, dass die Faktizität vom Tod damit weder gänzlich verstanden noch praktisch in einen sicheren Griff genommen werden kann. Dadurch kann der Tod zur widersprüchlichen, bedrohlichen Angelegenheit werden. Für Tätigkeiten an Gräbern scheinen Jugendliche - insbesondere männliche - keine Kompetenz entwickeln zu müssen. Dies gilt auch für solche Praktiken, die sich den Friedhof als sozialen Raum aneignen. Ein Friedhof existiert für viele als ein zwar vorhanden gewusster, aber kaum wahrgenommener alltagsweltlicher Bereich. Aus der Perspektive vieler Männer funktioniert er wie selbstverständlich, weil er, wenn es um die Praxis geht, vergleichbar mit anderen sozialen Feldern gesellschaftlich in die Obhut vermeintlich weiblicher Zuständigkeiten gelegt ist.

---

[37] Vgl. hierzu im Kap. 2 dieses Abschnitts den Pkt. 2: Die eigene Praxis, bestimmte Tote zu erinnern.

5.2 Erfahrungs- und Handlungsweisen zu Tod und Begräbnis im Erwachsenenalter

• Die Befragten der Kohorte 2 setzen sich mit ihrer Entscheidung für das anonyme Grab in ein Verhältnis zu ihrer unmittelbaren Kriegserfahrung. Mitglieder von Kohorte 1 erwähnen den Krieg, wenn überhaupt, nur mittelbar; für die Mitglieder der Kohorte 2 spiegeln sich Kriegserfahrungen auch in Bildern von Körper, Tod und Natur. Die Befragten der Kohorte 2 waren der Instrumentalisierung von Begräbnisritualen durch das nationalsozialistische Regime ausgesetzt, das den Bezug zu Namen, Grab und Ort und das im Bürgertum eingeübte neue Gefühl öffentlich gezeigter Trauer entsprechend ideologisierte. Gudrun Brockhaus stellt emotionale Erlebnisangebote des Faschismus dar, die Todesfaszination gilt als ein zentraler Topos des Nationalsozialismus.[38] Melancholische, intellektuell zelebrierte Todessehnsüchte des Bürgertums werden im Nationalsozialismus zu einer sinnlichen, einen dionysischen Glückstaumel verheißenden Vorstellung verändert. ”Die Nazis binden den Tod zusammen mit Sonnenglut, Wind und Wellen - mit Körperlichkeit, Vitalität, Aktivismus, Dynamik, Lebensfreude, Intensität, Erotik und Jugendlichkeit.”[39] Funktionen und Bedeutungen von Gräbern sind angesichts solcher Todesbild-Konstrukte in Bewegung geraten. Einerseits führte das Familiengrab die toten Familienmitglieder wieder an einem Ort zusammen, der eine durch die Wirren des Kriegs beschädigte Gemeinschaft visuell (häufig nur symbolisch, ohne vorhandenen physischen Rest) wieder aufrichtete und sie damit als unsterblich und unverletzlich inszenierte. Andererseits übten die Befragten eine von Gräbern unabhängige Erinnerungs- und Trauerpraxis ein. Das Reinstallieren traditioneller Bestattungspraxis und Totengedenkens nach Kriegsende bewirkte, wie in anderen gesellschaftlichen Bereichen auch, eine Rücknahme veränderter Geschlechterrollen und setzte damit beschädigten Männlichkeitsbildern etwas entgegen. Der Krieg zäsierte die traditionelle Bestattungskultur, ein damit verbundenes veränderndes Potential wird seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts unübersehbar.

Die Mitglieder der Kohorte 2 zeigen eine ernüchtert-distanzierte Haltung in Bestattungsangelegenheiten und versuchen, den Tod und das Begräbnis auf eine *eigene* Weise für sich zu definieren. Ibu eignet sich ihr Grab an, indem sie es plant, sie ordnet und fokussiert einzelne zentrale Stationen ihrer Biographie und stellt - eigene - Geschichte her. Sie versucht dabei, durch das anonyme Begräbnis ihre Zeugenschaft für die Greuel des Zweiten Weltkriegs - die sich in ihren individuellen Erinnerungen spiegeln – mit und an sich selbst zu löschen. Sie könnte damit unbewusst einem kollektiven Wunsch folgen, ‚Gras darüber wachsen zu lassen‘, so meine These. Die Schilderung von Kriegserfahrungen lässt mitunter den Eindruck entstehen, dass Befragte sich als Opfer sehen. Das Dilemma, sich als Opfer zu fühlen und doch auch eigene Täterschaft zu ahnen, könnte sich bei der Vorstellung eines eigenen monumentalen Grabs aktualisieren, weil diese Grabform immer noch einer Heldenverehrung nahe steht. Für Mitglieder

[38] Brockhaus, Gudrun: Schauder und Idylle. Faschismus als Erlebnisangebot. 1997, 273 ff.
[39] Brockhaus, Gudrun: a.a.O., 277.

der Kohorte 1 ermöglicht die veränderte Grabform das Überbrücken einer Kluft zwischen den Themen Krieg, Begräbnissen und nicht zu erhellenden familiären Zusammenhängen. Eine überzeugende, kontinuierliche Bestattungstradition, in die sich einzufügen wäre, bietet sich weder den Mitgliedern von Kohorte 1 noch denen von Kohorte 2 an.

- Ein Grab solle etwas über die Individualität der/des Toten aussagen, so ein Postulat des Forschungsstands. Mit Mary Douglas ist ein Grab eine Institution, die zwischen Individuum und Gesellschaft vermittelt; dies gilt auch für das Geschlecht derjenigen, die ihr Grab planen.[40] Die Autorität und Gestalt als vermeintlich natürliche Gegebenheit beider Institutionen geraten durch Störungen, Irritationen und Neudefinitionen innerhalb gesellschaftlicher Prozesse in Bewegung. Besonders die Frauen von Kohorte 2 führen an, wie sich im alltäglichen Konflikt zwischen einem idealistisch verbrämten Familienkonzept - als konservatives (‚richtiges') - und einer rational materialistischen Berufsorientierung - als emanzipatorisches Modell eines (‚falschen') Frauenlebens - Bedeutungen und Grabformen verändern.[41] Paula macht die Doppelbelastungen und Konflikte anschaulich, beiden Modellen gerecht werden zu wollen. Sie löst diesen Konflikt im Sinne beider Modelle. Im Sinn des konservativen Modells, als sie sich den anderen nicht zumutet und auf ein individuell bezeichnetes Grab verzichtet. Ein Verzicht, der sich auch aus einem konservativ gelebten Mutterschaftskonzept heraus begründet, dem sie sich verpflichtet fühlt und das Teil eines bestimmten Familienkonzepts ist. Und im Sinne des emanzipatorischen Modells dadurch, dass sie sich einem modellierenden Erinnerungs- und Grabkult gemäß der Praxis ihrer Familie entzieht. Hille entwickelt nicht zuletzt durch Doppelbelastungen eine Strategie im Sinne des emanzipatorischen Modells, sie sucht Familien-Gräber nur noch alle zwei Jahre auf. - Die Pluralität der Lebensformen heute scheint sich im Bestattungskontext wieder auf ein homogen gedachtes Familienkonzept zu reduzieren. Allein und vermeintlich außerhalb einer Familienkonstellation zu leben gilt als defizitärer Status. Wem ist eine Verantwortung für ein individuelles Grab zumutbar, wenn sich diese nicht über familiäre Bindungen ableiten lässt? Belange den Toten gegenüber FreundInnen bzw. nicht-familialen Wahlgemeinschaften zu überlassen ist als soziales Muster noch nicht selbstverständlich etabliert. Besonders solchen Familienmitgliedern wird die Zuständigkeit für Gräber übertragen, die zuhause sind und sich (vermeintlich) privaten Bereichen gegenüber verantwortlich sehen. Die Erwerbstätigkeit von Frauen veränderte die Voraussetzungen für dieses Muster. Vor allem die Frauen der Kohorte 2 sind Agentinnen eines sozialen Wandels und durch Vorstellungen vom selbstbestimmten Leben, Sterben und Begrabensein motiviert.

---

[40] Douglas, Mary.: Institutionen kennen Erinnerung und Vergessen. In: Dieselbe: Wie Institutionen denken. 1991, 113-132.

[41] Licher, Lucia Maria: Alles ist notwendig. Zur Ökonomie des Alltags bei Marieluise Fleißner. In: Reflexive Naivität. Zum Werk Marieluise Fleißers. 2000 , 55-77, hier 69-70.

• Bestattungskultur kann als pittoresker Augenschmaus ein Gegenstand touristischen und kulturellen Interesses werden.[42] Die AkteurInnen dieser Studie weichen individuell von Symbolsystemen ab, die von Bestattungskulturen vorgehalten werden. Hierfür bedarf es eines kulturellen und sozialen Kapitals; sie verfügen darüber. Das, was die einen als kulturelle Verarmung erleben, das puristisch reduzierte anonyme Grab, dient den anderen als distinktiver Ausweis kulturellen Kapitals.[43] Geschmack – nach Bourdieu der Indikator für die soziale Lage und den Lebensstil einer Person - an dieser Grabform zu finden ermöglicht ebenso ein distinktives Abgrenzen wie es das individuelle monumentale Grabmal vermag. Die Kategorie der ökonomischen Lage, der Bildung und des Lebensstils gestaltet sich geschlechtsbezogen unter den Befragten beider Kohorten aus. Die Variationsbreite belegt, dass das anonyme Grab nicht wirklich soziale Lagen abgrenzt, sondern diese letztlich in der gemeinsam genutzten Repräsentation wieder zusammenführt.

• Spröde normative Anforderungen, in die ein individuelles Grab eingebunden ist, werden individuell geschmeidig in unterschiedliche Ausprägungen versetzt und praktiziert. Die AkteurInnen gestalten soziale Normen wie Pflicht, Ordnung und Verbundenheit visuell und repräsentativ insoweit an vorhandenen Gräbern aus, als es auch ihren Bedürfnissen entspricht. Einige Mitglieder beider Kohorten geben sich vorhandenen individuellen Gräbern gegenüber unbekümmert, obwohl sie sich um diese Gräber kümmern (i.S.v. pflegen). Einem Grab ist - gleich, um welche Form es sich handelt und ob es gepflegt ist oder nicht - nicht unmittelbar eindeutig abzulesen, welche Bedeutung dort Begrabene für Nahestehende haben und welche Funktion das Grab für ein Erinnern übernimmt. Ob sich das erinnerungsfördernde Potential eines (individuell bezeichneten) Grabs entfaltet, hängt auch vom kommunikativen Umfeld ab, in dem es sich befindet.

• Friedhofsbesuche und Grabpflege können außer mit Mühe auch mit Muße und Interaktionen verbunden sein, wie sie in einem Park möglich sind: Kontakte knüpfen, plaudern, sinnieren, sich treiben lassen, beobachtend teilhaben am Schicksal anderer. In einem zeitlich entspannten Alltag beispielsweise nach dem Ende der Parallelität von Erwerbstätigkeit und Familie kann ein Friedhofsgang Muße bedeuten. Er führt aus der privaten häuslichen Isolation und Monotonie in einen öffentlichen Raum hinaus. Diese Funktion übernimmt nach Katharina Oxenius der städtische Park besonders für solche RentnerInnen, die in ärmeren Verhältnissen leben und im Park Sozialkontakte ohne finanziellen Aufwand pflegen können. ”Die Stammgäste haben indivi-

---

[42] Das Grab einer Berühmtheit ermöglicht es, sich ihr zu nähern, wann immer man will. Die Stadt Bremen verhilft ”bekannten und berühmten Bremern und Bremerinnen” mit einem ”erzählenden Begleiter” zum Friedhof Riensberg (1875 eröffnet) erinnert zu werden; Friedhöfe seien ”aufgeschlagene Geschichtsbücher einer Stadt.” Dass dieser Friedhofsführer eine Stadtgeschichte von Männern schreibt und Frauen auslässt, veranschaulicht ein Blick in das Verzeichnis. Wir werden zu 58 Gräbern bekannter Männer geschickt, deren Kurzbiographien nachzulesen sind. Auf diese Weise können wir auch 3 (!) Frauen erinnern. - Der Friedhof bietet eine spezifische Erlebnisqualität für alle Sinne: Der Geruch auf deutschen Friedhöfen ist beispielsweise ein anderer als der auf südeuropäischen. Vgl. Friedhöfe in Bremen ‚Riensberg‘. Hg.: Stadtgrün Bremen, Wirtschaftsbetrieb der Stadtgemeinde Bremen, 11/1995.

[43] Zum Begriff ‚kulturelles Kapital’ vgl. Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. 1997. B. entwickelte ein Begriffsinstrumentarium zur Analyse gesellschaftlicher Machtverhältnisse. Die ungleiche Ausstattung der sozialen AkteurInnen mit einem ökonomischen, kulturellen, sozialen und symbolischen Kapital verschafft ihnen verbunden mit ihrer Geschlechts- und Klassenzugehörigkeit ungleiche Seinsweisen und Anerkennungen.

duelle Zeiten, Wege und Plätze in ihrem Park [...], meiden verpönte Winkel und eignen sich den Park durch ihren täglichen Gewohnheitsgang an [...]. Das Sehen fällt heute mehr ins Gewicht als das Gesehenwerden [...]. Die Art und Weise, wie sich ‚Parkbekannte' begrüßen und ins Gespräch kommen, erinnert an Treppenflurbegegnungen von Nachbarn."[44] Die Anwesenheit von Frauen, Männern und Kindern auf Friedhöfen lässt sich somit nicht nur mit einem Trauerbedürfnis, aus einer besonderen Nähe zum Tod oder mit einer praktizierten Kommunikation mit Toten erklären, Friedhofsbesuche schließen zahlreiche andere Belange ein.

- Diejenigen, die Friedhofsbesuche vermeiden, können solche Erlebnismöglichkeiten nicht nutzen, weil sie sich der traurigen Stimmung, die dieser Ort bei ihnen erzeugt, ausgeliefert fühlen. Diese Befragten entziehen sich bestimmten gefühlsmodellierenden, traditionell öffentlichen Gedächtnisorten und –medien, sie erinnern sich und trauern mittels anderer Medien wie Fotos, Gewohnheiten und Gegenstände an anderen Orten. Solche Medien kommunizieren Tod und Trauergefühle anders, Nahestehende erleben sich diesen Erinnerungskonstellationen gegenüber handlungs- und deutungsmächtiger.
- Eine alltägliche Nähe zu Krankheit, Siechtum, Sterben und Tod - durch das Pflegen von Angehörigen beispielsweise oder durch das langjährige Ausüben eines bestimmten Berufs, wie es hier von weiblichen Befragten gelebt wird - macht das Fremde dieser Bereiche vertraut und führt zu einem routiniert-nüchternen Blick darauf, der enttabuisiert. Ein anonymes Grab kann aus dieser Sicht ein rituell gesetztes Ende für ein schreckliches Geschehen, das zum Sterben führte, bedeuten und symbolisch abschließen.
- Eine grabferne Haltung (sich nicht zuständig fühlen, ein Grab nicht brauchen) kann zur Alltagsroutine werden und unreflektiert bleiben.
- Ein individuelles Grabzeichen erfährt für Hille eine neue Glaubwürdigkeit und Funktion durch die unmittelbare Anschauung davon, dass VertreterInnen einer religiösen Tradition diese auch bestattungskulturell am Grab leben. Durch die Präsenz der Pastorin in Heikes Familie wird deren Grab zum religiösen Zeichen, dass das kulturelle Konzept einer christlichen Familie bestätigt. Wenn die religiöse und rituelle Orientierungs- und Ordnungsfunktion von Gräbern nicht mehr greift, kann sich die repräsentative Form eines individuellen Grabs ändern. Rituelle, religiöse Symbole, Materialien und Praktiken werden infolge *als Zitat* an die neue anonyme Grabform herangetragen (vgl. hierzu Abschn. III, Kap. 2 und 3). In bepflanzten Schalen, die wie Miniaturgräber wirken, finden sich am Grabfeld beispielsweise Granitsplitter, die die Daten der Toten tragen. Glaubensinhalte und -praktiken werden vor dem Hintergrund spezieller Ereignisse als verhandelbare und angreifbare Werte und Normen individuell neu bestimmt. Es gilt mitunter, christlich-religiöse Konnotationen von Gräbern aufzulösen und alternative Jenseitsvorstellungen oder Spiritualitäten mit dem anonymen Begräbnis in Einklang zu bringen.
- Die Bestattungspraxis anderer Regionen und Kulturen kann die Gepflogenheiten in der eigenen Bestattungskultur relativieren, i.S.v. ‚es geht auch anders'. Als Fremdes, Überwundenes und vermeintlich weniger Zeitgemäßes gewertet können Bestattungspraktiken anderer Kulturen die eigenen, als fortschrittlicher gedachten Praktiken bestätigen.

---

[44] Oxenius, Katharina: Vom Promenieren zum Spazieren. Zur Kulturgeschichte des Pariser Parks. 1992, 146-147.

- Mobilitätsanforderungen

Einige Befragte der Kohorte 2 verbinden mit Mobilität eine Unfreiwilligkeit und erleben erzwungene Ortswechsel als Ausnahmesituationen, die sie positiv oder negativ besetzen. Der Beruf mobilisiert Befragte und auch ein als Abenteuer erlebter Krieg. Eine Mobilität moderner Prägung, wie sie für Kohorte 1 nicht mehr ungewöhnlich sondern alltäglich ist, schließt sich diesen Erfahrungen an. Die Mitglieder der Kohorte 1 leben (auch Lebensalter bedingt) durchschnittlich 17 Jahre an ihrem heutigen Erstwohnsitz, die der Kohorte 2 durchschnittliche 38 Jahre.

Aufgrund hoher Lebenserwartung und veränderter Familienkonstellationen sind heute neue Erfahrungen möglich: Großeltern sind u.U. selbst noch Enkel, viele Kinder haben durch Scheidung, Wiederheirat, Lebensabschnittspartnerschaften mehr Großeltern als Geschwister, Mehrgenerationen-Familien leben multilokal in einer "Intimität auf Distanz"[45] miteinander. Der lokale Ort des anonymen Grabs kann unter den Bedingungen des Globalen bedeuten. Er *kann* aufgesucht werden (wird als latent vorhanden gewusst), *muss* aber nicht oder soll auch nicht aufgesucht werden. Ein konkreter Ort dient Individuen zur räumlichen Orientierung im Sinne von lebens- und zeitgeschichtlicher Einordnung.[46] Fortwährend Heimat zu erfinden kann für multilokal lebende Familienmitglieder (wie etwa für Hilles Sohn) zur Lebenskunst werden. In Vorstellungen, Bildern, Texten und Praktiken materialisieren sich (biographische) Selbstreproduktionen bezogen auf ein Konstrukt von Heimat. Dabei spielt auch ein Emotionsmanagement eine Rolle: Die Probleme in der Fremde lassen sich durch Prozesse der Träumerei von und der Sehnsucht nach einer Heimat mit ihren imaginierten besseren Werten leichter sublimieren/managen. Die in der Fremde Befindlichen können sich auf diese Weise als widerständig erleben und eine "Autobiographie der Widerständigkeit entwerfen, in der Identität anhand des Anderen definiert wird."[47] - In der untersuchten Forschungsliteratur gilt die zunehmende Mobilität der Gesellschaft als eine wesentliche Ursache für das Phänomen des anonymen Grabs. Die Daten der hier vorliegenden Studie können diese These nur sehr bedingt bestätigen. Für eine symbolische Kommunikation am Grab nach dem Motto *"wenn man da mal ist, denn geht man da doch schon mal vorbei. Aber, war ich auch schon ewig nicht mehr",* wie es Jasper auf das individuell bezeichnete Urnengrab seines Vaters hin formuliert, bietet das anonyme Grabfeld die notwendigen Voraussetzungen. "*Wenn du denn mal in x bist, dann kannst du zum anonymen Grab gehen",* rät Hille ihrem in Israel lebenden Sohn.

---

[45] Vgl. Lepenies, Annette: Alt & Jung. Das Abenteuer der Generationen. Publikation des Deutschen Hygienemuseums Dresden. 1997.

[46] Ulrich Kockel: Heimat als Widerständigkeit: Beobachtungen in einem Europa frei schwebender Regionen. Unveröffentlichter Vortrag auf dem 33. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde: "Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung." Jena 9/2001.

[47] Andreas Schmidt: Heimweh und Heimkehr. Zur Gefühlskultur in einer komplexen Welt. Unveröffentlichter Vortrag. 33.- DGV-Kongress, a.a.O., wie Fußnote 46.

• Die Ordnung gepflegter, bepflanzter Gräber könnte als eine gottwohlgefällig verstandene Natur gedeutet werden*, "deren adrette Erscheinung die himmlische Sorge um alles Lebende zu dokumentieren hat."*[48] Dies sehen zwei Pastoren beim Thema Grabpflege heute offenbar anders: *"Wenn Sie auf den Friedhof XY gehen, dann ertragen Sie das nicht, so schlimm ist das. So sehen auch die Vorgärten im Stadtteil XY aus. Wenn der Druck nicht da wäre, Gräber wie Vorgärten zu gestalten, wäre Manches einfacher."* - Ordnungsvorstellungen des 19. Jahrhunderts verknüpfen ein tugendhaftes, religiös orientiertes, von Sparsamkeit, Fleiß, Reinlich- und Sittsamkeit geprägtes Leben mit einem entsprechend gesunden Körper und am Ende mit einer ‚schönen' Leiche und einem ‚schönen' Grab, in dem es sich vortrefflich ruhen lässt.[49] - "*Wir raten den Angehörigen meistens zu einer Trauerfeier mit der Urne. Dann sehen sie die Urne und alles ist noch mal in Ordnung und schön. Anstatt ihn so in Erinnerung zu behalten, wie man ihn vorgefunden hat oder mit all den Schläuchen",* schildert ein Bestatter heute.[50] Statt einer aufgebahrten ‚schönen Leiche' erzeugt nun das gekonnte Arrangement der Trauerfeier mit Urne, das eine durch das Sterben entstandene Unordnung wieder zurechtrückt. Eine visuelle Repräsentation, deren Intention es ist, den sterbenden/toten Körper vergessen zu machen. Diese Repräsentation bewirkt ordnende Vorstellungen, die innere und von Unordnung geprägte Bilder in einen geordneten Zusammenhang bringt, der sich nun als neues, dauerhaftes Erinnerungsbild anbietet.

Barbara Happe entwirft für Bestattungskulturen des 21. Jahrhunderts das Modell eines zentrierenden Familiengrabs als ein bestattungskulturelles Ideal, das sich an Familienleitbildern und Geschlechterleitbildern des 19. Jahrhunderts zu orientieren scheint. Epochal und ideologisch fundierte Leitbilder, die individuell bezeichnete (Familien-)Gräber notwendigerweise mit bestimmten Bedeutungen und Funktionen ausstatten.[51] Der Grundstein für die Verbundenheit mit Familiengräbern und für die Selbstverständlichkeit deren Pflege müsse bereits in der Kindheit gelegt werden, so Happe. Die Schilderungen und Deutungen der Befragten machen Bestattungs- bzw. Familienalltäglichkeiten sichtbar, die sich nur schwer unter das von ihr beschriebene Modell subsumieren lassen. Die Diskrepanzen sehe ich zum einen bereits in den Konstruktionen besagter Leitbilder angelegt sowie darin, dass sich Reformulierungsversuche bis ins 21. Jahrhundert fortsetzen. Zum anderen weisen Diskrepanzen auf Pluralisierungen von Familienleitbildern und Lebensformen hin und auf grundlegende Bestrebungen, Geschlechterleitbilder zu verändern.

---

[48] Greif, Stefan: Vom Lob auf die Liederlichkeit. Müll und Gerümpel in der niederländischen Gernremalerei des 17. Jahrhundert. In: Ecker, G., Stange, M., Vedder, U.: Sammeln – Ausstellen – Wegwerfen. 2001, 208-224, hier 212.

[49] Köhle-Hezinger, Christel: "Das Schöne in der Ordnung" oder : Neue Ordnungen, neue Fragen?" Unveröffentlichter Vortrag auf dem 33. DGV-Kongress, a.a.O.

[50] Ca. 90 % seiner KundInnen würden diesem Rat folgen, so ein Bestatter als Gesprächspartner in Gotha (Thüringen) 2002.

[51] Vgl. den friedhofsgeschichtlichen Exkurs im Abschnitt I, Kap. 3.

5.3 Zu Bildern von Körper, Natur und Tod

a) Was zu begraben sein wird: Mein Körper oder der Kadaver

Im Denken und Sprechen über das eigene anonymen Begräbnis unterscheiden die Befragten *das*, *was* anonym begraben werden wird. Sie erklären dabei ihren eigenen Leichnam entweder
aa) zum Kadaver, [52] und trennen ihren Körper von ihrem empfundenen ‚Ich'. Nicht *sie* werden anonym begraben, sondern lediglich ihre Kadaver, während das ‚Ich' eigene, andere Wege geht oder nicht mehr existiert (Peter, Jasper, Ludwig, Käthe). Oder sie
bb) sprechen vom ‚Ich', das mit dem zu Begraben in Beziehung steht und behalten das Bild eines unteilbaren Ganzen bei; unabhängig von den Umformungen, die der tote Körper durchläuft. Auch die Asche ist noch mit dem ‚Ich' verbunden (Edo, Ibu, Hille, Paula, Karin, Maggy).

Zu aa) Der Kadaver kann unter pragmatischen Aspekten wie brauchbar – unbrauchbar betrachtet Organe zur Verfügung stellen.[53] Oder er stellt sich als natürliche Materie dar, deren Fäulnisprozesse hygienische und umweltschutzorientierte Fragen aufwirft. Die Reste des Kadavers oder er als ganzer ergeben einen Aschenrest bzw. einen neuen Zustand für den Körper. Die Schilderungen pendeln zwischen Kadaverdeutung und ‚Ich' als Körperdeutung hin und her, dies lassen Widersprüche erkennen. Das Pendeln könnte mit den unterschiedlichen Ebenen, aus denen heraus erzählt wird und die dem Bewusstsein nicht ohne weiteres zugänglich sind, zusammenhängen. Sie bestimmen Momente von Trennung und Einheit.

Die Strategien, mit denen der Körper zum Kadaver erklärt wird, könnten ausgelöst sein von:
- der Häufigkeit bisher erlebten Sterbens anderer in Beruf oder Familie
- einer Sicht auf biologische Prozesshaftigkeit des Körpers (naturwissenschaftliche Perspektive)
- einer Form des Sich-in-Dienst-Stellens, der Gesellschaft, dem Staat gegenüber, z.B. als Soldat
- Erfahrungen des Tötens und Zerstückelns im Zweiten Weltkrieg
- Weltanschauungen und einem intellektuellen Durchdringen des Themas
- einem Antizipieren des Status, den der tote Körper im Bereich der Thanatopraxis hat: Ein "Weniger als Nichts".[54] Je nach Situation erhält dieses Nichts durch Herrichten und Ausstatten mit Dingen symbolische und repersonifizierende Bedeutungszusprachen.

---

[52] Der Begriff Kadaver, lat. "Cadaver", wird uneinheitlich verwendet. Er ist eine Ableitung von "cadere" = fallen und bedeutet den gefallenen, tot daliegenden Körper, den Leichnam, mit Blick auf seine Bestattung. Vgl. Fritz Lochner von Hüttenbach: Die Bezeichnung Leichnam, in: Norbert Steffenelli: Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit Toten. 1998, 31-33, hier 32. Für Käthe steht der Begriff Kadaver eher einem tierischen Körper als einem menschlichen nahe.

[53] Duden, Barbara: Das "System" unter der Haut. Anmerkungen zu einem körpergeschichtlichen Bruch der 1990er Jahre. In*:* Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 8/2, 1997, 260-273. Der Körper/Leib wird in der Selbstwahrnehmung zum "Systemkörper". Aus dieser Sicht liest sich die Organspende systemlogisch wie ein Freigeben von gebrauchten Systemteilen an das Gesamtsystem. Vgl. auch dieselbe: Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1700. 1987. Für Vorstellungen zur Einzigartigkeit des Individuums ist das Körperinnere gegenüber dem Körperäußeren nachrangig. Obduzierte Leichname werden, obwohl mit Zellstoff anstatt mit Organen gefüllt, dennoch aufgebahrt.

[54] Streckeisen, Ursula: Doing Death. Expertenpraktik in den Kontexten von Lebenserhaltung, Verlust und Wissenschaft. In: Hitzler, Honer, Maeder: Expertenwissen. Die institutionalisierte Kompetenz der Konstruktion von Wirklichkeit. 1994, 232-246. Das Krankenhauspersonal entfernt mit den Dingen vom Körper und aus dem Patientenzimmer (Katheder, Verbände, Schläuche, Schmuck, Nachthemden, Kleidung,

Im ästhetischen Todesbild ist der reale Leichnam mit seinen Verwesungsanzeichen vor allem ein Ekel auslösender Kadaver. Es wird zu Lebzeiten von den Befragten selbst oder nach dem Tod von den ExpertInnen an einem je zweiten, imaginären und repräsentativen Körper gearbeitet. ”Die Bekleidung, das Leichentuch, der Sarg und die Sargdecke aus Blumen legen jeweils eine neue Schicht zwischen das Auge des Betrachters und den Körper des Toten, bis zum Schluss nicht einmal mehr der Sarg als Sarg zu sehen ist. ‚‘Von Hülle zu Hülle flüchtet das Signifikat‘‘ [Barthes, 1981, S. 65], solange, bis der Kadaver verschwunden und nur noch die Persönlichkeit des Toten präsent ist.‘“[55] Das Verhüllen entspricht der Dominanz des Visuellen in der gegenwärtigen westlichen Kultur, wobei das Visuelle in eine ”Hierarchie des Entsetzens” eingereiht zu denken ist: ”Vom Visuellen zum Auditiven über das Olfaktorische bis hin zum Taktilen.”[56] Die Bestattung wird ”zu einer Manifestation des kontinuierlichen Denkens und zu einer Beschwörung der Unsterblichkeit. Sie ist eine Transformation der sterblichen Hülle in einen unsterblichen Geist-Körper.”[57]

Zu bb) Befragte denken sich ihr ‚Ich’ auch nach dem Tod dort, wo ihre sterblichen Reste sind. Was dem toten Körper und der Asche geschieht, geschieht auch dem ‚Ich‘. Der tote Körper soll als Ganzes zusammenbleiben, kein Organ darf fehlen. Er ist von einer Aura umgeben, die durch eine Totenruhe zu schützen ist. Beobachtete Tendenz: Die befragten Frauen verbinden häufiger ein ‚Ich‘ mit dem toten Körper, wohingegen die Männer das ‚Ich‘ vom Kadaver trennen. Es wurde nicht versucht, die Interdependenzen der Körper-Ich-Beziehung im Material abschließend zu erklären. Die ordnende Darstellung zum Körper oder zum Kadaver ist eine grob vereinfachende.

Kopfkissen) auch individualisierende Bedeutungen: Der, die PatientIn wechselt in den Status der ”reinen Leiche”. Eine Zeichenleere, die durch einen anonymisierenden Fußzettel in der Masse unterscheidbar gemacht wird. Vgl. auch den ambivalenten rechtlichen Status der Leiche zwischen Person und Ding.

[55] Wossidlo, Joachim: Das endliche Fleisch und das unendliche Leben. Von der Tötung des Todes im kollektiven Gedächtnis – Gedanken eines Ethnologen zum Umgang mit Leichen in Berlin. In: Siggelkow: Gedächtnisarchitektur: Formen privaten und öffentlichen Gedenkens. 2001, 1-20, hier: 8 -11. - W. zitiert Barthes, Roland: ”Das Reich der Zeichen.” 1981.
Nach Birgit Richard funktioniert diese Symbolisierung infolge des Bildes vom toten Körper heute nicht mehr. Sie sei in ein Leichenorakel von Medien verschoben, die den Leichnam zur Oberfläche transmissionieren. Vgl. hierzu Abschnitt IV, Pkt. 3 dieser Arbeit.

[56] Wossidlo, Joachim: a.a.O., 8.

[57] Wossidlo, Joachim: a.a.O., 11.

b) Fragment oder Ganzheit

In den Erzählungen der Befragten, was einem bzw. ihrem toten Körper geschieht oder geschehen kann, finden sich folgende Begriffe:

Abtrennen von Gliedmaßen	Spenden von Teilen
Ausgestopft werden	Transplantieren
Auflösen	Verstreuen
Auseinandernehmen	Verbrennen
Abschneiden eines Fingers	Verwerten
Bakteriell zersetzen	Verfallen
Brechen von Armen und Beinen	Verfaulen
Durchbohrt werden von Würmern	Verrotten
Einäschern	Wiederausgraben von Knochen
Entnehmen von Organen	Wieder zusammen kriegen oder nicht
Fleddern	Zerstreuen
Obduzieren	Zerfallen
Pulverisiert werden	Zerteilt werden durch Bomben
Sezieren	

Die Begriffe zeichnen Umwandlungs- und Fragmentierungsprozesse des als Ganzheit empfundenen und gedachten Körpers nach. Vorstellungen von Seele und Leib binden sich an ganze Körper. Das Individuum gilt als das Unteilbare, einmal Zerteiltes ist nicht wieder zu einem ursprünglich als Ganzes Gedachten zusammenzusetzen und wiederzuerkennen (vgl. Maggy, die ihre obduzierte Mutter nicht wiedererkannte, man habe sie "*nicht wieder zusammen gekriegt*"). Für Peter ist es wichtig, dass seine Asche im anonymen Grabfeld konzentriert bleibt als Hinweis auf ihn: ein Verdichten des Zerteilten soll Erinnern ermöglichen. Der Widerspruch zwischen Fragmentierungswahrnehmung und Ganzheitsvorstellung ist nicht (mehr) mit der begrenzenden, festen Form des individuellen Grabes zu beantworten, die den ganzen Körper assoziiert. Der Name als Bezeichnung für das als ganzes Gedachte ist nach dessen Zerteilen übrig. Es kostet Mühe und Aufwand, den Bezug zwischen dem Namen der/des Toten und deren/dessen Asche nicht untergehen zu lassen (vgl. Abschnitt III, Kap. 2: Die Asche wird immer wieder neu resignifiziert, indem sie einem bestimmten Namen als zugehörig erkannt, besser benannt wird). BestatterInnen bzw. Beschäftigte von Friedhof und Krematorium vergewissern sich unablässig über einen korrekten Zusammenhang. Asche für sich genommen erlaubt kein einfaches Rückschließen mehr auf ein Individuum, alle Aschen sind zumindest optisch nahezu gleich.[58]

[58] Gaedke, Jürgen: Handbuch des Friedhofs- und Bestattungsrechts. Vgl. 97ff, 181. Beigesetzter Asche wird eine *Identität* zugesprochen, die für evtl. Untersuchungen bzgl. Straftaten nachweisbar bleiben muss. Die *Individualität* eines Menschen vergehe dagegen zu dem Zeitpunkt, wo der Zusammenhang zwischen

Deshalb ist der Name so wichtig, um - in Verbindung mit der Autorität der Institution - eine Asche zur authentischen erklären zu können. Ein Name verleiht Aschen wieder den Zeugnischarakter, Reste von Menschen zu sein. Zerteiltes taugt nicht mehr, zu einem ‚Ich' und zu einem Namen zu gehören: Das namenlose, anonyme Grab könnte die angemessenere Grabform sein, weil sie eine vorab schon angelegte Zeichenreduktion fortführt.

c) Ästhetisierungen

Das ästhetische Todesbild trennt zwischen dem physisch verwesenden Leichnam und der vorgestellten Persönlichkeit des Toten.[59] Sich eines imaginär unsterblichen zweiten Körpers zu bedienen zählt zu Herrschafts- und Erinnerungstechniken, auf die der Adel und Klerus des Mittelalters zurückgriffen.[60] Die spätere individuelle Fähigkeit vieler, persönliches Erinnert-werden und Repräsentationstechniken zu verbinden, ließ figürliche Darstellungen als Teil von Grabmälern sehr beliebt werden. Die Reformgrabmäler Anfang des 20. Jahrhundert dagegen entsprechen einem neuen Bildhauer- und Architekturverständnis: das Figürliche wich einem gleichförmigen Grabmal und der Schrift.[61] Heute greift die Diskussion um eine Entindividualisierung tiefer, sie erfasst das unter dem Grabmal Gedachte. Wo der persönliche Leichnam assoziiert wurde, befindet sich jetzt eine Leerstelle. Wenn Vorausverfügende ihr ‚Ich' mit der Asche oder ihrem Leichnam als noch verbunden denken, ist die Möglichkeit, beides in einer traditionellen Weise zu symbolisieren, gegeben. Dem steht jedoch ein je individuelles Todesbild entgegen. Sichtbar wird die Kompetenz der AkteurInnen, mit unterschiedlichen (Körper-)Techniken und Medien einen kulturellen/sozialen Körper herzustellen, der ihre Persönlichkeit erinnern hilft. Oder diesen zu verhindern, weil vergessen werden soll. Dem Topos der Trennung von Körper und Geist tritt eine ästhetische Erfahrung des Herstellbaren und Künstlichen, des Flüchtigen und des Wechsels hinzu.

---

den einzelnen Teilen des toten Körpers nicht mehr besteht. Sei es durch Zerfall der Leiche oder durch deren Verbrennen.

[59] Für Joachim Wossidlo eine Folge aktueller Körpertechniken, -bilder, die das Jugendliche, Unversehrte in unzähligen Bodybildingcenter aufrecht zu erhalten suchen. In Folge müsse auch der Leichnam als Kadaver verschwinden, er erinnere an Herstellbarkeitsgrenzen. Damit sei die Tötung des Todes möglich geworden. Derselbe: a.a.O., 7ff. 14ff. - J. Wossidlo stellte mir seinen Dokumentarfilm (S-VHS, 51 min.) zur gleichn. Magisterarbeit zur Verfügung: "Ehre den Toten - Trauer, Tabu und Pietät." Humboldt Universität Berlin 1995. Danke!

[60] Der natürliche, sterbliche Körper des Herrschers wurde durch einen politischen, unsterblichen Körper verdoppelt; der sich zum Beispiel in Abbildern, in Effigies (lebensgroßen Puppen, die den realen Leichnam ersetzten) im Begräbnisritual versinnbildlichte und in der Fortführung des Rechtssystem imaginiert wurde. Der zweite Körper sicherte die Kontinuität der Dynastie, der Dignität und der sakral-politischen Herrschaft. Die Herrscherdenkmäler symbolisierten ‚ewige' Körper in öffentlichen Räumen. Sie überschritten damit den Raum über dem Grab, in dem das Grabmal durch seine senkrechten Achse die unsterbliche weltliche Herrschaft durch einen Bezug zur göttlichen Macht legitimierte. Vgl. Kantorowicz, Ernst H.: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. 1992, 25-28, 322-344, 419-432. Zur Bedeutung zweiter Körper und der umkämpften senkrechten Achse der Denkmalskunst in der Hierarchie öffentlicher Räume vgl. Silke Wenk: Versteinerte Weiblichkeit..., a.a.O., 82-86.

[61] Was lt. Forschungsstand eine Entindividualisierung und das anonyme Begräbnis nach sich zog.

d) Zwischen Vergemeinschaftung und auf den eigenen Körper bezogene Selbstermächtigung

Mitglieder der Kohorte 2 erlebten eine andere Körpersozialisation als die der Kohorte 1. Vielleicht tragen die ersteren heute noch Maßstäbe des ‚Ausmerzens', des ‚Unwerten Lebens' mit sich und Ängste, Körperidealen nicht zu genügen, wodurch Alter und Krankheit schwerer ertragen werden können. Die Lust am Sport kann als Indiz eines veränderten Körperselbstbildes von Frauen und Männer im NS gesehen werden, das nicht nur an Leistungsfähigkeit/Gesundheit orientiert war, sondern auch das Erleben von Mobilität, Perfektion, Ästhetisierung, Stilisierung, Selbstbeherrschung und Selbstinszenierung ermöglichte. Werte, die Körperbilder seit den 90ern des 20. Jahrhunderts formen. Die Befragten der Kohorte 2 erinnern über ihre Körpergeschichten nicht nur Enteignungs- und Destruktionserfahrungen, sondern auch gelebte Modernität und Dimensionen eigener Wirksamkeit. Sie greifen mit ihrer Entscheidung für ein anonymes Grab einen modernen Trend auf. Ihre Flexibilität bzw. die Vielzahl der in der Biographie eingenommenen Rollen würde vielleicht durch die überkommene Form eines individuellen Grabs wieder reduziert und eingegrenzt. - Für Übergriffe und Körperenteignungserfahrungen stehen Institutionen wie Krankenhäuser und Pflegeheime; mehrere Befragte insistieren auf ein selbstbestimmtes Sterben den Institutionen und geltender Gesetzeslage gegenüber. Körperbezogene Selbstermächtigung meint vielleicht auch, dafür zu sorgen, dass der eigene Körper in der Wahrnehmung der Umwelt nicht das Entsetzen, die Abscheu und den Beziehungsabbruch auslöst, das/der bei sich selbst anderen gegenüber erlebt wurde. Die Einäscherung verhindert, dass das dem eigenen Körper geschieht, was gerade nicht erinnert werden soll. Würde ein Leichnam mit Entsetzen wahrgenommen, würde er für u.U. Erinnungspraktiken untauglich. Ästhetische Normen weisen intimen Körperprozessen - als die Verwesung auch gedeutet werden kann - nicht öffentliche Orte zu. Wenn erinnert werden soll, dann die Persönlichkeit und deren Taten in Verbindung mit einem zeitlosen Körper.

Körper sind in institutionelle Regelungsverhältnisse und in soziale Räume eingebunden. Über 70 % aller pflegebedürftigen Personen in der Bundesrepublik werden heute - *in der Regel von Frauen* - im Familienverband gepflegt. Tod und Endlichkeit sind somit in umfassenden gesellschaftlichen Bereichen gerade *nicht* verdrängt, sondern komplexe, alltäglich praktisch zu bewältigende Gegenwart. [62] - Mit der Institution der Familie wird das Ideal emotionaler und körperlicher Nähe und Intimität assoziiert. Die Bundesregierung bewarb 2001/2002 in der Plakat- und Broschürenkampagne ‚Famil *i* D *e* utschland' ein ideales Familienleitbild, wobei sieben Bildmotive positive Bilder funktionierender deutscher Familiarität repräsentierten. Mütter, Großmütter, Väter und viele Kinder rücken hier in engen Binnenräumen nah zusammen. Körperliche Nähe vermittelt Botschaften von Harmonie, Sicherheit und Kontinuität. Eindeutig als weibliche oder männlich inszenierte Körper lassen Gesundheit, Normalität und Unversehrtheit

[62] vgl. Bundesamtes für Statistik: Statistisches Jahrbuch 2002 für die Bundesrepublik Deutschland., 464.

und einen sozial-symbolischen Familienkörper assoziieren, der als (weiblich) reproduzierender und unsterblicher auftritt. Nicht gezeigt sind offensichtlich alternde, kranke, versehrte, misshandelte, vernachlässigte oder/und sterbliche Körper und notwendige Distanzen zwischen den Körpern. Denn Räume des Privaten sind tatsächlich weder sicher und geschützt noch sind Körper unsterblich. Dass Familie per se eine Institution ist, die strukturelle Gewalt einschließt, und dass diese Institution ein Ort spezieller persönlicher Gewalterfahrungen werden kann, muss einer bestimmten sozialen Ordnung gemäß in der Repräsentation eines Grabs unsichtbar bleiben und wieder vergessen gemacht werden.[63] Diese Widersprüche zwischen propagierten Idealen und gelebter Wirklichkeit schlagen sich aus meiner Sicht in dem persönlichen Wissen der Befragten und damit auch in ihrer Entscheidung für eine bestimmte Grabform nieder.

e) Hygieneaspekte

Sechs von zehn Befragten (drei Frauen, drei Männer) bevorzugen ein Eingeäschertwerden aus hygienischen Gründen. Hygieneparadigmen sind ins individuelle Alltagshandeln eingesickert. Es entsteht der Eindruck, als ob das Phänomen des anonymen Begräbnisses Zugang zu kollektiven Ängsten verschafft. [64] Die in Großstädten besonders hohe Quote anonym Begrabener könnte, so meine These, auch ein Effekt kollektiver Ängste sein, die durch eine Körperverteilung im Raum ausgelöst werden. Sie führen zu vorsorglich hygienisch sinnvollem Verhalten. Besonders Edos und Käthes detaillierte Einäscherungsschilderung erzeugt den Eindruck einer Technikfaszination, der sie ihren Körper eher anvertrauen wollen, als ihn ekelerregenden und unhygienischen Verwesungsprozessen zu überlassen. Dass es beim Einäschern zu umweltschädigenden Emissionen kommt wird nicht wahrgenommen. Die Hinweise der Befragten können auch als in hygienische Argumente eingekleidete Ansprüche an die ästhetische Gestalt des eigenen Todes sein. Männer (und auch Frauen) könnten das Eingeäschertwerden bevorzugen, weil sie einen Bezug zu weiblich konnotierter Verwesung und Verunreinigung auflösen wollen: ”Das Weibliche wird mit der verunreinigenden Welt des Biologischen assoziiert, mit dem zeitgebundenen Individuellen, mit verwesendem Fleisch, mit der Fäulnis der Leiche, mit dem ‚bösen‘ Tod [...].” [65]

---

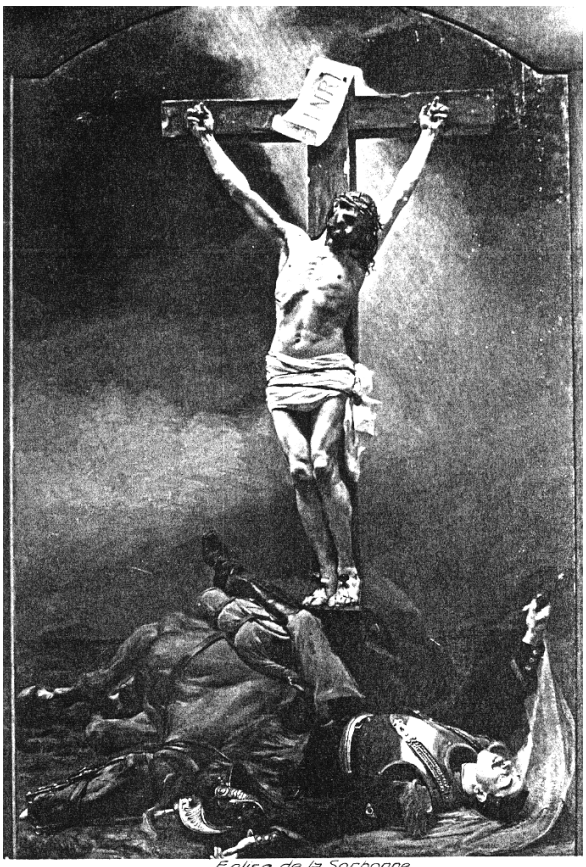
[63] Zum Thema Gewalt und Familie vgl. z.B. Habermehl, Anke: Gewalt in der Familie. Ausmaß und Ursache körperlicher Gewalt. 1994.

[64] Entstanden durch Seuchen, Pest, Hexenwahn, Bevölkerungszuwachs und Hygieneprobleme in den Großstädte im 17/18. Jahrhundert, durch Kriegstote, Überlagerung der Friedhöfe. Vgl. dazu Bergmann, Anna: Die hygienische Ordnung und der rationalisierte Tod. In: metis., 5. Jg. 1996, 9. Für sie zeigt sich das Hygieneparadigma am radikalsten im NS-Massenmord durch die Tötungstechnik der Zyklon B-”Dusche”. Dem voraus gingen im Mittelalter (auch als Folge der Pest) Hexenwahn und Judenprogromme als ”gesellschaftliche Rituale zur Reinigung der Gesellschaft vom Tod”, ein Tod, der nach christlich-jüdischer Tradition von der Frau ausging.

[65] Bronfen, Elisabeth: a.a.O., 290.

f) Verkörperungen religiösen Gehalts

Bei Paula wird die Enttäuschung religiöser Überzeugungen besonders deutlich. Paulas Überlegungen werfen die Frage nach der Bedeutung des Körpers im religiösen Kult bzw. in der christlichen Ikonographie auf und nach Zusammenhänge dieser mit Krieg und Begräbnis. Hier könnte der Versuch, sich von bestimmten Opfertraditionen, die sich über ein spirituelles Leibopfer konstituierten, abzugrenzen, eine Rolle spielen. Der als Ganzes gedachte Körper kann traditionell als Beweis für einen standhaften christlichen Glauben gelesen und geopfert werden, Glaube und Opfer führen durch das Grab hindurch zu einem imaginär unversehrten und unsterblichen Körper. Feldpostkarten aus der Zeit des Ersten und Zweiten Weltkriegs versuchen diese Versprechen auf den Kriegstod zu übertragen, sie stellen den Gekreuzigten über die gewaltsame Zerstörung Einzelner in der Welt. Der versehrte, tote, jedoch durch das Kreuz als Symbol Gott Vaters in der Aufrechten gehaltene männliche Körper erzeugt die Vorstellung eines imaginär zweiten unsterblichen Körpers Christus. Die Hingabe Einzelner, zum Beispiel männlicher Soldaten an das Vaterland, und das Opfern des eigenen Körpers stellt Einzelne oder eine ganze Nation in die Nachfolge Christi, so die Botschaft des Bildes.[66]



”Die Männer waren nicht mehr da, die Väter waren nicht mehr da, die Brüder waren nicht mehr da, alles wurde eingezogen (...) erschossen (...) umgebracht (...), ich hab‘s doch gesehen!”, so Paula. Für sie ist - seitdem sie im Krieg das Zerstückeltwerden von Körpern bzw. die Opferung von Männern beobachtet hat - eine einäschernde, nicht grabgebundene Bestattung attraktiv, wie sie auch als religiöser Ritus in anderen Kulturen praktiziert wird. Ein nicht grabgebundenes Begräbnis insofern, als dieses nicht auf einen spezifischen Kultort im Element Erde angewiesen ist. Das Körperliche im Feuer spurlos aufzulösen heißt für Paula, einen körper- und grabgebundenen christlichen Weg, der für sie keine Berechtigung mehr erkennen lässt, zu verlassen.

[66] Eine zur Zeit des Ersten Weltkriegs verschickte Postkarte. Teil einer Postkartensammlung aus der Zeit des Ersten und Zweiten Weltkriegs im Schulmuseum der Gemeinde Bohlenbergerfeld, 26340 Zetel.

g) Das Weite und die Enge

Kulturelle Übereinkünfte und Werte werden von mehreren Befragten hier und da als *Enge* erlebt, die ihren Niederschlag in den Regelungsverhältnissen und in institutioneller Macht finden. Der eigene Tod ist diesen Bereichen ebenso unterworfen wie der alternde Körper. Begrenzungen materialisieren sich auch noch durch den eigenen toten Körper oder durch Umrandungen individueller Gräber bzw. den umgrenzten Ort des anonymen Grabfelds. Bedrohlich eng wird es auch im Gedränge der lebenden Menschen, sei es in der Stadt oder im eigenen Land, durch Bevölkerungsexplosionen oder durch das Zuziehen Fremder, im Luftschutzkeller oder in der mit Flüchtlingen besetzten eigenen Wohnung. Das Gerangel um einen Platz bleibt scheinbar auch Toten nicht erspart, die sich enge, überlagerte Friedhöfe teilen müssen. - *Weite* dagegen verspricht den Befragten das Natürliche und Ursprüngliche (als romantische Vorstellung). Sei es ein natürliches Leben auf dem Land, verbunden mit einem natürlichen Begräbnis als ein gedachtes Rückkehren zum Ursprung. Oder sei es das Verschmelzen mit einem natürlichen Element, soweit seine Ausprägung Weite vermittelt. Wie die See durch ihre stete Bewegung und ihrer Verbindung zum Himmel (Luft) oder die Erde in Form von Wüste. Die Materie (die Organe) des eigenen toten Körpers kann als Teil eines umfassenden kollektiven Ganzen gedacht werden und sich dort in einer Art Kreislauf befinden. Oder sie kann als konzentrierte Asche im Grabfeld auf ein Individuum verweisen. Metamorphosen und prozesshafte Wechsel von Zuständen bedeuten Weite: sich spurlos Auflösen im Feuer der Einäscherung und in einen anderen Zustand transformiert werden; durch das Sterben in eine geistige oder energetische Form hinüberwechseln. Oder sich in eine mit Ewigkeit konnotierte Reihe von Milliarden Toten hineingestellt sehen. Für zwei der Befragten bedeutet ein selbst bestimmter Freitod Widerstand gegen Regelungsverhältnisse und damit Autonomie und Weite. Erinnern und Trauern sollen in weiten Gedankenwelten von Meditation und Naturerleben einen Platz finden.

h) Deutungsperspektiven auf und Aneignungsformen von Natur

Eine naturwissenschaftlich durchdrungene und erkannte Natur erklärt für Ludwig auch den Tod, sein Motto lautet verbunden mit der Perspektive eines Biologielehrers: ”Man muss die Natur nur verstehen und durchschauen, dann ist vieles einfacher.” Dass hindern ihn nicht, seine Erinnerungen an Kindheit und Mutter an tröstliche Naturerlebnisse zu knüpfen.

Edo entwickelt als Kind innerhalb einer Landwirtsfamilie eine utilitaristische und pragmatische Sicht auf Natur. Bei seinem Aufenthalt in Bergen und Sümpfen während des Kriegs entdeckt er deren Erlebniswert als neuen Naturaspekt, das Aneignen neuer Naturbedingungen bzw. einer neuen Sicht auf Natur geht mit einem Erwerb neuer Fähigkeiten einher.

Einer distinkten Natursemantik folgend eignet sich Jasper Natur durch individuelle Abenteuerreisen in die Wüste und an die See an. Natur als Mittel und Ort von Transzendenz verhindert ein Nichts nach dem Tod und bietet beispielsweise eine exotische Kulisse meditativer Vergeistigung und Selbststilisierung. Der Massentourismus nach Mallorca beispielsweise, als eine kollektive Aneignungsform von Natur gelesen, wäre dabei für Jasper ähnlich gewöhnlich wie die traditionellen, individuellen Standardgräber und selbst noch die anonymen Grabfelder auf engen Friedhöfen. Städtische Parks und - ich füge den Friedhof hinzu - erzeugen für Jasper den Eindruck von minderwertig ‚unwahrer‘, weil künstlicher Natur, die an Kleinbürgertum und Gartenzwergidylle erinnert, wie das *”Rasenmähen auf dem Dorf, Bürgersteig fegen, muss sauber und ordentlich sein”,* so Jasper. Wahre Natur bietet für ihn Erregendes, Emotionales. Wenn er

den steten Oberflächenwechsel von See und Himmel als Natureigenschaften beschreibt, die er schätzt, erinnert dies an Beschreibungen von Natur, die sich auch als Zuschreibungen finden, wenn es um Weiblichkeit geht. Das Wetterwendische, der stete Stimmungswechsel, das An- und Abfluten von Leidenschaft und Gefühl, Ebbe und Flut vergleichbar, rühre aus der vermeintlichen Naturnähe einer weiblichen Seele.

Die Gartenzwergidylle auf dem Grab der Freundin Heike ist für Hille völlig in Ordnung, weil sie Ausdruck von Lebensstil und Erinnerung der Familie ist, der ihre Freundin angehört(e). Im übrigen sieht Hilles nüchterner Pragmatismus in kulturellen Praktiken einen ordnenden Umgang mit Tod und Natur, der einer per se chaotisch-rohen Natur gegenüber steht.

Für Paula bedeutet der Verzicht auf ein in der Landschaft bezeichnetes Grab und entsprechende erinnernde Praktiken ihr beschleunigtes Eingehen in die Natur. Ein Grabzeichen stünde für kultivierte Definitionen vom Tod, denen sie nicht mehr glaubt. Aus ihrem religiösen Naturverständnis heraus versöhnt die Natur mit nicht eingelösten kulturellen Versprechen. Ihre Tochter pflegend erlebt sie Sterben als langwierigen Prozess. Sterben kann, wenn Menschen dabei agieren, zum gewalttätigen Akt werden. Natur hingegen darf Gewalt in Form von Ent- und Neugestalten auch am Menschen ausüben, Natur wird Zerstückelung und Chaos auch wieder heilen. Für Paula bleiben dabei keine individuelle Spuren, für ein Eingehen in die Natur sollte der *einzelne* Mensch im Feuer aufgelöst und nicht erinnert werden. Paula sieht sich mit bestimmten Eigenschaften wie Selbstlosigkeit und Hilfsbereitschaft von Natur aus wie zufällig und geschlechtsunabhängig ausgestattet. Aus dieser Sicht scheint die Natur bestimmte Muster vorzuhalten; sie mischt sie immer wieder neu über Zeit und Raum hinweg, um sie ins Leben zu rufen. Menschen sind dem ausgeliefert und müssen daraus das Beste machen. Natur stellt sich für Paula als Fluchtraum dar, eine dem trostlosen Alltag gegensätzliche Realität, die von der Ohnmacht, im Alltag etwas zu ändern, ablenkt.

Aus Karins Entscheidung, ihr mögliches Krankwerden unbehandelt zu lassen und ihr Sterben zu akzeptieren, lässt sich die Vorstellung vom Einklang des Menschen mit der Natur ablesen. Das, was als schlecht verstanden wird, entsteht gemäß dieser Denkfigur aus einer Disharmonie zwischen Mensch und Natur. Dieses Denken wurde von ökologischen Bewegungen der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts gerne verbunden mit einem Leben auf dem Lande umgesetzt und verlangte vom Menschen, seine Lebens- und Wirtschaftsweise der Natur anzupassen. In diesem Kontext sind Vorstellungen von der Weisheit der Mutter Natur und von Ganzheitlichkeit zu finden.

i) Die Natur der letzten Dinge und deren Bezüge zum Geschlecht

Maggy schließt sich dem, was ihr Mann sinngemäß sagt, an: Dass der Mensch aus einem geschichtslosen Nichts heraus durch das Befruchtetwerden des Eis durch den Samen entsteht. - Wenn vom Menschen die Rede ist, meint das den Mann respektive Männlichkeit, ”alles, was vom Menschen schlechthin gesagt ist, ist von ihm gesagt.”[67] Wenn also der Mensch ‚nichts‘ ist, ist der Mann ‚nichts‘, erst durch den biologisch natürlichen Vorgang des Befruchtens und der Schwangerschaft entsteht *er,* was *sein* Angewiesensein auf die weiblich konnotierte Natur, auf

[67] Das allgemein Menschliche und die Grundlage allen Denkens überhaupt ist Gegenstand eines philosophischen Diskurses, der durch kritische Fragen zur Bedeutung von Geschlecht bewegt werden muss. Vgl. dazu Cornelia Klinger: Beredtes Schweigen und verschwiegenes Sprechen: Genus im Diskurs der Philosophie. In: Bußmann, Hadumod, Hof: Genus – zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften. 1995, 34-59, hier 36-37. Der Abschnitt i läßt historisch gewordenen Zuschreibungen Revue passieren.

deren reproduzierende Kraft deutlich macht. Der (aktive) Same gilt als der Träger des Menschlichen/Männlichen, das (passive) Ei, die Frau als lediglich austragendes Gefäß. Dieser Zusammenhang bestimmt den Mann (Mensch) als Schöpfer seiner selbst, wobei Akteur und Vorgang als ahistorisch zu denken sind. Eine Zeugungskraft, die über die bloß biologische hinaus reicht und diese dem männlich-geistigen Willen als verändernde, ursächlich schöpfende Kraft unterwirft. Natur dient dem männlichen Geistes als Inkarnation, der Geist bleibt jedoch immer different von Natur; das lediglich reproduzierende Weibliche hingegen ist ohne die Kraft des Willens bzw. des Geistes im Biologischen (Körper) gefangen und "*zerfällt, [...] da bleibt nichts*." *Sie* ist damit ein natürlich vergängliches Wesen und in Unsterblichkeitsmythen als das Gegenbild zum ahistorisch Männlichen entworfen.

j) Sterben und Tod als von der Natur bestimmtes Geschehen oder als Ereignis eigenen, selbst verantworteten Lebens gedeutet

Ibu weigert sich, herkömmlichen Nennungen dessen, was als Altwerden und –sein bezeichnet wird, zu entsprechen. Sie beweist sich täglich, dass hier gesetzte Grenzen zumindest erweiterbar sind. Käthe unterscheidet zum Thema Altsein ihren biologischen Körper, dessen Verschwinden für sie völlig natürlich ist, und einen von ihr selbst hergestellten ästhetisierten, kulturellen Körper, von dem etwas bleiben soll. Tod und Sterben sind für Ibu und Käthe Bereiche ihres selbstverantworteten Lebens, und wenn es sein muss, wollen sie nicht auf dessen natürliches Ende warten, das ihnen als solches gedacht selbst abhanden gekommen scheint.

Im Bestreben der AkteurInnen, Todes-, Natur- und Körperbilder in Einklang zu bringen, bewegen sich Naturdeutungen zwischen gegensätzlichen Polen. Natur kann einerseits als das fraglos gegebene Natürliche und Kontinuierliche gedeutet werden; Sichtweisen, die sich insbesondere dann anbieten, wenn das kulturell Konstruierte von Tod und Sterben sich zeigt und als Konflikt erlebt wird. Das Rückbinden an die Natur erklärt den Tod selbst wieder zum natürlichen Phänomen. Andererseits kann Natur auch als etwas Bekanntes, Begriffenes, Bearbeitetes und damit als etwas Künstliches gedeutet werden.[68] Einige Befragte leiten Bedeutungen aus einer Analogie zwischen Geburt und Tod ab, versuchen, sich das eine aus dem anderen als naturimmanentes Geschehen zu erklären, um entsprechend handeln zu können.

5.4 Von Sterben, Tod und Begräbnis sprechen

Der Begriff der Würde einer, eines Toten gehört einer würdevollen Sprache an. Der Würde von Toten entspreche es, in zivilisierter Gesellschaft mit Anstand, d.h., in einem individuell bezeichneten Grab begraben zu werden. Der Topos des hier neu aktualisierten Zivilisierten verrät aus meiner Sicht den historisch engen Kulturbegriff mit seinen Unterscheidungen von Zivilisation und Kultur und von hoher und niedriger Kultur. Die Begriffe der Tabellenrubrik A zum Beispiel (vgl. Kap.1, Pkt. 4: Sprachl. Zugänge...) nähern sich der offiziellen, pietätsvollen Sprache zu Tod und Begräbnis an, dem, was in diesen Bereichen als kultiviert, würdevoll, rücksichtsvoll und menschlich gelten soll.

Eine am naturwissenschaftlich Beweisbaren, Pragmatischen und an Nüchternheit orientierte Alltagssprache sperrt sich gegen das Weitertransportieren von Mythen und entlarvt Heroisches, Tragisches. Dem Tod nicht nur in der vermittelnden Sphäre von Print- oder technischen Bildmedien sondern praktisch begegnet zu sein, trifft für fast alle Befragte zu,

[68] Kneer, G., Rink, D.: a.a.O., 138.

insbesondere für die Frauen. Die Begriffe in Rubrik B machen einen subjektiv unmittelbaren Standort der Befragten und deren Binnenperspektive anschaulich, die in Rubrik A zutage tretenden Ideale werden von einem distanzierteren Standpunkt aus reformuliert. Beide Standpunkte müssen unablässig aufeinander bezogen reflektiert werden; ein Vorgang, der für einen kulturell prozessualen Kreislauf des Bestätigens, Veränderns, Verwerfens oder Wiederaufgreifens sorgt.[69] Sowohl eine affirmierende Rezeption (beispielsweise als Fortführen von Traditionellem) wie auch die Abkehr (beispielsweise als Aufgabe von Tradition) sind Teil eines kulturellen Prozesses und damit Leistungen von AkteurInnen und sozialen Gruppen. "Das kulturelle Ideal hat die Sehnsucht nach einem glücklicheren Leben aufgenommen: nach Menschlichkeit, Güte, Freude, Wahrheit, Solidarität. Doch sie alle sind mit einem affirmativen Vorzeichen versehen: einer höheren, reineren, nicht alltäglichen Welt anzugehören. Sie werden entweder zur Pflicht der einzelnen Seele verinnerlicht (so soll die Seele erfüllen, was im äußeren Dasein des Ganzen ständig verraten wird) oder als Gegenstände der Kunst dargestellt."[70] Es geht um *ein ‚Ja – Aber'* und ein *‚Sowohl und als auch'*, das die Befragten mit einem Blick auf Ungleichheiten und Widersprüche zwischen übergeordneten (bestattungs-)kulturellen Entwürfen und subjektiven Lebenswelten durchlaufen (haben). Politisches, Wirtschaftliches und Soziales bedingt alle Bereiche. Kulturelle Deutungsmuster helfen nicht immer, wenn es darum geht, Alltägliches auszuhalten oder Unbegreifliches mit neuem Sinn zu versehen. Bestattungskultur hat Dimensionen einer affirmativen Kultur. Eine ‚schöne' Beerdigung, ein ‚schönes' Grab, ein ‚schöner' Friedhof erzeugen ebenso Gefühle von Teilhabe an einmaligen Ereignissen und authentischem Leben, wie sie durch künstlerische Objekte und Veranstaltungen hervorgerufen werden. Kulturelle Ideale vom Wahren und Schönen werden durch sepulkrale Ästhetiken beschworen, dieser Vorgang spaltet den tatsächlichen Umgang mit Sterben, Tod und physischen Leichnamen ab. Der Verrat sepulkraler Ästhetiken, das Nicht-Affirmieren dieser Ästhetiken durch die Haltung derer, die mit Sterbefällen umgehen (müssen), führt zu Brüchen.

Die Begegnung mit Frauen und Männern, die anonym begraben werden wollen, hat den Blick auf subjektive, explizite und implizite Entscheidungskriterien und Motivationen, sich für ein anonymes Grab zu entscheiden, gelenkt. Wir haben etwas von den zugrunde liegenden Wissensbeständen der AkteurInnen erfahren, die verbunden mit frühen Aneignungsschritten in Kindheit und Jugend und mit familiären Praktiken und Erfahrungs- und Handlungsweisen im Erwachsenenalter heraus entstanden sind. Verschiedene Bilder von Körper, Natur und Tod und von unterschiedlichen Verständnissen von Bestattungskultur sind deutlich geworden. Bis hierher haben die Befragten vor allem das bezeichnet, was wegfallen oder anders gehandhabt werden soll. Im nächsten Kapitel geht es um das, was bleiben soll.

---

[69] Sturma, Dieter: Kultur und Wissenschaft. 1991, 32 ff.

[70] Marcuse, Herbert: Über den affirmativen Charakter der Kultur. In: Derselbe: Kultur und Gesellschaft I. 1968, 56-101, hier 82.

Kapitel 2
Dass etwas bleibt: Objekte und Praxis von Erinnerungsvorsorge

> ”Mit giftigen kurzen Gebärden wirft sie alte Fotos und Papiere weg. Es ähnelt eher Wegschmeißen. Sie weiß, daß ich das nicht leiden kann, denn für mich ist es so, als würde sich jemand selbst Stück für Stück begraben und einen unlesbaren Stein auf seine Überreste stellen. ‚Ich gebe den ganzen alten Kram fort, dann müßt ihr euch demnächst nicht damit rumschlagen. Fotos und so.‘ Verbissen fährt sie fort, ‚alten Kram‘ in den Papierkorb zu schmeißen. Ich werde ihn dort gleich vorsichtig herausholen, um ihn aufzubewahren.”
>
> Bert Keizer[71]

1. Vorbemerkungen

Deutsches Bestattungsrecht verbietet (noch) das Beisetzen auf privatem Grund, Angehörige haben kein Recht auf Herausgabe der Urne, um ihr in der eigenen Wohnung einen Platz einzuräumen. Die Urne soll eben kein Gegenstand werden, der sich über seine Gebrauchs- und Funktionsweisen dem Status eines Dings anähnelt. Auf dem Friedhof bleibt die Asche resignifizierter und kontrollierter Körperrest. - Die in Kapitel 1 diskutierten Entscheidungskriterien und Motivationen und die sprachlichen Zugänge zum eigenen Grab bilden den Hintergrund für den thematischen Schwerpunkt dieses Kapitels. Während dort Erinnerung und Gedächtnis im Kontext eigener Motivationen und bezogen auf ein Grab diskutiert wird, stellt Kapitel 2 diese Frage in einen umfassenderen Zusammenhang und sieht das Begräbnis als *eine* Regelung von vielen, die den letzten Dingen gilt. Welche Praktiken, Medien und Materialisierungen sollen dem Erinnertwerden sonst noch vorsorgen? Auf welche Weise erinnern sich die Befragten selbst an bestimmte Tote, und wie regeln sie ihre letzten Dinge?[72]

---

[71] Keizer, Bert: Das ist das Letzte! Erfahrungen eines Arztes mit Sterben und Tod. 1995, 298.

[72] Das tabellarische Darstellen isoliert die Dinge von dem unmittelbaren Kontext, in dem sich individuelle Bedeutung und kulturelles Muster verschränken und soll sowohl interpretieren und ordnen helfen, wie auch einen visuellen Zugang zu den Daten verschaffen (ein Alphabetisieren soll dabei nicht werten oder hierarchisieren).

Mit Peter Burke wären fünf zentrale Medien zu nennen, die als gesellschaftliche, sozial organisierte Quellen für Gedächtnis bzw. Erinnerung sorgen: [73]

- Mündliche Tradition
- Schriftliche Aufzeichnungen
- Gemalte, fotografierte, ruhende oder bewegte Bilder
  Hierunter fallen für Burke sowohl die imaginierten Bilder antiker Gedächtniskunst [74] wie auch Monumente wie Grabsteine und Statuen.
- Kollektive Gedenkrituale
- Geographische und soziale Räume
  Sowohl konkrete Orte sind hier gemeint, wie auch soziale Netze, Beziehungen, Felder, die Gruppen bzw. deren Mitglieder unterhalten.

Die Medien sind als einzelne in jeweiligen Feldern dominante und nicht scharf von einander trennbare zu denken. Sie sind Teil sozialer Auswahl- und Deutungsprozesse, die sie funktionieren lassen. Burke führt hierzu Funktionen an, wie das Bestätigen und Reproduzieren von Traditionen, das Abgrenzen von anderen durch den Hinweis darauf, ‚wer wir sind', das Konstruieren von Identität und ein sich kulturell Verwurzeln wollen. Alle Medien können einem spezifischen Schema dienen, "das dazu tendiert, ein bestimmtes Ereignis oder eine bestimmte Person in der Form eines anderen Ereignisses oder einer anderen Person darzustellen (oder tatsächlich zu erinnern)."[75]

Körperbezogene Gedächtnis- und Erinnerungsfunktionen, die in Kapitel 1 betrachtet wurden, und Mensch-Ding-Beziehungen sind unter Burkes Erinnerungsmedienstruktur nicht recht zu fassen. Er liest zwar Medallien und Souvenirs als materialisierte Bilder, gibt jedoch der Sachkultur keinen Raum. Ebenso fehlen persönliche Erinnerungsrituale, so dass Burkes Auflistung als erste grobe Vorlage zu sehen und an andere gedächtnistheoretische Ansätze anzuknüpfen ist, wie bspw. an Harald Welzers Gedächtniskonzeption. Burkes Definition eines sozialen Gedächtnisses aufgreifend lenkt Welzer den Blick auf "all das, was absichtslos, nicht-intentional Vergangenheit und Vergangenheitsdeutungen transportiert und vermittelt."[76] Alltäglich interaktive Praktiken (wie bspw. die des Gesprächs) werden als ‚memory talk' auf Herstellungsweisen eines sozialen Gedächtnisses erkundet. Zur Bedeutung von Gräbern in der eigenen Erinnerungspraxis Befragter sei an Kapitel 1 erinnert.

---

[73] Burke, Peter: Geschichte als soziales Gedächtnis. In: Hemken, Kai-Uwe: Gedächtnisbilder. Vergessen und Erinnern in der Gegenwartskunst. Leipzig 1996, 92-112, hier 96-98.

[74] In der antiken Gedächtniskunst, die sich durch die Musenmutter Mnemosyne unterstützt sah, galt Erinnern als eine Leistung der Einbildungskraft, eine Anstrengung des Geistes, mit Hilfe vorgestellter Orte, Bilder und rhetorischer Begriffe Erinnerungen abzurufen. Vgl. Assmann, Jan: Die Katastrophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma kultureller Mnemotechnik. In: Mnemosyne. Form und Funktion der Kulturellen Erinnerung. 1991, 337-355.

[75] Burke, Peter: a.a.O., 98-99.

[76] Welzer, Harald: Das Soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung und Tradierung. 2001, 12.

2. Die eigene Praxis, Tote zu erinnern

Mitglieder der Kohorte 1

Karin benutzt das Checkkartenetui ihres Vaters, die Wein- und Wassergläser der Großmutter. Sie stellt sich zuhause ein Foto des, der Toten auf.

Jasper experimentiert mit Familienfotos, die er an seine Wohnzimmerwand hängt. Er ordnet eine große Zahl unterschiedlichster Dinge im Wohnzimmer an und stellt sie unter zahlreichen Themen zusammen: er wohnt mit antiken Möbelstücken, Büchern, Silberwaren, Mineralien, Bildern u. v. a. mehr, die seit langem in der Familie weitergegeben werden.

Peter versucht, mit seinem Vater über die Familiengeschichte zu sprechen.

Maggy trägt Schmuck ihrer Mutter, kauft sich regelmäßig Blumensträuße für das Wohnzimmer als Erinnerung an ihre Schwiegermutter.

Mitglieder der Kohorte 2

Ludwig ordnet eine große Zahl unterschiedlichster Dinge im gesamten Haus und Grundstück an und stellt sie unter zahlreichen Themen und biographischen Zeitabschnitten zusammen. Er fotografiert das Grab der Großeltern, bewahrt den Grabstein zuhause auf. Man brauche keine Fotos, man habe alles im Kopf, und man sei zuhause von so vielem umgeben. Immer, wenn man wolle, könne man die Toten bei sich sein lassen.

Ibu lässt eine Reihe historischer Familienfotos vergrößern und platziert sie an einer Wand ihres Wohnzimmers.

Käthe erinnert sich gern, am Tisch sitzend, bei einer Tasse Tee an ihre tote Mutter. Sie besitzt wertvolle Bücher einer toten Freundin, und sie sammelt Fotos in Alben und hängt Fotos an Wände.

Hille lässt abends vor dem Einschlafen und bei nächtlichem Wachliegen Erinnerungen kommen u. gehen. Sie benutzt die selbst gewebten Geschirrhandtücher ihrer Großmutter, obwohl sie unpraktisch hart sind. Sie betrachtet Fotos und erinnert sich der Toten gern mittels Gespräche. Sie erfreut sich an der von ihrer Enkelin erstellten Familienchronik. Für sie kommen Erinnerungen von allein aus dem Bauch, der Seele, dem Herzen, dem Inneren.

Paula erzählt gern mit dem Bruder oder anderen Verwandten Familiengeschichten und Erlebtes.

Edo hängt Fotos an Wände, sammelt, ordnet, klebt, trägt zusammen, betreibt Ahnenforschung, Familienchronik, schreibt dazu Bücher. Sammelt Grabinschriften und publiziert diese. Lädt zu Familienfesten ein. Überlässt seine Sammlungen einem Museum. Bewahrt Waffen eines Onkels und Schmuck auf. Leitet einen Heimatverein, hält Vorträge zur Geschichte seiner Region, der Kirche und des Friedhofs dort. Sucht seine Kriegskampfstätten auf.

Die Mitglieder beider Kohorten erinnern tendziell mit ähnlichen Medien und Praktiken, dies zeigt eine Kontinuität in Erinnerungspraktiken dort auf, wo es nicht um das Begräbnis geht. Die Erinnerungspraktiken und -medien der Befragten schließen an Burkes Erinnerungs-/Gedächtnis-medienstruktur an und gehen darüber hinaus:

· Mündliche Überlieferung

Hille und Paula tauschen gerne mit Familienangehörigen Erinnerungen aus. Edos Familienfeste dienen dem mündlichen Austausch, ähnlich wie Gruppenführungen, Vorträge, Heimatvereins-treffen. Erinnernde Familiengespräche werden von beiden Geschlechtern geführt bzw. gesucht.

· Schriftliche Aufzeichnungen

Edo und Käthe archivieren und sammeln Schriftstücke im Rahmen ihrer Interessenfelder. Familienchroniken und Ahnenforschung spielen für Hille und Edo eine wichtige Rolle.

· Bild und Objektivation

Für sieben von zehn Befragten ist das Foto ein Gedächtnis- und Erinnerungsmedium: sie schießen und entwickeln selbst Fotos, rahmen und hängen sie auf, verwahren sie in Alben. Hille bemerkt auf die Mutter bezogen: *"Da habe ich auch nur ein Bild, wo ich, im hübschen weißen Kleid mit so 'ner Schleife, da vor ihrem Grab mit n'm Blumenpott stehe. Das ist die einzige Erinnerung an meine Mutter."* Das kleine Mädchen Hille wurde für den Friedhofsbesuch adrett gekleidet, im weißen Kleid mit Schleife. Weiß symbolisiert Unschuld in der Kommunikation mit Toten und die Schleife Weiblichkeit und kindliche Anmut. Vor dem Grab platziert und mit Blumen ausgestattet wird ein Foto von ihr geschossen, damit es eine Erinnerung an die Gesten und Dinge gibt, die selbst Erinnerung herstellen. Die FotografInnen vergewissern sich selbst ihrer eigenen Erinnerung an die Tote, indem sie mit Hilfe des distanzierten fotografischen Blicks selbst auf ihre Praktik mit den von ihnen positionierten Objekten blicken. Später werden ihre Bilder bzw. die Praktiken und Objekte von Hille gesehen werden. Auf diese Weise existieren die Foto-grafierenden mit ihren Objekten und Praktiken und mit ihnen und ihrer Erinnerung die Tote.[77] Im Blick der Betrachterin Hille verschmelzen im Foto Kind, Blumen und das Grab der Mutter zur authentischen Realität; das Foto verweist auf etwas, was in ihm selbst abwesend ist: die Mutter. Hille vergewissert sich auch, dass sie selbst existiert (dass sie das abgebildete Kind sein muss), weil auf das Andere im Foto verwiesen wird, das sie geboren hat. Es muss die Mutter gegeben haben, weil dieses Arrangement der dafür gebräuchlichen Dinge im Kontext Friedhof existiert, das sich auf sie bezieht. - Käthe weist mich auf mehrere Fotos an der Zimmerwand hin, die sie als Demonstrantin in einer Gruppe abbilden, Fotos für das eigene Erinnern, Selbstvergewissern. Aktueller und als künftig gedachter Erinnerungsprozess gehen ineinander über: *"Wenn der Mensch selber wieder auf ner Demonstration is, dann denkt er: Ach, ja, damals war Käthe immer noch dabei.* (lacht) *Da könnten vielleicht Kinder und Enkelkinder von denen, die hier dabei*

[77] Zum Zusammenhang von Erinnerungskonstruktion, Tod und Fotografie vgl. Sybille Peters, Janina Jentz: "DIANA oder die perfekte Tragödie." Kulturwissenschaftliche Betrachtungen eines Trauerfalls. 1998, 62-99.

waren, die mich noch ganz persönlich kennen, (...) die erzählen ihren Kindern wieder." Stellt ein Foto wie bspw. die Demonstrationsfotos sie in einen Kontext, der für sie bezeichnend ist, verweist dieser auf Aspekte ihrer Individualität. Ludwig sagt von sich, er brauche keine Fotos, habe alles im Kopf. Und dann erzählt er mir mit Blick auf Fotos, die, auf dem Sideboard aufgereiht, Kindern und Enkelkindern zeigen. Edo erklärt mir Luftaufnahmen von landwirtschaftlichen Hofstellen seiner Familie, die Fotos hängen im Flur als öffentlicher Bereich des Hauses. Ibu freut sich an der braunstichigen Patina alter Familienfotos, vielleicht, weil sie dadurch Geschichte wahrhaftiger abzubilden scheinen. Jasper bearbeitet Familienfotos bewusst auf eine Weise, die ihnen Alter und Patina verleiht.

Die Mehrzahl der Befragten praktiziert in ihren vier Wänden mit (großem) Interesse Formen des Totengedenkens und erinnern sich dort gemeinsam mit anderen oder für sich. Die Anhäufung der Dinge an Orten des Alltags ist eine ‚Sammlung', deren Wert- und Symbolsystem vor allem in ihren persönlichen Beziehungen zum, zur EigentümerIn und deren Biographie verborgen liegt.[78] Besonders Jaspers und Ludwigs mit zahlreichen Erinnerungsstücken ausgestattete Wohnzimmer erinnern an eine Sammlertätigkeit in der Tradition des ‚Wunderkammerprinzips.'[79] Im 17. und 18. Jahrhundert verfolgte professionelle Sammlertätigkeit den Anspruch, die Welt bzw. das gesamte Wissen von ihr als Sammlung abzubilden, zusammenzutragen und dadurch zu konservieren. Die passionierten Sammler sind in beiden Kohorten männlichen Geschlechts. Karin benutzt Checkkartenetui und Gläser täglich, ohne die Erbstücke wie Reliquien zu hüten. Hille ehrt die Handarbeit ihrer Großmutter durch das Akzeptieren harter Geschirrtücher und tritt damit auch in ihre hausfraulichen Fußstapfen. Allerdings mit der Variante, dass es ihr Mann ist, der sich beim Abtrocknen über die harten Tücher beschwert. Maggy trägt zwei Ringe bis heute, die sie sich aus einem Ring ihrer Mutter als einziges Erbstück überhaupt nach eigenen Vorstellungen hat arbeiten lassen. Für ihre Mutter war der Ring kaum tragbar, weil zu kostbar und teuer. Für Edo ist sein Schmuck Teil von Familiengeschichte. Käthe fühlt sich durch wertvolle Bücher, die sie aus dem Nachlass einer Freundin wählen durfte, mit dieser verbunden. Der häusliche Blumenstrauß als Erinnerungsritual ist in Kohorte 2 nicht zu finden.

---

[78] Selle, Gert: Siebensachen. Ein Buch über die Dinge. 1997, 83.

[79] Mit James Clifford verfolgt westliches besitzindividualistisches Denken Ideale eines besitzenden Selbst. Es umgebe sich mit Eigentum nach der "Idee, dass Identität eine Art von Reichtum sei (von Objekten, Wissen, Erinnerungen, Erfahrung)." Ein Ideal, dass nicht nur für Individuen gelte, sondern ebenso für Kollektive, die damit ihr kulturelles Selbst entwerfen. Vgl. Macpherson, C.B.: Die politische Theorie des Besitz-Individualismus. Frankfurt 1967. Zitiert von J. C. in: Sich selbst sammeln. In: Korff, Gottfried, Roth, Martin: Das historische Museum., 43-106, hier 43-44. - Die einer Sammlung zugehörigen Dinge sind dem Güterkreislauf und damit dem Zeitfluss entnommen. Westliche kollektive Identitätsbildung setzt Akte des Sammelns voraus, des Einordnens von Objekten in Wert- und Symbolsysteme, die als kulturelles Eigentum der Selbstvergewisserung dienen und die Authentizität herstellen.

• Physischer und sozialer Raum

Für sechs von zehn Befragten hatte (oder hat) ein individuelles Grab irgendwann einmal eine Bedeutung. Orte früherer kriegerischer Handlung sind für Edo bedeutsam. Wenn Ludwig eigene Konzerte mitschneidet ließe sich dies als Versuch definieren, seine Teilhabe an einem Klang-Raum zu konservieren. (Familien-)Erzählungen und -chroniken, Bilder und Objektivationen konstituieren soziale Räume.

• Imaginärer und körpermetaphorischer Raum

Ludwigs ‚Immer-wenn-man-will-die-Toten-bei-einem-sein-lassen' skizziert das Vergegenwärtigen von Vergangenem als eine intentionale und bewusste Entscheidung, die umzusetzen einer bestimmten Praxis bedarf. Das Verorten von Erinnerungsprozessen mittels körpermetaphorischer Begriffe (Hille) beschreibt den Körper als einen kulturell-sozialen Raum, stellt ihn in einen solchen hinein. Raumaneignung erfolgt auch mittels Körperhaltungen, die auf den Raum hin bezogen eingenommen werden. Für Hille eröffnet das Bett bzw. der ruhig gestellte Körper in schlafloser Dunkelheit Raum für Erinnerungen. Begriffe wie der Bauch, die Seele, das Innere oder das Herz lesen sich als Verkörperungen/Objektivierungen, aus denen für Hille *"Erinnerungen von allein kommen."* Diese Begriffe dienen als Metaphern des soziales Gedächtnisses. Ich lese sie auch als Formen objektivierter Liebe, es sind Affekte und Gefühle, die das soziale Gedächtnis nähren. Karin glaubt durch bestimmte Gesten, die ihre Nahestehenden an anderen wahrnehmen, erinnert zu werden.

• Ritual

Die Tasse Tee zuhause am Tisch eingenommen als privates, alltägliches Ritual. Ähnlich der wöchentliche Blumenstrauß.

3. Objekte und Praxis von Erinnerungsvorsorge

Pkt. 3.1 zeigt, welche Objekte von den Befragten als Erbstücke bestimmt werden.

3.1 Vom Ding, das am Herzen liegt, zum multifunktionalen Erbe

Objekt	Von wem genannt	Objekt	Von wem genannt
Antiquitäten allgemein, Besondere Antiquitäten: -Wanduhr -Bauernschrank -Biedermeiermöbel	Jasper, Käthe	Kristall	Hille
Blumensträuße, fürs Gedenken zuhause oder am anonymen Grab	Karin Maggy Hille Peter	Noten	Ludwig
Bücher allgemein, Besondere Bücher: -Antiquariat -Bismark-Biographie; -Nazi-Literatur -Familienbibel	Jasper, Käthe, Hille	Porzellan	Hille
Archiviertes als Dokumentation eigener politischer Arbeit	Käthe, Edo	Sammlungen, z.B. geologische, Andenken: individuelle Anhäufungen	Edo, Jasper Ludwig Käthe
Familienchronik	Edo, Hille	Säbel, Degen, Buschmesser, Taschenmesser	Edo Ludwig
		Saxophon	Ludwig
Fotos aus Alben allgemein Besonders: -Porträtfoto	Käthe, Hille	Silber allgemein Besonders: -Silberlöffel des Adels -Taufschale	Hille, Jasper,
Gold – allgemein	Hille	Schmuck allgemein Besonders: Ringe	Hille, Edo, Ibu, Maggy,
Haus- und Grundbesitz	Käthe, Edo	Strom-Stellwerk- Schraube, -messgeräte	Ludwig
Keramik- Gans	Käthe	Taschenuhr	Ludwig
Konzertaufnahmen	Ludwig	Testament	Käthe, Maggy, Peter, Jasper, Ibu
Klavier	Käthe	Tischwäsche	Hille

Im Pkt. 3.2 stehen das Handlungsspektrum im Zentrum, das der Regelung letzter Dinge gilt und einem Erinnertwerden vorsorgt. Aufgezeigt werden auch Praktiken, die den Dingen gelten, die nicht vererbt, sondern aufgegeben werden.

3.2 Von A bis Z: Praktiken, die letzte Dinge regeln

Praxis Die Bezeichnungen der InterviewpartnerInnen wurden übernommen (Mit * gekennzeichnete Begriffe sind sinngemäß vom mir gesetzte)		**Von wem genannt**
Aktenkundig werden	öffentliche Räume besetzen	Käthe
Auflösen lassen	des Haushalts. Nach dem Tod oder sukzessive vorher, aufgrund eines Umzug ins Altenheim	Ibu, Hille, Käthe
Anbieten	die Dinge den Kindern als bemerken- und erhaltenswert anbieten	Ludwig, Jasper
An die Hand geben	Lebenserfahrung, zur Orientierung für Kinder	Karin
Anleiten*	- mit dem Sohn zum Grabfeld gehen und ihn im Umgang damit anleiten. - (schriftliche) Tipps, was wie nach dem Tod zu tun ist (z.B. Spar- und Versicherungskonten auflösen)	Hille Jasper Paula Karin
Archivieren lassen	von öffentlichen Einrichtungen wie Staatsarchiv, Heimatmuseum	Käthe, Edo
Aufteilen lassen untereinander	Freundin und Familienangehöriger sollen sich zu je 50% den Haushalt teilen. Oder unter den Kindern	Ibu, Karin
Aufschreiben	wie man beerdigt werden will, was zu tun ist	Paula, Maggy Karin, Peter, Käthe, Ibu
Aufsetzen	Abschiedsrede selbst formulieren. Todesanzeige aufsetzen	Karin Käthe Peter
Bei sich bleiben*	sich nicht durch einen männlichen Lebenspartner hemmen lassen, zur eigenen Lebensweise oder zu ”exzentrischen” Eigenarten zu stehen	Käthe
Besprechen	mit Familienangehörigen/PartnerInnen mündliche Absprachen, Vereinbarungen treffen	Paula, Maggy Edo, Hille, Karin, Peter, Jasper
Bekannt werden	in den Schlagzeilen stehen, ‚wie ein bunter Hund‘	Edo
Beruflich engagieren	KollegInnen erinnern sich mittels guter Arbeitsbedingungen, die die Verstorbene geschaffen hat	Ibu
Einvernehmen herstellen *	die eigene Grabform zu Lebzeiten mit den Kindern soweit absprechen, dass sie einverstanden sind	Karin
Erzählen	Familiengeschichten pflegen	Paula
Ersparen	Angehörigen ersparen, sich von Toten verabschieden zu müssen. Grabpflegen müssen ersparen	Maggy Peter
Entlasten	den Sohn nicht belasten mit Begräbnis, Erbschafts- und Sterbeangelegenheiten	Käthe

Entbinden	Nahestehende oder Kinder, von der Bindung an einen Ort	Maggy, Paula Peter
Feiern lassen	eine festliche ”Todesverabschiedungsfeier” ausrichten	Käthe
Freie-Hand-lassen	Nahestehende sollen selbst den Erinnerungs- oder/und Gebrauchswert der Hinterlassenschaften/Dinge für sich bestimmen und entspr. verfahren	Karin, Ibu, Maggy, Hille Jasper, Ludwig
Forschen:	Familienchroniken führen, Ahnenforschung betreiben	Hille, Edo
Gemeinsam erleben	Zeit miteinander verbringen, für besondere Erlebnisse sorgen, z.B. Reisen	Jasper
Interessieren:	die Enkelin für die eigenen Interessen begeistern	Edo
Nach außen hin orientiert sein:	nicht nur um die Familie kreisen	Käthe
Pflegen*	den Lebensstil, die –art, mit Ehefrau und Familie	Jasper
Präparieren haltbar gemacht	die Originalschriften ihrer Bürgerinitiative werden vom Staatsarchiv	Käthe
Regeln	insgesamt regeln, was zu tun ist	Käthe, Karin
Selbst in die Hand nehmen	des eigenen Sterbens mittels Suizid	Käthe Ibu
Sich einsetzen	Ämter und Funktionen übernehmen	Edo, Käthe
Sich fotografieren Lassen	professionelles Porträt verschenken	Käthe
Sich Mühe geben	- mit den SchülerInnen. Mit den Beziehungen zur Ehefrau, zu den Kindern.	Ludwig
Spenden	Gelderlöse, Dinge	Käthe
Testieren*	testamentarisch über die Dinge und Abläufe verfügen	Käthe, Ibu, Karin, Peter Edo
Übertragen*	Haus- und Grundbesitz an Familienangehörige	Käthe, Edo
Vererben	spezielle Dinge an Familienangehörige	Hille, Maggy, Käthe, Edo, Jasper Ludwig Karin
Verleihen	Dinge als Leihgabe zur Verfügung stellen	Edo
Verlesen lassen	Listen über die Vergabe der Dinge erstellen und sie verlesen lassen	Käthe
Verkaufen lassen	des Haus-, Wohnungs- und Grundbesitzes	Käthe, Hille, Peter
Verkloppen	lassen der Dinge	Käthe
Verschenken	zu Lebzeiten: Jährlich Schrankinhalte aussortieren und dabei Dinge verschenken	Hille
Verscheuern	auf dem Flohmarkt, Restbestände aus dem Haushalt	Käthe

Verscherbeln	Haushaltsauflösung und den Gelderlös spenden	Käthe
Verteilen	sinnvolles Verteilen der Dinge nach dem Tod	Käthe
Zu Müll erklären*	Nach dem Tod: *"Container vor das Haus und alles rauf, dann ist die Sache erledigt."*	Hille, Ibu
Zueinander halten	gemeinsam durch gute und schlechte Zeiten gehen und dabei voran kommen	Jasper Karin Ludwig

Resümee

Es sind die weiblichen Befragten, die sich mögliche Praktiken differenzierter und vielfältiger erschließen. Sie nennen zahlreiche, unterschiedliche Aspekte, während die männlichen einen Praxisbereich allgemein ansprechen und auf einen Schwerpunkt hinweisen.[80] Die Befragten schreiben den Dingen spezifische Eigenschaften und Qualitäten zu, die für sie mit erinnerndem Handeln verbunden sind und in einem persönlichen und teilweise ausdrücklich geschlechtsspezifischen Kontext stehen. Das Bedeutungsspektrum von Dingen reicht von der Absage jeglicher persönlichen Bedeutung (*"für mich sind die Dinge tot")* bis hin zum detaillierten Ausloten möglicher Bedeutungen und Funktionen jedes einzelnen Gegenstands.

a) Beziehungen tragbar machen und symbolisieren

Maggy: *"Mein Persönliches wäre ja nur mein Schmuck, und das ist in meinen Augen selbstverständlich, dass meine Tochter den erbt, (...) dass das' n persönliches Eigentum der Tochter ist."* Schmuck als das Persönlichste, was sie vererben kann. Der körperbezogene Schmuck steht für eine exklusive Mutter-Tochterbeziehung, die sie selbst - als Erbe von ihrer Mutter - alltäglich trägt. Ihr Sohn könne damit doch nichts anfangen, höchstens eine mögliche Schwiegertochter könne ihn tragen. Das wäre ihr nicht recht, obwohl für sie der Schmuck in einer weiblichen Traditionslinie steht. Die weibliche Konnotation des Schmucks (und vielleicht auch dessen Form) macht es aus Maggys Sicht unmöglich, dass ihr Sohn auf diese Weise ‚Beziehung trägt'.

Hilles Enkeltöchter bekunden zwar Interesse für ihren Schmuck, doch an Gold und Silber *"hängt mein Herz nicht*", so Hille. Seine Ringe möchte Edo in der Familie bleibend wissen, er verbindet Schmuck mit Status. Für Ibu ist es eine scheinbar nebensächliche Sache ihrer ErbInnen (Cousin und Freundin) zu entscheiden, ob sie einen Ring von ihr bewahren möchten. Für Hille und Ibu beziehen Schmuckstücke ihren Erinnerungswert mehr aus dem Brauch (weil es so üblich ist..) als aus einem persönlichen Bezug. Der Ehering hat unter den Schmuckstücken Toter eine

[80] Dieser Unterschied könnte auch ein Effekt geschlechterbezogener Interaktion während der Interviewsituation sein. Sykla Scholz arbeitet in ihrem Projekt zur "biographischen Konstruktion von Männlichkeit" an der Universität Potsdam, 2001, das Doing-Gender in der Situation narrativer Interviews heraus: Bei der Konstellation ‚Forscherin – männlicher Interviewpartner' geht dieser von einem ‚natürlichen' Unterschied zum geschlechtlichen Status der Forscherin aus, den er nicht erst durch Erzählungen und Details im Gespräch herstellen und behaupten muss. Bei der Konstellation ‚Forscher – männlicher Interviewpartner' schwingen Annahmen von Konkurrenz mit, die die Erzählmodie beeinflussen: Es wird detailreich-ausführlich von erfolgreich verlaufenen Zusammenhängen erzählt.

besondere Stellung. Von der symbolischen Kraft eines Eheringes und seiner Interdependenz zum Körper gab Käthe ein Beispiel. Der Ehering am Finger des toten Soldaten verlieh dem Kadaver wieder die Bedeutung eines menschlichen Leichnams und toten Ehemannes. Besonders Witwen lassen den Ring des (Ehe-)Partners gern zum Schmuckring umgestalten.[81]

---

[81] Auskunft eines Juweliers in Oldenburg (12/2000): Der Wunsch, beide Eheringe zu einem Witwenring alter Tradition zusammen zu löten, werde heute nur noch selten geäußert. Sein eigener Trauring (und der seiner Frau) sei je zur Hälfte aus dem Ehering des toten Vaters gearbeitet. Und seine Schwester beabsichtige, den Ehering der Mutter einmal für sich zum Trauring gestalteten zu lassen. -
Exkurs: Im neuen Design für einen Ehe-/Partnerring des Jahres 2001 setzt Körperlichkeit ein neues Zeichen. (Vgl. die Abbildung 2 im Abschnitt II, Kap. 2, Bildb.). - Der Ring wird zum Medium, in das sich der technisch-medizinische Diskurs zum Körper einschreibt: Das Paar verspricht sich einander nicht mehr mittels ihrer Namen, sondern mit der technomorphen Herzfrequenzkurve, die flüchtige Gefühle anschaulich machen soll. Das neue Zeichen löst Zeichen der Schrift (Sprache) und der Zahl ab. Die junge Schmuckmarke "XEN – pure and full of spirit - " ging im Winter 2000 mit einer Innovation in den Markt: Die "Wir–Collection" - entworfen als Alternative zum klassischen Ehering und auch für gleichgeschlechtliche oder unverheiratete Paare gedacht - *"macht Ihre Gefühle sichtbar – mit der Gravur Ihres Herzschlags in den Ringen Ihrer Wahl [...] die Gravur der Herzfrequenz als Alternative zum Schriftzug in Sütterlin, keine abgekürzten Initialen oder verschlüsselten Botschaften, kein magisches Kennenlerndatum [...] jedes Herz schlägt bekanntlich anders, das eine schnell, mit hohen Ausschlägen, das andere ruhiger und besonnen.[...]. Genau daran können Verliebte sich dann erinnern, wenn der Partner mal etwas weiter weg sein sollte. [...] Für Außenstehende bleibt die Frequenz verborgen – auch das ein individuelles Zeichen für Intimität und Liebe.(...) ist jede Gravur Zeichen der eigenen Persönlichkeit und Individualität. [...] Es gibt sie in [...] ewig haltbarem 750Gold [...] XEN ist nicht nur Schmuck in puristischer Form, sondern Wesensart, [...] die der Lebens-Art bewusster Menschen entspricht [...], die sich nicht von oberflächlichem Wertedenken, sondern von inneren Werten leiten lassen."* Zitate aus: Redaktioneller Beitrag zur "Collection wir by XEN" in der Zeitschrift "Braut und Bräutigam." 12/2000, 276-277, und den XEN-Prospekten, Stand 12/2000. - Ein Material des Ewigen konserviert Flüchtiges (Gold ist mit Dauer, Heiligkeit, Kostbarkeit konnotiert): Diese Revitalisierung der Herz- und Ringsymbolik erneuert den Körper als ein Instrument für und einen Ort der Erinnerung. Die symbolische Ordnung und die Hierarchie der Körperteile, ihre Zuschreibungen und das pars-pro-toto gewinnen dabei eine neue Aktualität (es ist nicht die Frequenz der Hirnströme, die in ähnlicher Weise Gefühle sichtbar machen könnte. Vgl. Jasper: Alle Organe möchte er spenden, nur sein Gehirn soll, weil Sitz seiner Persönlichkeit, hiervon ausgenommen bleiben). Die Hinterbleibenden tragen mit dem Ring der toten Partnerin, des Partners ein – verborgenes – Erinnerungszeichen, das sie mit ihrem eigenen Körper zu lesen (zu spüren) gewohnt waren. Der Name verliert wie beim anonymen Begräbnis an Bedeutung.
Das Herz selbst wird zum Grabmal – oder zum Grab. Auf dem Fries eines Familiengrabmals von 1919 auf dem Friedhof Rhiensberg/Bremen ist zu lesen: *"Begrabe deine Toten tief in dein Herz hinein, so werden sie zeitlebens lebendige Tote sein."* Das für den Partnerring neue Zeichen trägt eine herkunftsbezoge Konnotation, die eine Nähe zum Tod herstellt: Wer hat noch nicht – in einer dramatischen Filmszene, die uns in eine Intensivstation hinein führt - eben diese Herzfrequenzen auf dem Monitor verfolgt, mit der Furcht vor der gleichförmigen Linie und dem hohen Ton, die den Tod des Protagonisten signalisieren? (Ganz abgesehen von eigenen Erfahrungen zum Sterben Nahestehender). Der Partnerring fungiert als doppeltes Zeichen: Seine äußere, visuell-ästhetische Botschaft gilt als kollektive oder gruppenbezogene dem Blick der Öffentlichkeit. Die im Ringinneren und körpernah getragene Spur des Herzens kann zum authentisch-individuell intimen Zeichen zwischen den Beteiligten werden. Dem Trend einer medial inszenierten Selbstentblößung des Intimen in einer transparenten Kommunikationsgesellschaft steht damit eine intimisierende Praktik gegenüber, die Privates als Geheimnis entwirft und es einer Öffentlichkeit gegenüber verbirgt. Auch in diesem Punkt sehe ich einen Bezug zum anonymen Begräbnis: die Hinterbleibenden von anonym Begrabenen können zu GeheimnisträgerInnen werden. Sie bewahren die *Lage* der Urne, des Sarges mit den Körperresten in ihrem Inneren auf bzw. erinnern sich im Verweis auf ihren eigenen Körper daran (vgl. Martins und Thereses Hinweise und Gesten zum Totengedenken, die sich auf ihren Brustraum beziehen. Meine Frage an BesucherInnen des anonymen Feldes, ob sie die Urnen/Sarglage für sich selbst dokumentierten, wurde stets verneint. Erst durch das Urnenbeisetzen mit Friedhofsbeschäftigen erfuhr ich von einem Dokumentationsversuch). Die Nahestehenden haben als einzige Zugang zu diesem authentisch intimen Ort in einem Grabfeld, das dem Blick der Öffentlichkeit dafür keine Anhaltspunkte bietet und Tote unbestimmt verbirgt. Eine puristische Bestattungspraktik für Menschen mit Lebensart auch in letzten Dingen, die in solcher Weise verborgen deshalb für ihr soziales Umfeld attraktiver, gar ein wenig auratisiert zu werden scheinen. Im Gegensatz zur Zeichensetzung bei "XEN" reduziert

Karin und Maggy werden in den Familien ihrer Kinder durch besorgte Blumen symbolisch anwesend sein. Maggy empfiehlt ihrer Tochter, es wie sie zu handhaben. Für Peter und Hille gehören Blumen zum Besuch ihrer anonymen Gräber dazu.

Käthe und ihre Freundin teilen die Freude an einer Keramikgans: *"Elfie kriegt dies und das und jenes, weil ich weiß, das mag sie gerne leiden. Also, ich hab da so ne Ente, nee, ne' Gans ist es, ne' Keramikgans."* Die Gans steht für die Low-Culture-Objekte unter vererbbaren Dingen, die ihre Qualität als Erbstücke nicht aus sich immer wiederholender kultureller Einschreibung oder/und Kostbarkeit beziehen. Persönliche Geschichten formen Massenartikel zu individuell angeeigneten Gegenständen.

b) Familientradition herstellen und bewahren und Herleiten von Genealogie und Identität

Ludwigs Söhne *"wissen, was mir am Herzen liegt. Habe von meinem Großvater noch seine elektrischen Messinstrumente über meinen Vater gekriegt (...). Von meinem Großvater mütterlicherseits habe ich die Taschenuhr."* Ludwig nennt zuerst Dinge, die über die patrilineare Linie von der Familie erzählen: Sein Großvater väterlicherseits lernte gegen Ende des 19. Jahrhunderts den neuen Beruf des Elektrikers und versorgte später die Oldenburgischen Herzöge mit Strom. Messinstrumente zeugen von der Beherrschbarkeit der neuen Energie, ebenso das Meisterstück des Großvaters, eine handgefertigte Stellwerkschraube für die Stromverteilung. Die Taschenuhr des Großvaters mütterlicherseits könnte für die Bedeutung neuer Zeitrhythmen der Moderne stehen. Ein kleines Taschenmesser vom Großvater mütterlicherseits ist ihm wichtig, er entstamme einer alten Messerschmiedefamilie. Das Metall ist der Werkstoff für den männlichen Kampf, in Form von Säbel, Degen und Messer als historische Mittel kriegerischer Auseinandersetzung. Und als Strom- und Stellwerkschraube und elektrotechnisches Material vielleicht Ausdruck einer industriell geführten Auseinandersetzung kapitalistisch-marktwirtschaftlicher Provenienz.

Hille hat silberne Löffel geerbt, die aus dem Umkreis der preußischen Königin Luise stammen, hier werden Historie/Status und Bezug zum Adel vererbt.[82] Diese Dinge sollen *"nicht in die Fremde*" vererbt werden, sondern in der Familie bleiben. Weil die Schwiegertochter jegliches Sachgütererbe ablehnt, gibt Hille es teilweise den Enkeltöchtern weiter. Eine Familienbibel von 1768 ist ihr wichtig, die sie an Adressaten außerhalb der Familie (eine befreundete Pastorenfamilie oder die Kirchengemeinde) weitergeben muss, weil Sohn und Enkeltöchter als Jude/Jüdinnen kein Interesse daran zeigen.

---

das anonyme Begräbnis vertraute Zeichen und setzt auf Zeichenleere (die ihrerseits wiederum ein neues Zeichen ist). In seiner distinkten Funktion dagegen könnte der Ring einen Austausch mit seinem Inneren anregen: Die modern TrägerInnen besitzen mit ihm etwas Besonderes zum Zeigen, mit dem sie ein neues Zeichen ihrer Individualität setzen.

[82] Nach Andrea Hauser besaßen 1860 nur ca. 50% der Bevölkerung überhaupt ein Besteck. Dieselbe: Dinge des Alltags. Studien zur historischen Sachkultur eines schwäbischen Dorfes. 1994, 304 ff.

Jasper möchte die Familienschätze, die schon mehrere Generationen überlebt haben, bewahrt wissen: *"Antike Sachen oder Sammlungen (...), Bücher, Silber."* Es fällt ihm schwer, aus dem Arrangement unterschiedlicher Einzelsammlungen (z.B. Steine, antiquarisches Mobiliar, Silberobjekte, Bücher) in seinem Wohnzimmer etwas Einzelnes herauszulösen, zu benennen, was nach seinem Tod erinnernd mit ihm in Verbindung gebracht werden soll. Womöglich würde der Gegenstand dadurch aus dem Beziehungs- und Erinnerungsgeflecht, für das er heute an seinem Platz steht, herausgelöst. Etwas würde, wenn auch nur transitorisch gedanklich, verschoben dadurch und müsste neu arrangiert werden. Er sagt von sich, dass er sich von einigen Dingen leichter trenne, von anderen schwerer, aber eigentlich würden alle zusammen gehören. Endlich wählt er aus den Silberstücken eine Schale aus, die von der Familie als Taufschale benutzt wurde (Jasper ist in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts aus der evangelischen Kirche ausgetreten): *"eine ostfriesische Branntweinschale, da sind die verschiedenen Namen (*der getauften Familienmitglieder, TH) *dann eingraviert. Als Taufgeschenk wurde das immer weitergereicht."* Sie stammt aus einem Pastorenhaushalt der ostfriesischen, mütterlichen Linie. Seine Initialen sind bei seiner Taufe eingraviert worden, und er hat die Schale seiner Tochter geschenkt, als sie zuhause daraus getauft wurde. Die genaue Geschichte der Schale kennt er nicht. Familienname, Tradition und Status verbinden und ergänzen sich über das aufwendig verarbeitete Material Silber, dessen Glanz und Patina. Obwohl er keinen Bezug mehr zur christlichen Taufe hat, verliert das Stück nicht an Bedeutung. Der antike Wert erfährt durch den religiös rituellen Gebrauch eine zusätzliche symbolische Bedeutung. Silber und mehr noch Gold sind Materialien des Ewigen und mit Kostbarkeit, Heiligkeit und Dauer konnotiert.

Zu einem antiken Bauernschrank, den er gerne von der Mutter erben möchte, bemerkt Jasper*: "von 17hundert so und so viel, ein Schrank, den man dauernd auf und zu macht (...) wo man sagt, o.k., den hat mein Vater schon gehabt, den damals gekauft, meine Mutter dann gehabt. Und jetzt haben wir den und dann kriegt ihr den mal."* Das Öffnen und Schließen als körperlich-sinnliche alltägliche Handlung, die allen Generationen gemeinsam ist, verbindet, stellt Familiengeschichte her und implementiert Tradition beiläufig in Alltagsroutinen*. "Da war mal Das und Das drin, und der hat die und die Reise gemacht. Der war schon da und, ach, der is x-mal umgezogen und hat das erlebt. Das baut sich auch auf in so'm Stück. Den hat mein Vater schon gehabt, den damals gekauft, (...) in der Wohnung in B aufgestellt, und dann ist der mitgewandert über C nach D, war eingelagert gewesen, stand dann in E rum, is hier jetzt in X und wird dann wohl irgendwann zu uns kommen."* Der Schrank sorgt für Kontinuität in den wechselvollen Stationen und Alltäglichkeiten familiärer Biographien. Er begleitet ihre dynamische Zeit und scheint gleichzeitig etwas von der Lebenszeit einzelner BesitzerInnen zu speichern. Holz gilt als niedriges, mit Armut und größerer Vergänglichkeit verbundenes Material. Als antikes Mobiliar verbindet sich Holz mit kulturellem und ökonomischem Kapital und visualisiert Familiengeschichte.

Nach Käthes Vorstellung kann ihr Klavier einer Jugendmusikschule nützlich sein (K ist Pädagogin), Käthe stellt sich damit in eine bestimmte Bildungstradition des Guten und Wahren, wozu Musik einen Beitrag leistet.

Hille und Edo liegst an den Familienchroniken und Ahnennachweisen ihrer Familien. Sie belegen deren Genealogie anschaulich und tragen sie und die eigenen Namen ins Buch der Geschichte ein. Edo ist als Person des öffentlichen Lebens bekannt und nutzt spektakuläre Auftritte (in den Schlagzeilen sein) wie die traditionellen lokalen Formen öffentlichkeitswirksamer Tätigkeit (Vereinsleitung, Kirche, Gemeinde, Jagd). Ein örtliches Museum hat Interesse an seinen Ahnenforschungsunterlagen bekundet. Der Raum, mit dem Edo sich verbindet, die Anzahl sozialer Gruppen wird dabei immer umfassender. Neben der eigenen Familie werden durch den Heimatverein auch andere lokale Familien in die Forschung einbezogen. Heimat und Museum konstituieren als Institutionen Herkunft, Tradition, Identität, hier fließt alles zusammen, alles hat auch irgendwann mit Edo zutun.

Hilles Sohn heiratet eine Israeli, konvertiert zum Judentum und lebt heute in Israel. Das Hebräisch verändert den Familiennamen und macht die von der Enkeltochter in dieser Sprache erstellte Familienchronik für Hille unlesbar. Der Brauch, dass bestimmte Dinge in der Familie bleibend vererbt werden (z.B. die Familienbibel, Silberlöffel), nütze bei ihnen überdies nicht, weil: *"Wir sind die letzten ‚Hilles', und in Israel können sie ein "LL" sowieso nicht sprechen, die heißen alle "X", und wir haben 3 Enkel - T ö c h t e r, äh die ja auch mal andere Namen tragen werden, also unsere Familie wird es dann sowieso nicht mehr geben."* Familie muss auch durch einen Namen symbolisiert werden. Ein ‚Stammhalter' ist zwar vorhanden, die Familie unterliegt jedoch in einer anderen Kultur neuen konstitutiven Einflüssen. In der neuen Familie geht der alte Name unter, damit stirbt für Hille auch die Familie aus. Enkeltöchter seien nicht geeignet, die Familienlinie über den Namen weiterzutragen. Ein Generationengedächtnis ist mit dem Familiennamen verbunden. Die Funktion des Familiennamens für die Erinnerung dieser Gruppe wird nicht erst in Bezug auf das anonyme Grab aufgehoben, sondern ist schon jetzt durch die Sprache in der israelischen Familie Vergangenheit.

c) Auf Dauer, Kostbarkeit und Status setzen

Hille trennt sich regelmäßig von Dingen aus ihrem Haushalt: *"Ich sortiere jedes Jahr meine Schränke aus, ich bin ja eine ordentliche Hausfrau (lacht). Meine jungen Nachbarinnen, die profitieren schon immer davon (...) Tischwäsche, für große Tische. (...) Erst kommen sie und leihen sich das, (...) dann sage ich: ‚Nun behalten Sie das mal'. Durch mein ewiges Verschenken trenne ich mich ja jetzt schon von vielem."* Sie hat im Gegensatz zu den jungen Nachbarinnen ihren Status als erfahrene Gastgeberin großer festlicher Tischrunden erreicht und will etwas loslassen. Vielleicht wird sie so auch als großzügige (Gast-)Geberin erinnert. Die schmückenden Tücher können als rituelle Textilien die Runde an der Tafel und individuelles mit kollektivem Gedächtnis verbinden. Ordnungsaspekte sorgen für ein jährlich rhythmisches Umordnen der

Dinge in eine immer wieder neue Hierarchie der Nützlichkeit und Daseinsberechtigung. Hille orientiert sich beim Umgang mit Hinterlassenschaften an ‚Gebrauchen können' und ‚nötig haben' und an Alter und Status. *"Erinnerungsstücke vererben außer an die Familie, ist eigentlich nicht drin, in unserem Bekanntenkreis sind alles gutsituierte Menschen. Die haben auch alles, die wissen auch gar nicht, wohin damit (...), die Freunde sind so alt wie wir, die brauchen nichts mehr."* - Familientradition herzustellen und zu bewahren, das Herleiten von Genealogie und Identität kann sich an Materialbedeutungen heften. Für Hille sind Haushaltsgegenstände aus besonderen Materialien wichtig: Silber, Kristall und gutes Porzellan. Sie beklagt, dass ihre Schwiegertochter keine Beziehung dazu habe, und dass sie nichts davon erben wolle. Der erste Bezug, den Hille zum Thema Erbe herstellt, hat mit der Schwiegertochter zu tun, diese lehnt mit den Dingen möglicherweise auch das Eintreten in das Erbe weiblicher Zuständigkeiten/ Traditionen ab. Nicht geteilte Dingbeziehungen könnten hier Ausdruck der Beziehung zwischen Schwiegermutter und –tochter sein.

Edo beschreibt ein an der Wand seines Arbeitszimmers hängendes Ensemble von Offiziersdegen, Buschmessern, Nahkampfseitengewehren. Sein Onkel habe sehr daran gehangen, der Degen habe sich immer über dessen Schreibtisch befunden. Traditionsbildung und Identifikationsangebot über Waffen, die den Status seines Onkels und dessen Selbstverpflichtung für den Kriegsdienst ausweisen. Er sei vor dem Krieg ausgebildet und gleich Hauptmann ernannt worden. Die Haltung des Onkels der Nation gegenüber und die Achtung, die er im Kriegsdienst erworben hat. Männlichkeitsbilder, mit denen Edo sich identifiziert, die er als Vermächtnis bewahrt.

d) Präsenz in Raum und Zeit: Soziale und physische Räume besetzen oder aufgeben

Dinge können Tote wieder in Raum und Zeit verorten, in Dingen ist (Lebens-)Zeit gespeichert, die andere erinnern können. Diese Funktion möchte Paula für sich aufheben: Ihre Interesselosigkeit den Dingen gegenüber unterstützt ihre Absicht, Lebensspuren zu verwischen. Sie definiert ihr Verhältnis zu den Dingen über ihre Kriegs-, Flucht-, Plünderungs- und Vertreibungserfahrungen, *"alles tote Dinge,(...) nachdem ich all die Erlebnisse gehabt habe. Ich selbst habe ja auch alles verloren, wir wurden ja auf die Straße gesetzt, Papiere weg, ich hab ja gar nicht mehr existiert."* Tote Dinge lösen weder bei ihr noch bei möglichen ErbInnen erinnernde Erzählungen aus.

Jasper dagegen möchte einerseits mit dem Vergehen des Körpers in eine Ebene eintreten, die nicht an Zeit und Raum gebunden ist. Die Familienschätze jedoch sollen andererseits ihn erinnern helfen, auf diese Weise macht er sich deren Zeitgebundenheit zunutze. Zu Lebzeiten könnten die Dinge für ihn eine ähnlich transformierende Funktion erfüllen, wie die See- und die Wüstenerfahrungen es tun: Sie versetzen ihn in andere Epochen und Perspektiven, in geistige Welten, in die Vergangenheit etc. Dinge machen mich während des Interviews auf mögliche individuelle Geschichten aufmerksam, die er mir gegenüber verschweigt. Paula dagegen verlässt

sich nicht mehr auf Dinge: Sie *erzählt* mir dafür über eine Stunde ununterbrochen Geschichten aus ihrem Leben.

Käthe kann aus ihrer Sicht als Teil einer gesellschaftspolitischen Geschichte erinnert werden, z.B. über rekonstruierende wissenschaftlich forschende Praktiken zum Phänomen Anti-Atombewegung (Dokumentationen zur von ihr gegründeten Bürgerinitiative hierzu habe das Staatsarchiv übernommen). Bürgerinitiativen stellten in den 70ern des 20. Jahrhunderts nicht nur ein neues demokratisches Mittel politischer Einflussnahme dar, sondern auch öffentlich politische Orte, die sie als Frau sichtbar und erinnerbar machten. Für Käthe werden Frauen durch einen männlichen Partner daran gehindert, außenorientierte Räume zu besetzen und dort Erinnerungsmarken zu setzen. *"Ich konnte das alles tun, einmal weil ich der Typ bin, der es gerne tut, der nach außen hin orientiert ist, zweitens, weil kein bremsender Ehemann da war oder Lebenspartner."*

e) Künstlerisches als unverwechselbar Eigenes hervorheben

Ludwig musiziert seit Jahren mit großer Freude, seine Musik soll an ihn erinnern: *"Vielleicht auch an irgendwelchen Stücken hier, am Saxophon, an den Noten, an den Konzertaufnahmen, die ich gemacht habe."* Musizieren können wird als kulturelles Kapital Ludwigs sichtbar und als (unsterbliche) Kunstform, die es ermöglicht, gleichzeitig individuell unverzichtbar und Teil eines gemeinsamen Ganzen zu sein.

f) Bücher von eigenen Geschichten (innerhalb der Geschichte) erzählen lassen

Käthe besitzt *"ne Bismarck-Biographie, könnte wertvoll sein, (...) dann habe ich von meiner Freundin in Berlin, als die gestorben war, durfte ich mir Bücher nehmen (...) die sind auch recht alt, da ist auch Naziliteratur dabei, die ja auch historischen Wert schon hat. (...) da soll einer alles rausziehen, was die Landesbibliothek gebrauchen kann. Und (lacht) was dann an Restbeständen da ist, da soll dann die Gemeindebücherei gucken, was die gebrauchen kann. Und was dann noch an Restbeständen äh da ist, das soll einer kriegen, der behindert ist und auf'm Flohmarkt sich immer noch so'n bisschen sich hinzuverdient zur Rente."*

Ihre Vorgaben zum Verbleib ihrer Bücher entwerfen eine Nutzenhierarchie: Bücher wie die Bismarck-Biographie oder die NS-Literatur mit hohem zeitgeschichtlich politischen Wert sind in einer überregionalen Institution am besten aufgehoben, Bücher mit Unterhaltungswert sind eher einer lokalen Gemeindebücherei von Nutzen, und der Rest kann immer noch über den Barwert der Existenz eines Rentners dienen. In privaten Büchersammlungen spiegelt sich persönliche und gesellschaftliche Geschichte, von beidem schöpfen lokale Archive etwas ab.

g) Dem Bild, das sich andere machen sollen, zuarbeiten

Käthes FreundInnen sollen sich selbst bedienen, *"dann können sie höchstens noch aus meinen Fotoalben irgend n' Bild kriegen, was se mal angucken."* Ein Portrait ist Teil einer "Todesverabschiedungsfeier", die sie für sich plant (vgl. Abschnitt II, Kap. 2, **Abb.** 1, Bildb.). Das Foto wird mittels Tischstaffelei präsentiert werden: *"Daneben einen Blumenstrauß (lacht), so, da sehen se alle: ah, ja, das is ja unsere Käthe, so kennen wir sie (...) es ist das neueste Foto von mir, es ist nicht ein schnell gemachtes Passfoto, sondern eine richtige Portrait - Aufnahme. (...) Ich sehe nicht schlecht darauf aus. Es ist aber geschmeichelt! In Wirklichkeit sehe ich älter aus (...) Eine Kosmetikerin (beim Fotografen, TH) hat alle Probanden vorher hübsch zurechtgemacht. Beim Frisör war ich auch gewesen. (...) Es ist legitim, ein positives Foto auf einer Todesverabschiedungsfeier aufzustellen. Sonst könnte ich ja auch eines hinstellen, welches mich in den letzten Stunden meines Hinscheidens zeigt, oder als Leiche. Ich hätte nichts dagegen, wenn man solche Fotos von mir machen würde für irgendwelche Dokumentationen zum Thema Tod."* Das Foto entstand nicht speziell für die geplante Feier, war aber als Erinnerungsfoto für FreundInnen vorgesehen. Auf der Rückseite befindet sich ihr handschriftlicher Hinweis: "Aufgenommen im Oktober 1999, als ich 69 Jahre alt war." Erinnerungsvorsorge kann Kontrollbedürfnissen entspringen. Wissenschaftliche Dokumentationen würden ihr Sterben oder ihre Leiche in übergeordnete Zusammenhänge stellen, ihre Abbilder bezögen sich dann nicht auf ihre Identität, deshalb gibt sie eine Kontrolle darüber auf. Über das Medium Foto kommt der Körper zum Tragen, es stellt ihn fest. Der gealterte Körper, die Leiche ist dabei für Käthe gerade nicht Träger und Ausweis dessen, was sie von sich erinnert wissen will. Diese Essenz findet sie in einer Überformung ihres biologischen Körpers mit kulturellen Zeichen und Oberflächen und einem Spiel der Zeit.[83] Die Pose, die Inszenierung gibt etwas zu sehen, mit dem Käthe sich identifiziert. Sie investiert Zeit in das Erinnerungsobjekt, an dessen Herstellung ExpertInnen beteiligt sind:

- sie besucht den/die FrisörIn, der/die aus einer Mischung von Mode, seinen/ihren Vorstellungen von Typ und Frisuren für ältere Frauen ein Styling vornimmt.
- die Kosmetikerin entwirft auf ihrem Gesicht ein Bild von Weiblichkeit im Alter, das individuelle Spuren gelebten Lebens nicht betont: ‚Natürlich' gefärbte glänzende Lippen, betonte Augen, einen ebenmäßiger, mattierter Teint, geformte Augenbrauen.
- der/die FotografIn leuchtet aus, rückt zurecht, weist an, bestimmt die Richtung des Blicks, (in die mit Vergangenheit besetzte Richtung), bestimmt die Proportion zwischen Körper und Kopf, einen Ausschnitt des gesamten Körpers, bringt sie in Stimmung, damit das Lächeln spontan wirkt.[84]

---

[83] Vgl. dazu auch die in den USA stärker als in Deutschland vertretene Thanatopraxis des "modern-embalming": Der Leichnam wird dabei für eine Aufbahrung in einer Weise hergerichtet, die ihn mehr als nur lebendig erscheinen lässt. "Heutzutage ist es ja schon möglich, Oma so herzurichten, dass sie aussieht wie Marilyn Monroe", in: Fischer, Norbert: Zwischen Ritual und Individualität. Vortrag auf der Tagung "Totengedenken und Trauerkultur." Kloster Irsee, 19.-21.11.99. Dieser Witz bezieht seine Ironie aus der scheinbaren Nähe oder Anähnlichung einer realen Oma/Frau zu einer mythisierten weiblichen Ikone. Er verweist auch auf Prozesse des Herstellens des Alltäglichen und Mythischen, die auch im Tod und Sterben ihre Wirkung entfalten.

[84] Die sich wiederholenden ähnlichen Posen, Mienen und Umgebungen in den Mustern der Portraitfotografie, die sich am traditionellen Adelsportrait orientieren, lassen die Abgebildeten mehr einem kollektiven

Der weiße Reverskragen trennt optisch den Kopf vom Rumpf und signalisiert Autorität: eine männlich konnotierte Technik der Einkleidung, Körperlichkeit zugunsten Vergeistigung zurücktreten zu lassen.[85] Die doppelte Perlenkette, auf nackter Haut getragen, verbindet beides wieder: Die Stickerei, die Kette, die Goldperlenohrstecker korrespondieren miteinander und verweisen auf Käthes Weiblichkeit. Dies Arrangement assoziiert kultivierte Wohlsituiertheit und wirkt vollständig. Die Kombination Weißer Kragen-schwarze Weste (oder Trägerkleid) erinnert an Kleidung, die besonders im 19. Jahrhundert vom Lehr- oder Aufsichtspersonal in Institutionen oder Produktionsstätten getragen wurden. Ein weißer Kragen zeigte den höheren Status an, impliziert Wissen und Befugnis für Anweisungen. Die Kombination verzichtet auf die vom Kragen gesetzte Autorität - die sie mit einem Jackett hätte unterstreichen können - und erzeugt den Eindruck einer Adrettheit, wie sie bei Dienstboten- und KonfirmandInnen-Kleidung zu finden ist. Die fototechnisch scharfen Kontraste zwischen Kragen und Weste rücken sie nach vorn in die Gegenwart des, der BetrachterIn, die weichzeichnende Ausleuchtung hinter ihr öffnet einen jenseitigen Raum. Das schwarzweiße Ausleuchten nimmt die Kleiderfarben auf, beide korrespondieren mit der Farbsymbolik für Tod und Trauer wie mit Eleganz, Festlichkeit und Distinktion.

Das Jüngeraussehen verschafft eine Distanz zum Tod, der Anlass für die Zusammenkunft ist. Die Gäste/Betrachtenden vergewissern sich im Erleben der Feier noch einmal dieses Abbildes, ihren inneren Bildern zur Toten wird das von Käthe ausgewählte hinzugefügt. Käthe entwirft sich im Portrait auf den Blick ihrer FreundInnen, ihrer Gäste hin: Das Foto darf schmeicheln, soweit dies im Dienst eines ‚als Käthe' identifiziert Werdens und eines Bestätigens des betrachtenden Blicks (den sie nicht erwidert) steht. Hierfür bedarf es einer Ähnlichkeit, aber nicht eines möglichst dokumentarischen Abbildes. Ihre FreundInnen nehmen Käthe auch deshalb als solche wahr, weil deren Vor-Bilder, denen Käthe über die Pose und die Expertenarbeit ähnlich zu werden versucht und die in der Gesellschaft kursieren, mit den Vor-Bildern der Fotografierten übereinstimmen. Fotografien "sprechen von einem Verbund, in dem nicht nur das traditionelle Adelsportrait, sondern auch das Theater, die Psychiatrie, die Werbung u.a. die Muster liefern."[86] - Käthe berichtet von Probanden, die im Atelier für ihr Portrait *"hübsch zurecht gemacht werden*." Die Definition von Proband sieht in ihm/ihr entweder eine Versuchs- oder Testperson oder: "jmd., für den eine Ahnentafel aufgestellt werden soll (Genealogie)."[87]

Wunschbild ähneln als sich selbst als einzelnem. Erkennbare Differenzen ergeben sich vor allem aus Geschlechterzuschreibungen. In der Gesellschaft kursieren Vor-Bilder, denen der Abgebildete durch die Pose, als theatralisches Moment der Aufführung, ähnlich zu werden sucht. Vgl. Sigrid Schade: Posen der Ähnlichkeit. Zur wiederholten Entstellung der Fotografie. In: Weigel/Erdle: Mimesis, Bild und Schrift. Ähnlichkeit und Entstellung im Verhältnis der Künste. Posen der Ähnlichkeit. Zur wiederholten Entstellung der Fotografie. 1996, 65-82, hier 73-75.

[85] Vgl. Karen Ellwanger: Kleiderwechsel in der Politik? Zur vestimentären Inszenierung der Geschlechter im politischen Raum. In: Baumhoff, A.: Frauen Kunst Wissenschaft, Halbjahreszeitschrift, H. 28, "Design 2000", 1999, 7-29, hier: 10, 17 ff.

[86] Schade, Sigrid: a.a.O., 75.

[87] Vgl. Duden Band 5. Das Fremdwörterbuch. 3. Aufl. 1974, 591.

Auf diese Weise bestätigt Käthe die Tradition des Adelsportraits, dessen Funktion in Ahnengalerien und beweist eine moderne medienorientierte genealogische Kompetenz. Durch die fotografische Anähnlichung an kollektive Wunschbilder und die Austauschbarkeit der Personen in (Portrait-)Fotos wirken Käthes Anstrengungen, damit ein Erinnern ihrer individuellen Persönlichkeit zu fördern, vergeblich. Die gleichförmigen individuellen Gräber, die bestattungskulturellen Vor-Bildern ähnlich zu werden versuchen, scheinen in vergleichbarer Weise Individuelles in kollektive Bilder zu überführen. Das anonyme Grabfeld als Grabform gibt diese Anstrengungen von vornherein auf bzw. lässt nur noch Spuren davon zu. Die vereinzelt an Grabfelder platzierten (Portrait-)Fotos könnten aus dieser Sicht jede, jeden hier Begrabe, Begrabenen ‚individualisieren'.

3.3 Etwas Immaterielles vererben: Das schriftliche Vermächtnis

Karin überlässt mir einen für ihre Kinder (Tochter und Sohn) gedachten Abschiedsbrief, der die Überschrift "*Testament"* trägt. Sie fertigte und verwahrt ihn per Computer und spricht auch die Schwiegertochter bzw. den Schwiegersohn damit an. Sie gebe damit "*kein Vermögen"* weiter, sondern "*Gedanken",* so Karin.

"Euch beiden soll all das gehören, was ich als Eigentum hinterlasse. (...)
Für mich ist es wichtiger gewesen, Reichtümer in mir selbst wachsen zu lassen (...)
Wer das Alte, das Vergangene nicht vergehen lassen kann, ist zu voll davon und kann Neues nicht annehmen. Alles ist steter Wandel!!!! (...)
Euch wünsche ich die Kraft, mich sterben zu lassen, ohne mich zu vergessen. (...)
Solltet ihr einmal schwere Zeiten zu tragen haben, so kann ich bei Euch sein, wenn Ihr an mich denkt, was ich Euch wohl gesagt haben könnte (...)
Erzählt ihnen (den Enkelkindern, TH) *ein wenig von mir (...)*
Nehmt die Herausforderung des Lebens weiterhin an, und habt Mut, auch durch für Euch schwere Zeiten zu gehen."

Karin vererbt vor allem immaterielle Lebensreichtümer, die innere Räume füllen sollen, anstatt sich in äußeren Orten und Dingen zu repräsentieren - ein Erbe, das im Testat von Frauen häufiger eine Rolle spielt als in dem von Männern, welche gesamtgesellschaftlich betrachtet über ein größeres ökonomisches Kapital verfügen. Ein Testament zielt im Unterschied zum Vermächtnis vor allem darauf, ökonomisches Kapital zu ordnen. Käthe wird den Gästen nicht nur per Verteilliste etwas Materielles mitgeben, sondern auch etwas Immaterielles; sie lässt dies mit Hilfe des selbst verfassten Vermächtnis- und Abschiedsbriefes verlesen. Das Verlesenlassen der Aufzeichnungen von Toten verleiht ihnen rituell erneut eine Stimme und verdoppelt den Text als Gedächtnismedium dadurch; die schriftlichen Aufzeichnungen sind zusätzlich auch als mündliche Überlieferung an die AdressatInnen gerichtet. Vermächtnisbriefe sind einerseits materielle Artefakte und andererseits ein schriftlich konserviertes Vermächtnis geistigen Gehalts. Letzten Worten, seien es die auf dem Sterbebett gesprochenen oder schriftlich festgehaltene,

kommt traditionell eine hohe Bedeutung, Verbindlichkeit und Wirksamkeit zu. Von all dem zu Lebzeiten Gesprochenen soll die Botschaft des geschriebenen Letzten als die zentrale gelten und die AdressatInnen vielleicht segnen, verpflichten, entlasten, verdammen, ausstatten oder bereichern. Was ein Grab(-zeichen) nicht aufnehmen soll und kann, erzählen die Schriftzeichen als individuelle und mit dem eigenen Namen beglaubigte Geschichte auf Papier. Eine Form, sich in das Leben der Nahestehenden einzuschreiben. Hierfür eignen sich auch computergenerierte Schriftzeichen, nicht nur solche von eigener Hand.

4. Zusammenfassung und weiterführende Interpretation

Objekte und Praktiken spiegeln in Erinnerungsvorsorge einerseits eigene Erfahrung symbolischer Kommunikation mit Toten und orientieren sich andererseits an Vorlieben und Bedürfnissen derer, die künftig erinnern (sollen). Das von Frauen und Männern Bestimmte und Praktizierte bewegt sich in einem Spektrum spezifischer Gedächtnis- und Erinnerungsmedien und präferiert das eine oder das andere Medium. Das anonyme Grab ist dabei sowohl Ort möglichen Erinnerns wie bewusst gesuchter Ort möglichen Vergessens.

Medienspektrum, mit Hilfe dessen die Befragten glauben, erinnert zu werden

Mündliche Überlieferungen	(Familien-)Erzählungen
Schriftliche Aufzeichnungen	Familienchronik, Ahnenforschung, Vermächtnisbriefe
Bilder und Objektivationen	Fotos betrachten, Dinge vererben
Körper	Gesten ‚Bauch-Seele-Herz-das Innere'
Rituale	Öffentliches Ritual: Begräbnisfeier, Besuch am anonymen Grab, Privates Ritual: Blumen kaufen
Besondere Ereignisse: **Das Außeralltägliche**	In Zeiten der Ratlosigkeit und Not An der See, abseits von Alltag. Außergewöhnliches gemeinsames Erleben
Räumlichkeiten: **- Imaginärer Raum**	Im Geist der Kinder Im Status einer ‚Person des öffentlichen Lebens' Immer wenn man will
- Physischer sozialer Raum mit öffentlichem Charakter	Institutionen: Museen, Heimatverein, Universität, Friedhof Berufsfeld, Schule als nährender Raum menschlicher Begegnung
- Physischer sozialer Raum mit privatem Charakter	In all dem, was eineN zuhause umgibt

Individuelles Entscheiden gibt unterschiedlichen Räumen den Vorrang. Einerseits verzichtet Jasper darauf, den begrenzten physischen Raum Friedhof zu besetzen, während er sich andererseits in einen ungleich größeren imaginären sozialen Raum einschreibt. Das Interesse an unterschiedlichen Gedächtnis- und Erinnerungsräumen verlagert sich. Hille und Karin deuten einen körpermetaphorischen Erinnerungsraum an. Für Hille kommt Erinnerung aus dem Bauch, der Seele, dem Herzen, aus dem Inneren eines belebten, empfindenden Körpers. Ein Erinnerungs-generator, den sie für sich selbst verkörpert, dies macht sie unabhängig von im Äußeren angesiedelten Orten. Karin glaubt sich in Gesten anderer erinnerbar. Kleidung gehört nicht zu den vererbten Dingen; vielleicht, weil sie dem Körper der Befragten zu nahe liegt. Die Körpernähe ist zwar auch Eigenschaft vererbten Schmucks, verbunden mit dessen Kostbarkeit und Erbtradition wirkt dieser Aspekt jedoch weniger intim. - Die Verben, mit denen sich die BesitzerInnen die Umgangsweisen mit den Objektivationen denken, spiegeln eine Wert- und Nutzenhierarchie und individuelle Bedeutungen. Vom So-bedeutsam-Sein, dass Archive und

Museen diese Dinge konservieren, über das Verscheuern und Verscherbeln, was aus den Dingen wenigstens noch einen Geldwert destilliert, bis hin zur Annahme, dass ein zu Müll Erklären *"die Sachen erledigt."*

Die differenzierteste Umgangsweise mit materiellen Objekten führt uns eine weibliche Befragte vor Augen: *"Das (...) was nun keiner braucht und keinen Wert hat, in dem Sinne, dass einer es besitzen möchte, da gibt's ne Haushaltsauflösung. Das wird alles verscherbelt, das Geld, was davon übrig bleibt (...) dieses Geld, das bekommen die Tschernobylkinder, die Gastelterninitiative, wozu ich gehöre, und Amnesty (...) Greenpeace. Und dann hab ich da noch so'n türkischen Kriegsdienstverweigerer, den ich unterstütze. Da muss ich noch so ne' Liste machen, wer dann so das Geld kriegt."* Käthes Dinge zirkulieren zwischen unterschiedlichsten Bezugssystemen. Ihre Erinnerungsvorsorge heftet sich gerade nicht an das mit wenigstens mittelfristiger Dauer konnotierte Objekt Grab; Verfall und Vergänglichkeit werden für sie durch Gebrauchsgüter zum Thema.[88] Sie rettet Massenprodukte und deren immer kürzere Lebenszyklen vor deren Ende als Müll.[89] Sie profitiert dabei von der langen Lebensdauer, die internationale Institutionen wie Amnesty International in sich vereinen; deren Erinnerungspotential weist über den engen individuellen Erinnerungsrahmen einer Familie weit hinaus. Die Gebrauchsspuren an den Gegenständen erzählen heute von einem Gestern. Käthe führt auf historische Handelsformen des Schenkens und Tauschens zurück und unterbricht damit die Dynamik industrieller Konsumtion. Neue alte Erfahrungsweisen über die Dinge und soziale Kommunikationen stellen sich ein und ein soziales Gedächtnis her. - Hille, Käthe, Maggy, Karin, Ibu zeigen eine pragmatische Haltung Dingen gegenüber; in den 30ern Geborene sind durch Verlusterfahrungen verbunden. Ibu denkt *"da sehr realistisch über alles (...) nüchtern, ja? Also nicht mit irgendwelchen Phantasien verbunden."* Hille legt beim Verfügen über die Dinge eine ähnlich nüchterne Entschlossenheit und Konsequenz an den Tag, wie sie auch bei ihrer Entscheidung fürs Grab wirkt. Hier zeigt sich vielleicht auch eine ‚hausfrauliche' Sicht auf Dinge, die in der Ordnung und Last des Alltags vor allem funktionieren müssen. Bei einigen Familienerbstücken setzt Hille dennoch auf deren symbolische Kraft.

Der Prospekt "Junges Wohnen zum Mitnehmen" eines großen norddeutschen Möbelhauses (Stand 02/2001) vermarktet sein Küchenprogramm "No Name" mit dem Versprechen: "Design im Zeitgeist, Form und Funktion – Material und Farbe – immer wieder neu, nichts ist endgültig. ‚No Name' bietet die totale Planungsfreiheit." Die Küche ist ein weiblich konnotierter Ort: Die Frau und gute Mutter als Nahrungsspenderin am häuslichen Herd(-feuer), Hüterin von Tradition, Nest und Wärme. Die Küche führt die im Außerhäuslichen auseinander driftenden

---

[88] Vgl. Ludwig, der sich zuhause mit Dingen umgibt, die das Auseinandersetzen mit Vergänglichkeit anregen.

[89] So Käthe in der "Lokale Agenda 21" der Stadt Oldenburg, Projektgruppe "Abfallvermeidung und Ressourcenschutz bei Konsumgütern." Damit verbunden wurde Käthes Idee eines "Verschenk- und Infomarkt Oldenburg" realisiert. Dieser Tauschmarkt könnte auch ein Umschlagplatz für Hinterlassenschaften aus Todesfällen werden.

Familienmitglieder wieder zusammen. Eine ähnliche Funktion, wie es das traditionelle Familiengrab übernehmen kann. Die Grenzen des Küchenraumes scheinen durchlässiger zu werden und Ordnungen darin weniger verlässlich, zumindest die der jungen Singles oder Paare. Und wer möchte nicht jung im Sinne von Auf–der–Höhe–der–Zeit–sein bleiben. Die Flexibilisierung und Mobilisierung von Küche und Grab entwickelt sich zum modernen Anforderungsprofil für Arbeitskräfte und als Begleiterscheinung multilokaler Familien. Wo unablässige Änderungsprozesse totale Freiheiten versprechen bzw. fordern, ist eine Fixierung durch einen Namen fehl am Platz. Frauen stehen diesen Veränderungsprozessen, wie sie am Beispiel der Ding/Warenwelt sichtbar werden, offenbar flexibler und mobiler gegenüber. Was Reaktionsweisen auf die Interdependenz und Dynamik zwischen Zeit und Kleidung bzw. Mode angeht, stellen sich Frauen bspw. in der Moderne kompetenter als Männer dar.[90] Käthe überlässt nichts dem Zufall, nutzenhierarchische Verteillisten stellen alle Gegenstände in neue Verwendungszusammenhänge.

Jasper, Ludwig, Edo machen mich bezogen auf einen Umgang mit Dingen vor allem auf Handlungsweisen und Bedeutungen aufmerksam, die sich mit Phantasie und Muße, mit Arrangieren von Erinnerung und (Familien-)Traditionsbildung verbinden. Einerseits verfolgen Befragte mit dem Freie-Hand-Lassen eine Freiwilligkeit der ErbInnen, Erbstücke selbst bestimmen zu dürfen, wissend, dass Dingbedeutung und Erinnertwerden nicht verordnet werden können. Gerade das persönliche Aufgeladensein von Dingen gibt Beziehungen Gestalt. Andererseits gehören die Dinge so eng zu einigen Befragten, dass diese nicht umhin können, sie gut unterzubringen und sie anderen ans Herz zu legen. Vielleicht dorthin, wo sie selbst einen Platz behalten möchten.

Die Dinge machen auf lebenspraktische kulturelle Techniken und Fähigkeiten der Befragten aufmerksam und versuchen, gegenwärtig für die Befragten Bedeutsames in Zukünftiges zu transportieren. Dinge erzählen davon, was ihnen gelang und wert zu leben war und stehen für basale Zwecke*:* dass Ordnungen und Grundlagen zum Leben gehören, Raum und Zeit in Besitz zu nehmen ist. Für ein Behaustsein, sich auf eigenem Grund und Boden Sicherheit und Unabhängigkeit verschaffen, dass Energie (Strom) und Zeit zu messen ist und Grundlagen zu teilen, zu bewahren und zu verteidigen sind. - Dabei sind mit den Dingen allerlei nützliche Zwecke verbunden: Das Schöpfen, Bergen, mobil sein. Das Belegen und Herleiten, Dokumentieren, sich bilden, Vervollständigen, Bewahren, Festhalten, Forschung ermöglichen. Es geht darum, sich mitzuteilen, sei es durch Sprache, Schrift und Musik. - Und da sind die ‚feinen' Seiten des Lebens und die distinktiven Zwecke von Dingen: Sich schmücken, Status anzeigen, sich im bestimmten Lebensstil einrichten, musizieren, Lebensart und Prestige pflegen und genießen, dekorieren, meditieren, transzendieren, sammeln/anhäufen, (Lebens-)Fülle visualisieren.

---

[90] Ellwanger, Karen: Mobilität in der Bekleidung I. Mobilität und Geschwindigkeit in der Modetheorie der Moderne. In: Heinrich, Bettina u.a.: Gestaltungsspielräume. Frauen in Museum und Kulturforschung. 1992, 161-176.

Und die rechte Ordnung der Dinge zueinander ist nicht zu vergessen, ihr Fürsichsprechen. Es sind symbolische und ideelle Zwecke, die weiter tragen sollen: Stammhalterpflege, normative Orientierungen [91] und religiöse Werte. Verbunden ist damit das Tradieren von Weiblichkeit und Männlichkeit. Testate, Briefe und Vermächtnisse registrieren Zeit, verteilen materielle und immaterielle Reichtümer. Dinge symbolisieren Beziehung und Genealogie, sie konservieren.

Brüche in Erbprozessen verändern Funktion und Zweckbestimmungen von Dingen. Hilles Schwiegertochter macht einen Generationenbreak in weiblich konnotierter Tradition sichtbar: sie will ihren (Hausfrauen-)Status in der Familie möglicherweise nicht aus Silber, Kristall und gutem Porzellan beziehen. Textiles, Keramik, Porzellan, Glas, Kristall sind Materialien, mit denen Frauen im Alltag durch das Übernehmen von Zuständigkeiten und Traditionen in Familie und Haushalt/Dekoration häufiger zu tun haben. Objekte aus diesen Bereichen werden Teil von Beziehungen bzw. Status und damit erinnerungspraktisch wertvoll. Wenn Hilles Sohn die Familienbibel als Erbstück ablehnt, scheitert die Weitergabe religiös normativer Grundlagen, die für eine abendländisch kulturelle Herkunft zentral sind. Grund- und Hauseigentum bedeuten nur für Käthe und Edo ein mit Ursprung verbundenes Erbe, das die Folgegeneration tragen soll und sie an den angestammten Ort der Eltern bindet (im Falle der landwirtschaftlichen Hofstelle mit einer existentiell genealogischen Bedeutung ausgestattet). Als funktionslos gewordenes Objekt und als transitorisch mobiler Raum gedeutet kann ein Haus abgestoßen und in ein geldwertes Erbe umgesetzt werden. Hilles Vorstellungen dessen, was sie vererben könnte, werden durch die Koffermetapher geprägt: *”Das, was in einen Koffer passt!”* Die physisch räumliche Dimension der Erbschaft ist aufs Geringste reduziert, ihr symbolischer Erinnerungswert muss um so größer sein. Töchter wählen gezielt reduzierend aus der Schmuckerbschaft aus oder lassen Schmuck nach ihren Vorstellungen radikal umarbeiten.

Der Alltag bietet ein Aktionsfeld öffentlichkeitswirksamer, familien- und beziehungsorientierter und selbstinszenierender Praktiken zur Erinnerungsvorsorge und zur Regelung letzter Dinge. Diese drei Gruppen sind miteinander verschränkt zu lesen: Selbstinszenierung findet beispielsweise immer auch in öffentlichkeitswirksamen und familien- und beziehungsorientierten Praktiken statt.

a) Öffentlichkeitswirksame Praktik:

Beispielsweise: Bekannt werden wie ein ”bunter Hund.” Aktenkundig werden. Nach außen hin orientiert sein. Sich einsetzen: Ämter/Funktionen übernehmen. Präparieren, archivieren lassen, spenden und sichten lassen. Verleihen. Sich beruflich besonders engagieren.

[91] Begriffe nach Ulrike Langbein: Geerbte Dinge. Soziale Praxis und symbolische Bedeutung des Erbens. 2002.

b) Familien- oder/und beziehungsorientierte Praktik:

Zum Beispiel: Gemeinsam Besonderes erleben, zueinander halten, sich Mühe mit Beziehungen geben. Sich mit der Familie beschäftigen. Nahestehende entpflichten, entbinden. Den Kindern etwas An-die-Hand-geben. Den Enkeln erzählen, sie interessieren. Anleiten, wie begraben werden soll. Die Nachkommen für eigene Interessen begeistern. Testieren, Übertragen, Freie-Hand-Lassen, Einvernehmen herstellen. Anbieten.

Die Mehrzahl der weiblichen und männlichen Befragten regelt letzte Dinge schriftlich und bespricht sie mit Nahestehenden. Wenn es um ein Erinnertwerden geht, kann beiden Geschlechtern die soziale Interaktion und Familienorientierung wichtig werden. Eine Arbeit, die vornehmlich einem als weiblich konnotierten Geschlechtscharakter zugewiesen gilt. Bezogen auf das Prinzip der Fürsorglichkeit hat Carol Hagemann-Withe dargelegt, dass ein historisch kulturell als weiblich konnotiertes moralisches Prinzip je nach situativem Entscheidungskontext sowohl von Männern wie von Frauen übernommen werden kann.[92] Im Handlungskontext Erinnerungsvorsorge wird in vergleichbarer Weise eine Beziehungsorientierung unabhängig von einer bestimmten Geschlechtszugehörigkeit verfolgt. Ludwig bspw. stellt seine Lehrertätigkeit in einen erinnerungsvorsorgenden Zusammenhang: *"Ich freu' mich so, wenn ich so durch die Stadt gehe und denn da plötzlich von erwachsenen jungen Leuten angesprochen werde: Guten Tag, Ludwig, wie geht es Ihnen denn? (...) Da sagt man sich: Mensch, du bist wenigsten so'n bisschen in Erinnerung bei ihnen geblieben.*
TH: Was wünschen Sie sich, dass diese jungen Menschen in Erinnerung behalten von Ihnen?
Ludwig: *Dass ich ihnen irgend etwas hab geben können für ihr Leben. Es muss nicht unbedingt das rein Fachliche, Stoffliche sein, aber das man ihnen so als Mensch, so als Persönlichkeit (...) ja ein Menschenbild ihnen zeigen konnte. Ich hab mir sehr viel Mühe gegeben mit meinen (SchülerInnen, TH), habe viele Fahrten gemacht (...), da kommt man denn sich ja auch ganz anders näher. (...) Man ist ein kleines Glied in ihrer Lebenskette, ich will da nicht groß drüber reden, dass man sie geformt hätte."* Ein klassischer pädagogischer Ansatz: Seine Einstellung/ Haltung zum Menschen in vorbildlicher Weise an SchülerInnen weitergeben, durch die bzw. in der menschlichen Begegnung überzeugen. Auf diese Weise stellt er selbst das Bild eines Menschen dar: Seine SchülerInnen haben sich ein Bild von seiner Persönlichkeit machen können, das sich ihnen eingeprägt hat. - Käthe, Ibu, Peter und Karin setzen Erfahrungen von familiärer Diskontinuität wie Scheidung an zentrale Stelle, während Paula, Maggy und Hille die Beharrungskräfte ihrer Familien thematisieren, eine familiäre Kontinuität, die mir auch Jasper, Edo und Ludwig zu vermitteln suchen.

[92] Vgl. hierzu Hagemann-White, Carol: Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen? Methodische Konsequenzen einer theoretischen Einsicht. In: Feministische Studien 11, H. 2. 1993, 68-79. Weiblich oder männlich konnotierte Handlungsoptionen gelten nicht allein deshalb als weiblich oder männlich, weil sie am häufigsten bei Menschen entsprechenden biologischen Geschlechts zu finden sind.

c) Selbstinszenierende Praktik:

Eigene Handlungsweisen anderen anraten. Sich selbst feiern lassen. Eigenen Lebensstil pflegen. Bei-sich-Bleiben. Schreiben. Ein Erinnerungsfoto von sich herstellen lassen. Bestimmte Bilder von sich selbst verhindern. Ein Vermächtnis verlesen lassen. Das Sterben selbst in die Hand nehmen.

Mobilität, handelnde *Aktivität* und *Bewegung* im weiten Sinne spielen ein große Rolle im erinnerungsvorsorgenden Handeln: Die Praktiken von A bis Z erzählen und selbst die vererbten Dinge spiegeln diesen Aspekt. Der Bauernschrank, der von A nach B wandert und täglich geöffnet und geschlossen wird. Der Ring, der bei der Mutter ein Schubladendasein führte und nun zweigeteilt und umgeformt täglich getragen wird. Zahllose Objekte täglichen Gebrauchs werden einem Secondhand-Nutzen zugeführt. Das schriftliche Vermächtnis hebt den Wandel hervor, Grund, Boden und Haus werden zu transitorischen Orten. - Käthe und Edo sind beide einem *öffentlichen Raum* engagiert zugewandte Persönlichkeiten. Käthe könnte für einen Frauentyp der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts stehen: Friedens-, Ökologie- und Umweltschutzbewegungen eröffneten in dieser Zeit neue politische Handlungsfelder und den entsprechenden gesellschaftlichen Status für Frauen. Der festliche Rahmen der von ihr geplanten Feier orientiert sich allerdings mehr am Status einer Privatperson und guten Gefährtin, Freundin, der Status einer politischen (Mit-)Streiterin und Akteurin tritt zurück. Ihrer wird nicht durch die sie ehrende Anwesenheit wichtiger Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens gedacht. Das Fest wird zum Zwischenraum im Dilemma, eigene Bedeutung bestimmten Geschlechterbildern angemessen zu inszenieren.

Cordula Caspary stand mir als Bestatterin einerseits in dieser Profession für ExpertInnen-Interviews und für Einblicke in mein Forschungsfeld zur Verfügung, während sie andererseits in ihrer Eigenschaft als Kulturwissenschaftlerin und Diskussionspartnerin am wissenschaftlichen Diskurs zu Bestattungs- und Erinnerungskultur beteiligt ist. Sie hat damit einen breit gefächerten Zugang zum Diskurs. Nach Durchsicht meiner Ethnographie zur Erinnerungsvorsorge befragter Frauen und Männer bzw. zu deren Unbehagen an Begräbnismustern merkte Caspary an, dass sie in Käthes Erinnerungsvorsorge, in ihrem Abschiedsfest eine bei ihr Aggression auslösende Penetranz, eine Inszenierung von Wichtigkeit im Sinne von ‚ich bin gesellschaftlich wer/eine und hinterlasse in der Welt einen Abdruck' sehe. Sie fühle sich an bestimmte Frauentypen erinnert, die in politischen Feldern der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts mit eben dieser gewissen Penetranz agiert hätten. Dass politisch widerständig handelnde Frauen schlechterdings der Penetranz bedürfen, wollen sie in männerbündnischen politischen Feldern gehört/wahrgenommen werden, steht hier nicht zur Debatte. Das Geschlecht bezogen auf bestimmte Charaktereigenschaften negativ zu konnotierten, zu verhandeln, diskreditiert Sachinhaltliches und Handlungskompetenzen von Akteurinnen.[93] Ich vermutete in Folge, dass Käthe in meinem Text zuviel

[93] Eine gängige Praxis, die Karen Ellwanger am Beispiel vestimentärer Inszenierungen von Weiblichkeit im politischen Raum nachweist. Danach lieben Politiker es, Wortbeiträge von Politikerinnen in Parlamentsdebatten mit situationsbedingten metaphorischen Wechseln in Form von (diskriminierenden)

Raum bekam, nicht nur, weil sie besonders umfangreiche Daten bereitstellte, sondern auch, weil ich mich Käthes Handlungsweisen und Deutungen durchaus verbunden fühle. Ich reduzierte also ausführliche Textstellen zu Käthes Nennungen, damit es zumindest nicht der Text sei, der einen Eindruck besonderer Wichtigkeit erzeuge.

Ich sehe in Casparys Reaktion meine Vorannahme bestätigt, dass für Frauen und Männer ein unterschiedliches legitimes Handlungsrepertoire im Bereich von Bestattungs- und Erinnerungskultur zur Verfügung steht, wenn es darum geht, Status, Öffentlichkeit, Norm und Erinnerungswürdiges zu inszenieren. Die angeführte Penetranz scheint für (biologische) Männlichkeit fraglos akzeptiert: Edos erinnerungsvorsorgendes Engagement, seine Überzeugung, eine unvergessliche Person öffentlichen Lebens zu sein, ruft bei Caspary die oben geschilderte Reaktion/Einschätzung nicht hervor. Bei (biologischer) Weiblichkeit dagegen gilt Penetranz als Grenzüberschreitung. - Käthe schätzt sich selbst als Extremistin ein, eine, die immer schon etwas anders war. Hille und Maggy rechtfertigten eine ihnen eigene geglaubte unweibliche Härte, Karin gibt sich widerständig gegenüber autoritären Regelungsverhältnissen. Und Ibu distanziert sich ausdrücklich von bestimmten Weiblichkeitsbildern, sie sei da ganz anders. Ludwig stellt heraus, dass er zwar Lehrer, aber ein milder Lehrer gewesen sei und schildert sein Engagement in Beziehungspflege.[94] - Ich folgere, dass Befragte auf diese Weise mit einem Dilemma umgehen, sich einerseits einem biologischem und in bestimmter Weise konnotierten Geschlecht zugehörig zu fühlen und andererseits auf erinnerungsvorsorgende kulturelle Praktiken zugreifen zu wollen, die dem jeweils anderen Geschlecht zugeschrieben sind. Erst nachdem argumentativ ein Raum von *Abweichung* und *Anderssein* geschaffen ist, findet die Mehrzahl der Frauen und ein Mann in diesem für sich eine legitime Basis für Handlungsoptionen, die kulturgeschichtlich vor allem dem biologisch anderen Geschlecht bzw. Geschlechterbild ‚zustehen'. Käthe löst damit das Dilemma zwischen biologisch weiblich sein und den eigenen Status männlich konnotiert wichtig zu inszenieren. Und der biologisch männliche Ludwig kann auf diese Weise zu weiblich konnotierten Nähe- bzw. Beziehungswünschen stehen. - Kulturelle Praxis kann auf eine Weise interpretiert und legitimiert werden, die Geschlechterdifferenzen und Geschlechterbilder reproduziert. Dies unterläuft mitunter auch Forscherinnen, denen am bewussten Umgang mit der Kategorie Geschlecht gelegen ist und die Reproduktionsprozesse aufdecken wollen.

Die Begegnungen mit Menschen, die sich für ein anonymes Begräbnis entschieden haben, hat auf das Untersuchungsfeld des folgenden Kapitels eingestimmt und vielleicht neugierig darauf gemacht, worauf sich Rede, Objekt und Praktik bisher beziehen. Es sind nun die anonymen Grabfelder selbst, die erkundet werden sollen.

Bemerkungen zu Kleidung und Aussehen zu unterbrechen. Vgl. den unveröffentlichten Vortrag.: Die bekleideten Körper deutscher Politikerinnen. Im Rahmen der 1. Sommerakademie des Aufbaustudiengangs Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien im Juli 1998 zur ‚Inszenierung des Weiblichen im politischen Raum.'

94 Vgl. dazu Abschnitt II, Kap. 1 und 2.

III. DAS ANONYME BEGRÄBNIS ALS BESTATTUNGSKULTURELLE REALISATION. INSTITUTIONELLE UND INDIVIDUELLE WEISEN DES GESTALTENS, VERWALTENS UND IN-ERINNERUNG-BEHALTENS

Kapitel 1
Exemplarische anonyme Grabfelder auf Friedhöfen

1. Vorbemerkungen

Bisher galt das Erkenntnisinteresse Menschen, die das anonyme Grab im Voraus für sich bestimmen, nun wende ich mich den Orten anonymer Gräber zu und den Friedhöfen, die sie integrieren. Die Aufmerksamkeit gilt der Perspektive von Institutionen und Beschäftigten als ExpertInnen und deren AdressatInnen, den FriedhofsbesucherInnen und den GrabnutzerInnen. Gefragt wird nach institutionellen und individuellen Weisen des Gestaltens und des Verwaltens anonymer Gräber und nach symbolischer Kommunikation mit Toten. Das Kapitel 1 stellt zuerst fünf Grabfelder auf vier Friedhöfen vor und untersucht Beziehungen zwischen Raum, Geschlecht und (Landschafts-) Architektur. Die AkteurInnen und ihr Handeln stehen mit dem sie umgebenden Raum in einer Wechselwirkung; es gilt etwas von der räumlich situativen und performativen Konfiguration lesbar zu machen, die sowohl geometrale Strukturen und Objekte herausbildet und beinhaltet, wie sie auch das soziale Geflecht eines gesellschaftlichen Raumes erzeugt.[1] Räume können Erlebens-, Handlungs- und Deutungsweisen präfigurieren. Die Friedhofsbeschäftigten setzen in ihrer Arbeit institutionelle Normen und Werte um, sie sind damit an der Gestaltung der (Beobachtungs-)Felder und an Handlungsmöglichkeiten für BesucherInnen beteiligt. Die Auswahl der Felder bzw. deutscher Friedhöfe berücksichtigt möglichst unterschiedliche Felder nach folgenden Kriterien:

- kommunale und konfessionelle Trägerschaft,
- in städtischem oder ländlichem Umfeld gelegen,
- in Nord- und Mitteldeutschland,
- Felder für anonyme Sarg- oder Urnenbegräbnisse,
- eine hinreichend hohe Zahl potentieller BesucherInnen (für ein ergiebiges Beobachtungsfeld bezüglich eines bestimmten zeitlichen Inputs).

Die Beschreibung bzw. der Blick auf die Felder hat folgende Struktur:

- Daten zum Friedhof und zum Bewirtschaftungskonzept des anonymen Begräbnisses
- Beschreibung des Grabfeldes
- Anmerkungen zur architektonischen und gartenkünstlerischen Gestaltung

Der Friedhof gilt als hoch ritualisierter Raum sozialer und symbolischer Ordnungen, Totengedenken ist als kulturelle Arbeit in Ritualen und Vergegenständlichungen in konventional-standardisierter Form geronnen. Die Würde des (Friedhofs-)Ortes und das Pietätsgefühl[2] der BesucherInnen wird auf diese

---

[1] Nierhaus, Irene: ARCH ^{6}. Raum, Geschlecht, Architektur. 2002, 19.

[2] Begriffe, die für den Kontext Friedhof charakteristisch sind. Sie stehen in Verbindung mit "Typen von Gesten, die in ihrem Rahmen über lange Zeiträume entstanden sind und mit deren Hilfe [...] Vertreter

Weise gewahrt und Vorstellungen davon stetig hergestellt. Früher erlernte Handlungsweisen für die Erinnerungspraxis auf Friedhöfen mit vertrauter Sachausstattung und Raumsemiotik müssten am Rande eines anonymen Grabfelds ins Leere laufen: Der tatsächliche Ort der sterblichen Reste ist unbekannt und/oder räumlich weit entfernt von der vorgegebenen Kultstätte, dem zentralen Ablageplatz für Blumen und Gegenständlichkeiten.

Die naturästhetische Tradition in der Bestattungskultur ist inzwischen vertraut.[3] Gesellschaftspolitisch aufklärerische Bestrebungen wollten den Landschaftsgarten-Friedhof seit dem späten 18. Jahrhundert zum parkähnlichen Friedhof mit Gräbern für alle entwickeln, u.a. um eine Teilhabe an Landschaft durch gleichwertige Einzelgräber zu realisieren. Der Verzicht auf individuelles Ausgestalten von Gräbern und freiwilliges Selbstbeschränken führte später zu gleichförmig schlichten Gräbern, verbunden mit einer an Zweckmäßigkeit orientierten kommunalen Friedhofsarchitektur. Für Entwürfe heutiger Friedhöfe sind wieder Interdependenzen zwischen Natur, Tod und Körper und organische Ordnungsmodelle vergangener Epochen aktuell. Den Ersten Preis eines Ideenwettbewerbs aus dem Jahr 2000 (zum Umnutzen von Friedhofsfreiflächen) errang beispielsweise eine Arbeit, die ihre landschaftsgestalterische Idee aus der Struktur pflanzlicher Keimzellen bezieht.[4] Der Ansatz, dabei Beziehungen zu symbolisieren, orientiert sich an einer Quantenphilosophie, die ”das Verhalten des Menschen nur innerhalb eines dynamischen Ganzen zusammenhängender Vorgänge erklären lässt. Diese [...] Metawelt stellt sich für uns als ein richtungsloses Netz voneinander abhängiger Beziehungen, sozialer Strukturen, Gefühle, Tabus, Verhaltensnormen usw. dar, innerhalb dessen wir Menschen keine stabilen Objekte bilden, sondern als Prozess der ständigen Weiterentwicklung mitwirken. Diese Vorstellung wird symbolisiert durch das Wirkungsgefüge der Kleinstrukturen einer Pflanzenzelle, das durch chemische Vorgänge für den konstanten Austausch mit der Umwelt und damit für eine ständige Veränderung des so fest und stabil wirkenden Pflanzenkörpers sorgt.”[5]

---

die gesellschaftlichen Ansprüche der Institutionen zum Ausdruck bringen.” In: Ch. Wulf: Mimesis in Gesten und Ritualen. 1982, 249.

[3] Krieg, Nina: ”Schon Ordnung ist Schönheit.” Hans Grässels Münchner Friedhofsarchitektur (1894-1929), ein ‚deutsches‘ Modell? 1990. Mit dem Säkularisieren und Kommunalisieren des Bestattungswesens galt die Natur als Rückzugsort aus einer kalten Welt, wurde zum politischen Ort. Natur verlieh dem Tod ”höhere Weihen”, stellte ”empfindsamen Eliten” wie Intellektuellen und KünstlerInnen naturästhetische Orte für einen neuen, emotionalen Gedächtniskult zur Verfügung. - Für F. Steffensky entfaltet sich Erinnerung und Trauer nur mittels äußerer Landschaften in Form von Orten, Ritualen, Symbolen, Zeitrhythmen und Einrichtungen. Diese Landschaften gestalten auch das Innere des Menschen, wobei die Institutionen hierbei ”dauernde Lehrerinnen der Innerlichkeit” seien. In: Derselbe: Erinnerung braucht Rituale. In: Praktische Theologie., H. 2, 33. Jg., 86-93

[4] Hanselmann, Edwin: Wie sich frei gewordene Friedhofsfläche interessant und kreativ nutzen lässt. In: Friedhofskultur. 90. Jg., Mai 2000, 10-12. Bericht zu einem studentischen Ideenwettbewerb 2000. 1. PreisträgerInnen: Arbeitsgemeinschaft C. Hartmann, K. Zehntner, T. Seibert aus Weihenstephan.

[5] Begleittext des 1. Preises. In: Hanselmann a.a.O., 11. Innerhalb dieser (Friedhofs-)Keimzellen soll ein neuer meditativer Dialog mit dem Tod gefördert werden, der auch eine Verständigung der Religionen und Weltanschauungen intendiert.

In den metaphysischen Landschaften skandinavischer Friedhöfe und deren pantheistisch naturreligiöser Landschaftsgestaltung (der sich auch christliche Symbole wie das Kreuz unterordnen) werde der Mensch emotional mit der Natur verbunden und zu ihrem Sinnesorgan, wodurch er sich selbst finde.[6] In der landschaftsarchitektonischen Inszenierung drücke der Habitus der Gehölze Trauer und ernste Feierlichkeit aus. Das Rasengrün und die zurückgenommene individuelle Grabgestaltung ist dabei zentral. Soviel zur Einstimmung auf den neuen Gegenstand der Beobachtung.

Das Forschungsprojekt "Gesellschaftliche Faktoren und Entwicklung der Bestattungs-, Friedhofs- und Trauerkultur am Ende des 20. Jahrhunderts" (vgl. Abschnitt I, Forschungsstand) skizziert, welche grundlegenden Gestaltungsformen und Bewirtschaftungsgrundsätze für anonyme Grabfelder zum Ende der 90er verfolgt werden. Das Friedhofs- und Bestattungsrecht ist bis auf Ausnahmen Sache der Länder; Kommunen und religiöse Gemeinschaften gestalten es als Friedhofsträger. Sie berücksichtigen dabei bestimmte Materialien, Bräuche und Bodenverhältnisse, die eine Region kennzeichnen. Die Grabfelder sind:

- als Jahresfeld oder als einheitliches Rasenfeld,
- mit oder ohne Gemeinschaftsdenkmal (dieses kann dann die Namen der Toten aufnehmen oder nicht) angelegt.
- Sie "können völlig zeichenlos sein und sind dann nicht als Bestattungsfläche erkennbar. Manchmal werden [...] historische Grabzeichen von abgelaufenen Familiengräbern aufgestellt."[7]
  "Eine persönliche Grabpflege ist in keinem Fall möglich, da die anonymen Rasenfelder von den Friedhofsgärtnern unterhalten werden. Blumenschmuck darf nur auf zentralen Flächen abgelegt werden, und die meisten Friedhofsverwaltungen sind peinlichst darauf bedacht, Blumen und andere Erinnerungsutensilien wie Grablichter, Keramikfiguren oder die beliebten Windräder von dem Urnenrasenfeld zu entfernen."[8]

---

[6] Milchert, J.: Ein Friedhof als pantheistischer Ort. In: Friedhofskultur. 90. Jg., Nr. 9/00, 18-19.

[7] Happe, Barbara: Anonyme Bestattung: Tote entschwinden dem Gedächtnis. In: Friedhofskultur. 1/1997, 72-76, hier 75.

[8] Happe, Barbara: Veränderungen in der sepulkralen Kultur am Ende des 20. Jahrhunderts. In: FRIEDHOF UND DENKMAL. 1/2000, 45. Jg., 9-20, hier 74.

2. Exemplarische anonyme Grabfelder auf Friedhöfen

2.1 Ein Grabfeld auf dem Friedhof Rastede in Niedersachsen

2.1.1 Daten zum Friedhof und zum Bewirtschaftungskonzept des anonymen Begräbnis

Der Parkfriedhof ist der größte von insgesamt dreien in der ländlichen Gemeinde, in der die evangelische Kirche das Friedhofsträgermonopol besitzt. Er schließt fast unmittelbar an einen Kirchhof nahe einer Kirche aus dem Jahr 1059 an und nahm seinen Betrieb in der Weimarer Republik auf. Heute finden hier ca. 150 Begräbnisse jährlich statt, zur Zeit ca. 5% davon als anonyme. Grabgestaltungsvorschriften sind auf ein Minimum reduziert. Die anonymen Begräbnisse werden mit klassischen Ritualen gestaltet, es ist den Trauergästen gestattet, das Beisetzen zu begleiten. Im Sprachgebrauch des Friedhofs gilt dieses Begräbnis als eine ‚Bestattung unter grünem Rasen'. Sie wurde widerwillig und notgedrungen aufgrund der Nachfrage hin eingerichtet, um weiteres Abwandern von Gemeindemitgliedern zu anderen Friedhöfen zu verhindern.

2.1.2 Beschreibung des Grabfeldes

Die **Abb.** 1, Abschn. III, Bildb., Juli 2000, zeigt einen Ausschnitt aus einem optisch scheinbar in eine angrenzende Schutt- und Lagerfläche integrierten Ort am Rande des Friedhofs. Dieser Bereich ist als Grabfeld nicht zu erkennen. Seit 1995 werden hier Särge und Urnen beigesetzt, zum Zeitpunkt des Fotos waren es per Urne zehn Männer und sieben Frauen und per Sarg sechs Männer und sechs Frauen. Die Bank ist nur bei Überqueren der Grabfeldes zu erreichen, sie wird aber trotzdem von den BesucherInnen angenommen. In den Ecken des Maschen- und Stacheldrahtzauns finden sich Zigarettenabfälle zwischen Wildkräutern. Betonrandeinfassungen warten auf ihre Verarbeitung. Im November 2000 finde ich das Feld verändert vor (**Abb.** 2, Abschn. III, Bildb.), es ist jetzt eingefasst, und an der Zaunseite ist ein Findling platziert.

2.1.3 Anmerkungen zur architektonischen und gartenkünstlerischen Gestaltung

Der Friedhofsträger ist mit diesem (un-)gestalteten Zustand unzufrieden, er plant seit einiger Zeit ein künstlerisch gestaltetes christliches Grabzeichen. Es soll keine einzelnen Namen von Toten tragen. Vorgespräche mit einem Künstler aus der Region haben sich zerschlagen, nun sucht man nach einem geeigneten anderen. Die Friedhofsbeschäftigten schilderten im November 2000, dass sie vor wenigen Tagen eigeninitiativ für ein provisorisches Gemeinschaftsgrabmal gesorgt hätten. Sie fanden immer wieder niedergelegte Blumen auf dem Grabfeld oder in der Nähe der Bank und entschlossen sich, den größten und schönsten Findling von acht im Materiallager vorhandenen, deren Herkunft unbekannt ist, an diese Stelle zu setzen. Sie legen die Trauerutensilien jetzt immer dazu, sind zufriedener mit diesem Ort und sicher, dass die BesucherInnen diesen Findling zu ihrer Orientierung annehmen werden. Findling-Grabzeichen sind auf diesem Friedhof auch auf individuellen Gräbern zu sehen. - Die Initiative der Friedhofsarbeiter lässt sich nicht nur mit dem Wunsch nach Ordnung oder Erleichterung der Rasenpflege erklären. Sie entspringt dem Bedürfnis, diesem Ort eine würdigere Form zu geben bzw. Orientierung im Umgang mit dem Feld zu verschaffen. Die anderen Bereiche des Friedhofs sind in Form und Funktion eindeutig gestaltet, das anonyme Feld unterschied sich von ihnen, von Werten und Normen der Institution Friedhof. Ein Zustand, der für Unzufriedenheit sorgte. Das wie Beigrün wirkende Feld wurde mit traditionellen Elementen und Praktiken überformt und dadurch zum Grabfeld.

2. 2 Ein Grabfeld auf dem Friedhof Huckelriede in Bremen

2.2.1 Daten zum Friedhof und zum Bewirtschaftungskonzept des anonymen Begräbnis

Der kommunale parkartige Hain-Friedhof (so die Bezeichnung lt. Informationsprospekt) nahm seinen Betrieb 1956 auf und befindet sich in Nachbarschaft zu einem wichtigen Freizeit- und Erholungsgelände der Stadt Bremen. Er bietet sich bewusst als Ort von Einkehr, Erinnerung und Erholung an: ”Durch seine erhöhte Lage erinnert er an einen Warftfriedhof im Charakter ostfriesischer Anlagen.”[9] Auf dem Gelände wird ein Krematorium betrieben. Der Prozentsatz anonymer Begräbnisse beträgt für Bremen 25% (Stand 1995).[10] Aushänge am Informationsschalter des Friedhofs und am Eingang zu den Trauerfeierräumen informieren BesucherInnen über Bewirtschaftungsgrundsätze für das anonyme Grabfeld:

”Das anonyme Gräberfeld soll den Angehörigen Verstorbener die Möglichkeit der anonymen Beisetzung geben. Zum Merkmal eines solchen Gräberfeldes gehört auch die ruhige Ausstrahlung des angrenzenden Umfeldes und damit der hierfür bewusst schlicht gehaltene Platz für die Ablage von Handsträußen und kleinen Schalen. Die beabsichtigte Atmosphäre mit dem für diese Gedenkstätte angemessenen ruhigen Charakter wird zur Zeit durch die Ablage - übergroßer und zum Teil bunter Blumenschalen, aus Metall oder Kunststoff gefertigten Grableuchten und Namensschilder - gestört. Um das stille Gedenken, das Hinterbliebene an diesem Ort suchen, nicht zu stören, bitten wir Sie, auf dem Vorplatz dieser Gedenkstätte, nur vergänglichen Blumenschmuck, wie z.B. kleine Handsträuße abzulegen. Soweit die für diesen Ort bestimmten Blumenschalen die maximale Größe (∅ 25cm/Höhe 12 cm) nicht überschreiten, können Sie diese auf dem Vorplatz niederlegen. Die Ablage von Metall- oder Kunststoffgrableuchten sowie Namensschilder(-steine) ist hier jedoch nicht erlaubt .”

2.2.2 Beschreibung des Grabfelds

Abb. 3, Abschn. III, Bildb.: Das Feld ist zentral, gleich am Haupteingang gelegen und nimmt, seit 1988, ausschließlich Urnen auf (rund 10000 bis heute). Die zentrale Ablagefläche ist auf dem höchste Punkt des gesamten Feldes angeordnet, am Zugangsweg hierhin nimmt ein Sandsteinblock den Namen des Feldes auf: *Anonymes Urnenfeld.* Wege führen um das Feld herum, fünf Bänke stehen bereit. Kunststoffvasen, ein Abfallbehälter und ein Wasserzapfstelle gehören zur funktionellen Ausstattung des Ortes, diese Einheiten dienen keinem besonderen ästhetischen Anspruch. Pro Begräbnis darf hier ein Sargschmuck und ein Gesteck abgelegt werden, übrige sind zu entsorgen.

2.2.3 Anmerkungen zur architektonischen und gartenkünstlerischen Gestaltung

Die BesucherInnen stehen auf der Blumenablagefläche den Toten gegenüber räumlich erhaben (vgl. dazu das Gegenteil am Feld I Hamburg-Ohlsdorf, hier stehen die BesucherInnen auf dem räumlich niedrigsten Punkt der Anlage und schauen über die Urnen hinweg zum Erhabenen hinauf). Durch Buschwerk und einen schmalen Zugang entsteht ein kleiner, fast intimer Raum zu Andacht, der dennoch Fläche für Kränze und Blumen bietet. Zwischen den mächtigen Bäumen auf der Insel im Feld ist eine historische Schmuckurne zu sehen, die auf einem Sockel thront. Die gestaltungsleitende Vorstellung einer ‚ruhigen Atmosphäre zum stillen Gedenken‘ sind angesichts eines anonymen Grabfelds in idyllischer Lage auf einen inzwischen geschlossenen Stadtfriedhof aus dem 19. Jahrhundert entstanden.

---

[9] Vgl. dazu Prospekt: ‚Friedhöfe in Bremen: Huckelriede‘. Stadtgrün Bremen, 12.99.

2.3 Zwei Grabfelder auf dem Parkfriedhof Ohlsdorf in Hamburg

2.3.1 Daten zum Friedhof und zum Bewirtschaftungskonzept des anonymen Begräbnis

”Mit seinen 400 Hektar ist der Ohlsdorfer Friedhof der größte Parkfriedhof der Welt. Mehr noch: Er ist Hamburgs weitläufigster Park und gilt mit seinen historischen Grabmalen, seinen 800 Plastiken und der eindrucksvollen Gartenarchitektur als Kunstwerk internationalen Ranges.”[11] Etwa 320 000 Grabstellen befinden sich hier, jährlich erfolgen rund 6 000 Beisetzungen, davon etwa 35 % anonym (Stand 2002).[12] Ein zentrales Anliegen des Friedhofsträgers ist die Integration eines pluralistischen Miteinanders sehr unterschiedlich gestalteter Gräber in das Grundkonzept des Parkfriedhofs. Beim Kauf einer Grabstätte für mehrere Beisetzungen bestimmt der/die Grabverfügungsberechtigte, wer darin begraben wird: Der Familien- oder Personenstand, das Geschlecht oder eine religiöse Zugehörigkeit ist für die jeweilige Grabgemeinschaft aus Sicht der Friedhofsrichtlinien unerheblich. Diese Statuten spielen nur bei solchen Grabtypen eine Rolle, die auf ein bestimmtes Konzept hin ausgerichtet sind, wie beispielsweise der ‚Garten der Frauen‘. Hierbei handelt es sich um eine nur für Frauen konzipierte und von einem gleichnamigen Verein privat finanzierte Grabanlage, die sich auch als Alternative zum anonymen Grab versteht. Sie möchte Erinnerungen an weibliche Persönlichkeiten, die auf diesem Friedhof begraben wurden, wach halten. Ein Gemeinschaftsgrabstein weist Namen und Daten Begrabener aus. - Anonyme Begräbnisse geschehen auf diesem Friedhof sehr früh morgens und dürfen nicht begleitet werden. Nahestehende erhalten keine besondere Bestätigung darüber, dass die Bestattung abgeschlossen ist. Die beiden vorhandenen *Urnenhaine für anonyme Beisetzungen* (im Folgenden Feld I und Feld II genannt) nehmen nur Urnen auf; auf besonderen Wunsch hin würden Paare schon mal zusammen in einem Feld begraben. Die Ruhefrist beträgt 25 Jahre. Das Feld I hat seit 1975 etwa 16 000 Urnen aufgenommen, das 1991 angelegte Feld II bisher über 10 000.

2.3.2 Beschreibung des Grabfeldes

Feld I und II sind mit einem kostenlosen Friedhofsshuttle gut erreichbar. Sie befinden sich je in unmittelbarer Nähe einer von insgesamt 12 Friedhofskapellen.

Zum Grabfeld I

Abb. 4, Abschn. III., Bildb. Ein künstlerisch gestalteter Eingang markiert den zentralen Zugang zum Feld, verbunden mit einem Bezeichnungsschild ‚Anonymer Urnenhain‘. Dem Eingang gegenüber befindet sich auf einem Hügel ein katholisches Mausoleum mit einem Kreuz auf der Dachspitze: die Grabstätte des ESSO-Gründers Wilhelm Anton Riedemann. Das Feld ist auch von den Seiten her zugänglich, dort informieren weitere Schilder, um welchen Ort es sich hier handelt und welches Verhalten erwartet wird. Die zentrale Blumenablage findet sich am Haupteingang: Dort stehen fünf mit Wasser gefüllte Betonblumenkübel zu Verfügung. In einem sechsten voller Erde ist es möglich, wie am individuellen Grab von Hand zu pflanzen. Wasser ist mittels Wasserhahn zu haben.

---

[10] Vgl. Dokumentation des Projektabschnitts ANONYME BESTATTUNG. (bearbeitet von B. Happe). Hg.: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal. Kassel 1997, 19.

[11] Zitiert aus: Friedhof Ohlsdorf-Informationen, Stand 04/2000.

[12] Nach Angaben der Friedhofsverwaltung. Vgl. dazu die Dokumentation des Projektabschnitts ANONYME BESTATTUNG. (bearbeitet von B. Happe). Hg.: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal. Kassel 1997, 21. Dort 26%, Stand 1994.

Zum Grabfeld II

Abb. 5-6**,** Abschn. III, Bildb. Je ein Zugangsweg von Osten und von Norden her führt auf ein BesucherInnen-Zentrum zu, ein Wegrand davon ist von historischen Grabmälern flankiert. Rechts und links der Wege und auch auf dem anschließenden Feld selbst finden der Blumenschmuck und die Kränze aus den Trauerfeiern für die hier Begrabenen vorübergehend einen Platz. Das Zentrum des Ortes ist funktionell-harmonisch gestaltet mit

- zwei mit roten Ziegeln gemauerten Rechtecken für das Aufnehmen von Blumen,
- einem Granitbrunnen als Wasserschöpfstelle,
- vier Bänken,
- einer weiblichen Skulptur mit Urne, die insgesamt umgangen werden kann,
- diese korrespondiert mit einer ca. 2,50m hohen Plastik mit christlich-religiöser Botschaft, welche im hinteren Bereich des Feldes selbst platziert ist. Ein Christus ist in segnender Haltung dargestellt, er stützt ein ihn überragendes, mächtiges Kreuz.

An diesem Feld waren unterschiedlichste Objekte, die Nahestehende dort abgelegt hatten, zu sehen. Mitunter herrschte ein reges Kommen und Gehen, es wurde geradezu eng auf diesem Platz. Hier und da verschaffen sich BesucherInnen von der Seite her einen eigenen, inoffiziellen Zugang - in diesem Fall zwischen Baum und Busch -, in dessen Nähe dann (Trauer-)Utensilien niedergelegt werden. Vgl. **Abb.** 7, Abschn. III, Bildb.

2.3.3 Anmerkungen zur architektonischen und gartenkünstlerischen Gestaltung

Bei Entscheidungen, wie die anonymen Felder zu gestalten sind, sehen sich die für diesen Friedhof Verantwortlichen einem Konflikt ausgesetzt. Aus ihrer Sicht läge Denjenigen, die hier anonym begraben werden wollen, daran, eine Grabstätte in Richtung eines friedhofkulturellen Nullpunkts abzuwerten, eben in jeder Hinsicht zu reduzieren. Ein ästhetisch-architektonisch bewusstes Gestalten des Ortes würde aber wieder eine Aufwertung bedeuten. - Der Blumen- und Kranzschmuck wird bei beiden Feldern längere Zeit geduldet, verwelke Gebinde liegen in Nachbarschaft zu frischen. Die gestaltenden Elemente machen den BesucherInnen ein Angebot, das auf ein traditionelles Handlungsrepertoire zielt.

Zum Feld I: Das Motto dieses Feld scheint zu sein ‚Handeln und Eigeninitiative eigentlich nicht erlaubt', weil Mensch in *gestalteter* Landschaft *ist* (das gilt für Lebende und Tote). Als habe der Ort als Gedächtnisraum selbst das Erinnern übernommen. Individueller Umgang und Ausdruck mit/von Tod und Totengedenken werden durch die Landschaft absorbiert bzw. in ein kollektives Muster geleitet, ähnlich - wenn auch mit anderen Gestaltungsmitteln - geschieht dies am Feld II. Das Zusammenspiel zentraler architektonischer Elemente im Raum wie Eingang - Rasen - erhöhtes Mausoleum umgeben von mächtigen Bäumen in idyllischer Naturlandschaft - verleiht dem Ort etwas parasakral Erhabenes. Nach Durchschreiten des engen Eingangstores, das schlüssellochartig den Blick auf das dahinter mich Erwartende freigab, blieb ich unwillkürlich vor dem Feldrand in der Flucht zwischen Tor und Mausoleum stehen, sah über das Feld hinweg zum Mausoleum empor und überließ mich der suggestiven Kraft dieses Ortes. Das Dach des alles überstrahlenden Grabmals trägt ein Kreuz

auf der Spitze, die Eingangspforte mit ihrem halbrunden Fresko weckt den Wunsch, dort hinein zu gehen, obwohl kein Weg dazu einlädt. Die Toten befinden sich hier scheinbar wieder in der Nähe des Heiligen. Erst im zweiten Moment nehme ich kritisch die Narration unterschiedlicher Herrschaftszeichen wahr, die am Ort von Endlichkeit über Gräber hinweg Kontinuität und Sinn verheißen: Kirche, Wirtschaft, Staat in Verbindung mit Kunst, Architektur und Natur.

Zum Feld II: **Abb.** 8, Abschn. III, Kap. 1, Bildb.: Die weibliche Skulptur mit Urne (seit 1995 im Zentrum des Felds II befindlich) ist eine Arbeit des Bildhauers Franz Binz (1850-1920), es wird davon ausgegangen, dass sie von einem historischen, abgelaufenen Grabmal stammt (Sockel: Beton, Skulptur: Bronzeguss). Sie gilt als typisches Exemplar der Friedhofsästhetik des 19. Jahrhunderts, wie sie auf Gräbern reicher Oberschichtangehöriger des Bürgertums gepflegt wurde. Die Skulptur entspricht als handwerkliches Einzelstück nicht den Kriterien trivialästhetischer (Kitsch-)Objekte. BesucherInnen ergänzen das Objekt, dessen Aussage hin und wieder um trivialästhetische Gegenstände und mit Blumensträußen, die in einer Kunststoffvase in ihren Armen Platz finden. Die Trauernde sitzt in Damensattelhaltung auf einem massiven Block und umschließt die Urne (auch ein antikes Todessymbol) sanft, ihr Kopf und Körper zuneigend, das Arrangement ist in sich geschlossen. Ihr Gewand verhüllt ihren Körper mehr, als das es ihn enthüllt, das Material scheint undurchsichtig und fließt, den gesamten Körper dabei mitziehend, in seiner (Trauer-)Schwere dem Boden zu. Ärmelzipfel, vier Saumzipfel und die lange Falte von der Taille bis kurz über der Fußspitze, die über dem Boden schwebt, nehmen die Richtung auf. Das geknotete Haar ist durch ein achtlos geschlungenes Tuch bedeckt, das die Stirn verdunkelt. Die Gliedmaßen wirken fein, vom nackten Fuß und von der Innenseite des rechten Schenkels gehen erotische Signale aus, die insgesamt zugunsten der Trauer zurückgenommen sind. Hände und Arme sind entspannt: trauernde Akzeptanz des Todes. Vielleicht nicht eines Jeden Todes: Sie scheint um ihr Kind oder um ihren Geliebten zu trauern. Am anonymen Feld plaziert könnte die Urne hier als visuelle Reindividualisierung des/der im Gemeinschaftsgrab begrabenen Toten gelesen werden, der/die in trauernder, gedenkender Weiblichkeit aufgehoben zu sein scheint. Die Skulptur ist als ästhetischer Gegenstand geeignet, die Emotionen der BetrachterInnen anzusprechen, deren individuelles Leid projektiv zu binden.[13] Sie bietet sich als Gegenüber für Kontemplation und gedanklicher Interaktion mit dem/der Toten an. Aus Helga Kämpf-Jansens Sicht kann sie dabei als Übergangsobjekt einen Ablöseprozess von Gestorbenen unterstützen, indem sie stellvertretend für emotionale Zuwendung sorgt und vorübergehend ein Vakuum füllt. Sie kann den BetrachterInnen als Projektionsfläche für Begehren und Bedürfnisse dienen: ”Die Figur einer ‚weiblichen Trauernden‘ ist dann nicht die ‚Plastik‘ einer Frau, sondern die Frau schlechthin. [...] Die kühle Statue aus Marmor oder Bronze, die mehr an Erregung auszulösen vermag, als der lebendige Leib.”[14]

---

[13] Kämpf-Jansen, Helga: a.a.O., 81 ff.
[14] Kämpf-Jansen, Helga: a.a.O., 83.

2.4 Ein Grabfeld auf dem Friedhof Süd-Wiesbaden in Hessen

2.4.1 Daten zum Friedhof und zum Bewirtschaftungskonzept des anonymen Begräbnis

Der kommunale Südfriedhof in Wiesbaden wurde 1907 gegründet, auf ihm sind zur Zeit rund 32 000 Grabstellen mit laufender Nutzungszeit eingerichtet. Neben denkmalgeschützten Gräbern sind mehrere Soldatenehrenfelder und Felder für unterschiedliche Kriegsverfolgte vorhanden. Der Englische Rasen ist ein Grundelement ästhetischer Gestaltung des Friedhofs. Das erste Gräberfeld für anonyme Beisetzungen stammt aus dem Jahr 1984, ein zweites wurde 1995 eingerichtet, und auf dem dritten sind seit Juli 2000 die ersten Toten begraben worden. Diese Tätigkeit wird frühmorgens erledigt. Der Anteil anonymer Begräbnisse beträgt für Wiesbaden insgesamt über 10%.[15] Auf dem Gelände befindet sich ein inzwischen stillgelegtes Krematorium und eine im Stil des 19. Jahrhunderts gestaltete Trauerhalle. - Angehörige anonym Begrabener werden in schriftlicher Form persönlich über die Bedingungen für diese Grabform unterwiesen.[16] Nach der Beisetzung erhalten die Angehörigen eine schriftliche Bestätigung, die Totenruhefrist für Urnenbeisetzungen beträgt 20 Jahre. Eine anonymes Sargbegräbnis ist auf diesem Friedhof nur möglich, wenn eine individuelle Grabstelle gekauft und dann ohne Grabmal und Umrandung als Rasenplatz angelegt wird. 1999 gab es rund 3000 Begräbnisse, 320 davon anonym. Der exakte Verbleib jeder Urne ist in Rasterplänen, in die handschriftlich die Grabregisterdaten zur Person eingetragen werden, festgehalten (das Grabregister selbst ist DV-gestützt geführt). Pro Quadratmeter sind neun Urnen beigesetzt. Die Kränze und Blumenbuketts von den Trauerfeiern für die anonym zu Begrabenen werden grundsätzlich nur an den Soldatenehrenfelder abgelegt, statt am Grabfeld selbst.

2.4.2 Beschreibung des Grabfelds

Abb. 9, Abschn. III, Bildb.: Das mit ‚E 46' bezeichnete Feld ist ruhig gelegen: es befindet sich am äußersten Rand des Friedhofs, ist durch Wege rundherum zugänglich und hat an einer Seite individuell bezeichnete Gräber in unmittelbarer Nachbarschaft. Drei Bäume und vier Büsche wachsen direkt in der Fläche. In einer Ecke ist die gemeinschaftlich zu nutzende Ablagefläche für Blumen untergebracht. Sie ist mit einer weiblichen Skulptur versehen, die ehemals ein individuelles, inzwischen abgeräumtes Grab gestaltet hat (eine sitzende, sich vornüber beugende Frau, die ihren Kopf in ihre Rechte stützt). Für Kränze und große Blumengebinde ist hier kein Platz. Die hinteren Blumenschalen sind teilweise durch Untersätze auf einer erhöhten Ebene plaziert, zwischen und vor ihnen stehen die roten Lebenslichter ebenfalls in unterschiedlicher Höhe. Das Beet hinter der Skulptur wird von den BesucherInnen als Grab-Hinterbühne zum Deponieren von Gerätschaften genutzt. Bei den im Schatten

---

[15] Nach Angaben der Friedhofsleitung.

[16] Auszug: "[...] *Es ist den Nahestehenden untersagt, das Beisetzen zu begleiten, der genaue Ort auf dem Feld soll für sie unbekannt bleiben. Ein Umbetten ist keinesfalls möglich. Es wird bewusst auf Blumenschmuck und Grabmal verzichtet, das Abstellen kleiner Blumengebinde hat auf dem Plattenbelag zu erfolgen, abgängige Blumengebinde werden ohne Aufbewahrungspflicht vom Friedhofsbediensteten entfernt, ein Betreten der Rasenflächen darf nur zur gärtnerischen Unterhaltung erfolgen, die Besucher werden gebeten, sich der Würde des Ortes entsprechend ruhig zu verhalten und die Bänke für Angehörige zum Gedenken an ihre Verstorbenen frei zu halten."*

gelegenen Bänken befinden sich weder Aschenbecher noch Abfallkörbe, diese sind verbunden mit einer Wasserstelle ein Stück weit entfernt untergebracht. Von 1995 bis zum September 2000 begrub man im ‚E46' rund 1500 Urnen. Von Zeit zu Zeit umkreist ein Friedhofsordner per Fahrrad langsam das Feld, um nach dem Rechten zu schauen.[17]

2.4.3 Anmerkungen zur architektonischen und gartenkünstlerischen Gestaltung

Ein mächtiger Findling markiert eine Ecke der Anlage: **Abb.** 10, Abschn. III, Kap. 1, Bildb. Findlinge sind auf diesem Friedhof als individuelles Grabmal beliebt. An diesem Ort wirkt der Findling wie ein demonstrativ leerer Grabstein, einer, der bewusst ohne Namen bleibt.

[17] Das Rechte zu schützen meint z.B. das Ahnden von Ordnungswidrigkeiten wie das Betreten der Rasenfläche, das Wegwerfen von Abfällen wie Zigarettenresten (dies kann mit einer Geldstrafe von 20,- Euro verfolgt werden) und das Ablegen von Blumen oder Sonstigem auf der Rasenfläche. Ich wurde selbst auch Opfer einer solchen Abmahnung, als ich die Rasenfläche nach Gegenständen suchend durchmaß. Es gelang mir, mein Verhalten mit dem Verweis auf eine wissenschaftliche Notwendigkeit zu rechtfertigen.

3. Zusammenfassung und weiterführende Interpretation

3.1 Beobachtungen zu Gestaltungskonzepten anonymer Grabfelder

Mit den verschiedenen anonymen Gräbern und Grabfeldern vor Augen entsteht der Eindruck, als seien die individuellen Gräber bzw. ihre materiell sichtbare Präsenz durch ein bezeichnendes Grabmal und eine formende Grenze selbst vom naturästhetisch gestalteten Ort absorbiert worden. Trauer- und Totengedenken mit Natursinnbildlichem zu verbinden funktioniert jetzt ohne sie bzw. ersetzt sie. Das Verschwinden visuell wahrnehmbarer individueller Grenzen und Zeichen lässt sich als schleichender Prozess verfolgen: Zuerst tauchte hier und da eine rasenbewachsene Lücke zwischen den individuell ausgewiesenen Grabstätten auf, dann fanden sich zusätzlich einige individuelle Orte, die nur durch die Art ihrer Bepflanzung, durch Gegenstände eine Grablage vermuten ließen, nicht durch Grabzeichen oder klare Abgrenzungen zum Umfeld. Schließlich wurden ganze Flächen als anonymes Gemeinschaftsgrab ausgewiesen. Sich an Tote erinnern findet nun in einer veränderten Friedhofslandschaft statt: Die Nahestehenden schauen vom zentralen Blumenablageplatz aus oder das Grabfeld umrundend zu ihren Toten an deren vermuteten Orten in gestalteter Landschaft. Die Friedhofsbeschäftigten und die BesucherInnen stellen Landschaft her: Auf eine technische, materielle Weise dadurch, dass Friedhofsflächen gestaltet werden und auf eine subjektive, imaginierende Weise des Sehens. Die anonymen Grabfelder des Ohlsdorfer Friedhofs in Hamburg zum Beispiel befinden sich inmitten eines landschaftsgärtnerisch angelegten Raums, der einer Krummen Linie verpflichtet ist. Hier verschmilzt das Schöne mit dem Sublimen; nach Linda Pollak ein Vorgang, der einen sublimen Raum bzw. eine pastorale Landschaft erzeugt.[18] Die Ideologie des Pastoralismus geht von Vorstellungen eines ungebundenen Hirtenlebens aus und verfolgt das Auflösen von Grenzen als Loslösungsstrategie. ”Die große Nähe der Zäune zum Haus verleiht dem Ganzen einen beengten, mittelmäßigen Charakter... Ein großer Rasen ohne sichtbare Grenzen vermittelt dagegen einen Eindruck von Raum und Weite, die zum Genuß einladen.”[19] Angenommen, der Konzeption eines Landschaftsgarten-Friedhofs wäre das Prinzip unsichtbarer, versenkter Grenzen inhärent, dann wäre das Verschwinden individueller Grabbegrenzungen implizit hier schon angelegt, und das anonyme Gemeinschaftsgrabfeld mit seinen unter dem Rasen versenkten Grenzen (die sich jetzt in Friedhofsarchiven abbilden) ist schlechterdings eine Folge eines spezifisch ästhetischen, ideologischen Charakters. Wie zu sehen sein wird, können FriedhofsbesucherInnen einen so gestalteten Ort als paradiesisch natürlich erleben.

---

[18] Pollak, Linda: Die abwesende Mauer und andere Grenz-Fragen. Raumkonstrukte und Geschlecht. In: DAIDALOS 67/1998. Architektur Kunst Kultur, 94-106, hier 99.

[19] Andrew Jackson Downing nach Pollak, Linda: a.a.O., 99.

3.1.1 Konfigurative Gestaltungselemente

a) Rasen

Martin mischt in eine Hand voll Erde aus dem elterlichen Garten seiner gestorbenen Frau Grassamen und streut das Gemisch auf deren Urnenstelle im anonymen Feld. Er setzt das Gras, das beim anonymen Begräbnis eine entindividualisierende oder geradezu kollektivierende Funktion hat, mit gerade gegenteiliger Intention ein. Gras soll hier hellgrün schimmernd die Urnenstelle seiner Frau markieren und individualisieren. Wenigsten solange, bis er die Stelle verinnerlicht hat und die optische Nachricht nicht mehr braucht. Das Gebot ‚Das Betreten des Rasens ist verboten' gilt als Signum eines deutschen Obrigkeitsstaates. Europäisch kultivierter Rasen schließt jede Form von Vermischungszuständen, wie sie die Wiese zulässt, aus; ein Gegeneinanderabgrenzen, das auch unter Blumen, Erde und Büschen in Vorgärten zu finden ist.[20] Möglicherweise schafft das Rasentuch eine gehörige Grenze zwischen Lebenden und Toten, nach Böhme können Vermischungszustände die innere Ordnung eines Seelenhaushalts bedrohen. So gesehen wird das akribische Entfernen der vereinzelt und ordnungswidrig platzierten Blumensträuße von den Grabfeldern verständlicher. Diese verstreuten Sträuße, ungepflegte Gräber wie auch vereinzelte anonyme Gräber zwischen den individuell bezeichneten Grabreihen stellen eine Form von Vermischung ansonsten klar visualisierter Grenzen zwischen Toten und Lebenden, zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt dar. - Werden Gräber als ausgelagerter Teil eigener realer Wohnungen gedacht, kann eine ornamentreiche, kleinteilige Ausstattung individuell bezeichneter Gräber als Versuch gedeutet werden, sie ähnlich eines Wohnraums zu ‚beseelen'. Die gestaltete Oberfläche, die optische Nachricht erzählt von den Innerlichkeiten und Stimmungen toter BewohnerInnen oder von den Stimmungen der BesucherInnen.[21] Worüber beispielsweise Hille eine Kontrolle nicht aufgeben möchte, weil die Ausstattung mit ihr identifiziert werden könnte. Das in mehrfacher Hinsicht reduzierte anonyme Grab verändert dies, es erzeugt eine distanziert verbindliche Oberfläche. Das Grab ist ebenso einem Schwellenort vergleichbar, einem Flur oder Vorgarten etwa, wo Sphären des Privaten und Öffentlichen aufeinander treffen. Auch der Beisetzungsakt macht auf dem Friedhof eine Schwellensituation sichtbar, um sie durch den öffentlichen Zuspruch der Toten an ihr neues Reich gleich wieder aufzulösen.

b) Trauernde Weiblichkeit

Weiblichkeit kommentiert die anonymen Grabfelder in Hamburg–Ohlsdorf und in Wiesbaden. Frauen treten in der Grabmalkunst als Trauernde, als reine Jungfräulichkeit, als Teil eines heterosexuell liebenden Paares, in einer Mutter-Kind-Beziehung oder als Engel auf, wobei jeweils erotische Spielarten gedacht werden dürfen. Die Skulpturen sollen Gefühle erzeugen, ihre Gesten repräsentieren Trauer und eine reine, ewige (mütterliche) Liebe an einem Ort, für den der Faktor Natur zentral ist. "Die Frau steht als Allegorie für die Natur [...]. Sie verkörpert zum einen die heilenden, nährenden und pflegenden, zum anderen aber auch die dunklen Seiten der Natur, sie steht für Zerstörung und Tod. Für den Mann, der das geistige Prinzip, die Zivilisation verkörpert, ist die Frau damit das rätselhaft

---

[20] Böhme, Hartmut nach Wenderoth, Andreas: RASEN. Der Traum vom perfekten Grün. In: GEO. Nr. 8/2001, 108-126, hier 118.

[21] Hier sei an Irene Nierhaus' Analyse zur Rolle der Weiblichkeit in bürgerlicher Wohnkultur erinnert, vgl. Abschnitt. I, friedhofsgeschichtlicher Exkurs.

Andere, Fremde."[22] Dass Trauer bzw. Privates auch politische Züge trägt, lässt sich am Beispiel der Totenklage an Kriegsdenkmälern ablesen. Bis in die Gegenwart stehen weibliche Trauernde dort allegorisch für Opfer ohne Trauer, für Sieg, Verlust und (An-)Klage und für eine kämpferische Nation ohne Schuld.[23] Auf einem Friedhof bzw. nahe der Schwellensituation am anonymen Grab platziert, sind weibliche Figuren auch mit dem Zurschaustellen gezähmter Weiblichkeit in Schwellensituationen bürgerlichen Wohnens vergleichbar, wie sie in Malerei und Grafik des 19. Jahrhunderts zu sehen sind (am Fenstersitz oder im Erker eines Hauses zum Beispiel).[24] Die Botschaft gezähmter Weiblichkeit suggeriert auf diese Weise einen Triumph über Tod und Trennung durch das Bezwingen des Weiblichen, respektive des Anderen, Fremden im Weiblichen. Was die disparat offene Räumlichkeit anonymer Gräber innerhalb von traditionell gestalteten Friedhöfen verhaltensstrukturierend in den Stand einer symbolisch geordneten versetzt.

c) Der Findling

Weder ist der Findling ein ‚leerer' Stein noch ist die Praktik, ihn unbeschriftet als Gedächtnismonument für Tote einzusetzen, eine unbefangene.[25] Kulturelle Praktiken luden das Material in den letzten 200 Jahren patriotisch auf. Bedeutsam war dabei der Natur- und naturreligiöse Bezug und das Anbinden an einen vermeintlich heldenhaften germanischen Ursprung, der über prähistorische Hühnen-Grabanlagen konstruiert wurde und auch im Heldenhain seinen Ausdruck fand. Soweit bei den Findlingsdenkmälern mit Namen versehene Steine und unbeschriftete Steine zusammen verarbeitet wurden, ermöglichten die namenlosen Steine den BetrachterInnen, "die Vorstellung, den eigenen Namen den Protagonisten des nationalen Aufbruchs hinzufügen zu können".[26] Findlinge funktionierten im Nationalsozialismus als kooperatives, geschichtsgenerierendes Symbol für die Gemeinschaft von Individuen und Gruppen und deren Lebensräume. Seit der Nachkriegszeit mahnen in vielen Orten Findlinge mit Inschriften wie: "[...] die vielen namenlosen Opfer der Vertreibung [...] und die Opfer des Bombenangriffs in unserer Gemeinde."[27] Auf dem Friedhof "Unter den Linden" in Reutlingen ermittelte B. Happe Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts folgenden erhaltenen Bestand an Findlingsgrabmalen:[28]

Jahr	*Anzahl*
(...)	(...)
1920 - 39	54
1940 - 59	136
1960 - 79	34
(...)	(...)

[22] Zander, Sylvina, Fischer, Norbert: Gesten der Trauer. Imaginierte Weiblichkeit in der Grabmalkultur vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert. Teil II. In: FRIEDHOF UND DENKMAL. 3/2003, 48. Jg., 18-30, hier 26.

[23] Hoffmann-Courtius, Kathrin: Feminisierte Trauer und aufgerichtete Helden. Figürliche Denkmäler der frühen Nachkriegszeit in Deutschland und Österreich. In: Eschebach, I., Jacobeit, S., Wenk, S.: Gedächtnis und Geschlecht. Deutungsmuster in Darstellungen des nationalsozialistischen Genozids. 2002, 363-394.

[24] Vgl. Nierhaus, Irene: a.a.O., 42ff.

[25] Vgl. zur Geschichte und Verwendung des Findlings Christian Fuhrmeister: "Findlinge als Denkmäler. Zur politischen Bedeutung erratischer Steine." In: FRIEDHOF & DENKMAL, H. 3/2000, 45. Jg., 83-107.

[26] Fuhrmeister, Christian: a.a.O., 92. F. beschreibt diesen Vorgang am Beispiel des Hankensbütteler Denkmals aus dem Jahr 1913.

[27] Fuhrmeister, Christian: a.a.O., 94, Abb. 18.

[28] Happe, Barbara: Der Friedhof "Unter den Linden" in Reutlingen. Seine Geschichte und ausgewählte Grabmäler aus dem Zeitraum 1800-1992. 1994, 41.

Rekonstruierte zentrale Plätze oder Grünanlagen in Dörfern sind auch heute (wieder) häufig mit Findlingen geschmückt.

d) Religiöse Symbolik

Auch auf nicht konfessionellen Friedhöfen werden anonyme Gräberfelder mit Hilfe sakraler Zeichen (Kreuz, Christusskulptur, Gestik, Bibelsprüche u.ä.) gestaltet und in eine Aura des Religiösen transportiert, womit eine tradierte Erinnerungspraktik bei den BesucherInnen evoziert werden kann, ohne dass diese sich religiösen Ritualen und Inhalten verbunden fühlen müssen.

3.1.2 Gestaltungsanliegen

In den Vorbemerkungen zum Abschnitt III, Kapitel 1 ist der Erste Preis eines Gestaltungswettbewerbs für Friedhofsflächen angeführt, um auf Interdependenzen zwischen Körper, Raum und Bestattungskultur hinzuweisen. Der vorgestellte Entwurf rekurriert auf ein Vernetzungs- und Systemdenken und scheint mit allgemein aktuellen Veränderungen in der Selbstwahrnehmung und -definition eigener Körper in Zusammenhang zu stehen. Der Körper ist hier als ein (Immun-)System gedacht, das als komplexes System mit allen anderen denkbaren komplexen Systemen verbunden ist und in ununterbrochenem Austausch steht. Alltagsdefinitionen denken es sich als zeit- und ortlos überall vorhanden, richtungslos, nicht linear oder hierarchisch, in ununterbrochener Veränderung, Anpassung. [29] Wie wir uns im Rahmen einer zeitgenössischen biologisch oder medizinisch historischen Ausstellung als ‚Zelle' oder ‚Blutkörperchen' durch Körperinneres arbeiten und zu fühlen versuchen können[30], agieren wir unversehens auf dem Friedhof in architektonischen Keimzellen. Wir ‚beleben' sie, tragen ‚pulsierendes Stadtleben' und ‚schöpferischen Geist' in sie hinein und aus ihr heraus.[31] Als ob die Grenze zwischen Toten und Lebenden in ständigen Veränderungs- und Erinnerungsprozessen flösse. Unsere Körper werden in der ‚Friedhofskeimzelle' zum Ornament städteplanerischer, organisch hierarchisch sich ausprägender Machtstruktur, deren geometrale Ausprägung bis in die Antike zurückverfolgt werden kann. Soviel zu einer aktuellen friedhofsarchitektonischen Vision.

Die betrachteten anonymen Grabfelder sind als Teil des Friedhofs in dessen ästhetische und funktionelle Konzepte integriert, welche unterschiedliche Gestaltungsanliegen mitteilen:

Friedhof Rastede

Die konfessionelle Trägerschaft versuchte bis vor kurzem, das Grabfeld unsichtbar zu halten. Optisch in Lager- oder Randflächen eingegliedert, irritierten nur hier und da auf dieser Fläche abgelegte Blumen den Blick in die Raumordnung und verrieten, dass es sich hier um eine Grabanlage handelt. Dies veranschaulichte den offen benannten Konflikt der historischen Tradition des Kirchhofs mit den heutigen Begräbniswünschen seiner KundInnen. Die Ordnung individueller Gräber in der Nähe der Kirche dominiert als visuelles Angebot, Grab und Tod einen Sinn zu verleihen.

---

[29] Duden, Barbara: Das "System" unter der Haut. Anmerkungen zu einem körpergeschichtlichen Bruch der 1990er Jahre. In: F o r u m, ÖZG. 8/1997/ 2. 260-273, hier: 267.

[30] Duden, B.: Der "Wellcome-Körper". In: Das Argument 221, Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaft. 4/1997, 485-495. - Vgl. auch die Dauerausstellung "Das begehbare Herz" in der Kinderakademie Fulda, Prospekt von 2001.

[31] Begriffe aus dem Begleittext zum Ersten Preis.

Friedhof Huckelriede Bremen

Er trägt den Namen Hain-Friedhof. Das Grabfeld ist hier konsequent in die landschaftsästhetische Architektur eines Parkfriedhofs eingegliedert, wo ruhige Stimmungen wechselwirken mit stillen Gedenkstätten. Die Naturästhetik bietet Antworten zu Tod und Vergänglichkeit an, sie visualisiert scheinbar natürliche Abläufe von Werden und Vergehen, von Ewigkeit und Ordnung. Die Naturästhetik suggeriert damit eine Beherrschbarkeit des Vergänglichen, Erstgenannte soll nicht durch kulturell zeitgebundene Bestattungsobjekte kommentiert werden, wie etwa durch Namenssteine, Skulpturen oder Miniaturgräber auf den Blumenablageflächen. Der Blick der BesucherInnen konstruiert den Raum als einen harmonisch kontinuierlichen, der Diskontinuitäten überwinden hilft.

Friedhof Hamburg-Ohlsdorf, Grabfeld I und II

Das Grabfeld I ist explizit als Urnenhain bezeichnet. Die Friedhofsträger konfigurieren den Raum, indem sie Naturästhetik mit traditionellen und bestattungskulturellen Topoi verbinden. Der besonders gestaltete Eingang erlaubt einen Eintritt ins Erhabene, und das Erhabene und Künstlerische kommentiert eine Naturästhetik. Das Mausoleum führt erhöht angelegt über das Grabfeld hinweg durch die Blickachse einen Dialog mit dem künstlerisch gestalteten Toreingang zum Grabfeld. Die Eintretenden begeben sich beim Durchschreiten des Tores in diesen Dialog hinein, bleiben in der Flucht zum Mausoleum stehen und können ihn körperlich erleben. - Beim Feld II bilden eine Plastik mit religiöser Aussage, eine Skulptur trauernder Weiblichkeit und der Schöpfbrunnen zentrale narrative, dem Grabfeld zugeordnete Elemente, die mit der Naturkulisse korrespondieren. - Zumindest drei der exemplarisch vorgestellten Grabfeld-Anlagen lassen Assoziationen einer gestalterischen Analogie zum Heldenhain aufkommen. Ein Hain ist als poetischer Naturort beispielsweise als Göttersitz bekannt. Im Bestattungskult für tote Soldaten des Ersten und Zweiten Weltkriegs bildete der Heldenhain als germanisierendes Motiv typisch deutsch-nationaler Gedächtnis- und Erinnerungskultur ein vieldiskutiertes Leitbild.[32] "In den Heldenhainen verband sich nationale Symbolik in Eichen und Findlingen mit der Symbolisierung des ewigen Kreislaufs von Werden und Vergehen in der Natur. Tod und Erneuerung in der Natur verwiesen auf Elementarkräfte, die auch den Frontsoldaten zugesprochen wurden."[33] - Bestattungskultur hält nicht nur Erinnerungen an individuelle Familien wach: Diese können aus kollektiver staatlicher Sicht auch einer *nationalen Familie* angehören. Die Vorausverfügenden verstehen ihr anonymes Grab als *individuelles*, das ihren Nahestehenden auch als *privater Erinnerungsort* dienen können soll. Die Vorausverfügenden werden unter Umständen an einem Ort begraben, der

- einen Heldenhain und/oder Naturdom assoziiert,
- germanisierende (Findling) und christliche (Christus mit Kreuz) Motive synthetisiert,
- mit Hilfe von Weiblichkeitssymbolen in den Gemeinschaftsdenkmälern individuelle Trauer in allgemein menschliches Leid überführt.

---

[32] vgl. hierzu Lurz, Meinhold: Kriegerdenkmäler in Deutschland. Bd. 6. 1987, 147ff und den friedhofsgeschichtlichen Exkurs im Abschn. I. dieser Arbeit.

[33] Fischer, Norbert: Geschichte des Todes in der Neuzeit., 75. F. zitiert hier Klaus Latzel: Vom Sterben im Krieg. Wandel in der Einstellung zum Soldatentod vom Siebenjährigen Krieg bis zum Zweiten Weltkrieg. Warendorf, 1988.

Das visuell Neue und Disparate anonymer Grabformen erhält in beschriebener Weise einen vertrauten, verhaltensstrukturierenden Sinn und spezifische Identifikationsangebote (zur Praxis des institutionellen Bestattungsalltags, die Kriegsgräber und anonyme Grabfelder mitunter verbindet, vgl. Kap. 2 dieses Abschnitts). Soweit Gräber nicht mit eindeutigen Symbolen ausgestattet sind, müssen sie ‚von Amts wegen' in ein förderliches Wertesystem eingeordnet werden. Wäre da nicht der subjektive Eigensinn: Da sind diejenigen, die "einfach drüberlatschen", die in weniger kontrollierten Nischen und Ecken der Felder ihre ganz privaten Erinnerungsorte einrichten, oder die diesen Teil des Friedhofs zur ihrer Freizeit- und Parklandschaft erklären.

Von den Befragten lassen zumindest Edo und Peter eine gewisse Affinität zu einer gemeinschaftlichen Grabform erkennen, die ein national-kollektives Totengedenken befördern kann. Sie willigen unbewusst in das strukturelle Muster des Heldenhains ein. Wenn Edo einerseits die Gleichförmigkeit industriell produzierter Grabmale und –platten kritisiert, *"diese Materialwüste, die man heute auf modernen Friedhöfen sieht, (...) das kotzt mich beinahe an,"* und sich andererseits der vereinheitlichenden Rasenfläche anvertraut, so erinnert dies auch an die zu Beginn des 20. Jahrhunderts geführte Kontroverse über Zusammenhänge zwischen Individualisierungs- und Normierungsprozesse und Kriegerfriedhöfe und friedhofsästhetische Reformen. Der ehemalige Berufssoldat Peter verspricht sich vom Ort des anonymen Grabfelds eine Individualisierung seiner selbst und der Erinnerung an ihn: als Hain gestaltete Orte übernähmen in seinem Fall eine gerade gegenteilige Funktion dessen, woraufhin der Hain im Kontext Krieg hin angelegt ist, nämlich auf Entindividualisierung.

Ausgrenzend unsichtbar zu machen, naturästhetisch zu überformen, künstlerisch zu kommentieren und ideologisch-politisch zu instrumentalisieren sind aktuelle Praktiken rund um das anonyme Grab. Diese Praktiken führen Traditionen in der Friedhofsgestaltung fort.

Der Schwerpunkt des folgenden Kapitels ist den individuellen Aneignungsweisen von AkteurInnen und den Alltäglichkeiten unsichtbarer Hinterbühnen mit ihrem kulturtransformatorischen Potential gewidmet.

Kapitel 2
Das anonyme Begräbnis zwischen institutionellem Bestattungsalltag und individueller Aneignung

1. Vorbemerkungen

Dieses Kapitel vermittelt Eindrücke zu Binnenperspektiven von Friedhofsbeschäftigten, von FriedhofsbesucherInnen und von Nahestehenden anonym Begrabener. Die drei Perspektiven können sich verschränken oder einander ausschließen. Neben der Suche nach Erinnerungsspuren von Toten, die sich in Dingen und Ritualisierungen über dem Rasen einschreiben, gehe ich Spuren nach, die sich durch Visualisierungen im Alltagsgeschehen der Institution beiläufig entwickeln. Die ästhetisch-optischen Nachrichten dieser Spuren werden befragt. Mein Blick aus der Perspektive einer dem Friedhofsalltag gegenüber zugleich Außenstehenden und ihm als Forschungsfeld Zugewandten, hebt das Material aus rein funktionalen Bezügen heraus und entdeckt "eine inoffizielle Gegenkultur, eine unveröffentlichte, geheime, stumme Welt im Abseits offizieller Kommunikationskanäle."[34]

Quantitative Zugänge zur Präsenz von Besucherinnen und Besuchern auf dem Friedhof

Repräsentative quantitative Aussagen darüber, wie viele FriedhofsbesucherInnen bzw. Nahestehende der anonym Begrabenen wie häufig das anonyme Grab aufsuchen, sind nicht Ziel der Studie. Die Methoden und Beobachtungen richten sich auf einen Ausschnitt tatsächlicher AkteurInnen und Praktiken. Zur Frage, ob überwiegend Frauen oder Männer *in* einem Grabfeld begraben sind, konnte keine Beisetzungsstatistik der hier besprochenen Friedhofsverwaltungen, ob DV-unterstützt oder von Hand geführt, unmittelbar Angaben machen. Geschlechtskategorien sind (teils für die Grabregister insgesamt, teils für das Belegen der anonymen Felder) nicht vorgesehen.[35] - Der Vorannahme folgend, dass sich auf einem Friedhof wesentlich mehr Besucherinnen als Besucher aufhalten, zählte ich stichprobenartig mir begegnende Personen, die als Frauen oder Männer wahrzunehmen ich mich entschied. Dies während der teilnehmenden Beobachtung am anonymen Grabfeld oder anlässlich meiner Gänge über Friedhöfe (Kinder wurden ab ca. 10 Jahren der Rubrik Männer/Frauen zugerechnet) und zu unterschiedlichen Zeiten und Tagen. Die entstandene Übersicht veranschaulicht ein Mengenverhältnis und bestätigt die Vorannahme:

---

[34] Assmann, Aleida: Texte, Spuren, Abfall: die wechselnden Medien des kulturellen Gedächtnisses. In: Böhme, H. u.a.: Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen. Theorien, Modelle. 1996, 96-111, hier 108. A. liest Spuren und Abfall als Medien des kulturellen Gedächtnis, die der Überlieferungskraft des Textes durch Einschreiben und Speichern gegenüberstehen und Erinnerung in Beziehung zum Vergessen setzt, es aus Zerstörung und Tilgung bestimmt.

[35] Manche Verwaltungsbeschäftigte zeigten deutlich ihr Unverständnis gegenüber eines solchen Ansinnens, weil sie weder Notwendigkeit noch Sinn darin sahen. Ich erfuhr während der Feldbeobachtungen von keiner Marketing- und sonstiger Maßnahme zur Untersuchung der KundInnenzufriedenheit, die sich an geschlechtsbezogenen Kriterien orientiert hätte.

Ort der Zählung	Datum, Uhrzeit	Wochen-Tag	Anzahl als Frauen Wahrge-nommene	Anzahl als Männer Wahrge-nommene	Kinder	Ge-samt
Wiesbaden, Grabfeld E 46	02.08.00,17.30-17.50	Mittwoch	8	3		11
Wiesbaden, Grabfeld E 46	01.08.00,15.50-18.00	Dienstag	12	2		14
Hamburg, Grabfeld I	11.08.00,14.30-15.30	Freitag	14	3	1	18
Hamburg, im Friedhofsbus	11.08-00, 15.45	Freitag	13	2		15
Hamburg, Grabfeld II	11.08.00,17.10-18.00	Freitag	15	7		22
Bremen, Huckelriede, Grabfeld	25.08.00,16.40-18.00	Freitag	11	4	1	16
Rastede, Gang über Friedhof	28.08.00,12.30-13.00	Montag	3	1		4
Bremen, Grabfeld + Eingang	14.09.00,15.45-16.20	Donnerstag	16	6		22
Oldenburg, Gang über Friedhof Süd	24.09.00, 11.30	Sonntag	6	3		8
Oldenburg, Gang über Friedhof Süd	07.10.00, 14.30	Sonnabend	15	10	1	26
Paderborn,Gang über Friedhof West	03.11.00,13.00-14.00	Freitag	15	8		23
Oldenburg, Gang über Friedhof Süd	07.11.00, 13.20	Dienstag	2	1		3
Oldenburg, Gang ü. Fried. Eversten	26.11.00, 12.30	Sonntag	4	-		4
Rastede, Gang über Friedhof	29.11.00, 11.30	Mittwoch	6	-		6
Varel, Gang über Friedhof	01.12.00, 13.15	Freitag	3	3		6
Oldenburg, Gang über Friedhof Süd	14.03.01, 11.15	Mittwoch	6	5		11
Varel, Gang über Friedhof	05.04.01, 14.00	Donnerstag	7	4		11

Das Mengenverhältnis männlicher und weiblicher Besucher, hier etwa 1/3 zu 2/3, erklärt sich durch unterschiedliche, auch geschlechterbezogene Einflussgrößen wie:

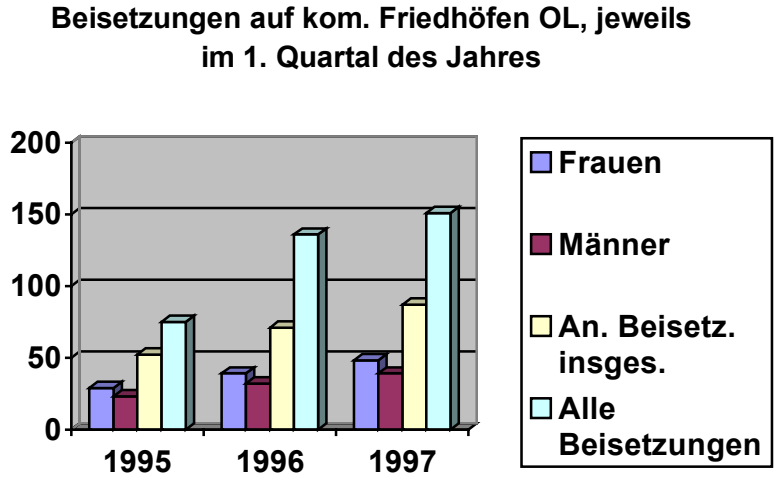
- die Tageszeit,
- die Verkehrsmittelanbindung,
- die gängigen Zeiten Berufstätiger, der Berufsstatus (aktiv oder in Rente),
- die für Witwen und Witwer unterschiedlich legitimen Orte und Gelegenheiten, Kontakte zu knüpfen,
- die hohe Wahrscheinlichkeit einer Witwenschaft für eine (Ehe-)Partnerin aufgrund ihrer längeren Lebenserwartung,
- die Gewohnheiten und Möglichkeiten, die Freizeit zu gestalten (der Friedhof ist zumindest für ältere Frauen ein unsicherer Ort als für Männer),
- das Alter,
- die Übernahme bestimmter Rollen und Zuständigkeiten im (Wahl-)Familienalltag,
- Gewohnheiten wie die des gemeinsamen Spaziergangs nach dem Nachmittagskaffee oder vor dem Mittagessen (Alltagsrituale),
- die innere Haltung und Einstellung zum Friedhof allgemein.[36]

[36] Vgl. zu diesem Bereich die in Abschn. III, Kap. 3 beschriebene Studie des Gerhard Schmied: ”Der Friedhof. Soziale Funktionen eines Ortes der Trauer.” Zur Frage, wer wann den Friedhof besuche, findet sich dort die Beobachtung, dass in den Morgenstunden und am frühen Nachmittag fast ausschließlich ältere Menschen zu finden seien und auch am Samstagabend die älteren Jahrgänge dominieren. 347 ff. Schmied setzt Gedächtnis (-praktiken) nicht in Beziehungen zur Kategorie Geschlecht.

Der Tendenz der Unsichtbarkeit toter, nicht bezeichneter Frauen auf Grabzeichen steht die Sichtbarkeit und Präsenz lebender realer Frauen auf dem Friedhof gegenüber, ohne dass dies von Friedhofsträgern und –schaffenden besonders wahrgenommen und berücksichtigt werden würde.

Quantitaive Zugänge zum Geschlecht anonym Begrabener

Für die beiden kommunal betriebenen Friedhöfe der Stadt Oldenburg (OL) wurde auf eine entspr. Bitte hin folgende Auszählung zur Ermittlung des Zahlenverhältnisses anonym beigesetzter Frauen zu Männern vorgenommen (Legende: *Frauen* = anon. Beigesetzte weiblichen Geschlechts, *Männer* = anon. Beigesetzte männl. Geschlechts, *An. Beisetz. insges*. = Gesamtzahl anon. Beisetzungen):



Die Anzahl anonym beigesetzter Frauen übersteigt die der Männer nicht erheblich, aber doch deutlich und über die Jahre hinweg regelmäßig.

2. Begegnungen mit Friedhofsbeschäftigten

Die Begegnung mit Friedhofsbeschäftigen erschließt etwas vom Wissens- und Verfahrensvorrat, der das anonyme Begräbnis in einen institutionellen Alltag einbindet.

a) Gesprächsnotizen:

Helga*: "Die glauben zu wissen, wo die Urne sich im anonymen Grabfeld befindet."*

Helga ist Ansprechpartnerin am Informationsschalter des Friedhofs. Wenn Nahestehende bei der Beisetzung der Urne nicht dabei sein konnten, kommen manche später zu ihr und fragen, wo die Urne nun im Feld beigesetzt sei. Die exakte Lage zeigt sie denen dann nicht mehr, aber in welchem Drittel des gesamten Feldes sie zu denken ist. *"Damit der Blick eine Richtung bekommt*."

Christoph*: "Meist sind es die Frauen, die das Feld betreten. Männer sind dort kaum zu sehen."*

Christoph radelt über insgesamt vier Friedhöfe in der Stadt und verfolgt Ordnungswidrigkeiten der BesucherInnen. Er trägt eine inzwischen aufgegebene Polizeiuniform der früheren städtischen Polizei: mittelgrüne Hose, hellgrünes Hemd, am Gürtel ein privates Taschenmesser im Lederetui. Der offen getragene Hemdkragen gibt den Blick frei auf eine schwere Goldkette und eine behaarte Brust. Er

spricht von seinem ‚Revier' und verwechselt im Gespräch die Soldatenehrenfelder des Friedhofs mit den anonymen Grabfeldern dort. Er weiß, darauf angesprochen, auch nicht warum.

Jack: ***"Ein Spinner hat einmal das ganze Feld mit 250 Osterglocken systematisch belegt. Die habe ich dann liegen lassen. Bin doch nicht verrückt und hebe 250 Osterglocken auf."***

Jack ist für Grab-, Wege- und Grünflächenpflege zuständig. Er legt sonst die Blumensträuße vom Rasen weg auf die Ablagefläche zu den anderen und wirft nichts fort. Es komme immer wieder vor, dass Angehörige die einzelnen Urnenstellen in Erfahrung bringen, wie sie das schaffen kann er sich nicht erklären. Dann stecken doch manche Tulpenzwiebeln dort hinein, die muss er natürlich entfernen. Zu Weihnachten hängen die Leute Engelchen in die Sträucher an der Ablage. Die nimmt er dann zu Ostern ab ("*die Leute tun das ja nicht"*), das sehe dann doch komisch aus.

Kirsten: ***"Ich bin ja froh über die anonymen Gräber, die werden gemäht und sehen dann wenigstens gepflegt aus."***

Kirsten vertritt den Friedhofsleiter. Sie ärgert sich über die ungepflegten, mit Unkraut überwucherten individuellen Gräber, weil sie das gesamte Bild ihres Friedhofs verschandeln. Da wirken die gepflegten Rasenflächen doch besser. Wenn sie an den Feldern nach dem Rechten schaut und Blumen darauf liegen sieht, wirft sie diese sogleich in den Abfallkorb. Das dürfe man einfach nicht durchgehenlassen, sonst würden das alle machen.

Roland: ***"Da gibt es die Friedhofswanzen, meist ältere Frauen. Die kommen täglich, auch wenn es gerade geregnet hat, sind sie wieder da mit der Gießkanne."***

Roland ist seit fast 40 Jahren als Gärtner auf dem Friedhof tätig. Er bedauert einen Bedeutungsverlust der individuellen Gräber. Die anonymen würden schneller vergessen, das sehe man am ältesten Feld, das vor 16 Jahren angelegt wurde. Dort stünden kaum noch Blumen, und er sehe auch selten Menschen dort.

Torsten*: "Wir sagen hier auf dem Friedhof als geflügeltes Wort: Die Entsorgungsbetriebe der Stadt und die anonymen Grabfelder, wo die Toten entsorgt werden, wachsen allmählich zusammen."*

Torsten ist der Grünflächenbeauftragte des Friedhofes und auch per Pedes unterwegs. Er belehrt mich, als er mich auf dem Feld ‚ertappt', darüber, dass ich mich auf einem großen Grab befinde. Und er schätzt die anonyme Grabform nicht.

Ronald: ***"Da werde ich von vielen besucht, auch wenn ich sie nicht alle kenne."***

Er hat auch für sich selbst die anonyme Grabform gewählt, weil er glaubt, sein individuelles Grab würde schneller vereinsamen. Da möchte er lieber im gemeinsamen Kreis der anonym Begrabenen seinen Platz finden, der von vielen besucht wird.

Bernd: ***"Die Felder sehen aus wie Tuschkästen."***

Bernd arbeitet fast 39 Jahre auf dem Friedhof. Für ihn sind die in anonymen Gemeinschaftsgräbern Begrabenen nicht anonym begraben, sondern gerade deshalb in einer Gemeinschaft aufgehoben. Und ihm gefallen die bunten Farbtupfer auf den Rasenflächen, die durch das Niederlegen von Blumen hier und da entstehen.

Mark: ***"Das machen wir dann schon mal."***

Wenn Angehörige ihren anonym Begrabenen Blumen bringen wollen, sie aber den Platz der Urne nicht kennen, drängen manche darauf, mit dem Maßband genau deren Lage auszumessen. Es kämen eben nicht alle mit dem anonymen Grab zurecht.

Leonard : ***"Ich sehe nie durch das Ofenguckloch."***

Leonard berät nicht nur KundInnen und verwaltet Gräber und Tote auf dem Friedhof, ihm sind auch die Vorgänge des Kremierens und die anderen Tätigkeiten der ‚Hinterbühne' vertraut. In den ersten Minuten vor dem Einäscherungsofen - der mir durch ein Guckloch einen Blick auf den brennenden Leichnam ermöglicht - spüre ich einen leichten Schwindel, während Leonard mir Details schildert. Lakonisch merkt er zu den Särgen um uns herum an, dass es für ihn so sei, als ob es sich bei diesen um Apfelsinenkisten handele. "*Der Abstand ist das Wichtigste, um mit der Arbeit hier fertig zu werden. Ich weiß nicht, wer gerade eingeäschert wird, merke mir die Namen nicht. Es ist wichtig, nicht wissen zu wollen, wer das war, wie hat er gelebt. Je kleiner der Sarg ist, Kindersärge zum Beispiel, je schlimmer ist es. Das geht einem dann doch nahe."* Einige Zeit später plaudern wir im Büro des Friedhofs, Leonard lehnt sich währenddessen an einen mächtigen Archiv-Metallschrank. Bei meinem Wunsch, die hierin gelagerten Grabregister bzw. Archivunterlagen genauer zu sichten, wehrt er ab und stellt Belange des Datenschutzes verbal und mit seinem Körper heraus. Spontan nimmt er beide Arme nach hinten und legt schützend die Handflächen vor die Schübe. So wirkt er auf mich wie ein zwischen mir und den Totendaten befindliches Schutzschild. [37] Die Daten würden ewig aufbewahrt. Ewig heiße hier: mindestens 20 Jahre als den Zeitraum der Totenruhefrist für eine Urne.

b) Notizen aus teilnehmender Beobachtung

Paul und Tom - beide Urnenträger – lassen mich an ihren Tätigkeiten rund um die anonymen Begräbnisse aktiv teilnehmen. Die UrnenträgerInnen sind dafür verantwortlich, dass die Urne den Friedhof nicht verlässt und ordnungsgemäß beigesetzt wird. Auf Pauls, Toms Friedhof existiert hierfür keine offizielle Arbeitsanweisung, das Personal wird nicht speziell ausgebildet, sondern entwickelt im Learning-by-doing eine eigene Handschrift. In der Vergangenheit hat auch eine Mitarbeiter*in* bei Kinderbeisetzungen Urnen getragen. Heute lehnen Kolleginnen von Paul und Tom diese Tätigkeit ab, was ganz im Sinne des Friedhofsleiters ist.

---

[37] Daten Verstorbener werden weder vom Datenschutz gem. Bundesdatenschutzgesetz erfaßt noch unterliegen sie dem Schutz des allgemeinen Persönlichkeitsrechts. Gaedke, Jürgen: a.a.O., 121.

Paul: "Wenn es Ärger mit den Angehörigen gibt, ist erst mal der Urnenträger schuld."

Paul (P) ist Ende 30 und trägt seit gut acht Jahren Urnen, d.h., er leitet deren Beisetzung in das anonyme Grabfeld. Zwei weitere Kollegen und er wechseln sich dabei im Drei-Wochen-Rhythmus ab. Ich möchte P aktiv begleiten, Ps Kollege leiht mir dafür von seiner offiziellen Bestattungs-oberbekleidung einen schwarzen Kammgarnmantel für den Winter (gerader Schnitt mit sehr hoher Gehfalte, verdeckte Knopfleiste, ohne äußere Taschen, Stehkragen) und einen schwarzen Hut (tellerartig geschnitten, in Falten gelegter, eingefasster, verstärkter Rand). Die Kleidung ist zu weit für mich, wird aber vom Stellvertreter des Friedhofsleiters und uns allen akzeptiert, wie auch meine eigene schwarze Nadelstreifenhose, die schwarzen Boots und ein Wollpullover in gleicher Farbe, nachdem ich den Hut geschickt drapiere. Ich übe ein paar Mal das Abnehmen und Aufsetzen des Hutes. Als mich der Blick einiger BesucherInnen beim Gang in ein anderes Gebäude streift, fühle ich mich schon als Friedhofsmitarbeiterin.

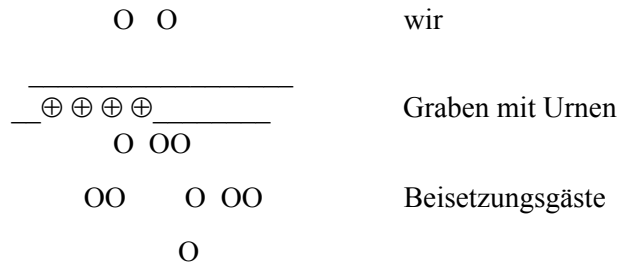
P wirkt angespannt: Die Beisetzung vorher, in der großen Feierhalle, hat doppelt solange gedauert als vorher angemeldet. Wir richten die Urnenkapelle her: Ein kleiner, undekorierter, geheizter Raum mit acht Eisenstühlen, deren Sitzflächen mit grauem Plastik überzogen sind, geweißten Wänden mit Mauerwerkstruktur, grauem Steinfußboden. Eine große Milchglaskuppel und mehrere Wandlampen tauchen ihn in mildes Licht. Auf dem, für die Raummaße wuchtigen, schlichten Holzpult platzieren wir die schwarze Aschenkapsel (Fachterminus für eine Urne) einer Frau. Als P die Urne leicht schräg hält, hören wir die sanfte Bewegung eines Inhalts wie von körniger Struktur. Der Inhalt passe zum Namen der Toten, scherzt P. Die Aschenkapsel steht nun auf einer roten Samtdecke, die P sich über ein Bestattungsinstitut besorgt hat. Er bevorzugt Rot, im Gegensatz zum Kollegen, der eine lila Samtdecke einsetzt. Sie weist Gebrauchsspuren auf und bedeckt leicht schräg-faltig die Oberfläche des Pults. Zwei hohe, weiße Kerzen in silberfarbenen Ständern rahmen die Urne darauf ein. Auf mich wirkt das Arrangement wie ein Altar. P merkt kritisch das Fehlen einer Schmuckurne, die die Aschenkapsel dekorierend aufnähme, an. Dafür sorgt jetzt ein mit Rosen versehener Kranz, den eine Bestatterin inzwischen brachte, für schmückendes Beiwerk. P überzeugt sich noch einmal von den korrekten, auf dem Urnendeckel eingravierten Daten (Name, Geburtstag, Sterbetag, Ein-äscherungstag) der Toten.

Wir positionieren uns nun vor dem Eingang des Gebäudes (die Tür zur Urnenkapelle hinter uns ist einladend geöffnet) und sehen einen geraden Weg vor uns hinunter. An dessen Ende gehen uns erste Beisetzungsgäste entgegen. Über den Jahrgang des, der Toten ist für P die Größe der Gruppe einschätzbar: Beim 20er Jahrgang erwartet er ca. 2-4 Personen, beim 60er 8-12. Eltern, Oma, Opa und ein paar von der Clique. Wenn ein ‚Dr.' vor dem Namen des, der Toten stehe, bleibe er entweder allein mit der Urne oder der Raum reiche bei weitem nicht aus für die vielen Gäste. Ist ein Pastor oder ein freier Redner geladen ist, fühlt P sich als Mitläufer und nicht hauptverantwortlich für den Ablauf. Um möglichst früh zu wissen, wen er vor sich haben wird, sieht P sich die Gäste genau an, wie sie den Weg heraufkommen: Gehen sie gebrechlich, hilfsbedürftig, traurig oder gackern sie (was ihn fast ärgert), wie sind sie gekleidet? Die Akademikergruppen seien zum Beispiel schwer zu durchschauen.

Bei manchen der für P Gutbetuchten meint er schon über deren Kleidung und Accessoires eine Eiseskälte wahrzunehmen. Er führt als Beispiel eine Teilnehmerin der letzten Beisetzung an: mit auffallendem Schmuck, sehr kurzem Haar und extravaganter Kleidung (Wende-Wollmantel mit breitem Schalkragen, Innenfarbe Rot, außen Schwarz, ohne Knopfleiste, schwarze Hose und Pullover darunter). P sucht nach Zeichen, um die Leute einzuschätzen. Er sieht ihnen hierfür auch gern in die Augen, achtet darauf, ob eine Frau schon vor dem Urnenraum ihr Taschentuch zückt oder ein Mann in hastigen Zügen noch eine raucht. "*Wenn's passt"* bietet er der Trauergruppe an, fünf Minuten allein Abschied zu nehmen. Dann verlässt er die Urnenkapelle und lehnt deren Tür an, die sonst offen bleibt. In der Regel wissen die Leute nicht, wie das Beisetzen vor sich geht, er muss ihnen hierfür Orientierung bieten. Von seiner Mimik sollen sie allerdings nichts ablesen können. "*Alarmstufe Rot*" ist für ihn bei einer Kinderbeisetzung angesagt. Da kann alles passieren, dass ihm z.B. die Urne aus der Hand gerissen wird oder dass jemand ohnmächtig wird. Er verlässt sich auf seinen Erste-Hilfe-Kurs. Bei manchen Gruppen rechnet er damit, dass er die Urne in ein paar Tagen wieder aus dem Feld herausholen muss, weil sie in ein individuelles Grab umgebettet werden soll.

Diesmal sind unsere Gäste normal gekleidet, Durchschnitt (z.B. mittelgrauer Anzug, hellbeige Jacke, dunkelgrauer Mantel). Meine Anspannung nimmt zu, als P mir aufgibt, sie ggf. in einen Warteraum zu leiten, während er schnell noch einmal zum anonymen Feld geht, um sich davon zu überzeugen, dass die Grabstelle hier ordentlich vorbereitet ist. Früh morgens hat P einen ca. zwei Meter langen Graben (den er scherzhaft Schützengraben nennt) im Feld ausgehoben, in den nun Urne für Urne zu setzen ist. Eine mit Kunststoffperlen versehene Schnur teilt dabei den Rasen in ein Ordnungsraster. Der Graben wird sukzessive geschlossen und für weitere Urnen geöffnet, je nachdem, wie viele an diesem Tag beizusetzen sind. Ein mit Kunstrasen versehenes Holzgestell deckt den Graben ab, eine runde Öffnung darin gibt jeweils einen Platz im Graben für die aktuelle Urne frei. Den Trauergästen bleiben die vorher beigesetzten Urnen nicht verborgen, sie sind im seitlichen Blick durch das Gestell sichtbar.[38] Drei Männer und drei Frauen bleiben auf halbem Wege, ins Gespräch vertieft, stehen, zwei Frauen und ein Mann kommen später hinzu. P, inzwischen zurück, meint, dass die Leute sicher nicht alle in X leben, sich lange nicht gesehen hätten und da falle ihnen ja so viel ein. P informiert nun den uns nahen Teil der Gruppe, dass er beginnen möchte, ein Mann pfeift daraufhin die restlichen Personen herbei. P und ich betreten die Urnenkapelle und stellen uns, die Hände in ‚Andachtshaltung', hinter das Pult, die Gruppe versammelt sich, im Halbkreis stehend, vor ihm, die Tür des Raumes bleibt geöffnet. Ich suche nach adäquater Mimik: ein ernster, feierlicher Ausdruck oder ein verbindlich ermunterndes Lächeln? Eine sachliche Ausdruckslosigkeit will mir besonders dann nicht gelingen, wenn ich plötzlich hervorbrechende Emotionen im Gebaren der Anwesenden wahrnehme. P fordert jetzt - um Verwechslungen auszuschließen - die Gruppe auf, die im Urnendeckel eingravierten Daten der Toten zu prüfen (auf mich wirken Ton und Wortwahl eine Spur zu schroff). Nach kurzem Zögern unter den Anwesenden tritt ein Mann nach vorn, schaut auf die Gravur,

blickt P bestätigend an und tritt zurück. Wenn eine Schmuckurne vorhanden ist (die die Aschenkapsel aufnimmt), schließt P sie danach. Manchmal legen Nahestehende zuvor noch einen Brief, Schmuck oder Fotos dort hinein. - P leitet nun verbal einen Moment schweigender Andacht für einen ‚stillen Abschied' ein, hierfür nehmen wir unsere Hüte ab und halten sie in Bauchhöhe mit beiden Händen. Etwas später beenden wir beide diesen stillen Abschied durch das Aufsetzen der Hüte. Religiöse Gesten sucht P zu vermeiden: Die Hutgeste ist für P nur religiös, wenn ein Pastor dabei ist oder sie am offenen Grab ausgeführt wird, dann unterlässt er sie. Sonst ist sie für ihn Teil allgemeiner Andacht. Die Urne mit beiden Händen vor der Körpermitte haltend, macht P sich nun in gemessenem Schritt auf den Weg zum Feld, ich folge ihm und die Gruppe uns. Das Klacken der Absätze der Frauenschuhe signalisiert P dabei, ob seine Gangart der der Gruppe entspricht: Der hastige oder gleichmäßig ruhige Ton der Absätze zeigt ein Zuschnell oder Geraderichtig an. Mein Blick auf Ps Rückseite bleibt an seinem Haar hängen: graubraun meliert quellen die Locken unterm Hutrand hervor und fließen weit über den Kragen seines Mantels (in einem späteren Gespräch amüsiert P sich über seine ‚Bombenleger-Haare'). Am Graben angekommen dirigiert er mit einer Geste die Gruppe hinter sich auf eine Seite des Grabens, während P und ich uns der Gruppe gegenüber auf die andere stellen. P hat sie gern im Blick hier, er konzentriert sich jetzt auf die nächsten Angehörigen. Nachdem alle einen für sie richtigen Stehplatz gewählt haben, kniet er auf beiden Knien nieder und lässt die Urne in den Graben hinab und tritt danach einige Schritte zurück. Hier lädt er die Gruppe gestisch ein, an das Grab zu treten. Wir stehen beide (Hände/Körper in Andachtshaltung, bewusst aufgerichtet, breitbeinig) vor den AkteurInnen und schauen ihnen zu:



Mein Blick schwankt dabei zwischen dem Wunsch, die AkteurInnen genau zu beobachten und einem Gefühl der Indiskretion und Kontrolle ihnen gegenüber in einer für sie äußerst privaten Angelegenheit. Sie einigen sich durch Blicke und Gesten, wer in welcher Reihenfolge vortritt. Später erklärt P mir, dass sich die Nahestehenden offensichtlich selten sähen, sonst wäre das Zusammenspiel in diesem Moment viel besser. Frauen und Männer werfen Blumen zur Urne, einer legt ein üppiges Gesteck an die Seite des Grabes. Bei der Beisetzung vorher gab eine Frau einen Luftpostbrief, der die Tote nicht mehr rechtzeitig von der Tochter in Amerika erreicht habe, ins Grab. Einige nehmen eine bereitstehende kleine Schaufel für den symbolischen Erdwurf zur Hand. Eine Frau tritt weinend und abrupt vom Grab zurück, hinter die Gruppe, ein Mann folgt ihr dorthin. Beide sprechen leise, sie deutet mit Blicken und Gesten an, dass sie sich Anhaltspunkte sucht, um sich die Grabstelle zu

[38] ‚In Reih' und Glied beisetzen' nannte eine Witwe und deren Schwägerin dies mir gegenüber, und dass es hier nicht mehr so individuell zugehe.

merken. Wenn alle TeilnehmerInnen wieder einen Platz eingenommen haben, greift P zur großen Schaufel und lässt dreimal vorsichtig etwas Erde auf die Urne rieseln, was als symbolisches Schließen des Grabes gilt. Er verabschiedet sich mit einigen Worten von der Gruppe, ich ebenso, und schicken uns an, das Feld zu verlassen. Ein Mann löst sich nun aus der Gruppe, geht uns nach, ruft uns leise an. Ich vermute, dass er ein Trinkgeld geben möchte und weise auf P, der es entgegen nimmt. In zwei Fällen in Ps Praxis haben Angehörige eine hohe Geldsumme aufs Pult gelegt, um ihn zu bestechen, die Urne heimlich für zuhause auszuhändigen. Es sind ca. 20 Minuten vergangen.

Wir ziehen uns in die Urnenkapelle zurück, P raucht. Die Gruppe verweilt noch an der Grabstelle, einige umarmen sich. Wir warten darauf, dass sie sich zurückziehen, blicken hin und wieder zum Feld. Ungewisse Minuten vergehen: Wenn die Nahestehenden zulange dort bleiben, kann P die nächste Beisetzung nicht rechtzeitig vorbereiten und der Zeittakt verschiebt sich nach hinten. Ungeduldige Angehörige warten dann schon auf ihre Beisetzung. Treibt P die Gruppe zur Eile an, riskiert er eine Beschwerde. Nach ca. sieben Minuten ist das Feld frei, und P schließt den Graben: Er füllt Erde auf und fügt viereckige Grassoden aneinander. Das Maß seine Lederarbeitsschuhe, die er gewöhnlich bei der Arbeit trägt, entspricht genau dem Durchmesser des Raumes, den die einzelne Urne einnimmt. Am Längenmaß einer eigens ausgelegten perlenbesetzten Schnur orientiert er sich kaum. Beim Verdichten der Erde setzt er sein Körpergewicht ein, tritt die Erde mit den Füßen fest, anstatt zum Stampfer zu greifen. Die Blumengebinde legt er zu den anderen auf der zentralen Ablage. Eine Angehörige bat ihn heute, nach dem Schließen des Grabes dessen Stelle genau zu kennzeichnen, was ihm offiziell untersagt ist. Sie wolle für Angehörige in Südamerika ein Foto von der Grabstelle der Mutter machen. P steckt eine kleine gelbe Blüte in die obere Ecke eines Grassodens. Er löst den Konflikt, sowohl den Vorschriften zu entsprechen wie auch dem Anliegen der Tochter entgegen zu kommen, dadurch, dass er die Blüte ”s*icherheitshalber”* um eine Urnenstelle versetzt. Vgl. **Abb.** 11, III. Abschn., Bildb. P zeigt sich erleichtert, nun zwei Wochen lang andere Arbeiten verrichten zu können als das Urnentragen. 24 habe er in dieser Woche beigesetzt. Wichtig für ihn ist, eine Beisetzung mit dem guten Gefühl beenden zu können, dass alles ruhig und richtig abgelaufen ist. Wenn es nicht ”rund” lief, beschäftigt ihn das noch einige Zeit, und er sucht sich Irritationen zu erklären. *”Wenn es Ärger mit den Angehörigen gibt, ist erst mal der Urnenträger schuld”*, so das Motto der Friedhofsleitung. - Von Zeit zu Zeit muss P eine Beisetzung ‚nachbetreuen‘. Wenn ihm zum Beispiel eine Witwe klagt *”ich finde meinen Mann nicht wieder”,* geht er schon mal mit ihr auf das Feld und zeigt ihr so ungefähr die Urnenstelle. Oder er markiert die Perlenschnur mit einem roten Stift, wofür er eine Abmahnung riskiert. Dann frage die Frau, ob sie hier eine Blume hinlegen dürfe, was er ihr verbieten müsse. Danach drehe er ihr demonstrativ den Rücken zu, und sie lege ihre Blume ab. Damit sei es ja dann auch schon gut. Gerade am anonymen Feld sei die Nachbetreuung wichtig, die Leute hätten ja keine Anlaufstelle mehr zum persönlichen Grab. P mag diese Grabform nicht recht vertreten; er überlegt, die Nachbetreuung zu seiner beruflichen Tätigkeit zu machen. Er habe gute Kontakte zu Bestattungsinstituten.

Tom: ***"Ich stampfe die Erde auf der Urne erst fest, wenn die Angehörigen außer Sichtweite sind. Die finden das nicht gut, wenn ich da auf ihrer Urne herumstampfe."***

Tom ist Urnenträger: Er setzt die Urnen im Grabfeld bei und begleitet das Abschiednehmen der Nahestehenden, allein oder mit einem, einer RednerIn. Er hat dabei eine eigene Technik entwickelt, wie er die Grube für die Urne aushebt, sie mit einem Holzgestell absichert und abdeckt, wie er die Karre mit dem Erdaushub durch nahes Gebüsch verdeckt. Im Durchschnitt sind 4 - 7 Urnen täglich im 3/4 Stundentakt nacheinander beizusetzen. Wenn eine Trauergruppe sich dann nicht zügig von dem frischen Grab trennen kann oder einE RednerIn die Zeit überschreitet, gerät Tom in Zeitnot; die nächsten Angehörige warten auf das Beisetzen ihrer Urne. Seine Arbeitsweise wirkt auf mich sorgfältig-achtsam und konsequent zugleich: Durch das Auffüllen von Erde lösen sich drei, vier rote Rosenblätter vom Urnenschmuck und wehen auf die angrenzende Rasenfläche. Tom bückt sich, um diese Blätter zur Urne zurückzulegen: *"Die gehören dazu."* Beim Schließen des Grabes: *"Ich stampfe die Erde auf der Urne erst fest, wenn die Angehörigen außer Sichtweite sind. Die finden das nicht gut, wenn ich da auf ihrer Urne herumstampfe."* Das Stampfen ist auch als dumpfer Ton aus einiger Entfernung zu hören.

Zu seinen Aufgaben gehört auch die Kontrolle der zentralen Blumenablage. Hier entfernt er, wie nebenbei, auf seinen Wegen zwischen Feierhalle und Grabstelle, z.B. Obstgläser, die als Vasen eingesetzt wurden oder Dinge, die dort nicht zugelassen sind. Vasen, Schalen, die an falscher Stelle stehen, korrigiert er entsprechend. Die Leute würden immer wieder den gepflasterten Bereich überschreiten und auf den Rasen drängen, mit ihren Schalen, in die Richtung, wo die Toten sind. Gerade den Bereich müsse er aber immer mit den Beisetzungsgästen passieren, um zu den geöffneten Gräbern zu gelangen, da werde es eng. Einmal habe eine Frau, sobald er weg war, ihre Schale wieder dorthin zurückgestellt, wo er sie kurz vorher entfernt habe. Freitags sorgt er dafür, dass an dieser Seite etwa ein Meter Raum zwischen Schalen und Rasenfläche bleibt, damit die an Wochenenden üppigere Blumenablage Platz auf der Pflasterung findet. Vgl. **Abb.** 12**,** III. Abschn., Kap. 2, Bildb. Die Vasen sollen nicht in die Grenzsteine gesteckt werden, dies lockere die Steine und beschädige die Vasen. Er stellt sie zurück in einen der drei Betonkübel. Um diese Kübel herum hält er immer einen kleinen Gang als Umrundungsweg frei, aber gerade in diese kleinen Freiflächen würden die Leute ihre Schalen oder Dinge hinstellen. Die Namen an den Vasen stören ihn nicht: *"Das machen wohl diejenigen, die jeden zweiten Tag hierher kommen"*, vermutet er. Gegossen werden die Blumen vom Friedhofs-personal nicht mehr, sie würden dann zulange halten, gerade das sei nicht beabsichtigt. Große Schalen und andere ausgesonderte Gegenstände (die keine Standardware an Grabschmuck darstellen, vermute ich) werden zum Abholen bereit gehalten, manche Angehörige wollen ihre Dinge zurück haben.

3. Institutionelle Bilder vom Raum unter dem Rasen

Die Urnen- und Sargbeisetzungen werden auf unterschiedliche Art und Weise archiviert und dabei auch visualisiert, als Kartografie oder in anderen Formen. Der Sarg, die Urne und damit der authentische Ort der sterblichen Reste und der/die Tote selbst werden zum Zeichen, der Blick auf die Karte und Pläne suggeriert den Besitz des Bezeichneten. Ein immer wiederkehrendes Argument für den Aufwand ist der Schutz der Totenruhe, die nur gewahrt bleibe, wenn die Urne (der Sarg) nicht beispielsweise durch ein Umbetten einer Urne in der Nachbarschaft angetastet wird (auf einem Quadratmeter werden bis zu neun Urnen beigesetzt). Die Pläne dienen teilweise als visuelle Arbeitshilfe im Friedhofsalltag: Mit einem Blick könne mittels spezieller Notation erfasst werden, ob und womit das Grab belegt und wie es gestaltet ist.

Abb. 13**,** III. Abschn., Kap. 2, Bildb.

Stellt einen nach meiner Erinnerung handschriftlich erstellten Planausschnitt für neun Urnen dar. Eine Kopie des gesamten Belegungsplanes für das Grabfeld anzufertigen wurde mir nicht erlaubt. Die Zahlenreihen sind dem Grabregister entnommen und bezeichnen je eine/einen Toten. Eine Friedhofsbeschäftigte beklagt das Verschwimmen der Zahlen vor den Augen beim Bearbeiten der Pläne.

Abb. 14 und 15, III. Abschn., Kap. 2, Bildb.

Ausschnitte eines am Schwarzen Brett befindlichen Belegungsplanes für ein Urnengrabfeld. Handschriftlich geführt dient er den Friedhofsbeschäftigen (einer Gruppe von vier Männern, die Gräber ausheben) beim Vorbereiten von Beisetzungen und deren Schließungen als visuelle Arbeitshilfe. Die Rasterquadrate wurden per Hand durchnummeriert, 3400 Stück. Jedes ausgemalte Rechteck im Quadrat bezeichnet eine Urne. Die roten Linien sind Grabfeldunterteilungen, fortlaufend - mit roten Ziffern - nummeriert. Gelb markierte Rasterquadrate weisen auf ‚Wintergräber' hin: vor einer Frostperiode werden mehrere ausgehobene Gräber abgedeckt vorgehalten. Die Kreuze im Quadrat zeigen einen Verzicht auf Flächennutzung an, z.B. weil Baumwurzeln zu schützen sind. - Bei einer doppelten Buchführung der Beschäftigen fallen die Namen weg, das Begräbnis wird auch in der Kommunikation untereinander zur Nummer. Meine Frage, ob mit den Rechtecken noch etwas verbunden werde, was der einzelnen beigesetzten Person gelte, geht für den Friedhofsbeschäftigten Igor ans "Eingemachte". Er habe sich grundsätzlich mit dem Thema Tod auseinandergesetzt, um seine Arbeit hier überhaupt verrichten zu können. Die einzelnen Toten seien nun Materie für ihn und die einzelnen Beisetzungen nur mehr Nummern bzw. Fälle.

Abb. 16, III. Abschn., Kap. 2, Bildb.

Ein Ausschnitt aus einem älteren Plan. Das Feld ist inzwischen geschlossen, d.h. es finden dort keine Begräbnisse mehr statt. Ein Punkt pro Urne weist in den von Hand durchnummerierten Kästchen eines als belegt aus.

Abb. 17, III. Abschn., Kap. 2, Bildb.

Zeichensystem eines Friedhofs: eine an einer Klapptafel im Büro befindliche visuelle Arbeitshilfe, um den Belegungs- und Ausstattungszustand der Gräber mit einem Blick übersehen zu können. Links sind die Rasternummerierungen erkennbar, in die die - inzwischen fast 10. Tsd. - Urnen, Punkt für Punkt, arbeitstäglich von Hand einzutragen sind. Individuelle Abweichungen sind dabei gut sichtbar, Korrekturen erfolgen mit Tipp-Ex. Eine Friedhofsbeschäftigte verweigert mir das Fotografieren des Planes: Sie trage dafür Sorge, dass die Urnen an ihrem Platz blieben. Durch ein Veröffentlichen könnte vielleicht doch jemand die tatsächliche Urnenlage erkennen. Später erhalte ich vom Friedhofsleiter die Erlaubnis für ein Foto.

Abb. 18, III. Abschn., Kap. 2, Bildb.

Im Büro eines Friedhofsbeschäftigten hängt seit ca. 10 Jahren der abgebildete Friedhofsplan an der Wand: Sein Vertreter habe sich die Lage eines neu eingerichteten anonymen Grabfelds nicht merken können, ohne es mit einem extra geschnittenen weißen Papierschnipsel mittels Heftzwecke auf dem vorhandenen Plan zu kennzeichnen.

Abb. 19, III. Abschn., Kap. 2, Bildb.

Auszug aus dem Grabregister eines Friedhofs, das in ledergebundenen Büchern handschriftlich geführt wird, die Originalgröße einer Seite beträgt ca. 38 x 55 cm. Der konfessionelle Friedhofsträger erarbeitet z.Zt. ein DV-gestütztes Register, das dann für insgesamt 123 Friedhöfe des Kirchenkreises eingeführt werden soll. Eine visuelle Orientierungshilfe in Form einer Übersetzung der individuellen Todesfalldaten in ein feldbezogenes Raster existiert nicht. Die Einträge erfolgen in der Regel mit blauem oder schwarzem Tintenfüller. Wenn die GrabinhaberInnen ungenannt bleiben möchten - was öfter bei sogenannten Sozialfällen vorkommt, weil BetreuerInnen der/des Toten und nicht dessen/deren Angehörige das Grab anmelden - wird in der Spalte ‚Namen der Inhaber' nur der Bleistiftvermerk eingetragen, dass das Sozialamt sämtliche Kosten trägt. Auffällig ist der großzügige Raum, den jeder Eintrag auf einer Seite einnehmen darf.

Abb. 20**,** III. Abschn., Kap. 2, Bildb.

Das einzelne Buch wiegt über 15 kg. Das gesamte Register hat seinen Ort in einem mobil veränderbaren Metallregal im Nebenraum zum Verwaltungsbüro; durch die regelmäßig geöffnete Tür hindurch haben die MitarbeiterInnen das Regal vom Schreibtisch aus im Blick bzw. auf kürzestem Wege Zugriff darauf. Eine rote Kunststoffnelke ziert den Metallrahmen. Ein in das Metallregal eingelassenes Holzgestell sorgt für eine exklusive, bestechende Ordnung, zu der auch eine Reihe älterer Bücher der unteren Ebene gehören. Ordner, Kartons, Papierrollen gruppieren sich als Gegenstände moderner Verwaltungstechnik im übrigen Raum des Regals. - In christlichen Themen spielt das Buch auch eine metaphorische Rolle, beispielsweise als ‚Buch des Lebens' oder bei der ‚Notation guter und böser Taten'. Eine beliebte Bibelstelle in der Argumentation gegen das anonyme Grab lautet: ‚Eure Namen stehen im Himmel geschrieben.' Die körperlich-sinnliche, zeitaufwendige

Praktik des Handschriftlichen betont die Individualität der einzelnen Toten, ihre Namen werden von den Schriftzeichen nicht in abstraktere Zeichen umgesetzt. Das hölzerne Material des Binnengestells entspricht dem Material, aus dem die Särge sind; die in Höhe des Grabregisters platzierte Plastiknelke versteht sich vielleicht als Grabschmuck-Zitat. In Leder gebundene Bücher sind von je her bedeutende, solche Dauer und Achtung beanspruchenden Inhalts, wie die Bibel z.B. oder Kompendien juridischer Herkunft. Das modern metallene Ordnerwesen darum herum verweist dagegen auf kurzlebige und dem Vergänglichen anheim gegebene Inhalte einer dynamischen Zeit, die nicht umhin kommt, das Alte angemessen zu integrieren. Die mit Zettelchen versehenen Kartons nehmen sich dabei in der Nähe der Ewigkeit beanspruchenden Bücher geradezu blasphemisch aus.

Abb. 21**,** III. Abschn., Bildb.

Ein Beispiel aus den 90ern des 20. Jahrhunderts, das Grabfeld ist inzwischen geschlossen, d.h. es wird niemand mehr beigesetzt. Die Daten der Toten und der Ort der Beisetzung im Feld werden handschriftlich auf kleinen Kärtchen, verbunden mit Ziffern und Zeichen, geführt und in Registraturschränken archiviert (der Friedhofsmitarbeiter schwärzte einige der persönlichen Daten auf der für mich gedachten Kopie).

Abb. 22**,** III. Abschn., Bildb.,

Ausgrabungsplan eines 1954 freigelegten Urnenfriedhofs aus der Eisenzeit[39] in Doren bei Hamburg: Eine wie zufällig erscheinende Streuung der beigesetzten Urnen lässt kein Ordnungssystem erkennen, das aus heutiger Perspektive verständlich wäre.

Abb. 23, III. Abschn., Bildb.,

Der in der örtlichen Tageszeitung veröffentlichte Stadtplanausschnitt ähnelt in seinen Symbolen und Bezeichnungen manchen Grabbelegungsplänen der Friedhöfe. [40]

[39] Vgl. Wegewitz, Willi: Die Urnenfriedhöfe von Dohren und Daensen im Kreise Harburg aus der vorrömischen Eisenzeit. In: Schuchardt, Carl und fortgesetzt von Wolfgang Dietrich Asmus im Auftrag des Historischen Vereins für Niedersachsen: Die Urnenfriedhöfe in Niedersachsen., Bd. 5., 1961.

[40] Quelle: Nord-West-Zeitung Oldenburg vom 03.01.2001.

Zusammenfassung Punkt 3

Die Spur der Toten verliert sich scheinbar in den und durch die Arbeitstechniken der Institution: Vom individuellen Toten zum anonymisierten Fall. Vom handschriftlichen Namen über die Ziffernfolge zum Punkt im Raster des Grabfelds. Das Raster formiert als Ordnungs- bzw. Klassifikationssystem individuelle sterbliche Reste nach dem rechten Winkel, koordinatengestützt, und verbindet netzartig alle mit allen.[41] Ein ungeordnet undifferenziertes Anhäufen von sterblichen Resten im Feld oder deren Daten im Archiv ist einem bürokratischen Leistungsapparat, wie er sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelt hat, suspekt. Die Archive visualisieren einen Unterschied zu den aus heutiger Sicht wahllos verteilten Körperresten Toter auf bzw. in Orten kriegerischer Auseinandersetzung.

Individuell geprägte Arbeitsspuren der MitarbeiterInnen verringern sich mit jedem weiteren Technisierungsschritt der Arbeitspraktiken, eine Spur des einmalig individuellen Todesfalls verfängt sich im Detail der Handarbeit: kein Rechteck im Rastervierеck gleicht dem anderen. Das aufs Detail versessene BetrachterInnenauge entdeckt immer neue Varianten des Formentwurfs Rechteck als ein einem, einer Toten geltendes Zeichen. Die Individualität des einzelnen Leichnams geht unter bis hin zum Namen, es bleibt hingegen eine archivierte Identität, die sich aus Schrift, Zahl und Rasterzeichen bestimmen lässt. Für die Materialität des toten Körpers steht nun ein Zeichensystem, das gleichzeitig Identitäten gegeneinander abgrenzt, wie es einzelne Körper und Identitäten mit Hilfe von Schrift und Zeichen in die kollektive Gemeinschaft mit deren kollektivem Körper überführt. Die Pläne und Punkte strukturieren eine gleichzeitig unendlich formlos zu denkende säkulare Folgewelt, in der die Toten nun zu denken sind bzw. apothropäisch gedacht werden. Die architektonischen Konzepte und Techniken für die wirklichen Städte kennzeichnen die Behausungen für die Lebenden mit ähnlichen Zeichen, wie sie für die ”‚andere Stadt‘, wo jede Familie ihre schwarze Bleibe besitzt” gelten.[42] Traditionen der Archivierung und der Bürokratie verbinden sich mit Perspektiven einer klassischen Archäologie: Neben dem Anspruch, Grund und Boden zu verwalten, ist der Institution die kulturelle Aufgabe zugestanden zu kontrollieren, was in der Erde geschieht, was sie (die weiblich konnotierte) verbirgt oder beherbergt, das man(n) ihr jederzeit wieder *”entreißen und an das Licht der (wissenschaftlichen) Welt”* bringen kann.[43]

---

[41] In den (von Foucault als Heterotopie gelesenen) Gärten des Orients war der rechte Winkel mit der Vorstellung vom Eleuisium vereinbar. Die symbolische Vierteilung des Gartens und damit der Welt zentrierte sich um einen heiligen Raum mit Brunnen in der Mitte. Vgl. dazu Friedhofsarchitekturen des 18. Jahrhunderts, die diese Konzeptionen aufgreifen.

[42] Foucault, Michel: Andere Räume. In: Barck, Karl-Heinz: Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. 1993, 42. Das zeitgleiche Nebeneinander von an sich Unvereinbarem, Widersprüchlichem ist Zeichen von Heterotopie bzw. eines heterotopischen Ortes. Friedhöfe, ihre Archive sind solche Orte.

[43] Wenk, Silke: Geheimrat Dr. Theodor Wiegand und die Deutsche Bank: Notizen zum Verhältnis der Klassischen Archäologie und Imperialismus an der Wende zum 20. Jahrhundert. In: Hephaistos. Kritische Zeitschrift zu Theorie und Praxis der Archäologie, Kunstwissenschaft und angrenzender Gebiete. 1985/6, 7/8, 184-185.

4. Begegnungen mit Nahestehenden der anonym Begrabenen und mit einer Friedhofsbesucherin

In der Forschungsliteratur gilt der Konsens, dass individuelles Trauern und Erinnern am anonymen Grab nicht möglich sei, sich verliere, nicht bzw. keinesfalls über einen längeren Zeitraum stattfinde. Dieser Einschätzung nachgehend legte ich es auf Randbegegnungen am Rande anonymer Grabfelder an, um Sicht- und Handlungsweisen von Nahestehenden anonym Begrabener kennenzulernen. Im Folgenden zeichnen Protokolle sechs Randbegegnungen mit sieben Nahestehenden nach. Daran schließen sich Zitate eines weiteren Nahestehenden an, die mir per Brief und Foto überlassenen Texten entnommen sind. Außerdem stelle ich Passagen aus Interviews vor, die ich mit einer Witwe und einem Witwer führte.[44] Abschließend berichte ich von einer Begegnung mit einer Friedhofsbesucherin, die mit einem individuellen Grab verbunden ist, selbst aber keinen Bezug zu einemR anonym BegrabeneN hat.

a) Nahestehende haben das Wort:

Clodine: ***"Wenn ich mal zwei Wochen nicht da war, ruft er mich: Warum kommst du denn nicht?"***

Clodine (81) ist modisch gekleidet: hellgraue Caprihose, zartgelbe Bluse unter lindgrüner sportlicher Jacke, sie trägt wertvollen Schmuck und ist dezent geschminkt. Vor ca. zwei Jahren wurde Clodines Mann hier begraben, jetzt kommt sie ihn etwa einmal die Woche besuchen. Obwohl sie doch auch zuhause an ihn denkt, zieht etwas sie an diesen Ort: *"Wenn ich mal zwei Wochen nicht da war, ruft er mich: Warum kommst du denn nicht?"* Sie sitzt immer auf einer bestimmten Bank. Von hier aus hat sie die ungefähre Lage der Urne im Feld, die ihr vom Bestatter genannt wurde, im Blick. Sie hätte morgens um Sieben auf den Friedhof gehen müssen, um den genauen Ort selbst in Erfahrung zu bringen, es sei sehr kalt gewesen, da habe sie es sein lassen. Sie gehe nicht auf das Feld: "*Das macht man doch nicht, da sind doch die Urnen."* Und sie brauche das auch nicht, die Seelenverwandtschaft mit ihrem Mann sei so groß, dass sie sich ihm nahe genug fühle. Die Grabform haben beide abgesprochen, das Einäschern mache man schon lange in der Familie: *"Ist doch eine saubere Sache, dann wird es noch mal richtig warm und dann ist alles zu Ende*." Vor den Würmern ekelt sie sich. Ihre Tochter ist auf dem zweiten anonymen Feld dieses Friedhofs ebenfalls in dieser Form begraben, beide Orte an einem Tag aufzusuchen schafft sie nicht. Die Jesusplastik auf dem Grabfeld gefällt ihr; ihr Mann sei zwar kein religiöser Mensch gewesen, habe aber durch sie ein wenig glauben können. Die anderen Toten interessieren sie nicht, an diesem Ort denke jeder nur an seine Toten, vermutet sie. Clodine fühlt sich hier sicher, sie erzählt von einer Frau, die bei der Pflege eines individuellen Grabes hier auf dem Friedhof überfallen, beraubt und an den Folgen ihrer Verletzung gestorben sei.

---

[44] Außer Liesbeth und Leo interviewte ich drei weitere Angehörige anonym Begrabener in der Absicht, Umgang und Erleben mit anonymen Gräbern aus der Perspektive Nahestehender ausführlich in meine Studie einfließen zu lassen. Die Komplexität bzw. die Perspektivenvielfalt meines Gesamtvorhabens erforderte bald, diesen Anspruch zu reduzieren. Ich beziehe lediglich Auszüge aus zwei Interviews ein.

Sie füllt unter Ächzen ein paar Mal eine vorhandene Gießkanne, benetzt einige Blumenschalen. Eine bestimmte mit Fuß vermisst sie, sie hat sie etwa zwei Jahre für eine Dame mitversorgt, die sie hier kennenlernte. Vielleicht sei die nun tot, sie habe einen Herzfehler gehabt, ”w*enn hier jeder etwas gießen würde, wäre es hier immer schön.”* Entschlossen ergreift sie drei halbwegs verblühte Asterntöpfe, sondert sie an den Rand des Blumenbehältnisses aus. Die weibliche Skulptur auf diesem Platz gefällt ihr sehr*: ”Sonst hatte die immer einen großen Rosenstrauß in den Armen, jetzt sind nur noch drei Rosen da. Haben die überhaupt Wasser?”* Sie haben, aber: ”*es stinkt.*” Sie holt neues. Es könne nur eine Frau gewesen sein, die ihr so große Rosensträuße gebracht habe, das würde ein Mann nie machen. So viel Herz könne nur eine Mutter haben, die Skulptur stelle doch eine Mutter dar, die so traurig sei. Es ist Zeit für Clodine, zum Bus zu gehen, sie tritt nun drei Schritte vor an den Feldrand und verharrt dort (im Zwiegespräch mit ihrem Mann, vermute ich). Diesen Moment beendend wendet sie sich wieder in meine Richtung, bückt sich dabei, um einige Rosenblätter zu ihren Füßen aufzuheben, verabschiedet sich von mir und zupft im Gehen noch einige verwelkte Geranienblüten.

Martin: ***”Ich weiß genau, wo die Stelle ist, auch wenn Schnee liegt. Ich habe sie vor Augen, sie ist hier innen drin.”***

Martin markiert mit dem rechten Fuß die Mitte des Betongrenzsteines am Rand des Feldes, dort, wo wir stehen. Er ist 67 Jahre alt, groß, von stattlicher Statur und sportlich mit Jeans, Turnschuhen, dunkelblauem Polohemd und beiger Trapperweste gekleidet. Er weist mich ein Stück weit in das Koordinatenkreuz ein, das er für sich konstruiert hat, um die Urne in der Fläche zu lokalisieren: der Busch rechts, ein Baum links, etwas gegenüber und andere markante Punkte. Er sei vom Fach, als Polier habe er Übung darin, Orte mit dem Blick einzumessen: *”Die hellgrüne Stelle dort ist es.*” Ein Foto oder eine Zeichnung hat er von der Grabfläche nicht angefertigt. *”Ich weiß genau, wo die Stelle ist, auch wenn Schnee liegt. Ich habe sie vor Augen, sie ist hier innen drin.”* Martin hat es sich etwas kosten lassen, den genauen Ort der Urne zu erfahren. Nachdem er den Einäscherungstermin erfragt hatte, hielt er sich täglich mehrere Stunden auf dem Friedhof auf, um das Geschehen am anonymen Gräberfeld zu beobachten. Irgendwann wurde dann dort Erde ausgehoben und mehrere Urnen beigesetzt. Wie hoch die Summe war, die den Friedhofsbeschäftigten bewog, ihm dabei die Urne seiner Frau zu zeigen, verrät Martin nicht. Das war vor gut anderthalb Jahren. Heute kommt er, wenn er das Bedürfnis hat, mit seiner Insa zu sprechen; einmal die Woche und öfter. Er steuert das Grab dabei immer auf dem selben kürzesten Weg vom Haupteingang des Friedhofs aus an, grüßt seine Frau, wenn er kurz vor dem Feld um die durch einen hohen Busch gebildete Ecke biegt, mit *”Hallo Insa, da bin ich*” und erzählt ihr dann von den Dingen, die er nun nach über 44 Ehejahren zum ersten Mal alleine tun muss. Ein neues Auto kaufen zum Beispiel. Die Tränen kommen ihm immer noch, sie werden mit einem weißen Taschentuch getrocknet. Seine Frau steht ihm an diesem Ort so vor Augen, wie sie gelebt hat. Er hat sie beim Sterben begleitet, und das anonyme Begräbnis war eine gemeinsame Entscheidung. Auch er möchte so begraben werden, in irgendeinem Feld, das dann auf diesem Friedhof belegt wird. Die Schwester seiner Frau hatte die Idee, eine Handvoll Muttererde aus dem Garten der Eltern in Ostberlin auf die Urnenstelle zu streuen. Martin hat dies gerne umgesetzt: er mischte noch einige Grassamen darunter. Die Muttererde wurde an diesem Ort für ihn auch zur Heimaterde, 1960 sind sie aus Ostberlin geflüchtet. Er weiß genau, wie viel Schritte von der Feld-

grenze bis zur Urne zu gehen sind, in der Regel geht er nicht dorthin da es verboten ist, er verharrt am bezeichneten Grenzstein. Nur an besonderen Tagen, z.B. an ihrem Geburtstag, betritt er schon mal den Rasen, um dort eine Blume hinzulegen. Danach setzt er sich auch auf die Bank und trinkt ein Glas Sekt mit seiner Insa. Die Blumenablagefläche ist unwichtig für ihn, er nutzt sie im Gegensatz zu anderen nur selten. Diese, vermutet Martin, sähen darin vielleicht das symbolische Grab, das sie bepflanzen müssten. Die Skulptur auf der Ablage sei für andere vielleicht ein ‚Kreuz', für ihn nicht, er sei kein religiöser Mensch. Die vielen anderen Toten im Feld interessieren ihn weiter nicht, er vergemeinschaftet sie und sich in unserem Gespräch mit der Redewendung "*Alle haben ihr Schicksal."*

Sophie: ***"Ich stelle meine Schale immer hier unten hin, vielleicht sieht er's."***

Sophie nutzt den Teil der Ablagefläche, der dem Platz, wo sie die Urne ihres Mannes vermutet, am nächsten liegt. Sie ist 77 Jahre alt, zierlich und mit einem schmal geschnittenen türkis-grünen Rock und weißer Bluse bekleidet, wozu sie passend grüne Ohrklips, eine Perlenkette und mehrere Goldringe an beiden Händen trägt. Wenn sie ein- bis zweimal wöchentlich kommt, muss sie ihre Blumen, deren Standort andere oft ändern, dort auf der Ablagefläche erst einmal suchen. Dann und wann stehle man hier auch frische Pflanzen. Der Platz sei insgesamt viel zu klein, die Figur darauf zwar hübsch, aber manche würden sie für deren individuelles Gedächtnis einfach vereinnahmen, indem sie ihre Blumen ihr in den Arm legen. Damit sei sie der Allgemeinheit entzogen. Die Grablichter verwendet Sophie nicht mehr, seitdem sie sich damit eine Brandwunde zugezogen hat. Und im Ganzen findet sie das anonyme Gräberfeld nicht schön. Sie versorgt zuerst die Blumen - *"ich stelle meine Schale immer hier unten hin, vielleicht sieht er's"* - und tritt danach an den Rand des Feldes, wobei ihr ein Busch als Orientierung zur Urnenlage hin dient. Hier spricht sie mit ihrem Mann. Immer im Inneren, nie laut, was sie nicht kann und bedauert. Ihr letzter Blick auf den abgemagerten, toten Körper ihres Mannes drängt sich dabei noch immer vor die anderen Erinnerungsbilder von ihm (sie pflegte ihn drei Jahre, und sie war rund 50 Jahre verheiratet). Das Einäschern ist für sie eine saubere Sache im Vergleich zu den ekligen Würmern. Ihr Schwager hat kurz nach dem Todesfall das Feld beobachtet und sie über eine offensichtlich frisch begrabene Urne informiert. Daraufhin hat Sophie den Rasen betreten und sich das frisch gestochene Viereck angesehen, unter dem sie die Urne ihres Mannes vermutete. Nur dieses eine Mal, seither setzt sie keinen Fuß mehr auf das Feld, da hält sie sich an das Gebot. Ihr Weg führt sie anschließend von hier weiter zum Familiengrab. Ihr Mann habe nie näher mit ihr über den Tod sprechen wollen, sie sollte ihn so begraben lassen, wie sie es für richtig hält. Das hoch wuchernde Unkraut auf ungepflegten Gräbern vor Augen habe sie sich vor gut zwei Jahren notgedrungen für das anonyme Grab entschieden: Den beiden Söhnen liege die Grabpflege nicht, und ein vorhandenes Familiengrab mit einer steinernen Platte abzudecken, sei damals gegen die Vorschrift gewesen. Heute ist die Steinplatte nun doch möglich, auch gibt es inzwischen eine Urnenwand; hier hätte sie mit ihrem Mann zusammen Platz gefunden. Sie hat mit Unterstützung ihres Sohnes, der Anwalt ist, ein Umbetten zu erzwingen versucht. Ohne Erfolg. Nun ist sie traurig und zornig: "*Alles ist so problematisch, weil man die Menschen durch Vorschriften, die sich dann doch wieder ändern, daran hindert, das mit den Gräbern zu tun, was sie wollen."*

Therese: *"Gut für die Seele hier, eine Oase, ein Paradies."*

Es ist leicht, mit Therese (Ende 60) und Hanna (Mitte 40) ins Gespräch zu kommen. Die beiden Frauen, Mutter und Tochter, radeln immer gemeinsam einmal die Woche, wenn es das Wetter zulässt, zum anonymen Feld. Eine schöne Strecke am See entlang. Sie sind ähnlich im Stil gekleidet: sportlich, in Hosen, Blusen und leichten Sommerjacken in hellen Farben. Manchmal zieht es sie zu einer der beiden Bänke auf der Sonnenseite des Feldrandes. Meistens jedoch halten sie sich im Zentrum bei der Ablagefläche auf: "*Ist ne' Genugtuung, Blumen hinzustellen. Die Blumen sind ja für alle hier, jeder gibt das Letzte."* Was Therese jedoch nicht jedes Mal braucht, weil sie auch daheim Blumen stehen hat, ein stilles Gebet reiche. Während sie erzählt, unterstreicht ihre Gestik, was sie mit einem Insichgehen verbindet: sie senkt leicht den Kopf, weist mit der Rechten auf ihren Brustbereich. Sie spricht für sich ein *"Vaterunser*" und bedenkt dann noch einmal den gemeinsamen Lebenslauf mit ihrem Mann. Sie haben durch den Krieg viel Leid erlebt, im Alter werde dies deutlicher erinnert. Ihr Mann ist vor gut vier Monaten hier begraben worden. Therese: *"Die Stelle habe ich mir eingebläut,"* sonst wie dokumentiert hat sie die Grablage nicht. Sie sucht die Nähe zu dieser Stelle nicht*: "Weg ist er sowieso, ob ich nun hier sitze oder dort drüben stehe* (ca. 250m entfernt vom Zentrum)." Ihre Verwandten und Freunde bitten sie nicht, ihnen die Urnenstelle zu beschreiben, mit den einen habe man sich gestritten, andere seien vom "*Alten Schlag": "Die sind nicht für anonym*." Sie hat das anonyme Grab mit ihrem Mann vereinbart, weil es hygienisch sei, eine saubere Sache, und sie sind beide große Naturliebhaber. Und wenn man verreise, brauche man sich keine Sorgen zu machen, dass "*das verkommt"*. Jetzt entspannen die Frauen hier, genießen die Ruhe und freuen sich an der Blumenpracht: *"Gut für die Seele hier, eine Oase, ein Paradies."* Ein etwa 60jähriger Mann, wissen beide, komme aus diesem Grunde regelmäßig hierher, nachdem er das individuelle Grab seiner Frau besucht habe, erst dann mache er sich auf den Heimweg. Therese und Hanna sprechen erst daheim über Erinnerungen, die ihnen hier kommen, um andere BesucherInnen nicht zu stören. *"Manche wollen ihre Ruhe hier. Eine guckt immer ganz böse, die ist unnahbar."* Stoff für Erinnerungen gibt es reichlich, eine liebe, 94jährige Tante ihres Mannes ist hier begraben, auch Arbeitskollegen von Hanna, Nachbarn. Und vor allem Männer, deshalb seien vielmehr Frauen unter den Besuchern hier als Männer. Eine Zeit lang haben sie sich mit drei anderen Frauen hier zusammengesetzt, jede schilderte, wie sie sich jetzt durchschlägt. Jeder habe was, und die Blumenpracht erzähle ja schon von dem großen Herzeleid und dem Schmerz, *"es ist hier leichter als am Einzelgrab, ins Gespräch zu kommen."*

"*Der ist seit drei Wochen hier, ein echter Zierhase, ausgesetzt wahrscheinlich."* Gemeint ist ein braun-graues possierliches Tier, dessen kurze Ohren von Zeit zu Zeit hier und da zwischen den Blumenschalen herausschauen, weil es seinen Hunger an den Blüten stillt. Therese und Hanna informieren BesucherInnen, die ihn mit Vergnügen entdecken und sich Gedanken über seine Herkunft machen. Kohlrabi- und Wurzelstücke zwischen den Blumenschalen lassen vermuten, dass ihm zugefüttert wird. Eine, die habe ihren Sohn verloren, sei vom Hasen begeistert gewesen, wollte ihn

unbedingt fangen. Der Hase ist eine Attraktion während der anderthalb Stunden, die ich heute am Feld verbringe. Zwei andere Besucherinnen, die ein ca. zweijähriges Mädchen bei sich haben, fesseln unsere Aufmerksamkeit. Alle BesucherInnen bewegen sich im Raum vor den Bänken, auf denen wir sitzen, also vor unseren Augen. Es ist nicht nur für mich spannend, wenn eine neue Person eintrifft: Was wird sie tun, womit und vor allem wie? (Vermeintliche) Neulinge am Ort werden von Therese und Hanna eingewiesen, wo man leere Vasen findet zum Beispiel. Nachdem sich die beiden nach etwa einer Stunde von mir verabschiedet haben, bleiben sie noch bei den beiden Frauen mit dem Kleinkind stehen, die sich inzwischen auf der Bank am Ausgang niederließen. Therese stellt über das Ansprechen des Kleinkindes Kontakt mit den Frauen her und bringt die Geschichte zu deren Todesfall in Erfahrung. Die beiden gehen zuerst zögernd, dann bereitwillig darauf ein, nehmen Trostworte entgegen. Es wird über das Schicksal, Krebs und Pflege gesprochen, auch über Grabpflege und damit verbundene soziale Kontrolle, man bestätigt sich gegenseitig, dass das anonyme Grab eine wirklich gute Einrichtung sei. Die Angesprochene, die um ihren Mann trauert: *"Ich war hier mal ganz alleine, das fand ich gar nicht gut."* Für sie ist die Anwesenheit anderer BesucherInnen an diesem Ort tröstlich.

Ole: *"In Gottes freier Natur begraben sein."*

Es ist der 25. November, ein Tag vor Totensonntag. Am zentralen Blumenablageplatz des anonymen Grabfelds herrscht reges Kommen und Gehen. Dicht gedrängt fügt sich Gesteck an Gebinde, die Fülle quillt über die gepflasterte Fläche hinaus auf den Rasen. Zwei Frauen rufen sich über die Gestecke hinweg etwas zu, eine versucht, ein Grablicht anzuzünden. Das eigens dafür mitgenommene Feuerzeug funktioniert hier plötzlich nicht mehr, was sie unwillig kommentiert. Sie folgt ihrer auf der anderen Seite des Platzes tätigen Bekannten, beiden gelingt es dann doch, das Licht zu zünden. *"Es ist nicht zu finden, es war ein Adventsgesteck, mit einem Stern drunter. So, wie ich es ihm immer gemacht habe*," klagt die Begleiterin suchend umher blickend. Sie findet ihr Gesteck in der Fülle nicht wieder. *"Es ist schon wieder aus",* beide zünden das Grablicht erneut, um nach einigen Minuten aufzugeben, es sei zu windig. - Unterdessen haben sich zwei Männer eingefunden. Der Jüngere (ca. 45) sucht einen Platz für einen Strauß frischer orangefarbener Gerbara und Rosen: Der Sammelkübel für Vasen ist nicht nur übervoll, sondern auch dicht mit Gestecken umlegt, auf die man treten müsste, um ihn zu erreichen. Er platziert daher die Vase in die Erde am Feldrand. Der Ältere erklärt nun dem Jüngeren Details zum anonymen Feld: wo er die Urne seiner Frau weiß, "*in der Senke dort",* und wie ein Begräbnis hier vor sich geht. Beide lassen sich bald auf der Bank zu meiner Linken nieder, wo ich sie anspreche. Der Jüngere stellt sich als Nachbar des älteren Ole, der jetzt 89 geworden sei, vor. Er betreue ihn manchmal; weil Ole gerade eine schwere Operation hinter sich habe, wollte er ihn heute nicht allein gehen lassen. Er sei selbst zum ersten Mal an einem anonymen Grabfeld und überwältigt von den Eindrücken hier. Ole ist mit einer weinroten Wetterjacke bekleidet, trägt eine Schiebermütze. Er erzählt: So ungefähr alle 14 Tage kommt er hier her, seit sechs Jahren jetzt. Jedesmal besorgt er sich vorher der Auswahl wegen auf dem Blumenmarkt im Stadtteil einen frischen Strauß. Flieder im

Frühjahr, Rosen im Sommer, je nach Jahreszeit. Ole blickt zufrieden zu seinem Strauß hinüber, wir haben ihn von unserer Bank aus direkt vor Augen. Bevor Ole sich auf den Weg macht, er braucht etwa eine halbe Stunde per S-Bahn, hört er den Wetterbericht. Meistens bricht er nach seinem Mittagsschlaf auf. In schönen Sommern ist er schon mal dreimal pro Woche hier und verbindet mit dem Besuch gern noch einen kleinen Spaziergang: Am nahen See entlang bis zur nächsten Brücke, wo sich eine Haltestelle des S-Bahn befindet. Er verweilt gerne auf der Bank am zentralen Platz des Feldes, um zu *"klönen, zu quatschen.*" Mit Namen kenne man sich nicht, vom Sehen halt. Da fragt man ihn: *"Was sitzen Sie hier so herum, haben Sie keinen Kaffeedurst? Ach ja, der Teetrinker!"* Wenn er mal wegen eines Urlaubs vier Wochen nicht da war, empfangen ihn die Frauen: "*Wo haben Sie denn die ganze Zeit gesteckt?" "Die Frauen merken das gleich",* konstatiert Ole verschmitzt. Von Zeit zu Zeit macht er sich mit anderen BesucherInnen gemeinsam auf den Heimweg: Gegenüber der Endhaltestelle der S-Bahn befindet sich eine Konditorei, in die sie dann einkehren, *"Kaffeesieren".* Er trinkt dann Tee und verspeist immer ein Stück Butterkuchen. Das gehöre eben dazu, früher habe es ja noch einen Schnaps bei Beerdigungen gegeben. - Ole wird auch hier sein Grab finden. Er und seine Frau haben sich immer zufrieden gesagt: *"In Gottes freier Natur begraben sein!"* Wer soll denn auch das Grab kontrollieren, ob es immer in Ordnung ist; sein Sohn lebt in Irland. Zu Weihnachten kommt er zu Besuch: dann werden sie zuerst das Grab hier aufsuchen und danach in einem alteingesessenen Lokal am Ort gemeinsam gut essen gehen; dort gäbe es ortstypische Gerichte. Oles Begleiter macht uns aufmerksam: Gerade habe sich eine Frau hinter ihm lauthals über das Feld empört, dies seien doch keine ordentlichen Gräber. "*Die schimpfen, wissen aber nicht den Grund, warum jemand hier bestattet wird",* befindet Ole lächelnd.

Dieter

erfuhr von meiner Arbeit durch einen Aushang am Friedhofseingang. Er teilt mir per Foto/Brief aus dem Ruhrgebiet im Februar 1998 mit, was er am anonymen Grab seiner Mutter wahrnimmt. Vgl. **Abb**. 24, III. Abschn., Kap. 2, Bildb. Dieter beschwert sich schriftlich beim Friedhofsträger**:** *"Immer wenn ich den X-Friedhof besuche, um meiner dort anonym bestatteten Mutter ein paar Blumen zu bringen, überkommt mich, wenn ich dabei auf die abgetretene, ungepflegte Grabanlage blicke, ein Gefühl der Scham und auch des Zorns, denn wer [...] einen derartigen Zustand zuläßt, der verletzt nicht nur die Würde der Verstorbenen und der Hinterbliebenen, sondern damit auch gröblich seine Pflichten gegenüber der Allgemeinheit. [...] schadet er dem Ansehen seiner Stadt. Denn dass es auch anders geht, sehe ich auf unserem Friedhof. [...] er bietet auch im anonymen Bereich mit großem Selbstverständnis das, was man auf Ihrem Friedhof so schmerzlich vermißt. Die beigefügten Fotos wurden übrigens nicht im Strafraum eines Fußballplatzes gemacht!"* - Dieter wendet sich auch an mich: "*Anonym Bestattete sind keine Toten 3. Klasse, und auch wer ihrer vor Ort gedenken will, hat ein Recht auf eine angemessene und würdevolle Umgebung, ohne dabei den zahlreich ein- und ausgehenden Friedhofsbesuchern im Wege zu stehen. [...] Wer sich für ein anonymes Begräbnis entscheidet, hat seine Gründe dafür, die sicher nicht immer ein Kompliment an die Hinterbliebenen*

sind. Andererseits könnte auch ich mir vorstellen, später einmal auf gleiche Weise bestattet zu werden, wenn sichergestellt ist, dass die Umgebung meiner letzten Ruhestätte in angemessener Würde und Ruhe nicht nur zum Gedenken, sondern auch zum Verweilen einlädt. In XY sieht man das aber offensichtlich ganz anders. Was durchaus für viele Menschen einen Sinn macht, wird leichtfertig oder vielleicht auch bewusst herabgewürdigt, schließlich füllt ein konventionelles Begräbnis den Stadtsäckel mehr als ein anonymes, und auch das kommerzielle Umfeld dürfte an letzterem wenig Interesse haben. [...] Bis jetzt muss ich jedenfalls am Grab meiner Mutter immer noch weinen. Nicht nur aus Trauer!"

Gespräche mit einer Witwe und einem Witwer, deren Ehepartner anonym begraben ist

Liesbeth und Leo meldeten sich auf eine Suchanzeige für diese Studie hin.

Liesbeth: ***"Es ist ja ne Urne da, und die ist auch beschriftet, da ist dann eine Gravur drin."***

Liesbeth ist 59, eine zierliche, im dunkelblauem Trägerrock mit weißem T-Shirt gekleidete Frau. Vor ca. drei Jahren wurde ihr Mann in Süddeutschland auf seinen Wunsch hin anonym begraben. Von der Grabform hatte Liesbeth nur vage Vorstellungen: *"Ich wusste also überhaupt nicht, (...) wo l i e g t mein Mann, (...) wo könnte ich ihn finden (...) war ich der Meinung, dass anonyme Gräber also eben aus dem Grunde im wahrsten Sinne des Wortes eben anonym sind (...) Nie seine Spuren mehr wiederfinden kann."* Den Beisetzungstag und den Friedhof erfuhr sie erst durch die Friedhofsrechnung. Unmittelbar nach seinem Tod zog sie in die kurz vorher mit ihrem Mann zusammen erworbene Wohnung nach Norddeutschland. Trauern konnte sie damals auch ohne sein Grab, weil: *"ich hatte meinen Mann mitgenommen: ich hatte alle seine Sachen, die mich an ihn erinnerten (...) Seine Brille, ganz, ganz persönliche Dinge."*

Nach etwa zwei Jahren hat sie in Süddeutschland die Vergangenheit wieder gesucht und gefunden, sie spürte auch eine Sehnsucht, dort auch ihren Mann *"wiederzutreffen."* Auf dem Friedhof fand sie zu ihrer Überraschung dann sein Grab: *"Ich bin denn da rein, war ein sehr angenehmer Friedhof mit sehr großen Bäumen (...) es war schönes Wetter, und da war dann inmitten einer großen Wiese ein Hügel, der so etwa 10 m Umfang hatte und so aufgeschüttet, viereinhalb Meter hoch, wie so ein kleiner Kegel. Und dann immer Steinplatten verlegt, wie so kleine Wege nach oben und drum herum eingefasst, auch mit Naturstein, und drum herum eben auch mit Blumenschalen, Blumensträuße.(...) Oben auf dem Hügel eine kleine Steinmetzarbeit: ‚Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis'. Da hab ich gedacht, das müsste das sein! (...) Jetzt war das ja sehr eingegrenzt, nicht mehr die riesige Wiese, wo ich nicht gewusst hätte, wo ist die Urne. Denn es ist ja ne Urne da, und die ist auch beschriftet, da ist dann eine Gravur drin, das teilt er natürlich mit anderen Urnen, aber das hat mich nicht gestört. Das ist also ne kleine Grabstelle eigentlich, und da ist er für mich."*

Sie hat für den ersten Besuch des Grabfeldes einen Pfennig präpariert und dort in die Erde gesteckt. Liesbeth vergewissert sich nicht zuerst durch entsprechendes Nachfragen bei der Friedhofsverwaltung, sondern sie kommt, nimmt wahr, fühlt und ist's zufrieden.

Leo: ***”Irgend etwas fehlt immer.”***

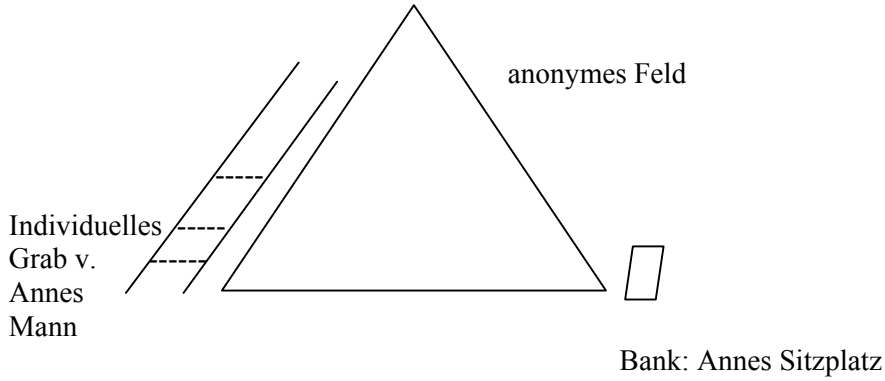
78 Jahre ist Leo alt, und er trägt zu schwarzer Hose und Hemd ein fein gemustertes schwarz-beiges Sakko. Vor fünf Jahren wurde Leos Frau anonym begraben. Die Tochter und er haben ihren Wunsch bezüglich dieser Grabform respektiert. Sie erfuhren den Tag der Beisetzung erst im Nachhinein, sie wollten nicht dabei sein. *”Wenn anonym, dann ganz anonym”,* war das Motto der Tochter. Nun besucht Leo das Grab seiner Frau *”jeden Sonntag so, bevor ich denn zum Essen fahre, in den ganzen fünf (...) Jahren. (...) Bevor du etwas anderes machst, musst du erst dahin.”* Er sieht dort selten andere BesucherInnen und wundert sich immer wieder, woher die dort liegenden Blumensträuße stammen. Eigentlich wollte seine Frau auf einem evangelischen Friedhof im vertrauten Stadtteil begraben werden, das habe aber aufgrund einer fehlenden schriftlichen Erklärung von ihr nicht geklappt. Nun wundern sich seine Bekannten, was er denn in diesem weit entlegenen Stadtteil mache. - Er hat sich oft gefragt, ob er das nun richtig gemacht habe, irgend etwas würde ihm immer fehlen. Andererseits: *”Ich weiß, dass sie da ist. Das ist ja nun so, bei diesem anonymen, man weiß, auf diesem Feld ist sie da irgendwo. Das würde mir aber auch nicht viel nützen, (...) wenn ich wüsste, wenn ich so und so viel Schritte machen müsste, dann ist da der Punkt, wo sie ist, ne?”*

An ihrem Geburtstag kauft er regelmäßig Rosen und legt sie dort ab, nur in diesem Jahr hat er aufgrund des schlechten Wetters darauf verzichtet: ”*ist ja Unsinn, die liegen da und saufen ab*”. Sonst stellt er Blumenschalen dorthin, im Frühjahr und im Sommer, zweimal seien sie schon gestohlen worden. Er hat sich auch schon einmal schriftlich über den ungepflegte Zustand (die verfaulten Kränze verursachen einen unsauberen Eindruck, gerade das hätte seine Frau nicht gemocht) des anonymen Grabfeldes und der Ablagefläche beschwert. Nach seinem Gefühl liefe der Ort so nebenbei mit, so ‚*husch, husch‘* für den Friedhof. Die Gestaltung des Ablageplatzes gefällt ihm, in einer dort aufgestellten Skulptur sieht er eine Schnecke als Sinnbild des ewigen Gehens und Wiederkommens: *”Irgend etwas muss sein, damit man auch sieht, hier ist irgend etwas los (...), denn in Y, da habe ich schon gesehen, manche Leute, die latschen denn darüber.”*

b) Die Haltung einer Friedhofsbesucherin, die selbst keiner/keinem anonym Begrabenen nahe steht:

Anne: ***"Ich halte nichts vom anonymen Grab, ich habe Massengräber genug gesehen."***

Annes Bruder ist in Breslau in einem Massengrab begraben. Sie ist etwa Ende 70, mit weißer Bluse und floral-bunt gemustertem Faltenrock gekleidet und geht beschwerlich mit Hilfe eines Stocks. Anne bringt das individuelle Grab ihres Mannes in Ordnung, das sich nur durch den Weg getrennt in Nachbarschaft zum anonymen Grabfeld befindet. Sie setzt sich regelmäßig nach der Arbeit auf eine der beiden Bänke dort am Feld. Von hieraus schaut sie über die Rasenfläche des Feldes hin zum Grab ihres Mannes und denkt sich: *"Siehst Du, nun hast du einen Rasen vor der Tür, genauso wie auf unserem Campingplatz damals, vor unserem Wohnwagen.*" Gleich daneben befand sich dann das Freibad, schildert Anne.



Unmittelbar nachdem sie mir Kriegserinnerungen zum Massengrab schilderte, stellte sie das Feld in den o.g. Zusammenhang zum Campingplatz. Sie sehe oft BesucherInnen, die miteinander sprechen und sich gegenseitig etwas vorweinen. Weil sie mit dem anonymen Grab nicht zurechtkommen, vermutet sie. Andere, deren Kinder sich im Ausland befinden, seien froh über diese Form, wer sollte sonst das Grab pflegen. Die Leute legen immer wieder Blumen auf das Feld, dabei wüssten sie, dass sie nichts drauflegen sollen. Wenn welche gar über das Feld laufen, belehrt sie diese darüber, dass dies doch ein großes Grab sei; es fehle nur noch, dass die Leute sich darauf in die Sonne legen oder Fußball darauf spielen. Der Ort sei der reinste Tierpark: Eichelhäher, Eichhörnchen und Fuchs *"machen hier rum*." "*Schreiben Se alles schön auf*", gibt Anne mir beim Abschied auf den Weg.

5. Zusammenfassung und weiterführende Interpretation

Nahestehende bzw. BesucherInnen verhandeln am Rande anonymer Grabfelder, sich Fremdes vertraut machend, Werte und Ordnungskategorien. Zum Beispiel:

- ein vom alten Schlag sein (und das anonyme Grab ablehnen) oder modern sein (und es begrüßen).
- ein hygienisch im Sinne von ästhetisch Begrabensein.
- das Anpassen ‚alter' Rituale: Zeitrhythmen, Handlungsweisen binden Verändertes in Vertrautes ein: Essen gehen, Kaffee trinken, jährliche Todestage feiern, Spaziergänge mit Friedhofsbesuch verbinden.
- sich bei weiblichen oder männlichen Besuchern entsprechende Tote hinzudenken, vermutlich stets in der Paarkonstellationen Mann - Frau.
- das gemeinsame Trauern, aufeinander achten oder sich abgrenzen.

Argumente alltagsverständlicher Diskurse um das anonyme Grab fließen in die subjektiven Sichtweisen von Nahestehenden ein, die sich Ort und Grab aneignen. Sei es durch ein Anpassen oder ein Aufbegehren/Überschreiten von Vorgaben oder durch die Fuß-vor-Fuß-Methode des Abschreitens, mit dessen Hilfe manche die Lage von Urne oder Sarg im Grabfeld vermessen und sich zu merken versuchen. "Nicht Räume und die in ihnen angetroffenen Objekte werden ‚angeeignet', sondern Haltungen und Verhaltensweisen ihnen gegenüber, Raum und Dingverhältnisse."[45] Eine innere Haltung, die dem anonymen Begräbnis gegenüber eingenommen wird, wirkt sich auf dessen mögliches Erinnerungspotential aus. Die für einen Friedhof vertrauten Gestaltungselemente wie Stein, Schrift, biblische Sinnsprüche, ästhetische Form, Licht, Blumen, alte große Bäume versetzen die Nahestehende Liesbeth in eine besondere Stimmung. Die Elemente verschaffen ihr Orientierung zu einer Grabform, die sie aus eigener Anschauung bisher nicht kannte, die sie sich handelnd aneignet und in der sie nun ihren begrabenen Mann gut aufgehoben weiß. Ein unbekannter anonymer Ort, ursprünglich von ihr als diffus, unbegrenzt und nicht fassbar vorgestellt, erhält in ihrer tätigen Wahrnehmung sinngebende Formen und Grenzen, denen die Namensgravur des Urnendeckels hinzugedacht wird. Martin dagegen ignoriert gewollte Handlungs- und Deutungsangebote des Grabfelds, nur die Bank dort nutzt er von Zeit zu Zeit. Die weibliche Skulptur auf der Blumenablage seines Felds in Wiesbaden beispielsweise versteht er als religiöses Zeichen, als ‚Kreuz', das er nicht brauche, ebenso wenig wie die Blumenablage selbst, die sich anderen als ‚symbolisches Grab' anbiete, das zu bepflanzen sei. Ihm sind die Grenzsteine des Grabfelds wichtig und die dort vorhandenen Büsche/Bäume als Koordinaten-Marker.

---

[45] Hülsenbeck, Annette: (Kultur)Taschen. Übergangsobjekte und Gehäusereste. Accessoires in Zwischen-Räumen. In: Mentges, Gabriele u.a.: Geschlecht und materielle Kultur: Frauen-Sachen, Männer-Sachen, Sach-Kulturen. 2000, 185-214, hier 196.

Die Überschneidungen alltäglicher Praktiken zum individuellen und institutionellen Gestalten und In-Erinnerung-Behalten sorgen für Perspektivenkollisionen und Aneignungskonflikte beteiligter Akteur-Innen:

• Kontinuität versus Diskontinuität

Eine vom Friedhofsträger verfolgte Strategie bemüht sich um ein *schnelles* Vergehenlassen/ Entfernen/Kontrollieren der Blumen als Zeichen symbolischer Kommunikation mit Toten am anonymen Feld. Eine andere Strategie führt Klage über fehlende Blumen und über das Vergessen durch Nahestehende. Sie sieht in der dauerhaften Präsenz von Blumen Kontinuität von Totengedenken.

• In der Zeit sein oder aus der Zeit gehen

Einerseits gilt es, innerhalb der Bewirtschaftungskonzepte zum anonymen Grab Zeit zu takten, mit und gegen Zeit zu arbeiten, zu berechnen und zu ordnen in vorher und nachher, Abläufe und Formen zu standardisieren, zu serialisieren. Andererseits gilt das Ideal, dass Nahestehende eine unendliche Zeit für individuelle Tote haben sollen, einmalige, dauerhafte Zeichen besonderer Leben kreieren müssen. Die (Friedhofs-)Institutionen versuchen, zwei einander ausschließende Zeitdimensionen zu vereinbaren: Die des Ewigen und Unsterblichen, dem die Konservierungs- und Archivierungstechniken gelten. Und die der begrenzten Zeitlichkeit der Individuen mit deren realem Tod, physischem Sterben und gesellschaftlich konstituierter Identität. Den Nahestehenden bleibt die Imagination und die Expression als Arbeit am Ewigen: die Erinnerungsrituale, die Tränen, die Blumen und Dinge.

• Bewahren oder löschen

Institutionelle Archive beanspruchen Ewigkeit mittels (Schrift-)Datensammlungen zu vergangenen Identitäten, während Nahestehende und Vorausverfügende um einen Verzicht auf das namentliche Benennen und eine Schriftreduktion am anonymen Grab und dessen verborgenen, entindividualisierte Körperreste bemüht sind.

• Verbunden bleiben oder sich lossagen

Ein Zuviel der Fürsorge, der Witwenschaft, der Erinnerung lässt Besucheri*nnen* zu ‚Friedhofswanzen' mutieren. Dagegen steht die – implizit überwiegend an Frauen gerichtete - Klage, es komme keiner mehr, die Toten und die Gräber seien vergessen.

• Affektmanagement

Ein Affektüberschuss kann zum Problem werden und den Wunsch nach Affektkontrolle erzeugen. Wird eine Reduktion von Affekten offensichtlich, kann dies wiederum als Mangel gelten.

• Dem Blick preisgeben oder entziehen

Blicke durchdringen intimste, tabuisierte Bereiche und veranlassen ein Visualisieren von Tod und Sterben als bildhafter Darstellung. Das Kremieren ist diffizil in allen Stadien sichtbar gemacht und durch permanente Blicke auf Monitore überwacht. Diese und ähnliche Vorgänge sind auch in öffentlichen Medien zu sehen, beispielsweise wird ein in der Kremation brennender Leichnam einer Frau gezeigt, davor war sie als Sterbende zu sehen. Andererseits kann das Verborgene, das alles

Bedeckende und die Weite der Rasenfläche, das Reduzieren von Zeichen, die fehlenden Beisetzungsgäste von einem fehlenden bzw. vom entmachteten Blick zeugen.

Auf dem Weg durch die berufliche Thanatopraktik (wie beispielsweise im Krankenhaus, der Autopsie, Pathologie, Altersheim, Bestattungsdienst, Krematorium, Friedhof) wird der tote Körper oder Teile von ihm auf vielen Stationen ent- und resignifiziert, unsichtbar und verändert wieder sichtbar gemacht.[46] Dabei wirkt sowohl eine pietätsvolle Sprache als auch ein Alltagscode von ThanatotechnikerInnen. Die ironischen Bemerkungen übernehmen eine wichtige Ventilfunktion im permanenten Umgang mit Leid und Tod, mit Tabuisiertem und Unreinem.[47] Der Urnenträger Paul entwickelt beispielsweise neben der offiziellen pietätsvollen Sprache einen parallelen Code: Die Särge sind ‚Kisten', die Urnen ‚Töpfe', Frauen ‚Omchen'. Es fiel mir zuerst leicht, den lockeren Umgangston aufzugreifen. Später gewann ich den Eindruck, dass es einen Unterschied macht, ob ich als Berufsfremde mich dieser Sprüche bediene oder ob die BerufsakteurInnen diese als notwendigen Teil eigener Routine einsetzen. - Während Paul das Grab für drei beigesetzte Urnen schloss, fragte er mich, ob ich einen dem Grab beigelegten und schon halb mit Erde bedeckten Luftpostbrief lesen wolle. Ich lehnte erschrocken ab, hier war für mich eine Grenze zwischen einem Respekt intimer Vorgänge und Tabuisiertem gegenüber und meinen Forschungsinteressen erreicht. Und ich fühlte mich von Paul getestet, wie weit ich wohl gehen würde. Im Verlauf meiner Arbeit bedankte ich mich von Zeit zu Zeit apotrophäisch bei den Toten, dass ich ohne ihre Einwilligung meinen forschenden Blick auf sie richten durfte. An Tabugrenzen zu stoßen, ist für Paul Teil alltäglichen Umgangs, der Wechsel zwischen beiden Seiten (der der ThanatotechnikerInnen und der von Nahestehenden) ist für mich dagegen eine neue Erfahrung.

Das anonyme Beisetzen der Urne oder des Sargs ist ein Handlungsablauf, der den Leichnam oder die Asche entsignifiziert: Die Rasendecke verwischt Differenzen, macht den authentischen Ort unsichtbar. Das Beisetzungsritual verlangt danach, die Urne erneut mit Bedeutung aufzuladen, sie zu resignifizieren. Paul scheint es den Trauergästen übel zu nehmen, wenn diese sich nicht intensiv genug darum bemühen. Zeichen für Resignifikation: das Arrangement im Urnenraum (Decke, Kerzen, die Schmuckurne, die Blumen), die Kleidung, zur Beisetzung überhaupt erscheinen, auf dem Weg zum Urnenraum nicht lachen, das Weinen der Frauen, das nervöse Rauchen der Männer. Der Name der Toten bzw. die eingravierten Daten auf der Aschenkapsel übernehmen etwas von der Bedeutung, die zuvor dem Leichnam gehörte. Bevor der Sarg geschlossen wird, ist ein letzter überzeugender Blick der Angehörigen auf den/die Toten/e Tradition. Bei den Urnenbeisetzungen ist der eigene Augenschein der Angehörigen auf die Daten der Toten wichtig. Auch das Friedhofspersonal, das mit der Aschenkapsel zutun hat und andere, wie BestatterInnen, vergewissern sich regelmäßig der richtigen Daten.

---

[46] Vgl. Streckeisen, Ursula: Vom Zwiespalt über die Leere zur Verdopplung. Aspekte beruflicher Thanatopraktik in konstruktivistischer Sicht. In: Meulemann, H., Elting-Camus, A.: 26. Deutscher Soziologentag Düsseldorf 1992, 654-660.

[47] Vgl. dazu Lilo Roost-Vischers ethnologische Untersuchung des alltäglichen Umgangs mit Tod und Leichen in einem Bestattungsinstitut und in einem Krematorium in der Schweiz: "Alltägliche Tote." 1999, 62.

Die Asche ist hier das Ergebnis eines hochtechnisierten Kremierungsvorgangs, das mit Daten versehen archiviert wird. Vgl. Pauls Scherz, dass der Inhalt der Urne zum Namen der Toten passe: Ein Versuch, das Material Asche wieder hin zu einer Vorstellung vom Menschen aufzuladen, die sich mit dem Namen verbindet. Das Scheitern oder Absurde dieses Versuchs wird spürbar in der situativen Ironie. - PastorIn und/oder RednerIn entlasten Tom und Paul von ihrer Verantwortung. Die Arbeit der AkteurInnen der Vorder- und Hinterbühne treffen während des Beisetzens im Feld zusammen: die UrnenträgerInnen verantworten als VertreterInnen der Institution das Einbringen der Asche in den administrativ dafür vorgesehenen Ort. Gleichzeitig sorgt während des Beisetzens, an Tom und Pauls Seite, der/die PastorIn für ein rituelles Innehalten. Pauls spürbare Anstrengung könnte auch auf eine Ambivalenz verweisen, die immer dann entsteht, wenn er beide Bühnen, die einander ausschließen, in seiner Person gleichzeitig vertreten muss. Ambivalenzen, die auch zwischen Institution und FriedhofsnutzerIn und zwischen ExpertIn und LaiIn auftreten.

Der Forschungsgang führte vom persönlichen Bewerten/Planen eines anonymen Grabes hin zu Menschen und Orten, die das Vorhaben realisieren und diese Gräber gestalten, verwalten und Tote dort in Erinnerung behalten. Im Folgenden soll es um die Frage gehen, mit welchen Handlungsweisen und Objekten Nahestehende im Detail an anonymen Gräbern mit Toten kommunizieren.

Kapitel 3
Ritual und Objekt in der Erinnerungspraxis am anonymen Grabfeld

1. Vorbemerkungen

Kapitel 1 und 2 des Abschnitts III lenkten den Blick zum einen auf das institutionelle Setting zum anonymen Begräbnis, das Bedingungen und Voraussetzungen für die symbolische Kommunikation schafft, und zum anderen auf individuelle Aneignungsweisen und subjektive Sinnkonstruktionen Kommunizierender. Im Kapitel 3 ist das Wie und Womit individueller Aneignung als visuell wahrnehmbares Material Gegenstand der Untersuchung, womit ich die im Kapitel 2 eingeführte und mit erster Antwort versehene Frage weiter verfolge, *ob* individuelles symbolisches Kommunizieren mit Toten und Erinnerung am anonymen Grab möglich ist und stattfindet. Meine These ist, dass individuell mögliche und stattfindende symbolische Kommunikation und Erinnerungspraxis am anonymen Grab durch eine mimetische Anschaulichkeit, durch das Körpergedächtnis der AkteurInnen und durch verwendete Objekte gemeinschaftsbildende Muster erzeugt. Anonyme Gräber übernehmen damit vergleichbare Funktionen, wie sie den individuell bezeichneten attestiert werden; die Institution Friedhof bleibt bestätigt und immer wieder hergestellt.

a) Ritual

Wenn Nahestehende die Gräber ihrer Toten aufsuchen, vollziehen sie damit ein Ritual im Sinne einer symbolisch kodierten kulturellen Aufführung und zugleich eine sinnliche Praxis, die durch die körperlichen Bewegungen Empfindungen und Gefühle, Wünsche und Sehnsüchte hervorbringt. [48] Theaterwissenschaftliche Forschung belegt, dass nicht nur Stimmungen und Gedankenreihen bestimmte Körperhaltungen und Gesten evozieren, sondern dass Haltungen und Gesten ebenso Stimmungen und Gedankenreihen hervorbringen können. Gemeinschaften und Individuen stellen sich und ihre sozialen Verhältnisse in der Aufführung dar und entwickeln ein gemeinschaftsbildendes Muster. Mit bestimmten Institutionen sind entsprechende performative Akte mittels Gesten, Körperhaltungen und Ritualen verbunden, die den Ort und dessen Machtgefüge bestätigen und herstellen: Demut in Kirchen, Rücksichtnahme in Krankenhäusern, Aufmerksamkeit in Schulen. Der Körper inklusive seiner bekleidenden und mitgeführten Umräumlichkeiten (Hülsenbeck) fungiert als ein Instrument, das einen Raum innerhalb des gestalteten Friedhofsraumes herstellt, in dem Nahestehende und Tote kommunizieren, der sie verbindet, mit Hilfe dessen erinnert wird. Der geschlechterforschende Blick spürt auch hier entsprechenden Aspekten im Bedeutungs- und Funktionsspektrum kollektiv akzeptierter Haltungs-, Aneignungs- und Kleidungsweisen nach.

Die Haltungen beobachteter AkteurInnen fotografisch festzuhalten war von einigen Aufnahmen abgesehen nicht möglich, dieses Anliegen wurde als Indiskretion empfunden. Wie in der Praxis des Szenischen Spiels modellierte ich deshalb die beobachteten Haltungen und Gesten der

---

[48] Wulf, Christoph: Mimesis in Gesten und Ritualen. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie., Bd. 7, 1/1998, 241-263, hier 258.

AkteurInnen aus der Erinnerung heraus am und mit dem gekleideten Körper einer Freundin, hier Model genannt.[49] Individuelle Gräber gehören zu ihrem Alltag, sie steht keinemR anonym Begrabenen nahe. Durch meine Beschreibung stellten wir uns den Raum als Friedhof vor, wir befanden auf dem zentralen Ablageplatz für Blumen (mit Bank) am Rande eines anonymen Grabfelds. Das Model fühlte sich in diese vorgestellte Situation ein. Die Kleidung inklusive Asseccoires sind in meiner Wahrnehmung/ Erinnerung nicht von den nachzustellenden AkteurInnen zu trennen, ich achtete auf Entsprechungen. Das Bereithalten bestimmter Kleidungsstücke gab ich vor; die Ausprägung der Einzelstücke entschied das Model selbst. Wenn es die Haltung eines Mannes nachzustellen galt, sagte ich ihr dies. Dass ich es nicht mit ‚willenlosem Material' zu tun hatte, machen folgende Einwände des Models anschaulich: *"Nicht so weit nach vorn! S o nah steht man doch nicht am Grab! Ich würde nie mit der Hand in der Hosentasche stehen! S o sitzt man doch nicht auf dem Friedhof!"* Ihr Körpergedächtnis und ihre friedhofspraktische Kompetenz durchkreuzten und ergänzten meine Absichten. Was mich zunächst im Methodeneinsatz verunsicherte, stellte sich als zusätzlicher Erkenntnisgewinn heraus. Die spontane Kommunikation mit dem Model bestätigte meine Voran-nahme, dass es inkorporierte und geschlechtsspezifische Regeln und Muster dafür zu geben schien, was bzw. wie mann/frau sich auf einem Friedhof hält und ausstellt. Und diese Muster bildeten sich in den Körperhaltungen und Gesten ab, die ich am anonymen Grab beobachtete oder scheinen sie zu durchkreuzen. Die Abbildungen zeigen Körperhaltungen aus der räumlichen Perspektive, die ich den tatsächlichen AkteurInnen gegenüber einnahm.

b) Objekt

In diesem Kapitel ‚erzählen' Objekte, die am anonymen Grabfeld als Gegenstände ritueller Praktik gefunden wurden, die Objekte gelten in dieser Arbeit als "sichtbar gewordene Erinnerung" und als sachkulturelle Zeugnisse symbolischer Kommunikation.[50] Es treten Alltagsdinge auf, die in Alltags-handlungen eingebettet mit Alltagserfahrungen verknüpft sind, und Trivialobjekte, die sich durch eine alltagsästhetische (als außerkünstlerisch geltende) Aussage auszeichnen, in die Nähe von ‚Kitsch' rückend. Und Kunstobjekte als Dinge, die dem Bereich der Kunst angehören, wobei auch Alltagsdinge und Trivialobjekte zu Kunstobjekten transformiert werden können. Die Funktion und Bedeutung der Dinge werden aus unterschiedlichen Perspektiven diskutiert. Krzysztof Pomian bezeichnet Dinge, die "[...] in der Lage sind, auf das Unsichtbare zu verweisen, es zu repräsentieren" als Semiophoren.[51] Diese Funktion unterscheidet, verbunden mit der Annahme einer sichtbaren und einer unsichtbaren Welt, eine bloße Anhäufung von Dingen von einer Sammlung. Pomians weite Definition der Sammlung begrenzt diese nicht nur auf Orte wie Museen oder private Räume, sondern sieht sie an jenen sozialen Orten, an denen natürliche und künstliche Gegenstände ihre Nützlichkeit zugunsten

---

[49] Ich danke Hedi Backmeyer (Oldenburg) für ihre Kooperationsbereitschaft und Geduld.

[50] Arendt, Hanna: "Vita activa oder Vom tätigen Leben." 1960, 67 ff. Nach A. hat nur das in der Welt Bestand, was nach einem verwandelnden oder herstellenden Prozess Gegenstandscharakter gewonnen hat. Handeln, Sprechen und Denken müsse zu Texten und Dingen werden, um von anderen gesehen, gelesen und gehört und damit erinnert zu werden.

ihrer Bedeutung aufgegeben haben. Wo sie, zeitweise oder endgültig aus dem Kreislauf der Ökonomie entnommen, an einem extra zum Zweck des Ausstellens- und Betrachtet werdens eingerichteten Ort präsentiert sind und ihre Rolle als Mittler zwischen einer sichtbaren und unsichtbaren Welt spielen. Grab- und Opfergaben sind danach Gaben der im Tauschverhältnis stehenden Angehörigen zweier Welten: Die Toten gelten als in einem räumlichen und zeitlichen Anderswo situierte Betrachter. Dinge kommunizieren in beide Richtungen: Mitteilungen an die Toten weisen in die unsichtbare Welt, Fotos der Toten repräsentieren die unsichtbare in der sichtbaren Welt. "Unsichtbar ist, was [...] jenseits jedes physischen Raumes oder jeder räumlichen Ausdehnung liegt [...] oder außerhalb jeden zeitlichen Ablaufs: in der Ewigkeit. [...] Manchmal ist es auch eine Art reine Antimaterialität."[52] Zur Welt des Unsichtbaren gehören auch an Dinge und Material gebundene Zuschreibungen, Lesarten und Mythen, die es zu entziffern gilt. Martina Stange liest die Anhäufung der Dinge in einer privaten Wohnung als eine exemplarische Sammlung, die Wohnung als ein privates Museum, in dem die Objekte zur Reflexion einladen und, der Zeit enthoben, verewigt werden können.[53] Auf dem Friedhof befinden sich die Toten in ihrer Wohnung, ihrem Reich, sie werden dort von Zeit zu Zeit besucht. Es sind nun die Vorlieben der BesucherInnen, nicht die der BewohnerInnen, die diese Wohnung gestalten.

2. Ritual

2.1 Performative Handlungsmuster

2.1.1 Das Umkreisen des anonymen Feldes

Soweit es möglich ist, das Feld durch entsprechende Wege einkreisend umgehen: Zuerst zur Blumenablage, dann zur einen Seite des Feldes gehen, dann auf die Bank setzen, um danach die nächste und folgende Seite des Feldes anzusteuern, dabei jeweils kurze Momente verharren, den Blick immer zum Feld, vielleicht zur vermuteten Lage von Urne oder Sarg oder zur Feldmitte gerichtet, oder darüber schweifen lassend. Zeitaufwendig.

2.1.2 Die klassische Minute schweigender Andacht

Im zügigen Schritt das Feld erreichen, an einer Stelle am Rande, gerne mit Blick auf die Skulptur und die Blumenablage, stehen bleiben, etwa ‚eine Minute' verharren, die Arme hängen oder halten Taschen, Schirme, Jacken. Dann entschlossen zügigen Schritts davongehen. Je nachdem, welche Kraftfelder die Architektur des anonymen Grabfeldes bietet, scheint es hierfür bevorzugte Plätze zu geben. - *Beispiel:* Ein Paar tritt von einem Seitenweg her an das Feld I, Hamburg, heran, ohne stehen zu bleiben. Es geht, er vorne weg, gleich weiter zum zentralen Punkt zwischen schmiedeeisernem Eingangstor und Feldrand in der Flucht zum Mausoleum gelegen. Erst hier bleiben beide stehen: Er legt beide Hände übereinander auf den oberen Ansatz seines üppigen Bauches, schaut dabei über das Feld hinweg zu Mausoleum. Inzwischen kratzt er sich nun versonnen die Handrücken. Sie steht links

---

[51] Pomian, Krzysztof: Der Ursprung des Museums: Vom Sammeln. 1998, 16, 39, 44.
[52] Pomian, K.: a.a.O., 43-44.
[53] Stange, Martina.: "The Museeum of their Encounter". Ding-Begegnungen in Dunja Barnes' Roman Night-wood". In: Ecker, G., Scholz, S.: Umordnungen der Dinge. 2000, 76-90, hier 77.

neben ihm, schaut auch einen Moment in diese Richtung, kramt dann in ihrer Handtasche, zieht einen Stift hervor und streicht über ihre Lippen, verstaut den Stift wieder, schaut hoch in Richtung Mausoleum. Beide verlassen den Ort nach einem längeren Moment durch das Tor.

2.1.3 Handgreiflichkeiten

Fleißige Hände ordnen Schalen und Blumen, zünden und richten die Grablichter, zupfen hier, putzen da, klopfen dort. Sie gießen und rücken, wischen den Schweiß von der Stirn und putzen die Nase, falten Blumenpapier, ordnen mitgebrachte Taschen, Mäntel, Schirme, schleppen die Gießkannen, füllen und leeren Wasserbehälter, fegen, pflanzen. Ein (genüsslicher) Seufzer begleitet mitunter ihr Tun. Überwiegend Frauenhände.

2.1.4 Der Rundgang von einem Grab zum nächsten

Symbolische Kommunikation, Erinnern und Grabpflege ist Arbeit: Mehrere Gräber sind in einem Zuge damit zu versorgen. Ökonomische Wahl des Weges: Auf dem kürzesten Weg alle zu einem ergangenem Netzwerk verbinden: durch die Füße, durch das Tun, Fühlen und Denken. Kann mit rationellem Gedächtnis verbunden werden oder gemütlich mit Zeit geschehen. In diesen Rundgang ist das anonyme Grab eingeschlossen, es steht damit durch die Handlungsabläufe in einem memorativ-konstitutiven Zusammenhang mit auf dem Friedhof vorhandenen individuellen Familien- und Einzelgräbern, in denen selbst sich auch schon anonym begrabene Tote befinden können.

2.1.5 Der schweifende Blick

Sich an den Rand des Grabfelds stellen, schauen und warten, bis der Blick für Momente irgendwo hängen bleibt. Wieder weitergehen, Stück für Stück, schauen. Auf ein Gegenüber warten vielleicht, suchen und nicht finden. Die Haltung ist insgesamt aufgerichteter, der Kopf erhobener, als beim Verharren vor einem individuellen Grab, auf das hinunter gesehen wird.

2.1.6 Sprachlich kommunizieren

Sich mitteilen, Kontakt mit anderen am Grabfeld herstellen und schwatzen, klatschen, lachen, zu zweit, zu mehreren kommen und sich austauschen, situativ-temporäre Gemeinschaften bilden, sich verabreden. Mit sich selbst sprechen, in sich hinein und/oder laut zum Toten sprechen.

2.1.7 (Friedhofs-)Sitzungen

Die Bank für sich haben, den Ort auf sich wirken und Zeit verstreichen lassen. Tiere beobachten, Eichhörnchen füttern. Die gartenkünstlerisch gestaltete Landschaft auf sich wirken lassen, bis sich Gestimmtheiten einstellen (vgl. Theresè). Vielleicht trauern, verweilen, sich langweilen, genießen, entspannen, angespannt sein, erinnern. - Im Umkreis zweier Bänke zeugen rund 20 Zigarettenkippen, ein Papiertaschentuch und Bonbon- und Kaugummipapier davon, dass dieser Platz genutzt wird. Handlungsweisen stellen sich ein, wie sie mit Bänken im Park möglich sind, nur das es wesentlich ruhiger zugehen muss.

2.1.8 So viel wie nötig, so wenig wie möglich aufwenden

Zügig zum Feldrand, kurz stehen bleiben, schauen, zu den Blumen eilen, ein wenig rücken, ein kurzer Blick auf das Feld und ab. Geringer Zeitbedarf.

2.1.9 Die anderen beobachten

Etwas vom Eigenen im ähnlichen Tun des anderen entdecken schafft Gemeinschaft, Orientierung und bestätigt, die gleichförmige Praxis wäre auch dadurch erklärbar und sinnstiftend.[54] Zuerst sich gemeinsam als betroffen erkennen, dann Details erfahren wollen (vgl. Therese und Hanna). Am anonymen Grabfeld denke jeder nur an seine Toten, so Clodine am Hamburger Feld, sie bleibt lieber für sich. Die Blumenablage am Feld Huckelriede/Bremen beispielsweise ist relativ eng gestaltet, der schmale Zugang führt die BesucherInnen zwangsläufig an den auf den Bänken sitzenden Personen vorbei. Mir vermittelte sich zeitweise der Eindruck eines ‚Wartezimmers', wo es zu grüßen gilt beim Kommen und Gehen, wo nebeneinander gesessen wird, Blicke sich in ihren Richtungen nach hierhin und dorthin kreuzen.

2.1.10 Mit Kindern am anonymen Grabfeld

Beispiel am Feld Huckelriede, Bremen: Mutter (um 50), ihre Tochter (oder Schwiegertochter mit oder ohne Heirat (um 25) und eine ca. zweijährige Enkelin erscheinen. Die Tochter stellt Blumen ab, die Mutter schaut ihr dabei zu bzw. zur Enkelin, dann immer wieder in die Richtung, wo z.Zt. die Urnen begraben werden auf dem Feld, sich also die Urne ihres Mannes (wie ich später erfahre) befindet. Die beiden Frauen sprechen leise miteinander, die Mutter weint, trocknet die Tränen, die Arme sind zeitweise verschränkt, das Kleinkind wechselt von Arm zu Arm. Die (Groß-)Mutter weist, es auf dem rechten Arm haltend, mit der rechten Hand in die Richtung zur Urnenstelle und spricht zum Kind, das daraufhin auch den Arm hebt und in die gleiche Richtung zeigt. Irgendwann streckt die Tochter ihre Arme zum Kind aus, fragt es etwas und übernimmt es. Die beiden gehen nun zügig über den Rasen, etwa 200 m bis zur Urnenstelle. Dort stellt die Tochter das Mädchen vor sich auf den Boden, geht in die Hocke, klopft mit der rechten flachen Hand auf die Grasnarbe des Urnenplatzes und schaut es dabei an. (Vielleicht sagt sie: *Hier ist der Opa*!) Einen Moment verfolgt das Kind dies, wendet sich dann zur Seite und lässt sich zu Boden fallen. Die Tochter nimmt sie wieder auf ihren Arm und kehrt zur Mutter(Oma) zurück, die das Geschehen von der Blumenablage aus, sehr bewegt, beobachtet hat.

Einige Wochen später treffe ich diese Witwe erneut: Heute erscheint sie allein, trägt Jeans und schwarzes T-Shirt und Handtasche am Schulterriemen, grüßt uns Anwesende (wir sitzen zu dritt auf zwei Bänken), tritt zügig vor die drei Betonkübel für Vasen und schaut in die Richtung zur Urnenstelle, verharrt in der Andachtshaltung, steht ca. 2 Minuten. Dann versorgt sie ein Blumenschälchen (wässern, zupfen) und stellt es vorn am Feldrand wieder ab. Hände reinigen, hier und dort nach den anderen Dingen schauen, die hier vorhanden sind. Sie setzt sich jetzt neben mich auf die Bank, weint, bleibt dort etwa 20 Minuten, hat keinen aktiven Kontakt uns. Danach erhebt sie sich, um

wieder an die eben beschriebene Stelle zu treten, Blickrichtung wieder zur Urne, im Wechsel mit vor und zur Seite schauen, Andachtshaltung, 2-3 Minuten, dann geht sie mit einem Abschiedsgruß an mich. Sie wandert nun langsam am Feld entlang, bis zu einem Durchgang im Gebüsch in der Nähe der Urnenstelle, dort verharrt sie einige Minuten erneut in Andachtshaltung, mit Blick auf die Urnenstelle. Danach verlässt sie den Ort endgültig.

2.1.11 Vergnügliches mit Tieren

Vogeltränken, Katzenhäuschen im Gebüsch, Erdnussschalen unter einer Bank, Wurzel- und Kohlrabistücke zwischen den Blumenschalen auf der Ablagefläche erzählen von der Tierliebe und -fürsorge mancher BesucherInnen.

2.1.12 Handeln am inoffiziellen Ort

Informelle Wege zum Feld herstellen: Sich einen Zugang von der Seite her zum Feld verschaffen (vgl. dazu **Abb**.7, III. Abschnitt, Kap.1, Bildb.). - Das offizielle Zentrum der Anlage meidend, umgehend, suchen sich Nahestehende hier an den Feldrändern ihren Platz. Gründe hierfür mögen zunächst darin zu suchen sein, dass sie damit näher an den (gedachten) Ort der Urne/Sarg gelangen. Gleichzeitig entziehen sie sich damit dem Blickdiktat anderer Anwesenden dort, wenn sie sich nicht in unmittelbarer Nachbarschaft zu ihnen und den Gestaltungselementen des Platzes (wie Skulptur, Kreuz, Bank, Brunnen) bewegen. Sie errichten hier am Rande ihren eigenen Erinnerungsort. Sich von der Masse absondern ist mit dem Risiko des Auffallens verbunden. Wenn der Blick anderer die AkteurInnen an informeller Stelle entdeckt, könnte er erst recht aufmerksam vermeintlich abweichendes Verhalten verfolgen.[55]

2.1.13 Als Gruppe am anonymen Feld agieren

Zwei Frauen und ein Mann erscheinen am Feld. Beide Frauen steuern unmittelbar auf einen Sammelbehälter für Blumen zu, die eine stellt dort die mitgebrachte Pflanze ab, während dessen dreht sie dem Grabfeld ihre Rückseite zu. Schließlich wendet sie sich um, tritt vor, an den Rand des Feldes und winkelt beide Arme an, im rechten Ellenbogen hängt eine Handtasche. Sie legt die Hände in Höhe der Taille zusammen, senkt den Kopf, Körper leicht vorgebeugt, und scheint innerlich etwas zu sprechen. Nach kurzer Zeit schließt sie diesen Moment ab und verlässt den Standort, geht zur Bank, wo die beiden anderen sie schon erwarten. - Die zweite Frau stellte ebenfalls, an der Seite ihrer Begleiterin, Blumen in den Behälter. Sie wendet sich danach um zum Feld, ohne eine besondere Geste auszuführen, geht langsam in Richtung der Bank, auf der sich der männliche Begleiter inzwischen befindet. Die Begleiterin also schaut sich nach der ersten Frau um, bleibt zögernd stehen. Als sie deren Andacht bemerkt, nimmt sie die Hände auch vor der Taille zusammen. Wartet einen Moment, geht

---

[54] Von Zeit zu Zeit rührte das von mir beobachtete Verhalten anderer auch an meine eigene Geschichte, an Emotionen und Erinnerungsbilder.

[55] Ich überquerte bewusst mehrmals vor den Augen mich beobachtender Anwesender anonyme Felder, damit rechnend, reglementiert zu werden, was einmal geschah. Ein unangenehmes Gefühl verbotenen Tuns beschlich mich dabei.

dann wieder zögernd ein paar Schritte in Richtung Bank. Der Mann strebt sofort, nachdem er mit den Frauen durch das Eingangstor den Ort erreichte, auf diese Bank zu, setzt sich mit übereinander geschlagenen Beinen, lehnt sich zurück, die Hände in den Schoß gelegt, blinzelt in die Sonne, schaut nach hier und dort, während die Frauen in beschriebener Weise agieren.

2.1.14 Viel Zeit und Ort zum Traurigsein

Ein Mann um die 30 (bekleidet mit schwarzer Jeans, schwarzem, offen getragenem Hemd mit aufgekrempelten Ärmeln, trägt Vollglatze) tritt mit einer langstieligen roten Rose an die Blumenablage, legt sie auf die Erde vor die Schalen, schaut auf Skulptur und Blumen dort, verspürt keinerlei Impuls, daran irgend etwas zu tun. Er setzt sich nun auf eine Bank am Feld, bleibt dort einige Zeit, schlendert zum Abschluss noch einmal langsam um das Feld herum. Nimmt sich viel Zeit.

2.2 Zu einzelnen Haltungen und Gesten und deren Kommentar in Kleidung

2.2.1 Religiöser Gestus

Das aus dem katholischen Ritus stammende Sich Bekreuzigen, meistens am Schluss des Besuchs am Feld ausgeführt.

2.2.2 Gehen und Stehen

Abb. 1, III. Abschn., Bildb.: Das Gehen, den Weg von Grab A nach Grab B unterbrechen, um auch am anonymen Grabfeld eine kurze Weile (Andacht) stehen zu bleiben: alles bleibt am Körper geordnet, wie es auch beim Gehen arrangiert war. Vgl. dazu Handlungsmuster 2.1.2 und 2.1.8. Die Arme und Hänge sind beschäftigt, alle Dinge beisammen und vorrätig zu halten.

2.2.3 Die ‚säkularisierte Gebetshaltung' oder Andachtshaltung

Abb. 2, III. Abschn., Bildb.: Der Ursprung dieser Haltung könnte sich von den vor der Brust zum Gebet im christlichen Ritus gefalteten Händen ableiten. Die Arme hängen inzwischen entspannt herab und werden vor dem Körper, dem Unterleib zusammengenommen, wobei eine Handinnenfläche locker über den Handrücken der anderen gelegt ist. Der Blick ist nach innen gerichtet oder imaginiert etwas im fernen Außen, Kopf und Schultern neigen sich häufig leicht vor. Vgl. dazu Handlungsmuster 2.1.10: In T-Shirt und Jeanshose, mit kleiner Umhängetasche (wo Wertsachen und Wesentliches dabei ist, weil Frauenkleidung oft sehr kleine oder keine Innentaschen aufweist) geht es sich bei gutem Wetter oder wenn frau mit dem Auto unterwegs ist. Das Schwarz des T-Shirts hebt etwas vom informellen Charakter der Jeans wieder auf. - Diese Haltung ist auch außerhalb von Friedhof und Kirche gebräuchlich, es geht um ein Sichzusammennehmen, sich sammeln, auf etwas zu besinnen, Achtung gegenüber etwas andeuten wollen. Oft dann eingenommen, wenn dabei passiv verharrt wird. Männer wie Frauen nehmen diese Haltung ein, wobei erstere dabei oft leicht breitbeinig stehen und die Frauen meist die Füße eng geschlossen halten. Ändern sich Details dieser Haltung, wie die Körperspannung, Kopfhaltung und das Blickverhalten, dann kann sie als demonstrative Macht- und Abwehrgebärde eingesetzt werden (vgl. TürsteherInnen). Die Andachtshaltung kann zwischen einer

eigenen ritual-kritischen inneren Haltung und den Bedingungen einer rituell gestalteten Situation, in der sich einE AkteurIn befindet, vermitteln. Sie signalisiert einerseits Akzeptanz des Rituals und Zugehörigkeit, wie sie andererseits durch das Detail eines erhobenen Kopfes ein inneres Abgrenzen vom Ritus ermöglicht (Ausweichhaltung), ohne demonstrativ aus dem Gruppengeschehen herauszufallen. Trauer wird im Abendland im eigenen Inneren gesucht, sie zieht den Körper zusammen, verbunden mit Empfindung von Schwere. Die Andachtshaltung kann (Trauer-)Gefühle aktivieren, sie wirkt auf diese Weise nicht nur als eine rituelle, Gefühle kanalisierende Haltung, sondern als eine, die alltägliche, emotional motivierte Körpergesten aufgreift.

Das Zusammenlegen oder Falten der Hände auf der Brust oder Bauch eines Leichnams ist besonders im Abendland gebräuchlich. Seltener werden die Hände, bei gestreckten Armen, auf den Unterleib, in Höhe des Konzeptionszentrums platziert (die vermeintlichen Körperabdrücke Christi im ‚Turiner Grabtuch' zeigen diese Form). Die BesucherInnen könnten, indem sie die Körperhaltung des Leichnams nachahmen, sich dem/der Toten - aus Respekt oder um besser mit ihm/ihr kommunizieren zu können – von der Haltung her unbewusst ähnlich machen. Oder sie stimulieren mit dieser Haltung ein im Bereich des Unterleibs befindliches energetisches Zentrum und damit ihre eigenen Lebenskräfte. Auf diese Weise könnten sie sich unbewusst davor schützen, von den Toten ‚nachgeholt' zu werden, weil es sich bei der Kommunikation mit Toten um Grenzbegegnungen handelt, die nur unter Beachten spezieller Rituale/Regeln gefahrlos stattfinden können. Am Körper herabhängende Arme und Hände erzeugen den Eindruck von Nutz- und Tatenlosigkeit, diese Form der Muße will erlernt sein und ist geschlechts- und herkunftsspezifisch mehr oder weniger akzeptiert. Die Andachtshaltung kaschiert diese Tatenlosigkeit. - Die Körperhaltung hat sich dem Urnenträger Tom derart eingeprägt, dass er sie auch unbewusst außerhalb der offiziellen Feier- und Beisetzungssituationen immer wieder einnimmt, z.B. während unseres Gesprächs im Büro des Friedhofs. In dieser Gesprächssituation stellt er sich als Vertreter der Institution Friedhof dar und unterstreicht unbewusst mit dieser habitualisierten Geste die Machtansprüche und Werte der Institution, die er mir verbal zu vermitteln sucht. Beim Durchführen der Begräbnisse ist diese Geste, adäquat durch die Ritualkleidung der Friedhofsbeschäftigen kommentiert, Teil des Rituals. Sie fordert zum Nachahmen auf: wenn ich sie im Feld einnehme, stellt sich einerseits ein Zugehörigkeitsgefühl zur Trauergemeinde ein, eine Vorstellung von sozialer Ordnung und Sicherheit und andererseits das Wissen um das Ausstellen einer situationsbezogenen beruflichen Haltung.

2.2.4 Haltungen mit überwiegend männlichem Konnotat

Abb. 3 - 4, III. Abschn., Bildb.: Vgl. dazu Handlungsmuster 2.1.14. Der ca. 30jährige mit Rose hockt sich breitbeinig vor die Blumenablage hin, schaut einen Moment hinunter, bleibt eine Weile in der Hocke. Richtet sich auf und geht, beide Hände in Jeanshosentaschen vergrabend, langsam zu einer Bank. Sitzt dort breitbeinig, raumgreifend mit Armen und Beinen. Beugt sich vor, senkt den Kopf in beide Hände (seine Mimik lässt eine starke innere Bewegtheit vermuten), lehnt sich wieder zurück, streicht sich über den Hinterkopf, schaut immer wieder auf eine bestimmte Stelle, in eine Richtung auf

das Grabfeld. Seine innere Bewegtheit teilt sich in einem häufigen Verändern der äußeren Haltung mit. Ob die schwarze Kleidung sich auf seine innere (Trauer)Haltung bezieht, bleibt offen; Schwarz ist eine vieldeutige Farbe, die, wenn mit einem bestimmten Habitus getragen, u.a. die soziale Lage anzeigt.

Abb. 5, III. Abschn., Bildb.: Nachgestellte Haltung eines älteren Mannes: Er stellt sich vor die Blumenablage, tritt mehrmals wenige Zentimeter vor und zurück, bis er ‚richtig' steht und verharrt dann längere Zeit so, schaut unverwandt auf dessen hinteren, entfernt liegenden Bereich, wo z.Zt. sich die neuesten Gräber befinden. Füße weit gespreizt, Hände ‚vergraben', eine Tasche wie beiläufig am Handgelenk mitgeführt. Hier könnten die Manteltaschen die Gedächtnisräume sein, in denen er nach Erinnerungen kramt. Die vermeintliche Nutz- und Tatenlosigkeit herabhängender Arme und Hände kann auf diese Weise kaschiert werden, hier gibt es für sie nichts zu tun.

2.2.5 Die Vorderseite und die Rückseite des Körpers

Abb. 6, III. Abschn., Bildb.: vgl. dazu Frau im Handlungsmuster 2.1.13: Ihre Achtung und Aufmerksamkeit den Toten gegenüber, angezeigt durch ihre Vorderseite, erfordert ein bestimmtes Ritual. Solange ihr Rücken ihnen zugewandt war, war dies nicht nötig, bzw. durch das Tun der Hände abgedeckt. Die Rückseite gilt aus der Perspektive bildender Kunst als ein ‚Einfallstor des Bösen' und nur selten als Aufforderung zur Nachfolge. Hier verändern sich Bedeutungen von Körperseiten, der Sitz des erinnernden Ichs wird von BesucherInnen nach meinen Beobachtungen vorn und im Brustraum lokalisiert. Die Haltung dieser Besucherin überzeugte mich als performativer Akt tatsächlicher Andacht. - Die Begleiterin schaut sich nach ihrer Begleiterin um, bleibt zögernd stehen. Als sie deren Andacht bemerkt, nimmt sie die Hände auch von der Taille zusammen. Wartet einen Moment, schaut zur Begleiterin, geht dann wieder zögernd ein paar Schritte in Richtung Bank. Dies schien mir eine Performanz ausgestellter Andacht zu sein.

2.2.6 Hand-Anlegen

Abb. 7, III. Abschn., Bildb.: Den vermuteten Ort der Urne im Grabfeld mit einer Pflanze versehen, Arbeitshaltung, wie sie auch am individuellen Grab zu sehen ist. Vielleicht entledigt man sich dort schon mal eher des dunkelblauen Mantels, der in dieser Haltung hinderlich sein kann. Wenn er nicht kinetisch so flexibel mitgeht, wie in diesem Fall. Die Besucherin könnte noch anderes vorhaben, was das vollständige Ensemble verrät: Zur schwarzen Hose und Jacke trägt sie eine rote Bluse, ein modisches Farbspiel, und eine Eleganz, der die feinen Strümpfe entsprechen. Die äußere Schicht der Kleider kommt in der traditionell dunklen Farbe der Trauer daher, wobei die körpernäher getragene rotfarbene Schicht der Bluse darunter als ein Stück dynamisch tatkräftigen Lebens hervorschaut, gar an verrucht Erotisches erinnernd. Rot ist auch die Blüte. Die Füße stehen eng beieinander, obwohl die Bewegungsfreiheit der Hose mehr Standfläche zuließe. Haptisch sinnliches Zeichensetzen i.S.v. "Hier ruht...", wobei die Erde eine Rolle spielt.

2.2.7 Arbeitsteilung

Abb. 8, III. Abschn., Bildb.: Die Nachstellung zeigt einen Mann, vgl. Handlungsmuster 2.1.13. Seine Haltung scheint zu demonstrieren, dass er sich außerhalb des Rituals, das die beiden Frauen vollziehen, denkt. Offen bleibt, ob er zur, zum ToteN keine Beziehung hatte und deshalb nur begleitet, oder ob er von einer Arbeitsteilung profitiert. Der Mann sitzt mit übereinander geschlagenen Beinen, lehnt sich zurück, die Hände im Schoß verschränkt (inaktiv, Körper nach außen hin abgegrenzt, geschlossen, auf Verweilen und Warten eingerichtet). Blinzelt in die Sonne, schaut nach hier und dort, während die Frauen in beschriebener Weise agieren. Das Ausstellen seines Nichtinvolviertseins könnte auf ein geschlechterspezifisches Emotionsmanagement hinweisen: Wenn er die symbolische Kommunikation nicht mit vollzieht, setzt er sich nicht (bedrohlichen) Gefühlen aus, die sich dabei einstellen und die ihm peinlich werden könnten. Er delegiert diese von vorn herein an die Frauen und lenkt sich derweil auch von der Wirkung des Friedhofs als Trauerort ab.

2.2.8 Zeigen: "Hier" und "Dort"

Abb. 9, III. Abschn., Bildb.: Mutter und Kind auf dem Grabfeld: *‚Hier‘* ist es. Sinnlich fassbar Vorstellungen erzeugen, auf die Erde klopfen und sich das Grab aneignen. Die Mutter passt sich der Augenhöhe des Kindes an und versucht, den Toten in die Kommunikation einzubinden. Dort, wo sonst Blumen gepflanzt worden wären, um damit haptisch äußerlich eine innere Haltung hervorzurufen, die das Kommunizieren mit den Toten einleiten kann. Vgl. dazu Handlungsmuster 2.1.10.

2.2.9 Bei-Sich-Sein

Abb. 10-12, III. Abschn., Bildb.: Frauen auf Bänken am Grabfeld: Kontemplation, Introspektion.

Zu Abb. 10: Haltung, Raumbezug und Dingarrangement dieser Nahestehenden assoziieren Weiblichkeit, ein Arrangement, das nicht friedhofsspezifisch, sondern an vielen anderen Orten zu finden ist. Raumsparendes Sitzen mit zusammengenommenen Beinen, den Kopf leicht schräg gehalten, Arme nah am Körper, Hände verschränken sich über einer Handtasche, die wie schützend vor den Schoß gehalten wird. Der geschlossene Mantel verweist auf einen öffentlichen Charakter des umgebenden Raumes, wo Grenzen zwischen innen und außen und zwischen Privat und Öffentlich geschlechtsdifferent zu formulieren/herzustellen sind. Diese Haltung erzeugt auf dem Friedhof den Eindruck einer ‚gesessenen Andachtshaltung‘, deren zusammennehmende Qualität sich um die mit der Handtasche signalisierte Schutzgeste verdoppelt; die Hände integrieren die Handtasche gleichsam als einen ”exteritorisierten Körperteil”.[56] (Hand-)Taschen umkreisen vor allem weibliche Körper wie Satelliten: Für Annette Hülsenbeck sind Handtaschen transitorische Behältnisse für Übergangsräume, in die sich eine auf das Wesentliche geschrumpfte Lebensform dessen, was sich zuhause ausbreiten darf, zwängt, weil mann/frau von A nach B unterwegs ist: ”Frauenhandtaschen bergen oft zusätzlich ”Trost- und Erinnerungsobjekte”, wie Briefe oder Andenken, Adreßbücher, Taschentücher, Kosmetikartikel, Medizin, Intimes...”[57]

---

[56] Hülsenbeck, Annette: a.a.O., 195.
[57] Böhringer nach Hülsenbeck, Annette: a.a.O., 199.

Die Hände der Nahestehenden scheinen den im Gedächtnisraum der Tasche befindlichen Schatz vergangener Tage zu hüten, den sie stets mit sich zu führen vermag, während sie die/den ToteN lassen musste. In der in **Abb.** 12 gezeigten Haltung einer anderen Nahestehenden dominiert ein Entspannen oder ein Kontrollverzicht die Szene: Beine und Mantel fallen auseinander, die Füße fangen das Sichöffnen gelassen wieder ein, die Tasche ist, zwar griffbereit, aber doch zur Seite gelegt.

Abb. 13: Der Mann nutzt die Bank nicht eben auf bequeme Weise, jedoch so, dass er der Lage der Urne zugewandt sitzt. Blumen und Grablage im Feld sind frisch versorgt (was ich beobachtete), nun dürfen Arme und Hände vom runden Rücken her entspannt in den Schoß fallen. (Foto am Originalschauplatz). Seine Kleidung – Freizeit- oder Trainingsanzug, Sandalen, Wollsocken – lässt vermuten, dass er diesen Ort als einen ausgelagerten Raum mit privater Definition und Verfügung betrachtet.

2.2.10 Verweilen – Beobachten

Abb. 14**,** III. Abschn., Bildb.: Das Foto am Originalschauplatz zeigt die unter Handlungsmuster Pkt. 2.1.13 beschriebene Gruppe. Der männliche Begleiter lehnt sich hier entspannt zurück (vgl. 2.1.2.8), die in der Mitte befindliche Frau sitzt weder ganz vorn noch zurückgelehnt, damit ähnlich unentschlossenen und dazwischen, wie dies bei der Andachtshaltung sichtbar war. Vielleicht ist auch nur die Bank für beide Frauen nicht sauber genug, um sich so recht auf sie einzulassen. Die Frau im Blazer und Rock, mit Schirm, scheint jeden Moment wieder aufstehen zu wollen, oder sie ist/bleibt in dieser Haltung dem Feld näher zugewandt, weil sie die Involvierteste der Gruppe ist. - Der Schirm kann bei Bedarf vom stützenden Gegenstand zur Waffe umfunktioniert werden, die Handtasche ist schließend und schützend auf den Schoß gelegt.

Abb. 15, III. Abschn., Bildb. zeigt eine Frau auf der Bank der zentralen Blumenablage. Der Gehstock unterstützt die entspannt bequeme Haltung und vielleicht auch den Gedankenfluss.

3. Objekt: Fundstücke erzählen

> Dinge (...) produzieren ein Gefühl von Ordnung, stehen für Wünsche und Hoffnungen, die sich erfüllen sollen, und sie schaffen eine sinnvolle Verknüpfung von Vergangenheit und Zukunft.
>
> Mihaly Csikszentmihalyi[58]

Als Fundstücke bezeichne ich unmittelbar an oder auf den anonymen Grabfeldern gefundene Dinge als Zeugnisse bestimmter Praktiken und solche Objekte, von denen mir Friedhofsbeschäftigte oder -besucherInnen berichten. Ich beschreibe die Fundstücke und suche etwas vom kulturellen Text sichtbar zu machen, der sich mit ihnen verbindet. [59]

Fundstück – Übersicht	**Rubrik**
Bilder und Texte von Kindern	3.1.1
Blumen/Pflanzen	3.1.2
Erde	3.1.3
Miniatur-Grab	3.1.4
Jahresfeste und Jahreszeiten im Grabschmuck	3.1.5
Fotos der Toten am anonymen Grab	3.1.6
Die Namen der Toten auf unterschiedlichen Textträgern	3.1.7
Vasen	3.1.8
Mitteilungen und Widmungen an die Toten	3.1.9
Kerzen	3.1.10
Plüschiges	3.1.11
Installationen	3.1.12
Haushaltsartikel	3.1.13
Mineralien	3.1.14
Verdecktes	3.1.15
Alkohol	3.1.16

[58] Zitiert nach Hauser, Andrea: Dinge des Alltags. Studien zur historischen Sachkultur eines schwäbischen Dorfes. Tübingen 1994.

[59] Die angeführten Fundstück-Abbildungen Nr. 1 - 34 sind im Bildband alle unter der Überschrift ‚Objekt: Fundstücke erzählen' dem Abschnitt III zugeordnet.

3.1.1 Bilder und Texte von Kindern für die Toten

Abb. 1**:** Zeichnung in Sichthülle, Text: ”Engel und Andrea spielen Karten. Gott sagt zu Andrea: Ein neuer Auftrag. Du musst auf Deine Kinder aufpassen, auf Andrea und Peter.” Gott ist Bartträger, männlich, und oben im Himmel gedacht, die Kinder darunter schweben auf Wolken unter ihm.

Abb. 2: ”Dieses Herz ist für Dich Andrea, weil Du immer so gut und so lieb warst zu den Kindern und zu den Erfakzenen. In Liebe dein Boby.” Das rote Herz steht z.B. für Liebe, Sympathie, Beziehung. - Damit der Blick der BetrachterInnen (der beider Welten, der sichtbaren und der unsichtbaren) möglichst lange auf den Mitteilungen ruhen kann, müssen sie entsprechend geschützt werden, auch, weil der Ort die Schutzfunktion gegenüber Witterungseinflüssen nicht übernimmt. Vielleicht wollen sie von den jungen AutorInnen wiedergefunden, -entdeckt werden, wenn sie mehrmals zum Feld zu Besuch kommen. Wenn die Mitteilung beim Sargschmuck deponiert wird, sind Bild und Text auch als Abschiedsgruß zu denken, als eine Möglichkeit des kindlichen Trauer-ausdrucks. Obwohl die einheitliche Rasenfläche den Kinder keine Hilfestellung (über unmittelbare Anschauung eines Ortes) für ihre Phantasien zum Verbleib des/der Toten gibt, hat das anonyme Feld als Kommunikationsort für sie eine Bedeutung. Die Orte, wo die Toten sein können, sind offener als die in den Vorstellungen Erwachsener. Die Bilder könnten auch Ergebnis einer Aufforderung Nahestehender an die Kinder sein, nach dem Motto: ”Nun mal doch mal was für Oma, für Opa!”

3.1.2 Blumen/Pflanzen

a) Blumen für Bepflanzungen und als Sträuße

Die Arrangements in Schalen und Töpfen scheinen eine individuelle Grabbepflanzung, -gestaltung nachzubilden, sie suggerieren Dauer und Kontinuität. Regelmäßig werden Blumen auf die Rasenfläche gelegt, möglichst nah dem erinnerten Ort der eingelassenen Urne/Sarg. Oder, zwar noch direkt am Rande des zentralen Ablageplatzes, aber sich abhebend von der Vielzahl der Sträuße dort. Der individuelle Blumenstrauß fügt sich auf diesem zentralen Platz in die auf engstem Raum vorhandene Zahl anderer ein, wiederholt den Verzicht auf einen deutlich sichtbaren individuellen Raum und wird Teil eines neuen gemeinschaftlichen Ornaments. Der Friedhofsleiter in Huckelriede/Bremen: *”Wir stellen die Blumen jeden Morgen zurück.(an den zentralen Ablageplatz, TH) Am nächsten Tag stehen sie dann wieder dort abseits, näher am Feld, sie sollen aus der Anonymität der anderen Sträuße heraustreten. Wenn wir die Pflanzenschalen zur Seite rücken, bedeutet das für einige Leute eine ‚Grabschändung‘, und sie beschweren sich.”* Während im März 1999 auf dem Feld Huckelriede eine bunte Vielfalt an Schalen in Ausstattung und Größe und Höhe zu beobachten war, bot sich dem Blick im April 1999 eine Formation kleiner Schälchen von nahezu einheitlichem Maß und Ausstattung. Vor allem individualisierende Gestaltungsformen, wie sie unter Rubrik Miniaturgrab oder Fotos der Toten am anonymen Grab zu sehen sind, werden jetzt systematisch ausgemerzt.

b) Blumen als Geste für einen temporären Moment

Abb. 3: Einzeln niedergelegte Sträuße und Blüten dagegen gelten im Moment des erinnernden Handelns, ihr unmittelbares Welken ist akzeptierter Teil dessen.

c) Blumen für die Abschieds-, Trauerfeier

Vgl. dazu die beschriebenen exemplarischen Grabfelder, hier Hamburg Ohlsdorf: Geht man den Hauptweg am Feld II entlang, ziehen die Blumen den Blick, die Aufmerksamkeit auf sich, möglicherweise gehen viele dadurch angeregt in das Zentrum der Anlage des anonymen Felds, um den Anlass, das Gegenüber, der/dem dieser Luxus gelten mag, nachzugehen. - Die langen geraden, gepflasterten Wege wirken wie Straßen, die Blumen liegen damit auch am ‚Wegesrand': Zitat veralteter Praktik, beim Transport des Sarges vom Sterbehaus zum Friedhof Blumen oder Zweige auf die Straße zu legen.[60] Die Gegenwart des Todes ist auf dem Friedhof insgesamt spürbar, hier inmitten einer Anhäufung frischen Sargschmucks, der auf gerade sich ereignete Todesfälle verweist, rückt Tod noch einmal konzentrierter Form ins Bewusstsein. Erinnerungen an den eigenen Umgang mit einem gerade eingetreten Tod eines Nahestehenden können hier geweckt werden und eine soziale Kontrolle als Umgangsform. Welchen Wert mag der jeweilige Kranz haben, der der Mutter, dem Vater gilt? Wie geschmackvoll und angemessen ist er gestaltet?

d) Pflanzen und Zimmerpflanzen am Grabfeld

Abb. 4**:** In die Höhe gehen: Statt Aufrichten eines Grabmals wurde hier eine kletternde Clematis mit Bambusstäben an den Feldrand gesetzt.

Abb. 5**:** Individuelles Gedenken mittels Tomatenpflanze, hier darf sie stehen bleiben, weder BesucherInnen noch Friedhofspersonal sehen sich in ihren Pietätsgefühlen verletzt. Fundort: Feld II, Hamburg. Die Pflanze erinnert an einen für Todesanzeigen beliebten Spruch ‚...du siehst den Garten nicht mehr grünen, in dem du einst geschafft'. Die Tomaten erzählen vielleicht von der Freude und Liebe, mit der die/der Tote sie gezüchtet hat, vom gemeinsamen Verspeisen der ersten roten Früchte, von der gemeinsamen Zeit im Schrebergarten am Rande der Großstadt.

Abb. 6: Dem/der Toten Glück auf den Weg geben, per Kleeblätter, sie stecken in einer winzigen Kunststoffvase in der Erde.

Abb. 7: Zimmerpflanze Sanseverie am Grabfeld als Zeichen dafür, dass der zentrale Ablageplatz bzw. das anonyme Feld wie ein privater Raum besetzt wird. Vielleicht als ‚Teil' des Wohnzimmers oder des Flurs, des Wintergartens gedacht.

3.1.3 Erde

Abb. 8**:** Auf einem Grabfeld kennzeichnet aufgehäufte oder vom Rasen befreite Erde, die hier einen Fundstückcharakter bekommt, eine Urnengrablage. Das alle Urnenlagen bedeckende Gras wird verdrängt zugunsten eines kleinen individuellen Platzes, der wie eine individuell gekennzeichnete Grabstelle bepflanzt werden kann. Die Verwesungsdynamik ist von der Bodenbeschaffenheit abhängig; dieser bio-physikalische Zusammenhang bestimmt auch Vorstellungen davon, welche Ruhezeiten Toten zuzubilligen sind. Welche Rolle die Erde verbunden mit einem anonymen Grab

[60] Im Dorf Rosenberg (Landkreis Friesland) wurde nach der Erinnerung meiner Tante zwischen den 30er und 40er Jahren des 20. Jahrhunderts dieser Brauch praktiziert: Die DorfbewohnerInnen legten Tannenzweige vor den Leichentransport.

spielen kann, schilderte der Nahestehende Martin bereits; er streute sie als ‚Mutter- und Heimaterde' auf die Urnenlage seine Frau. Die Erde symbolisierte in diesem Fall das Anschließen an das Elternhaus und die Kindheit in der DDR.

3.1.4 Miniaturgrab

Abb. 9 - 10**:** Auf Topfgröße zusammengeschmolzene ‚individuelle Gräber' (ohne sterbliche Reste): es sind traditionellen Ausstattungen vorhanden, obwohl der Ort des individuellen Gedenkens nicht mit dem Ort der Urne übereinstimmt, sondern um mehrere 100 Meter am Rande sich in die offiziell dafür vorgehaltenen Fläche eingliedert. Die vertraute Praktik, in der symbolischen Kommunikation ein Material mit spezifischer Bedeutung einzusetzen, geht hier auch am anonymen Grab nicht verloren. Ein Granitsplitter zitiert die Tradition, Grabmale aus dauerhaftem Gestein zu errichten. Auf die Form, die ästhetische Aussage eines vollständigen Grabmals am authentischen Ort der Asche (des Sargs) kann/soll verzichtet werden, nicht jedoch auf die memorative Geste und die Praktik, individuelle Daten der Toten mit dem Material Granit zu verbinden und öffentlich zu präsentieren. Vielleicht beschreibt gerade der Splitter und das Gebrochene Vergänglichkeit und Tod in eigener Weise und als Gegenstück zur vollendet gestalteten Form des Grabmals. Kiesel finden sich auch auf europäischen Gräbern als Adaption jüdischer Bestattungsbräuche, wo bei jedem Besuch ein Kiesel auf das Grab oder Grabmal zurückgelassen wird, als Zeichen eines Besuches.[61] Bei deutschen Gräbern erweckt die frisch geharkte Erde vor dem Grab oder um es herum den Eindruck, dass sich eineR kümmert: Geordnete geformte Erde als sichtbares Zeichen eines Besuches.[62]

3.1.5 Jahresfeste und Jahreszeiten im Grabschmuck

a) Religiös bestimmte Feste:

Abb. 11 -12: Ostern, Weihnachten.

b) Gesellschaftliche Anlässe:

Abb. 13 – 14**:** Jahreswechsel, Muttertag

[61] Einer antiken Sage nach kennzeichnete der Götterbote Hermes die große Zahl der von ihm besuchten Orte mit Kieseln, um sich selbst Orientierung zu verschaffen...

3.1.6 Fotos der Toten am anonymen Grab

"Bilder liefern nicht einfach Aussagen ... vielmehr treten wir mit ihnen in eine Beziehung, um aus ihnen Schlüsse zu ziehen."[63] Dies gilt auch für Fotos am anonymen Grab, sie sind Medien privater und öffentlicher Kommunikation von Nahestehenden und potentieller PassantInnen.

a) Das um einen handschriftlichen Kommentar ergänzte Foto

Abb. 15 - 16: Durch Brief und Foto werden der Öffentlichkeit familiäres Schicksal und Emotion mitgeteilt, der anonyme Ort wird zum narrativen, individuellen. Diese Angehörige/Frau macht sich über Geste und Objekt sichtbar und kenntlich, stellt sich und die Toten in eine Gemeinschaft und gibt ihrer Idee Gestalt.[64] Die Kunststoffhülle bewahrt fragile Kommunikationszeichen vor dem allzu schnellen Verfall, das Papier und die Schrift, die Zeichnungen verblassen langsam. Die Mitteilungen sind von Hand gefertigt, keine DV gestützten Erzeugnisse, unmittelbarere, individuellere Anrufung. Der Text belegt das Foto, das Foto belegt den Text, die Namen bestätigen das Individuelle. Eine dichte Inszenierung, deren einzelnen Elemente je auf die anderen verweisen, auf deren jeweiligen Überschuss, der über das in ihnen Sichtbare hinaus mitgeteilt wird, sie ergänzen oder kommentieren ihn.

b) Das Foto selbst als Text

Abb. 17 : Portrait: Der Blick der Abgebildeten erwidert den Blick der BetrachterInnen.

3.1.7 Die Namen der Toten auf unterschiedlichen Textträgern

a) Namen auf textilem Material

Am Feld II, Friedhof Hamburg beispielsweise verändert sich die Bedeutung/Funktion der Namen durch die Umgebung, in der sie wahrgenommen, gelesen werden. Individuelle Namen auf den Kranzschleifen wie ‚Opa', ‚Oma', ‚Hilde', ‚Hans' oder ‚Mutter' (verbunden mit den üblichen Abschiedsformeln) scheinen sich in kollektive Zeichen zu verwandeln. Eines, einer *jeden* Mutter wird gedacht, eines, einer *jeden* Oma, Opa. Hans und Hilde stehen für Freunde, Verwandte aller, die hier an ihre Toten denken, Nahestehende eben. Menschen mit Status, Funktion, die fast alle, die diese Namen lesen, auch in ihrem sozialen Netzwerk haben. Die Namen bezeichnen zum einen die sozialen Institutionen, die sich durch die und in den Personen vollzogen haben, nicht vorrangig physisch reale Personen. Zum anderen könnte sich mit den Worten ‚Mama' oder ‚Papa' das Bedürfnis verbinden, einem Empfinden Ausdruck zu verleihen, das die Beziehung zum, zur Toten in besonderer Weise bezeichnet. Diese mit einer kindlichen Kommunikationsform assoziierten Worte nehmen sich auf einem offiziellen Grabstein unangemessener aus als auf einem persönlichen Objekt am anonymen Feld.

---

62 Bemerkung eines Pastors dazu: "Die Leute harken solange, bis keine Erde mehr da ist und sich eine Mulde vor dem Grab bildet. Die füllt sich dann mit Regenwasser, und dann beschweren sich die Leute darüber."

63 Denzin, Norman: Reading Film – Filme und Videos als sozialwissenschaftliches Erfahrungsmaterial. In: Flick, Uwe u.a.: a.a.O., 416-428, hier 417.

64 Vgl. Steffensky, Fulbert: a.a.O., 87.

Abb. 18: Im Kontext des gemeinschaftlichen Ornaments der zentralen Blumenablage dagegen tritt der Namen als individualisierendes Zeichen, als Anrufung hervor: Es wird dabei nicht mit Vor- und Zunamen sondern persönlich angesprochen: ‚für Peter'. Die Toten bleiben teils anonym und werden gleichzeitig individuell namentlich bekannt. Die Schleifenbandtechnik für Trauerkränze ist hier für einen bepflanzten Blumentopf eingesetzt.

b) Namen auf Vasen

Abb. 19 : Kose- oder reale Vornamen (selten mit Nachnamen) rufen die Toten an und bezeichnen die Vase als persönlichen Ort und Eigentum. In dieser Weise werden auch Pflanzenschalen gekennzeichnet. Das so Gekennzeichnete zeugt sichtbar davon, wie die/der Tote erinnernd angesprochen wird, dass Nahestehende mit ihr/ihm kommunizieren, die ganz persönliche Anrede über den Kosenamen oder den sozialen Status in einer vergangenen gelebten Beziehung wie ‚Oma' verschränken Privates mit öffentlichem Raum, in dem andere an dieser Kommunikation teilnehmen und sie verfolgen (sollen).

Abb. 20: Ein Arrangement aus bestückter Glasvase und Grablicht ist mittels Kunststoffprägebuchstaben der Mutter zugedacht. Der Begriff ‚Mutter' steht hier nicht nur für einen persönlichen Inhalt, sondern auch für einen sozialen Status, den eine Person gesellschaftlich einnehmen kann. Mit ‚Mutter' scheint auch dieses kulturelle, kollektive Konstrukt aufgerufen und ein individuelles Gedächtnis in ein kollektives überzugehen.

c) Anstatt Namen

Abb. 21 - 22: Text: "*Du bist immer bei uns, *12.05.30 +04.04.98.*"

Gefunden am Feld Friedhof Huckelriede (vgl. dazu die Aufforderung der Friedhofsverwaltung an die BesucherInnen, auf das Ablegen von Namenssteinen zu verzichten, in Kapitel 1, Beschreibung exemplarischer anonymer Grabfelder). Ich fand diesen Stein in einer Schale im Frühjahr vor, mit entsprechenden Pflanzen und Schmuck, und in einer anderen, vorweihnachtlich geschmückten, im Winter. Nicht ein Name zeugt von der vergangenen Existenz eines Menschen, sondern ein markierter Zeitraum. Die AkteurInnen folgen damit gleichzeitig dem Gebot des Friedhofs und ihren Bedürfnissen. Das ‚steinerne Grabmal' und das Miniaturgrab per Schale ist mobil und flexibel. Diese memorative Verbindung kalendarischer Daten und Stein erinnert mich an (politische) Erinnerungspraktiken für Kriegsopfer (vgl. dazu das Findlingsthema Seite 201). Die Praktiken und deren Artefakte in Form der Steinmonumente mit den Inschriften: ‚1914 – 1918' oder ‚1939 – 1945', ergänzt um einen Begleittext, sind dem kollektiven Gedächtnis eingeschrieben. Hier wird sie für den privaten Tod aufgegriffen.

3.1.8 Vasen

Abb. 23 - 24: Die Ordnung dieser gemeinschaftlichen Vasenringe oder Grabbegrenzungen scheint selten übertreten zu werden, z.B. durch ein Ausbrechen, indem die Vase in die Nähe der Urnenstelle oder jedenfalls außerhalb dieses Grenzrings platziert wird. Die Ordnung hat ihre eigene suggestive

Kraft, die durch das Zusammenfügen Vase und Grenzstein noch intensiver zu funktionieren scheint. Stein, Blumen und Vasen bilden eine vertrautes visuelles Arrangement und Textur. Die symbolische Kraft der (Ur-)Form Kreis scheint Lebende wie Tote in immerwährender Abfolge von Geburt und Tod zu verbinden. Dieser Ort fordert zum Umkreisen der/des anonym Begrabenen auf, zum meditativen Ritual. Handlungsmuster bilden sich prozesshaft wie Trampelpfade heraus: Irgendwann standen Vasen zwischen den Grenzsteinen, nachahmend stellten andere vielleicht ihre dazu, später wurde der Vasenständer dann von der Friedhofsverwaltung dazu gestellt. Die standardisierte Friedhofsvase weist Anspruch auf einen eigen Ort aus: Versehen mit den Initialen der Nahestehenden oder der Toten hält sie andere vielleicht davon ab, sich dieser Vase zu bedienen, auch wenn sie einmal leer sein sollte. Klebestreifen-Zeichen verhindern ein Verwechseln mit anderen Standardvasen, es ist eben nicht egal, in welcher Vase die dem Toten zugedachten Blumen sich befinden. Oder man möchte sichergehen, auch immer eine zur Verfügung zu haben, wenn man zum Feld kommt.

3.1.9 Mitteilungen und Widmungen an Tote

Abb. 25: Der Anhänger trägt die gedruckte Inschrift: ”*Frohe Weihnachten”* und handschriftlich dazu gesetzt: *”wünschen Dir, liebe Irina, Dein kleiner Bruder Bastian und Deine Mama Julia und Dein Papa Helmut”*. Auf der linken Seite des Kärtchens befindet sich ein Hinweis an das Friedhofpersonal oder andere, die sich zuständig fühlen, etwas von diesem Ort zu entfernen: ”*bitte möglichst lange liegen lassen, danke*!” - Eine andere in einem Blumentopf befindliche Karte (nicht abgebildet) erzählt: *”Hey Papa Bär, ich vermisse Dich, verbringe schöne Tage mit Mama. Wir lieben Dich! BBMaus und CC”*. - Und für ”*Roberto und Jane”* steht mittels Kärtchen im Blumentopf geschrieben: *”Liebe Mutti, lieber Vati, einen kleinen Blumengruß für Euch, aber speziell für Mutti zum Todestag. Wir vermissen Euch beide sehr. Wenn ihr wüßtet, wo wir jetzt wohnen, würdet ihr Euch sehr freuen, leider zu spät. Wir denken sehr oft an Euch und haben Euch sehr lieb.”*

Abb. 26: Das mit einem Herz bemalte Grablicht – links oben im Foto zusehen - trägt folgenden Aufschrift: *”Heute an Deinem Geburtstag brennt ein Licht nur für Dich. Wir vermissen Dich – Lorin, Papa, Mama.”*

3.1.10 Kerzen

Abb. 27 - 28**:** Hier scheint das Anzünden als Handlung wichtig: Das Teelicht oder auch die Kerzengruppe wird im Vergleich zu den Grablichtern nur sehr kurze Zeit brennen, doch lang genug, um im Gedächtnisritual sinnstiftend zu wirken. Diese Geste ist vielleicht vergleichbar mit dem raschen Verwelken einer einzelnen Rose, die bewusst nicht in einer Vase mit Wasser versorgt, sondern auf den Boden gelegt wird. Die Flüchtigkeit des Augenblicks bzw. der Materialien intensiviert das erinnernde Handeln. Ob katholisch oder evangelisch oder nichts von beiden, Kerzen sind beliebt. Einst religiösem Ritus und wenigen AkteurInnen vorbehalten, begleiten Kerzen heute alle denkbaren Anlässe symbolisch. Die erloschene Kerze kann den Tod symbolisieren.

3.1.11 Plüschiges

Abb. 29: Die Puppe, wie auch Plüschtiere und Vergleichbares, bindet Emotionen der Nahestehenden an sich, und/oder möglicherweise gehörte sie dem/ der Toten.

3.1.12 Installationen

a) Textiles Objekt: Stickerei mit Windrose

Abb. 30: Die Installation steckte in einem Blumentopf inmitten der Gemeinschaftsablage. Mein Blick auf das Motiv regt meine Phantasie an, die auch in das Beschreiben des Motivs eingeht. Die gelbe Windrose wurde für eine Veranstaltung zur Europäischen Gemeinschaft produziert, ein einfaches, instabiles Exemplar, das flüchtig bewegte Luft versinnbildlichen könnte. Der Holzstab ist wie eine Stricknadel benutzt worden, um mit einem grauen, dicken Wollfaden Maschen aufzunehmen, die ihn fest umschließen. Am oberen Ende hält der Wollfaden die Stickerei: In Halber-Kreuzstich-Technik mehrfarbig, sorgfältig gestickt, ein Datum in der rechten oberen Ecke, die Seiten eingefasst und mit Fransen versehen. Das Motiv zeigt einen großen Kohleofen, wie er noch bis Ende der 50er Jahre in manchen Haushalten betrieben worden sein mag. Das mächtige Ofenrohr ist durch Schatten plastisch dargestellt. Die offenen Backröhre lässt einen Blick auf das ‚heiße, duftende' Gericht zu, drei Kochlöffel hängen bereit, in einer Pfanne und in zwei weiteren Kochtöpfen köcheln andere Teile eines üppigen Menüs. - Die Stickarbeit trägt keine individueller gestische Handschrift, sie ist nach traditioneller Technik und Vorlage entstanden und bildet einen Alltagsgegenstand statisch, symbolisch, ohne eigene Aura ab.[65] Stickarbeit gilt als zweck- und gegenstandorientiertes Kunsthandwerk und wird als Gegenpol zur höherer Kunst wie Malerei gelesen. Dieser hierarchisierende Bewertung konstituierte gleichzeitig Geschlechterbilder: Kunsthandwerk wird reproduktiver Ausdruck von Weiblichkeit, im Gegensatz zur schöpferisch freien, männlich konnotierten Kunst. Das anonyme Grabfeld als Fundort und der Blick auf das Motiv regt mich zu folgendem Assoziation an: Der eigene Herd könnte im Leben der beteiligten Menschen und der/des Toten eine zentrale Rolle gespielt haben: Die Küche als Ort, in dem sich Alltag vollzog, man wurde endlich wieder satt nach dem Krieg und gönnte sich gutes Essen. Und kochte für Gäste und Feste. Das dazugehörige Haus, hart erarbeitet in der Nachkriegszeit, mit dem gemeinsam gegründeten Hausstand, für das der Herd metaphorisch steht, eine lange Beziehung, in der Liebe auch durch den Magen ging. Der Umgang mit dem Wollfaden deutet an, dass die nahestehende Person nicht nur sorgfältig zu sticken, sondern auch zu stricken vermag. Vielleicht hat sie viele Stunden in der Küche in der Nähe des warmen Herdes verbracht, um dort zu handarbeiten. Wobei der/die Tote ihr Gesellschaft geleistet haben mag. Vielleicht ist die Stickerei auch im Handarbeitsunterricht der EnkelInnen entstanden. Die Wollmaschen und die Stickerei weisen auf das kontinuierliche Verwebtwerden eines ‚Roten Fadens' oder des ‚Lebensfadens' mit dem Lebensfaden des/der Nahestehenden hin. Nach Cliffort Geertz ist

[65] Vgl. zum individuellen Gestus in Techniken der Stickerei: Rosemeyer, Eva-Maria: "Tischtuchgestaltung – Tradition und Brüche." Schriftliche Ausarbeitung zur praktisch- methodischen Prüfung im Fachbereich Textilwissenschaften. Carl von Ossietzky Universität Oldenburg 10/2000.

”Kultur das von Menschen selbst gesponnene Bedeutungsgewebe ist, in das sie sich verstricken”, nach einer Mythe schneiden Frauen Lebensfäden ab, wenn der Tod des Betreffenden eintreten soll. Handarbeiten als Trauerarbeit: Verarbeiten von Trauer. Handarbeiten als Erinnerungsarbeit: Erinnerung materialisieren, über körperlich-sinnliches, kontemplatives Tun. (Vgl. dazu die Quild-Projekte in Amerika und Europa zur Erinnerung an Aidstote). - Sticken als memorative Praktik des 19. Jahrhundert, wie sie gern den Mädchen mittels Handarbeitsunterricht eingeübt wurde. Das Datum bringt eine neue Dimension, eine Spannung in das Stickmotiv: ‚25.04.95‘, vielleicht das Todesdatum. Die Zeitkategorie als messbare Größe ist (vermeintlich) zeitlosen Bedeutungen zugeordnet. Die Windrose symbolisiert den Kreislauf von Tod und Leben und eine Auferstehungshoffnung und das Element Luft steht dem Atem nahe.

b) Arrangement mit Hund

Abb. 31: (vgl. die Schilderung des Urnenträgers Tom dazu) In den Umrundungsweg um die Blumenkübel herum wurde diese Installation gestellt, sie beansprucht hier mehr individuellen Raum als andere Gegenstände. Ihre Eigenart hebt sie von den Schalen und Sträußen in der Nachbarschaft ab, das Triviale einzelner Bestandteile orientiert sich gerade nicht an erlesen-würdevollem und Unvergänglichkeit symbolisierendem Material.

c) Herz und Stein

Abb. 32: Individuelles Gedächtnis am geheimen Ort. Das Pflanzen der Eibe und des Immergrüns sowie das Errichten eines steinernen Grabzeichens ist nur noch zitiert, indem die Bestandteile mit viel Liebe und Herz arrangiert wurden.

3.1.13 Haushaltsartikel

Abb. 33: Tennis, Frauen, Cocktail - die vier bestückten Töpfe stehen vielleicht mit Vorlieben des, der Toten im Zusammenhang. Andererseits sollte den Töpfen vielleicht schlichtweg etwas Privates aus dem eigenen Haushalt hinzugefügt werden, um sie und den Ort, an dem sie stehen, damit zu unterscheiden von den vielen anderen Topfblumen.

3.1.14 Mineralien

Abb. 34: Zu Füßen der Jesusplastik mit Kreuz liegen drei Bergkristalle, sie wirken wie kristalline Tränen. Ein Ort (weit entfernt vom offiziellen Zentrum des Feldes) für den Ausdruck individuellen Leides, das im Leid des Gekreuzigten aufgehoben worden sein könnte, verbunden mit Auferstehungs-hoffnung. Zahl Drei: je ein Bergkristall für Vater, Sohn und heiliger Geist. Dem Bergkristall wird eine heilende und erkenntnisfördernde Wirkung zugesprochen.

3.1.15 Unsichtbares: Der Pfennig

Liesbeth schildert, dass sie ca. eineinhalb Jahre nach dem anonymen Begräbnis ihres Mann zum ersten Mal den Friedhof aufsuchte, der ihr vom Bestattungsunternehmen nach dem Beisetzen der Urne mitgeteilt wurde. Ihr war dieser Ort und die Lage der Urne im anonymen Feld völlig unbekannt. Für

diesen Besuch hatte sie einen Pfennig mit dem Rasierwasser ihres Mannes benetzt, dass präparierte Geldstück in Aluminiumfolie gewickelt und es - irgendwo - in die Erde des Feldes gesteckt. Sie fühlte sich danach sehr zufrieden und ihrem Mann nahe. Diese Schilderung scheint an ein in vielen Kulturen bekanntes Ritual anzuknüpfen, wonach dem Leichnam bei der Beerdigung ein Geldstück in den Mund gelegt oder mitgegeben wird, damit der Fährmann, der in das Jenseits übersetzt, bezahlt werden kann. Diese Witwe ist sich jetzt womöglich sicher, dass ihr gestorbener Mann nun im Jenseits angelangt und die Trennung von ihm im Diesseits vollzogen ist.

3.1.16 Alkohol

Ein Friedhofsbeschäftigter erzählt von einem Begräbnis, bei dem die Trauergäste am offenen Urnengrab im anonymen Grabfeld auf die/den ToteN mit Wein anstießen, Wein auf die Urne schütteten und die Flasche zuletzt dazu stellten. Er habe sie dann beim Schließen des Grabes wieder herausnehmen müssen.

Exkurs: Dinge alltäglicher Erinnerungspraxis im Zuhause einer Witwe und eines Witwers

Zwei Nahestehende erzählen von dem anonymen Begräbnis des Ehepartners, der –partnerin, und sie schildern ihre Erinnerungspraktiken, in denen auch das anonyme Grab eine Rolle spielt.[66] Dass die Gespräche zuhause bei den Nahestehenden stattfinden, macht etwas von der Art und Weise die Toten zu erinnern nachvollziehbar.

Liesbeth:

- Sie positioniert fast täglich abends beim Fernsehen ein Foto ihres Mannes (das ihn in Wanderkluft auf einem Stein sitzend zeigt und das tagsüber auf einem Tisch neben der Couch steht) in die Nähe eines Teestövchens auf dem Wohnzimmertisch. Der Schein einer brennender Kerze falle so auf das Foto, dass sein Gesicht leuchte *("und er ist einfach da"*). Dies Foto stand auch schon in der letzten gemeinsamen Wohnung in Süddeutschland.
- sie stellt Blumen in die Nähe eines Fotos, das sich im Schlafzimmer auf einem runden Beistelltisch befindet.
- im Schlafzimmer steht am Kopfende ihres Bettes ein kleiner Hocker. Darauf stapeln sich zahlreiche Bücher. Das zu oberst liegende ist das letzte Buchgeschenk ihres Mann, es enthält eine an Liesbeth gerichtete Widmung. Sie legt es grundsätzlich oben auf den sonst von den Büchern her wechselnden Stapel.
- In einem antiken Stuhl am Wohnzimmertisch sitzt ein sehr großer Adler aus Stoff und Pelz, ein Geschenk ihres Mannes (sie teilten beide eine Vorliebe für Greifvögel). Sie holt ihn sich oft *"näher ran"*.
- Auf einem im Wohnzimmer befindlichen Tischchen mit Alkoholika steht, unangebrochen, das letzte Geschenk des Mannes, eine teure Flasche Brand. L. bricht sie bewusst nicht an.

---

[66] Vgl. dazu die Interviewausschnitte zu Liesbeth und Leo im Abschnitt III, Kap. 2.

Im Wohnzimmer befinden sich zwei Fotos, im Schlafzimmer hängen an einer Parallelwand zum Bett etwa drei Fotos des Mannes, auf dem Beistelltisch das o.g. Keines der Bilder zeigt eine Studioaufnahme, alle sind Schnappschüsse, einer davon postkartengroß, eines DIN A 4, die restlichen klein, alle farbig.

Leo:

Zuhause laufe nach dem Tod seiner Frau vor fünf Jahren *"praktisch noch alles so weiter"*.

- Er hat fast nichts von den Anordnungen in der Wohnung geändert.
- Er bewahrt ihren Schmuck auf. Die gemeinsame Tochter meine immer: *‚Lass das mal liegen"*, nur eine goldene Uhr habe sie genommen.
- Seine Frau hat sehr gute Kleidung gehabt: zwei, drei Sachen hängen noch im Kleiderschrank. Das Übrige hat die Schwägerin übernommen, es getragen und einen Teil nach Bethel geschickt.
- In der Schrankwand im Wohnzimmer steht eine postkartengroße Portraitaufnahme seiner Frau.
- Eine Reihe von Fotos, die er in einer Mappe des Bestattungsinstituts aufbewahrt, erinnern ihn an die Ausschmückung der Kapelle und an Kränze anlässlich der Beerdigungsfeier.

Resümee Exkurs

Die Dinge, von denen die InterviewpartnerInnen glauben, dass sie sie erinnern helfen, stimmen in weiten Teilen mit denen überein, wovon Liesbeth und Leo berichten. Die meisten gehören denjenigen an, die traditionell mit Erbe und Hinterlassenschaft verbunden werden. Den Haushaltsauflösungsüberlegungen der Vorausverfügenden steht das Alles-an-seinem-Platz-lassen von Witwe, Witwer gegenüber. Im Arrangement der Dinge in der ehemals gemeinsamen Wohnung wird das Fehlen des Partners, der Partnerin in der Leere zwischen den Dingen wahrgenommen und erinnernd gefüllt. Liesbeth und Leo erinnern sich auch mittels Dinge, die einen besonderen Bezug zu Körperlichkeit und Intimität haben und die ihre Sinne ansprechen: Rasierwasser, Dessous und Kleidung. In diesen Bezügen tritt die Tradition dessen, was vererbt wird zurück und besondere, individuell aufgeladene Objekte werden fürs Erinnern bedeutsam. Die Brille hält vielleicht die Art und Weise ihres Trägers, die Welt zu sehen und genau hinzuschauen, präsent. Leos Schwägerin gestaltet und materialisiert die Erinnerung an ihre Schwester mit ihrem eigenen Körper, indem sie die Kleidung der Toten trägt.

4. Zusammenfassung und weiterführende Interpretation

4.1 Sich zum anonymen Grab Ver-Halten

Die Ethnografie performativer Muster und kleidungskommentierter Haltungen/Gesten stellt in dieser Studie optisch-akustisch Wahrnehmbares *äußerer* Haltungen als visuelles Datenmaterial dar, in das hinreichend offensichtliche Interpretationen eingehen dürfen. Ein weiterführender, differenzierter Blick auf mögliche *innere* Haltungen, die sich in äußeren ausgestalten und so gezeigt werden, gewährt besonders die Begegnung mit den Nahestehenden Clodine, Martin, Sophie, Theresè, Ole, Liesbeth und Leo, mit der Friedhofsbesucherin Anne und auch die mit einigen Friedhofsbeschäftigten. Darüber hinaus führen Daten des Forschungsprojekts ‚Der Friedhof. Soziale Funktionen eines Ortes der Trauer' zur Frage nach inneren Haltungen weiter.[67] Danach sei ein Friedhofsbesuch für viele der 18 männlichen und 25 weiblichen befragten Besucher mit "gemischten Gefühlen" verbunden, und Friedhofsgespräche bestünden überwiegend aus oberflächlichen Nettigkeiten und Klatsch. Mögliche individuelle Einstellungen/Voraussetzungen für eine symbolische Kommunikation an Gräbern sehe ich in Schmieds Idealtypenbildung verdeutlicht, die Einstellungen zu Friedhof und Gräbern und deren Funktionen bezeichnen:[68]

"Der Spaziergänger" will sich auf dem Friedhof sammeln, schauen und entspannen.

"Der Kontaktfreudige" hat Grab und Friedhof fest in den Alltag integriert, als Zeitvertreib, Freizeitgestaltung, Kontaktbörse, und hat Freude an Grabpflege.

"Der Rationale" folgt einer pragmatisch-nüchternen Einstellung Grab und Friedhof gegenüber, die praktische Funktionen übernehmen.

"Der Pflichtbewusste" kommt hier einer Pflicht nach und sieht Grabpflege als Mittel zum Zweck.

"Der Angepasste" orientiert sich am Brauch und fürchtet die soziale Kontrolle der anderen.

"Der Ordnungsliebende" pflegt Gräber mit großer Sorgfalt und erwartet dies für die gesamte Friedhofsanlage.

"Der Unkonventionelle" stört sich an einer Uniformiertheit der Gräber.

"Der Konventionelle" folgt festen, gern auch konfessionellen Besuchsrhythmen.

"Der Gefühlsbetonte" schätzt gefühlte Nähe zu seinen/ihren Toten oder fühlt sich mit ihnen besonders verbunden und pflegt das Grab nach spontanen Bedürfnissen.

"Der Furchtsame" setzt sich notgedrungen einem für ihn, sie beklemmenden Gefühl auf dem Friedhof aus, so oft und weil Gräber zu pflegen sind.

---

[67] Gerhard Schmied, am Institut für Soziologie der Universität Mainz, leitet das 1999 begonnene und DFG geförderte Projekt; ich danke ihm sowie den MitarbeiterInnen Michael Gluch, Simone Juvan, Kristina Köhler, für das Überlassen noch unveröffentlichter Materialien. Das Team führte qualitativ-standardisierte face-to-face-Interviews mit FriedhofsbesucherInnen (zu deren Bezug zu Verstorbenen und zur Grabgestaltung, zur Einstellung zum Friedhof und eigener Beisetzung) und mit Friedhofsbeschäftigten. Auf zwei von den vier untersuchten Friedhöfen gibt es anonyme Begräbnisse. Die Kategorie Geschlecht spielt leider für diese Untersuchung, soweit aus dem vorliegenden Material ersichtlich, im Sinne einer Frauen- und Geschlechterforschung keine Rolle.

[68] Schmied -Team: a.a.O., 247 ff i.V.m. 352ff. Die Typenbezeichnungen sind vom Original übernommen.

”Der Involvierte” wendet sich dem Grab extrem intensiv, u.U. lebensinhaltlich zu, ist emotional intensiv mit der Verarbeitung des Todes der Person beschäftigt. Gut 50 % der Befragten dort bewerten das anonyme Begräbnis überwiegend negativ.[69] Nicht alle Idealtypen dieser Untersuchung wollen oder können sich einem anonymen Grab(-feld) zuwenden. Den ”BefürworterInnen” gefällt dieses Phänomen ausgenommen gut, die ”Gleichgültigen” plädieren dafür als eine Dienstleistung für solche, die es brauchen, und wieder andere reagieren besonders emotional auf diese Grabform, die sie rundweg ablehnen, was auch für die ”Selbstgefälligen/Unvergessenen” gilt, die auf jeden Fall sowohl ihren Toten wie auch sich selbst Gedächtnismonumente setzen wollen.

Nach meinen Beobachtungen hat (rituelle) symbolische Kommunikation und Erinnerungspraxis am Grabfeld mit einer/einem anonym Begrabenen unterschiedliche Abschnitte:

a) Ankommen am anonymen Grabfeld, Referenz erweisen: kurze Andacht
b) Arbeiten, Ordnen, Kommunikation mit dem/der Toten,
c) Verweilen, Kontakte pflegen oder suchen: Parksituation anschließen
d) Abschied: Kurze Andacht. Gehen

Zu a) An das anonymen Feld selbst herantreten oder direkt auf den zentralen Ablageplatz gehen: Sich einen bestimmten Platz dort suchen, mit Hilfe der Körperhaltung einnehmen. Ein Gebet sprechen, eine Geste der Andacht, des Respekts vollziehen. Entweder eine kurze Andacht halten oder zuerst die Blumen, die Gabe für die Toten, versorgen.
Zu b) Sich einrichten. Frische Blumen platzieren, vorhandene überprüfen, versorgen. Das Element Arbeiten-Ordnen-Versorgen kann an einem anonymen Grab sehr viel leichter entfallen als am individuellen. - Mit der Aufmerksamkeit zum Gegenüber im Grabfeld gewandt: inneres Sprechen (vgl. Sophie, Martin, Clodine). Danach kann das Gehen eingeleitet werden oder sich ein Verweilen anschließen.
Zu c) Die Bank wird erst genutzt, wenn der Raum zwischen Gegenüber und BesucherIn bzw. für ihn/sie am Feld hergestellt ist. Sich auf eine Bank setzen und verweilen, für sich und in der Kommunikation mit dem Gegenüber im Grab bleiben (vgl. Theresè, die hier an den gemeinsamen Lebenslauf denkt). Oder aktiv Kontakt zu anderen Personen aufnehmen, zum Umfeld um einen/einer herum, andere beobachten, so wie es auf einer Bank im Park geschehen könnte.
Zu d) Z.B. sich von der Bank erheben, an den Feldrand treten, eine Andachtshaltung einnehmen und die Aufmerksamkeit noch einmal dem Gegenüber im Feld widmen. Dann sich abwenden, sich u.U. von den Anwesenden am Ort verabschieden, den Platz verlassen.

Die rituellen Muster des Friedhofs- und Grabbesuches und der Grabpflege sind nicht insgesamt standardisiert, wohl aber bestimmte wiederkehrende Elemente darin wie Lichtquellen anzünden, das Zwiegespräch, die Andacht, das Gabenbringen (Blumen, Dinge), zeit- oder anlassrhythmisches Besuchen des Grabs. Die Elemente werden individuell koordiniert, addiert oder ignoriert. Es mischen sich offizielle, religiös bestimmte Ritualteile mit privat-individuell dominierten Teilen im gesamten

[69] Schmied -Team: a.a.O., 239, 232, 342 ff.

Ablauf eines Besuches: Der Andachtshaltung, dem inneren oder lauten Sprechen einer Formel am Feldrand als Teil, der in seiner Darstellung (unbewusst) immer auch an die Öffentlichkeit und die Institution gewandt ist. Daran schließt sich vielleicht Sitzen, Plaudern, Beobachten anderer, Kekse essen u.ä. an. Das Hantieren und Agieren vieler Frauen und mancher Männer bei der Pflege individueller Gräber wirkt sicher und selbstverständlich, der Eifer vermittelt mitunter eine Entschlossenheit, Ordnung in ein Chaos zu bringen. Diese Kompetenz findet sich im Alltag z.B. bei der Arbeit im eigenen Garten oder Haushalt. Am Grab eingesetzt macht sie das auf dem Friedhof befindliche Grab eine kurze Zeit lang zum privaten Ort eigener Verfügbarkeit. Die ungepflegten Gräber rechts und links neben dem Grab stören ähnlich wie die ungepflegten Nachbarn in der Wohnhausetage unter einem oder auf dem Nachbargrundstück. Im engen Beieinander der zentralen Blumenablage und in der Verbotsdichte um das anonyme Feld herum kann sich diese Kompetenz und Verfügungsgewalt nur auf einen minimierten Raum erstrecken. Die Nahestehenden sind damit konfrontiert, sich in eine gemeinschaftliche symbolische Kommunikation einzufügen, eigene Ordnungsvorstellungen, Anliegen und Werte zurückzustellen. Manche suchen sich einen eigenen, heimlichen Ort abseits. Das individuell bezeichnete Grab besteht als Repräsentation idealerweise aus einem dauerhaft-statischen *und* einem flüchtig performativen Element: Dem steinernem Grabzeichen werden ergänzend die kulturelle Arbeit, die performativen Akte pflanzender, pflegender AkteurInnen hinzugefügt. Das Hinzufügen kann auch bei der anonymen Grabform erfolgen.

Sich konzentrieren

Sich in bestimmter Weise halten, etwas, ein Gebet sprechen, laut oder in sich hinein, grenzt von der Mitwelt ab und führt zu einemR selbst hin. Die anderen BesucherInnen, zum Teil hinter einem, einer im Nacken gewusst, machen den eigenen Standort und das Verhalten dort zur Bühne, die, der AkteurIn wird zum, zur SchauspielerIn. Am ausgelagerten, privaten Ort im Öffentlichen, am individuellen Grab dagegen existiert ein entsprechender imaginärer Raum für das Aufführen individueller Rituale und Gesten. Am anonymen Gräberfeld hingegen ist dieser stets mit anderen zu teilen und erst selbst herzustellen. Eine Geste kann hier peinlich wirken, wenn sie nicht durch ihre perfekte Darstellung die Einheit von Ausdruck und innerer Verfasstheit suggeriert. Im stillen Verharren des Körpers stellen sich Erinnerungen und Gefühle leichter ein als beim Agieren. Gehen, arbeiten führen aus der Situation heraus, still stehen oder auf einer Bank sitzen fördern Fantasie, Kontemplation, Konfrontation mit dem, was sich einstellt. Für solche, bei denen dies mit Bewegung verbunden leichter ist, lädt das anonyme Feld zum Umkreisen ein.

Aus dem Ritus aussteigen

Wenn der männliche Begleiter den beiden Frauen das Ritual überlässt, sich unmittelbar seinen Platz auf der Bank sucht und die Frauen dort erwartet, steigt er bewusst aus und setzt sich gar nicht erst einem Zwang zum Aufführen von Ritualen aus. Der öffentliche Raum gilt als männlich konnotierter, für die *Institution* Friedhof trifft dies ebenso zu. Zur männlichen Kompetenz im alltäglichen öffentlichen Auftritt gehört das Meiden unklarer, peinlicher Situationen, wie sie sich am anonymen Feld einstellen könnten. Der Friedhof ist in weiten Bereichen weiblich konnotiert: Als Ort der Trauer,

der Kommunikation mit den Toten und der Verbindung von Generationen etwa. Die Alltagskompetenz der Frauen ist denn auch in diesen Bereichen ausgeprägter, sie übernehmen selbstverständlicher Zuschreibungen und Aufgaben auf diesen Gebieten. Was nicht heißt, dass die Möglichkeit des Ausstiegs nicht auch genutzt wird: Der Lippenstift der Besucherin (vgl. Pkt. 2.1.2) könnte einem Verstoß gegen das Ritual, das sie im Übrigen ihrem männlichen Begleiter zu überlassen scheint, dienen. Es sei denn, die Nahestehende nutzt den Lippenstift in einer habitualisiert selbstvergessenen Weise. Monumental gestaltete Grabfelder wie zum Beispiel das Hamburger Feld I können Haltungen hervorrufen, wie sie in Verbindung mit erhabener Architektur erlernt wurden.

Anderen Ordnungen folgen

Clodine bestätigt sich und ihrem toten Mann durch ihren wöchentlichen Besuch ihre über den Tod und das Trauerjahr hinaus währende Treue und Verbundenheit. Sie entspricht damit einem traditionellen Bild einer Witwe, die den verwaisten Platz an ihrer Seite freihält. Ähnlich scheint es dem Witwer Martin zu gehen, der sich anders als die Mehrzahl von Witwern verhält, welche binnen kurzer Zeit eine neue Partnerschaft eingehen.[70] Besuchsritualisierungen sind auch Ausdruck spezieller anderer Ordnungen. Ein öffentlich dargebotenes männliches Haltungsrepertoire vermittelt in der symbolischen Kommunikation mit Toten uneindeutigere Botschaften den BeobachterInnen gegenüber als ein entsprechendes weibliches. Sich als Männer zu sehen Gebende sitzen durchweg breitbeinig, raumgreifend, sie nehmen seltener die traditionell religiöse Gebetshaltung und die säkulare Andachtshaltung ein und signalisieren eine Haltung inneren Nichtbeteiligtseins. Der soziale Raum Friedhof wird von solchen Besuchern auch deshalb rituell und habituell nicht bestätigt, weil die mit ihm assoziierten Emotionen wie Trauer nicht anschaulich genug dargeboten werden. Am anonymen Grab fehlt es vielen Männern aufgrund geschlechterdifferenter Sozialisation an Darstellungskompetenzen, und solche benötigen sie auf der Bühne dieser Grabform. Möglicherweise können sie sich diese Inkompetenz leisten, weil eine differenziertere Trauerdarbietung oder Erinnerungsinszenierung zum einen vor allem von weiblichen Besuchern erwartet wird; die *einfache Anwesenheit* eines Mannes ist für sich genommen schon genug. Und zum anderen sind Park-, Flanier- und Freizeitgesten und -körperhaltungen seit ca. 200 Jahren auch wieder auf Friedhöfen zu sehen.

Symbolische Kommunikation und Erinnerung einkleiden

Wenn die Nahestehenden selbst sich als ein Erinnerungszeichen läsen und das flüchtige, zeit-, raum- und modereagible Material ihrer gekleideten Körper starre Gedenksteine ersetzten, lässt sich fragen, ob nicht auch an den Körpern, wie Edgar A. Poe dies steinernen Relikten nachsagt, Erinnerungen hängen und an ihnen ”haften wie ein weites Kleid”.[71] Wie, wenn die BesucherInnen das eine oder andere Kleidungsstück trügen, gerade weil sie das Grab aufsuchen?[72] Oder sich dafür so kleideten, wie

[70] Vaskovics, Loszlo u.a.: Soziale Lage von Verwitweten. Vergleichende Datenanalyse zur demographischen, sozialen und wirtschaftlichen Lage von Verwitweten in der Bundesrepublik Deutschland. 1988, 48 ff.

[71] Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses., 320-321. A.A. zit. Poe: The Coliseum (1833, 1845) in: The Poems of Edgar Allen Poe, hg. V. Floyd Stovall, Charlottesville 1965, 57ff.

[72] Vgl. Leos Schwägerin, die Kleidung seiner Frau trägt.

der/die Tote es immer so gerne sah? *"Die Frau macht sich bestimmt ein bisschen schön, wenn sie zum Friedhof geht",* so die Überzeugung meines Models beim Nachstellen von Körperhaltungen.[73] Sich selbst am Grab aus- und darzustellen, Totengedenken vestimentär zu inszenieren – ein zentraler Aspekt bürgerlicher symbolischer Kommunikation auf dem Friedhof – bedeutet auch, die Toten bzw. die sozialen Verhältnisse, in die sie von anderen dann zu denken sind, auszustellen. Und dies, ohne an die optische, repräsentative Nachricht/Gestalt des individuellen Grabs anschließen zu können. Dies erzeugt neue, zusätzliche Anforderungen an die Friedhofsbesuchskleidung. Davon ausgehend, dass zumindest die zentrale Ablage am anonymen Grabfeld auch eine Bühne für symbolisch Kommunizierende ist, sind ‚Kostüme' und ‚Requisiten' Teil dort gezeigter Inszenierungen. Schwarze Trauerkleidung ist für den Kulturphilosophen Georg Simmel ein von Mode unabhängiges Instrument, die Trauergruppe zu einer ideellen (nicht sozialen) Gemeinschaft, die sich temporär von den Lebendigen abgrenzt, zu verschmelzen.[74] Sie habe während der Trauerfeier gerade nicht die Absicht, soziale Einheit in der Gruppe zu befördern, weshalb diese Kleidung sich gegenüber modischer Veränderungen abstinent zeige. Das gemeinsame Schwarz unterstützte in der abendländischen Kultur zumindest bis Mitte des 20. Jahrhunderts die Anähnlichung der TeilnehmerInnen untereinander im mimetischen Prozess des Begräbnisrituals. Inzwischen ist die symbolische Bedeutung der Farbe Schwarz längst nicht mehr Trauer und Tod vorbehalten, sondern ist Mittel von Distinktion und Machtanspruch, subkulturellem Widerstand oder von Identifikation mit bestimmten sozialen Gruppierungen.[75]



(Abb. ‚FASHION STATEMET', Zeitschrift ‚Glamour' 1995) Einheitliches Schwarz begegnet dem Friedhofsbeschäftigen (Urnenträger) Paul bei seinen Beisetzungsgästen kaum noch, eher ein Eindruck des *Gedeckten*: eine unbestimmte uneinheitliche Größe, die den TeilnehmerInnen Darstellungskompetenz abverlangt. In der Bandbreite der heute zu Beerdigungen getragenen Kleidung spiegeln sich auch Geschlechter, Alter, Moden und Jahreszeiten. Normal durchschnittlich gekleidet zu sein, scheint in Pauls Augen auf einen sozialen Zusammenhalt der Anwesenden und deren Ritualakzeptanz hinzuweisen. Betont

[73] Die Originalkleidung der BesucherInnen spiegelt sich in der von mir modellierten Nachstellung weitgehend in der Ensemblebildung und Kleidungs-/Körpergestalt; während Schnitt, Farbe, Detail und Material nur ansatzweise nachgestellt wurde.

[74] Simmel, Georg: "Die Mode. In: Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. Leipzig 1911, 29-64. Wieder abgedruckt Wagenbach 1983.

[75] "Ich kehrte zurück in die Stadt, in der ich lebe. Ich legte die schwarzen Kleider ab – kein Schutz vor den Zumutungen des Alltags. Schwarz tragen Werbeleute, Theaterleute und die Frau, die ihren Kinderwagen über den Zebrastreifen schiebt. Kein Zeichen der Trauer mehr. Schwarz steht mir gut, es zieht die Blicke der Männer an. Ich wollte sie nicht, diese Blicke. Behaltet sie bei euch, macht einen großen Bogen um mich, seht ihr denn nicht das Stigma der Trauer?" Zitat aus: Jutta Jacobi: Trauern. Beschreibung eines nicht gesellschaftsfähigen Zustands. Radiosendung des NDR 4, 26.11.00, Redaktion U. Voß, unveröfft. Manuskript, 13.

modisches, inszeniertes Outfit grenzt von anderen ab und wird mit Ritualfeindlichkeit, die für Paul mit einem Mangel angemessener Emotionen einherzugehen scheint, assoziiert. Paul liest das durchschnittlich normale Outfit als soziales Zeichen. Weibliches Outfit unterscheidet sich bei wichtigen sozialen Anlässen häufig von männlichem durch Varianz, Schnitt, Farbigkeit, optischer Signalwirkung, Material, Körperkommunikation und Accessoires.[76] Gelingt es den Teilnehmer*innen* eines anonymen Begräbnisses also nicht, ein angemessenes Outfit anzulegen, geraten sie in den Verdacht einer "Eiseskälte."[77] Die gleichförmige Unauffälligkeit männlichen Outfits steht dem näher, was Paul als angemessen normalen Durchschnitt bezeichnet und was von ihm nicht auf Innerlichkeiten der TrägerInnen hin befragt wird. - Ein in der alltäglichen Zusammenstellung eigener Kleidungsensembles sonst selbstsicherer und experimentierfreudiger männlicher Träger, ein 42jähriger Designer, stellt die Situation eines Begräbnis als konventionell-rituelle wieder her, indem eigens hierfür Anzüge komplett getragen werden, deren Teile er sonst bewusst mit anderem kombiniert: "Meine Anzüge [...] trag ich höchstens mal zur Beerdigung oder als Gag."[78]

Die Vielfalt übernommener Zuweisungen, Statusbeziehungen und Lebensstile der TrägerInnen, eine mobile Lebensform, die unterschiedlichste Anlässe vernetzt, spiegelt sich in deren Kleidung. Sie soll möglichst flexibel mitgehen und nur hier und da noch speziell für einen großen Anlass, für Ort und Situation arrangiert werden. Nahestehende erzählen von den unterschiedlichen Zusammenhängen, aus denen heraus sie ein anonymes (oder auch individuell bezeichnetes) Grab und den Friedhof aufsuchen. Hille beispielsweise geht, wenn sie gerade mal in der Nähe ist, zum Grab der Freundin oder arbeitet alle zwei Jahre das Familiengrab auf. Ole freut sich auf das Weihnachtsfest, auf den gemeinsamen Gang mit seinem Sohn zum Grab, wonach beide gepflegt essen gehen; sonst verbindet er seine wöchentlichen Besuche mit Spaziergängen und Kaffeeklatsch. Theresè und Hanna binden Grabbesuche in längere Radtouren ein, und Martin plant zwischen seinen Erledigungen einen kurzen Gang zum Grab ein. Leos Sonntagsritual besteht aus dem Mittagessen im Restaurant und dem vorherigen Grabbesuch. Die Überlegung, für einen Friedhofsbesuch angemessen gekleidet zu sein, tritt vielleicht hinter der Notwendigkeit zurück, ihn in die Termindichte eines Tages überhaupt einzuschieben. Die Vorzüge eines Trainings- oder Freizeitanzugs gönnt sich nach den vorliegenden Daten ein männlicher Besucher, verbunden mit Sandalen und Wollsocken; er wertet den Besuch nicht als Anlass und Notwendigkeit, sich ‚extra' einzukleiden. Vielleicht ging er von zuhause ‚mal eben so' zwischendurch zum Grab. Clodine hat sich für ein vollständiges, modisches Ensemble entschieden, bis hin zum aufwendigen Schmuck und Parfum als Accessoire. Sie irritiert damit bestimmte Vorstellungen davon, wie Alter und ein Witwenstatus zu tragen seien. Sophies schmaler, die Knie

---

[76] Im variationsreichen Bekleidungsinventar weiblicher Angehöriger der neuen Mittelschicht beispielsweise können sämtliche Variationen von Männerbekleidung enthalten sein. Ellwanger, Karen: Ensemblebildung. Zur Entwicklung und Funktion einer erweiterten Darstellungskompetenz der NutzerInnen von Bekleidung. In: HdK Berlin: Lebens-Formen. Alltagsobjekte als Darstellung von Lebensstilveränderungen am Beispiel der Wohnung und Bekleidung der ‚Neuen Mittelschichten'. 1991, 225-245, hier 226.

[77] Vgl. hierzu die Fichtler-Studie, die Gefühlsqualitäten in Verbindung mit dem anonymen Begräbnis verhandelt und die ‚AnonymikerInnen' emotionale Kälte bescheinigt. Abschn. I, Forschungsstand. - Meine 72jährige modebewusste zweite Mutter hält für winterliche Beerdigungen eine dunkelblaue Wolljacke bereit. Die Jacke wird in dem Teil des Kleiderschranks aufbewahrt, der fast ausrangierten Sachen oder solchen mit besonderer Funktion vorbehalten ist. Sie wurde 1988 in Verbindung mit dem Tod meines Vaters erworben, aber nicht bei seinem Begräbnis getragen. Sie ist zweireihig geknöpft, mit Schulterriegeln ausgestattet, zeigt Gebrauchsspuren. Eine antimodische Attitüde ist hier einem Begräbnisanlass nicht unangemessen.

[78] Ellwanger, Karen: Ensemblebildung..., a.a.O., 233-234.

umschließender Rock erlaubt keine große Arbeits- bzw. Erinnerungsgeste, eher nur das Ausrichten ihrer Blumenschale innerhalb der zentralen Blumenablage. Anne dagegen bearbeitet im wadenlangen, weit schwingenden Faltenrock, womit sie sich gehörig bücken kann, das individuell bezeichnete Grab ihres Mannes. Theresè und Hanna stellen auch durch ihre modische Kleidung und eine durch Hosen betonte Zweibeinigkeit aus, dass sie nicht *"vom alten Schlag"* sind, wie sie dies Verwandten attestieren, die das anonyme Grab ablehnen.

Betrachtungen zum Begräbnisritual am anonymen Feld

Pauls Anstrengung, ein professionelles Drittes zwischen tradiert sakralem Ritual und funktionell-weltlichem Eingraben der Urne zu kreieren, ist nachvollziehbar (vgl. Abschn. III, Kap. 2). Bevor die Anonymität der Rasendecke greift, möchte P durch intensives Einfühlen eine individuelle Beisetzung entwerfen, die auf die (vermeintlichen) Erwartungen und Bedürfnisse der Gäste zugeschnitten ist. Die von ihm verantwortete Beisetzung ist hin und wieder der rituelle Höhepunkt des Ausgliederns und des Überführens der Toten in einen neuen Zustand, d.h. es hat vor der Einäscherung keine besondere Trauerfeier stattgefunden. Fehlt bei diesem Akt der/die ZeremonienmeisterIn, sind rituelle Leerstellen von UrnenträgerInnen und Beisetzungsgästen selbst zu gestalten. [79]

Paul stellt sich immer wieder der Ambivalenz zwischen entindividualisierenden Vorschriften der Institution und den individuellen Bedürfnissen Nahestehender. Auch das Entmischen religiöser und nichtreligiöser Gesten und Praktiken gehört hierher. TeilnehmerInnen, die für eine ritual-kritische Haltung bekannt sind, z.B. die von P erwähnten AkademikerInnen, verunsichern ihn in seinem Bemühen, dieser selbstgestellten Aufgabe gerecht zu werden. Die Nahestehenden sind mit einer Situation konfrontiert, deren Dichte und Struktur plötzlich auch (wieder) von ihnen abhängig ist (nur selten wird von den Nahestehenden der Wunsch geäußert, die Urne z.B. selber tragen zu wollen). Am nur symbolisch geschlossenen Grab ist die Gruppe sich dann selbst überlassen. Positiv formuliert: Die entsakralisierte Struktur des Beisetzungsaktes scheint an vielen Stellen offen für individuelle, aktive Beiträge aus der Gruppe (soweit der Zeitrahmen nicht gesprengt wird). Ohne PastorIn/RednerIn vollzieht sich der Beisetzungsakt in weiten Strecken stumm und ist von den Gesten und Haltungen abhängig, die als eigene Sprache die Liturgie übernehmen. P führt nur von einem Ritualteil zum nächsten, er enthält sich tröstender, religiös segnender oder sonstwie sinnstiftender Worte. Ein gegenseitiges Verständnis der Gesten ist nötig, kann aber nicht vorausgesetzt werden. Manchmal wird P am offenen Grab gefragt, ob denn nun dreimal Erde nachzuwerfen sei oder wie oft – P empfiehlt dann, es so zu handhaben, wie das *eigene Gefühl* es einem/einer diktiere. Dies könnte das Ritual suspendieren: Subjektive spontane Gefühle bzw. Affekte lösen eine rituelle Praxis ab, aus der Gruppe der Beisetzungsgäste werden lauter nicht mehr durch ein Ritual zusammengeführte EinzelakteurInnen. Das Zusammenspiel der Gruppe innerhalb des Begräbnisrituals sei, nach Paul, um so besser, je häufiger diese Gruppe miteinander Kontakt habe, schon weil sie in räumlich überschaubarer Nähe zusammenlebten. Das *eigene Gefühl* zur Grundlage begräbnissituativen Handelns zu machen führt, verbunden mit einer Unsicherheit darüber, wer in der Gruppe gerade welche Rolle einzunehmen berechtigt oder bereit ist, zu Ambivalenzen oder zu einer neuen Authentizität einer vormals als ‚zu standardisiert' wahrgenommenen Situation.

---

[79] Eine Bestatterin erklärte, sie helfe den Angehörigen, deren Todesfall sie betreut, mit ihrer Anwesenheit, weil sie ihnen damit Orientierung in dieser unsicheren Situation biete: sie führe sie in den Urnenraum, warte dann vor dessen Tür, bis die Gruppe mit P heraustrete und verabschiede sich dann.

Die optische Nachricht aufgerichteter, an speziellen Orten platzierter und in bestimmter Weise gekleideter Körper stellt performativ im Kult Machtstrukturen neu her: Wenn beispielsweise P und ich auf dem Feld der Gruppe gegenüberstehen oder den Raum hinter dem ‚Pult-Altar' besetzen. Wenn P vor der stehenden Angehörigengruppe niederkniet, um die Urne in den Graben nieder zu lassen, ist das aus seiner Sicht ein Dienst an den Toten, da könne er schon mal knien. Eine auf anderen Friedhöfen beschriebene Technik ist das Hinunterlassen der Urne durch Bänder, die daran befestigt sind. Dies geschieht im Stehen. Ich gehe davon aus, dass Ps Kolleg*innen* die perfomativen Gesten visuell inszenierter Macht und Autorität im männlich konnotierten Raum des Friedhofs - als Institution - weniger gut gelingen. Frauen respektive Weiblichkeit sind, ist in der symbolischen Ordnung der anderen Seite, der der Trauernden zugeordnet. Führung und Orientierung den Beisetzungsgästen gegenüber ist für sie vor diesem Hintergrund schwerer zu vermitteln, besonders dort, wo Sprache nicht eingesetzt wird, um die optische Botschaft zu ergänzen oder zu irritieren.[80] Auch Ps visueller Auftritt wird manchmal in Frage gestellt: er erscheint manchen Gästen als ‚zu jung' für diese Tätigkeit. Und sein langes, offen getragenes Haar ist dem Friedhofsleiter ein Dorn im Auge. - Ich bemerke, dass ich mir während der ganzen Zeit unbewusst an der rechten Seite Ps einen Platz suchte: In der traditionellen Paarkonstellation ist der Platz der Frau in der sozialen Ordnung an der rechten Seite des Mannes. Geschlechtertypische Vorannahmen Ps werden bestätigt: Es sind in seiner Wahrnehmung, seiner Erinnerung nach die Witwen/Frauen, die ihren Mann im Feld nicht wiederfinden, bei denen die Tränen fließen, die der Orientierung und Hilfestellung bedürfen.

4.2 Fundstücke ‚erzählen'

Die Objekte werden auf den zentralen Ablageplätzen der Felder interaktiv angehäuft: Das aktive Um- und Mitgestalten der FriedhofsbesucherInnen und/oder Nahestehenden und der Friedhofsbeschäftigten entscheidet sukzessive über die Gesamtgestalt dieses Platzes. Kulturelle Phantasmen und Übereinkünfte bilden sich dabei über Ein- und Ausschließungen z.B. des Hässlichen, Geschmacklosen oder Fremden ab. Im Gesamtgefüge der Gegenstände bilden die Einzelstücke und Texte kulturelle Deutungsmuster ab, das, was öffentlich gezeigt werden darf und soll. Die Details einzelner Dinge verweisen auf Individuelles. Ich lese die Akkumulation der Dinge am und auf dem anonymen Grabfeld als Sammlung von Semiophoren: Sie vermitteln kommunikativ zwischen einer für immer abwesenden Vergangenheit und der Gegenwart, zwischen Toten und Lebenden. Dafür müssen sie dem ‚Blick' der Toten ausgesetzt sein. Weswegen es nicht reicht, sie zuhause zu präsentieren. Der Wunsch nach Differenz zeigt sich - Tote dabei mitunter namentlich individualisierend - im bescheidenen Raum einer Friedhofsvase. Eine Geste, die zuvor aufgehobene Grenzen im Raum wiederherstellt.

Blumen und Begräbnis gehören scheinbar wie selbstverständlich zusammen. Vergessen ist, dass diese symbiotische Beziehung nicht zuletzt ein Ergebnis findiger Marketingstrategien der industriellen Blumenproduktion ist. Im Rückgriff auf traditionell-westliche und auf orientalische Blumensymbolik

[80] Nach Cordula Caspary misstrauen Beisetzungsgäste den Urnenträger*innen* anfangs oft – um etwas später, wenn sie deren Kompetenz bemerken, zufriedener mit ihrer Arbeit zu sein als mit der männlicher Kollegen.

und –mythen wurde mit Beginn des 19. Jahrhundert systematisch ein massenkulturelles und geschlechtsspezifisches Handlungsmuster entworfen und Blumen zum universellen Träger symbolischer Botschaften. Blumen sind beispielsweise Hinweis auf Vergänglichkeit des Lebens und Zeichen der Auferstehung, der Hoffnung auf ein Wiedersehen nach dem Tod und auf ein Paradies. Rote Rosen stehen z.B. für Liebe, Efeu für Unsterblichkeit und Dauer. Zum Grabzeichen mit Namen gesellte sich das ‚Gärtlein' und die Verantwortung der Hinterbliebenen für dessen Pflege. [81] Bis heute wird die Blumenpflege innerhalb des Hauses hauptsächlich von Frauen übernommen und erhalten Frauen häufiger als Männer Blumengaben. Blumendekor ist Teil von Materialien und architektonischen Raumkonstruktionen, deren Inszenierung durch florale Muster auf Weiblichkeit rekurriert. Die auf der Rasenfläche des anonymen Grabfelds abgelegten oder hineingesteckten Blumen wirken plötzlich wie stumme Zeugen subversiven Eigensinns: Gegen bekannte Verbote den Toten damit näher kommen, ein Bezeichnen der individuellen Urnen- oder Sarglage. BesucherInnen vollziehen Akte privaten Verfügens über einen Ort, der mit dem institutionellen Zeichen ‚Rasen' als gemeinschaftlicher, abstrahierender Ort gekennzeichnet ist. Für manche sollen die Blumen dabei der authentischen Lage der Urnen/Särge möglichst nahe kommen. (Vgl. Gesprächsdokument Sophie: *"Vielleicht sieht er's".)* Durch Blumen Widerstand zu artikulieren, hat Tradition, man denke an die Rote Nelke des Deutschen Gewerkschaftsbundes für Demonstrationsanlässe. Im dichten Miteinander der zentralen Blumenablage findet sich das symbolische Konnotat der roten Rose oder der Lilie unmittelbar neben dem der Begonie oder der Tomatenpflanze aus dem eigenen Garten, was die distinkte Geste des Mitgebrachten beeinträchtigten, aufheben kann. Das Sammelsurium der Dinge erzeugt dagegen einen Eindruck pittoresker Schaukästen, die gerade durch das Gegensätzliche ihren Reiz gewinnen. - Das Beisammen vieler unterschiedlicher Kränze am anonymen Grabfeld, die den Tod von und den Schmerz um einzelne Menschen bezeugen, fügt das einzelne Schicksal und Geschehen gleichzeitig in ein kollektives ein, wodurch es an Tragik verliert. Die Menge der Kränze überhöht es auch, Kränze repräsentieren die Existenz von Tod und Schmerz unübersehbar (vgl. dazu Abbildungen zum Feld II, Hamburg). Die Gebinde sind zwar teilweise durch Schleifentexte namentlich bezeichnet, durch das nahe Beieinander jedoch bilden sie ein neues gemeinsames, ästhetisches Ornament, sie werden nicht mehr nur einzelnen Toten zugeordnet. Das Überschneiden von kollektiv zirkulierenden Erinnerungsbildern zu Staatsbegräbnissen - wie beispielsweise das der englischen Prinzessin Diana - bilden mit der individuell erlebten Reduziertheit anonymer Begräbnisses ein Spannungsverhältnis.

Das Unterscheiden in private und öffentliche Erinnerungspraktiken, solche, die in privater Sphäre und in öffentlicher Sphäre stattfinden, führt nur bedingt weiter: es entsteht der Eindruck, dass der Ort des Tuns nachrangig ist (vgl. Exkurs Liesbeth/Leo). Es ist vor allem die Tradition der symbolischen Kommunikation mit Toten, der Gegenständlichkeiten, der Symbolismen, die erinnern

[81] Hausen, Karin: "...durch die Blume gesprochen." Naturaneignung und Symbolvermarktung. In: Ruppert, Wolfgang: Fahrrad, Auto, Fernsehschrank. Zur Kulturgeschichte der Alltagsdinge. 1993, 52-78.

und kommunizieren hilft; sie scheinen flexibel vom Friedhof weg in das Zuhause verlagert oder umgekehrt und werden hier in ihrer historisch gewordenen Bedeutung reproduziert:

- Durch das Arrangement *‚Blumen und Foto‘* bzw. *‚Kerze und Foto‘*
- Mittels *Widmung, Schrift und Buch* (mit seiner angenommenen, konservierenden Kraft)
- Durch *Textiles, Haptisches und Erotisches* (Plüschtiere als Übergangsobjekte, Dessous, Kleidung. Das Verbinden von Tod, Erotik und Weiblichkeit)
- Mit Hilfe des *Olfaktorischen* (Rasierwasser)
- Durch *Alkohol als rituelle Droge* (legales Betäubungsmittel, beispielsweise am Grab Anstoßen auf die Toten, Flasche und/oder Alkohol als Grabbeigabe).

Die Wiederholbarkeit der Körpersprachen**,** Gesten und Handlungsmuster füllt bzw. resignifiziert eine Bedeutungsleere, die die Entsignifikation und der Verzicht auf ein materielles Grabzeichen zuvor erzeugten. Dabei spielt sowohl die Kontinuität der Handlungen wie auch die Vergänglichkeit der eingesetzten Materialien eine Rolle: Material, Objekt und performantiver Akt stellen ein Zeichenarrangement her, das den Unterschied des anonymen zum individuellen Grab zu ersetzen scheint. Die Perspektive der Institution kann dieser Funktion aktiv entgegenarbeiten, indem sie z.B. nur schnell vergängliche Objekte für Praktiken zulässt und so einen Rhythmus vorgibt, nach dem Objekte und damit verbundene Praktik obsolet werden (sollen). Nahestehende können in ihrer regelmäßig sich wiederholenden Praktik sichtbar die Kontinuität und Dauer installieren, die in den Erinnerungsobjekten und im Grabzeichen *nicht* angelegt werden darf bzw. worauf von den Toten oder den Nahestehenden selbst von vornherein verzichtet wurde. Für Leo beispielsweise ist der sonntägliche Besuch am anonymen Feld seit fünf Jahren in seinen Alltag integriert, Clodine findet sich dort seit zwei Jahren regelmäßig ein. Die Fundstücke belegen, dass auch an anonymen Gräbern mittels Zeitzyklen wie Geburtstag, Muttertag oder Weihnachten erinnert wird. Eine These...: Die Objekte und Praktiken zielen scheinbar darauf, ein vorher bewusst eliminiertes *Gegenüber* in Form eines individuellen Grabes, auf das sich Erinnerung und Trauer richten kann, neu wiederherzustellen. Grund: Der alte Ritus bzw. die Kommunikation hat sich auf dieses Gegenüber hin entwickelt. Erinnerung sucht außerhalb des Selbst Orte, an denen sie sich entfalten kann, das (individuelle) Grab bindet als Übergangsobjekt Emotionen an sich. Ein Gegenüber ist notwendig, um in den AkteurInnen einen ‚Raum innerer Aufmerksamkeit‘[82] zu schaffen, der zum Vergessen des Umfeldes bei der Erinnerungstätigkeit führt. Dieser Raum steht dann dem Austausch zwischen Toter/Totem und AkteurIn zur Verfügung. Wenn die AkteurInnen das Beisetzen nicht begleitet haben, bestimmen deren unterschiedliche Praktiken Ort und Ausprägung eines Gegenübers. Clodine nimmt die Aussage eines Bestatters, um sich *im* gesamten Feld einen eingrenzbaren Ort als Gegenüber zu denken, dorthin und darauf bezogen *fühlt* sie jetzt ihren Mann. Für Leo und Liesbeth ist *das gesamte Feld* das Eingrenzbare als Ort, wo der, die Tote als Gegenüber zu denken ist. ... und Einwände dazu: Soweit Nahestehende

[82] Stanislawski, Konstantin nach Scheller, Ingo: Szenisches Spiel: Handbuch für die pädagogische Praxis. 1998, 14.

das Beisetzen der Urne, des Sarges begleitet haben, ist ihnen die authentische Grablage bekannt, selbst wenn dieses Wissen nur selten visuell bestätigt und in einer mit der Realität übereinstimmenden Form erhalten werden kann. Das Sinnengedächtnis und ein inneres Bild vom Beisetzungsritual hat einen Ort auf dem Feld mit dem/der Toten verbunden, Blick und Imagination beziehen sich infolge unabhängig von Objekten auf diesen Ort. Das Ablegen von Gegenständen dort versucht lediglich, die örtliche Einheit von sterblichem Rest und Praktik wiederherzustellen, einen Ritus zu übertragen, während das Gegenüber auch ohne dies vorhanden ist (vgl. dazu Martin, Theresè). Es scheint schwierig, nur zu *Sein* am Ort der zentralen Ablage, am Feld, etwas wird leichter oder kreiert durch Aktivität. Die Fundstücke (Gaben) fungieren als Mittler zwischen Handeln und dem Gegenüber, sie machen Erinnerung und Kommunikation sinnlich be-greifbar.

Das Abräumen des Feldes durch Friedhofsbeschäftigte, das stete Entfernen bestimmter Gegenstände von der zentralen Ablagefläche ist nicht nur bevormundende Demonstration institutioneller Macht, sondern auch eine Strategie, spezielle, ästhetische Vorstellungen von Bestattungskultur durchzusetzen. Strategien, die uneinheitlich verfolgt werden können. Je nach Perspektive bilden die Dinge am anonymen Feld ein Konglomerat, das die Institution zu harmonisieren bzw. in eine kollektive Gestalt zu formen sucht, vgl. das Bremer Feld: Stilles Gedenken versus individuelle Namenssteine. Die Friedhofsverwaltungen überlassen dies nicht allein den NutzerInnen, die sich auch an die Institution als Konfliktschlichterin wenden. Vgl. Leos kritischer Blick auf verfaulte Kränze und die vermeintliche Interessenlosigkeit der Institution im Gegensatz zum selbstverständlichen Beisammen frischen und verwelkten Sargschmucks am Hamburger Feld. Den BesucherInnen müssen traditionelle bestattungs-kulturelle Praktiken ‚abtrainiert' und neue offeriert werden, die Notizen aus Gesprächen mit Friedhofsbeschäftigen berichten vom zähen Umgestaltungsprozess solche Handlungsmuster. Es bleibt offen, ob in Versuchen, die herkömmlichen Praktiken auf anonyme Gräber zu übertragen, verzweifelte individuelle Trauer zum Ausdruck kommt, die Tote im Grabfeld sucht und nicht findet. Die Übertragung bzw. ein Sich-zum-Grab-Verhalten ist auch von habitualisierten, unbewusst gewordenen sinnstiftenden Praktiken geleitet.

IV. ZU GUTER LETZT

> Du wirst sehen, es wird immer schwieriger, die Dinge bei ihrem Namen zu nennen. Sie sind sehr listig geworden und wissen sich heute den festen Bezeichnungen rasch zu entziehen. Dann stehst du da, mit deinem leeren Wort - das Ding ist längst verwandelt.
>
> Botho Strauß[1]

1. Vorbemerkungen

Das Anliegen dieser Studie ist, das anonyme Begräbnis als ein komplexes bestattungskulturelles Phänomen und in seiner Materialität und Visualität lesbarer zu machen. Die diesem Anliegen zugrunde liegende Fragestellung war, auf welche Weise alltagskompetente, habitualisierte soziale Gebrauchsweisen, subjektive Sinnzuschreibungen und kulturelle Deutungsmuster Bestattungskultur dynamisieren und (re-)produzieren.[2] Im Folgenden werden die Ergebnisse zentraler Kapitel resümiert und Befunde gebündelt. Unter der Überschrift je eines produktiv-konstituierenden Faktors in der Bestattungskultur werden anschließend verschiedene Sichtweisen und kulturelle Deutungsmuster noch einmal auf einer abstrakteren Ebene diskutiert. Die Studie schließt mit kritischen Anmerkungen zur Konstruktion eines kulturellen Gedächtnisses als alltagsferner Bereich und mit prognostischen und visionären Überlegungen zum anonymen Begräbnis.

---

1 Quelle nicht mehr rekonstruierbar.

2 Weder zu sehr dem Pathos des Einzelfalls verhaftet zu bleiben im Bestreben, die Beziehung zum Fall durch den Abstraktionsgrad nicht völlig aufzulösen, noch einen unangemessenen Grad verallgemeinender Geltung behaupten zu wollen, war mir für die zusammenfassenden Arbeit eine Herausforderung.

2. Resümierender Gang durch zentrale Kapitel der Studie

• Zu den (Interview-)Begegnungen mit Frauen und Männern, die anonym begraben werden wollen

Die Vorausverfügenden stellen auf der Grundlage ihrer Motive, ihrer alltagstheoretischen Konzepte und dessen, wer/welche man gewesen sein will, biographische Stationen und Erfahrungen in einen für sie sinnvollen Zusammenhang. Das anonyme Grab materialisiert und visualisiert dieses Ergebnis und verbindet es mit Gegenwart und Zukunft (Zeit) und angeeigneten und vorgestellten Orten (Raum). Befragte erinnern Ereignisse zu Tod und Begräbnis in Kindheit und Jugend als ambivalent und dramatisch. Vor allem weibliche Befragte stellten ein Einüben solcher Bestattungspraktiken in Frage, wie sie in der Forschungsliteratur als traditionelle diskutiert werden. Zu den Erfahrungs- und Handlungsweisen im Erwachsenenalter werden im Hinblick auf Begräbnis oder Tod folgende Themen angesprochen:

- Der Krieg als übergeordnetes Ereignis, das kohortenspezifisch individuell erinnert wird
- Das Gründen und Auflösen von Familien
- Die Doppelbelastung berufstätiger Frauen und deren konventionelle oder emanzipatorische Lebensentwürfe i.V.m. Konflikten bezüglich geschlechtsspezifischer Rollenzuweisungen
- Von Berufsroutinen ist die Rede, die beispielsweise als Krankenschwester oder als Soldat erworben wurden und einen enttabuisierenden Blick erzeugten
- Wie spröde soziale Grabpflegenormen geschmeidig zu machen sind. Alltäglicher Umgang mit individuellen (Familien-)Gräbern stellt sich als unreflektierter, wiederholter Vollzug dar, der banalisieren und den Umgang mit tabuisierten Bereichen erleichtern kann
- Die Pflege eines Freundeskreises als Wahlverwandtschaft
- Das Meiden von Friedhöfen, oder sie als Orte von Muße und Kontakt schätzen
- Der kultivierte Geschmack an Bestattungskultur als Ausweis von Lebensstil
- Die Schwierigkeit, religiöse Überzeugung und Orientierung im Alltag und auf ein Grab bezogen nicht zu verlieren
- Dass Vorstellungen zur eigenen deutschen Bestattungskultur durch solche anderer Kulturen bewertet und relativiert werden
- Dass anonyme Begräbnisse ein versicherndes Gefühl von Ordnung erzeugen

Für die Mitglieder beider Kohorten spielt sowohl Mobilität wie auch Sesshaftigkeit eine Rolle. Die Jüngeren leben durchschnittlich 17 Jahre am heutigen Wohnsitz, die Frauen und Männer der Kohorte 2 etwa 38 Jahre, einige nach einer Phase häufigen Wohn- oder Arbeitsortswechsels. Die real-räumliche Lage eines Grabs scheint zweitrangig dafür zu sein, ob es eine Funktion als lokal-statischer Punkt in der eigenen Mobilitätskartografie übernehmen kann. Sowohl individuelle wie anonyme Gräber an Orten, die vom jeweiligen Wohnort der Nahestehenden weit entfernt sind, können in einem sinnstiftenden Zusammenhang gedacht werden, der Bilder und Gefühle von Heimat konstruiert. Dies geschieht unabhängig davon, die Gräber tatsächlich aufsuchen zu wollen. Die räumliche Entfernung relativiert sich über die Bedeutung und Wirkungsweise des Grabs, nicht dadurch, dass es als bezeichnetes oder als anonymes angelegt ist.

Gemeinsam ist allen Befragten ein Unbehagen an herkömmlichen Begräbnisfeierlichkeiten, das sie veranlasst, für das eigene Begräbnisritual mitunter sorgfältigst das zu planen, was sein soll. Das Ergebnis reicht hier vom ‚Unvergesslichen Fest' bis hin zum ‚Plötzlichen, heimlichen Verschwinden'.

Beim Aneignen des eigenen Grabs spielen Körper- und Todesbilder eine Rolle; individuelle Körpergeschichten motivieren im Hinblick auf das eigene Grab. Für alle Befragten lässt sich ein persönliches Körpermotto gleichsam als inkorpurierte Disposition für die von ihnen präferierte Grabform herausarbeiten. Etwa die Hälfte der Befragten stellt sich ihr anonymes Grab als den Ort vor, wo ihr Kadaver (die Asche) als bedeutungslos leere Materie in die Erde eingebracht sein wird. Das Begrabene ist in diesem Fall nicht mit dem identisch, was der Name am Grab zu bezeichnen vorgäbe; die Befragten *sind* weder ihr toter Körper/ihre Asche, noch stellen sie sich ihr ‚Ich' mit dem Ort ihres Grabs verbunden vor. Die andere Hälfte der Vorausverfügenden denkt sich hier ihren mit einem ‚Ich' verbundenen schützenswerten Körperrest. Beide Geschlechter abstrahieren von ihren tot gedachten Körpern. Frauen und Männer lassen den gealterten, zeitgebundenen Körper mit Hilfe des anonymen Begräbnisses ‚verschwinden' und rücken dafür einen zeitlosen, kulturellen und ästhetisierten Persönlichkeitskörper per Foto in den (erinnernden) Blick. Für einige Mitglieder der Kohorte 2 ist der Krieg das Szenario, das ihnen auf den Körper bezogene strukturelle Gewalterfahrungen vermittelte; einige Mitglieder der Kohorte 1 erfahren diese verbunden mit einer ‚entfesselten' Gerätemedizin. Eigensinniges Handeln in den ‚letzten Dingen' - wenn nötig bis hin zum Suizid als Sterbehilfe - lässt sich als Wiederaneignung von Körpern deuten. Institutionen wie Krankenhäuser und Altenpflegeheime stehen für Körperenteignungserfahrungen. Anonym begraben zu sein heißt danach, sich über die Anonymität zu entorten und damit vom Körper zu abstrahieren, um ihn sich auf diese Weise wieder anzueignen.

Ansprüche an die ästhetische Gestalt des eigenen Todes und Begräbnisses teilen sich mittels hygienisch ummäntelnder Argumente mit. Verkörperungen religiösen Gehalts, wie in Formen von Askese und Peinigung des Körpers als Glaubensbeweise, stehen in der Tradition eines spirituellen Leibopfers. Die Enttäuschung religiöser Überzeugungen bzw. Körperzerstückelungserfahrung stellt als christlich verstandene Begräbnisrituale in Frage und entdeutet ein individuell gekennzeichnetes, christlich konnotiertes Begräbnis.[3] Vorstellungen vom Körper als Ganzheit geraten nach Fragmentierungserfahrungen in Bewegung. Das Sehen sterbender, zerstückelter, siechender Körper erzeugt für die Befragten bedrängende Bilder, an die bestimmte Begräbnisrituale anzuschließen scheinen. Das anonyme Grab ist aus dieser Perspektive ein (legitimer) Versuch, mit diesen Bildern symbolisch abzuschließen. Der individuelle Name als Begriff, der das Bezeichnete als sich unterscheidende Gesamtheit benennt und beschreibt, taugt nicht mehr zum Bezeichnen des Zer-Teilten; die Aschestreuwiese - ohne Namensnennungen -

[3] vgl. hierzu Paulas Kriegserinnerungen.

wird zur angemessenen Grabform. Der Tod wird als Auflösung des Leichnams, als Vergänglichkeit der Körper *gesehen*. Das Einäschern verdoppelt und visualisiert diesen Vorgang, wodurch die Vorstellung von absoluter Singularität einzelner toter Körper aufgehoben werden kann. Gleichwohl kann selbst die Asche noch als singulär Individuelles und Schützenswertes gedeutet bleiben.

Die befragten Frauen und Männer machen sich als kulturelle AkteurInnen sichtbar. Sie verhandeln Ideale und ideologische Überzeugungen: Praktiken religiöser Überzeugung, soziale Normen und Werte wie gläubig, zivilisiert, kultiviert sein zum Beispiel. Wissend, dass Grabbesuch und -pflege als Ausdruck von Tugend und Sittlichkeit verstanden wird, sprechen sie vom schlechten Gewissen, der Pflicht und Verbundenheit, der Erinnerung und verhandeln kulturelle Ordnungen: Eine soziale Ordnung: beispielsweise den Streit der Angehörigen darum, wer denn nun gießen und pflanzen soll, zu verhindern. Das Thema Grab und Friedhof aktiviert Gefühle oder Erinnerungen an emotional dichte Situationen. Thematisiert werden Bereiche wie Schmerz, Kummer, Ekel, Faszination, Hoffnung, Entsetzen, Zorn, Liebe, Abgestoßen sein, Ergriffen sein, Trauern, Hassen, Entbehren, Misstrauen, Getrenntsein, Leiden, Nicht glauben, Weinen, Träumen, Freude, Spaß, Vergnügen. Die Befragten reflektieren Zusammenhänge von Gefühl und Begräbnis und wollen Gefühle bzw. die Situationen und Bedingungen, in denen sie entstehen, neu- und umgestalten, mitunter auch kontrollieren. Am Grab soll nicht gestritten und geweint werden; gemeinsam erlebte Freude soll statt Trauer Erinnerungen den Boden bereiten, und Wehklagen soll in Meditation übergehen. Eine symbolische Ordnung: ein Grab beispielsweise repräsentiert die Toten nicht, weil Kadaver begraben wurden, mit einem anonymen Grab ist dieser Widerspruch gelöst. Eine rituelle Ordnung: beispielsweise ‚Theater' und ‚Zirkus' in Rahmen einer Begräbnisfeier verhindern. Und eine visuelle Ordnung: beispielsweise sich eines stets gepflegten, weil anonymen Grabs versichern. Sowohl für das individuelle wie für das anonyme Begräbnis spielen Bilder eine Rolle, die das Phänomen Tod zu ordnen versuchen. Das gekonnte Arrangement der Urnentrauerfeier beispielsweise rückt eine durch den Anblick eines sterbenden Körpers entstandene Unordnung wieder zurecht und bietet sich als ordnendes bzw. geordnetes Erinnerungsbild an. Bei einem individuellen Begräbnis schließt sich der Trauerfeier das bezeichnete Grab als ordnendes Bild an, bei einem anonymen Begräbnis übernimmt das erstgenannte Erinnerungsbild die zentrale ordnende Funktion.

Die von den Befragten vorgestellten und favorisierten Begräbnispraktiken zum anonymen Grab versuchen, Tod und Leichnam operationabel zu machen, ohne beides mit weit darüber hinaus reichenden Bedeutungen und Funktionen auszustatten. Meine These ist, dass das anonyme Begräbnis den Gehalt unterschiedlicher Ebenen von Wirklichkeit, die von den Befragten mit Hilfe einer pragmatischen oder am Idealen orientierten Sichtweise mit Sinn versehen werden, in

ein ausgewogeneres Verhältnis zueinander stellt.[4] Die AkteurInnen muten dem gesellschaftlichen Leben zu, die in der Repräsentation des anonymen Grabs symbolisch und ästhetisch anschaulich werdenden Verlust- und Vergänglichkeitserfahrungen ihres eigenen Lebens wahrnehmen zu müssen.

Am Wandel in Bestattungskultur sind konventionelle Orientierungen und innovative Potentiale beteiligt: Wenn es darum geht, ein gesellschaftliches Verständnis und neue Formen und Rituale zur Grabkultur zu fördern, sei auf das innovative Potential der Jüngeren, deren Individualitätswünsche sich noch nicht, wie es bei Älteren der Fall sei, relativiert hätten, zu hoffen, so die Studie des FORUM GRABKULTUR.[5] Jüngere formulierten unkonventionelle Vorstellungen zum eigenen Grab, Ältere hingegen hätten zwar konkretere Vorstellungen, die sich jedoch deutlich in den Rahmen bestehender Konventionen einfügen. In der hier vorliegenden Studie sind es Ältere wie Jüngere, Männer und Frauen, die sich von konventioneller Grabkultur abwenden und tradierte Deutungsmuster modifizieren. Mitglieder der Kohorte 2 beginnen, was die der Kohorte 1 weiterführen: sich den autoritären Bestrebungen in der Bestattungskultur zu verweigern und letztgenannte auch aus nüchternen Erwägungen heraus kritisch zu befragen.

Naturbilder wirken als vermittelnder Sinn für Tod, Sterben und Begräbnis. Bedeutung und Funktionen, die Vorausverfügende ihrem anonymen Grab zuschreiben, entsprechen ihrer Deutungsperspektive auf bzw. ihrer Aneignungsweise von Natur.[6] Subjektive Naturvorstellungen können gleichzeitig die Einheit von Mensch und Natur und eine Differenz zwischen beidem denken. Deutungen und Aneignungsweisen von Natur bewegen sich zwischen einer

- naturwissenschaftlich durchdrungenen oder utilitaristischen, oder
- einer distinkten, der Selbststilisierung dienenden, mit Erlebniswert ausgestatteten oder
- einer nüchtern-pragmatischen, ordnungsfaktischen, oder
- einer naturreligiös pantheistischen Sichtweise, die Natur auch als Fluchtraum nutzt, bzw.
- einer ganzheitlichen Sichtweise i.S.v. im Einklang-mit-der-Natur-Sein in einem profan religiösen Sinn, verbunden mit einem Zurück-zu-den-Wurzeln bzw. in einem Kreislauf befindlich sein.

Diese Sichtweisen werden von beiden Geschlechtern vertreten, wobei bei den männlichen Befragten eine Neigung zur naturwissenschaftlich-utilitaristischen, distinkten Natursichtweise auszumachen ist und bei den weiblichen der Hang zur pragmatisch-ordnungsfaktischen, ganzheitlichen und religiösen (Natur als Fluchtraum) Sichtweise zu finden ist. Sterben wird einerseits als durch die Natur bestimmtes Geschehen, das gleichzeitig grausam wie tröstlich sein kann, wie

---

[4] Vgl. hierzu Abschnitt II, Kap. 1: Sprachliche Zugänge als Indizien...

[5] FORUM GRABKULTUR: Tod und Grabkultur 1998. Eine Repräsentativumfrage des Institut für Demoskopie Allensbach im Auftrag des FORUMS GRABKULTUR., 57. Individualität wird in dieser Studie am Grad der Ausprägung des Wunsches nach einem persönlich gestalteten, *individuell bezeichneten* Grab gemessen.

[6] Wenn es beispielsweise Karin darum geht, nackt ohne Kult zum Ursprung zurückzukehren, oder wie Paula, spurlos in eine versöhnende, heilende Natur hinein aufzugehen. Während Ludwig seine schadstoffbelastete Asche entsorgt wissen möchte.

auch andererseits als ein Ereignis des selbstverantworteten Lebens erlebt.[7] Als naturwissenschaftlich erklärbarer Vorgang ist der Tod und das Begräbnis ein fast banales, mit pragmatischen Begriffen darstellbares Geschehen. Dies hindert Befragte nicht daran, parallel dazu mit Vergnügen Vergänglichkeit zu assoziieren und Stimmungsvolles, Utopisches in die Poesie einer Landschaft oder einer Erzählung hinein zu verlagern. Natur soll als etwas von Kultur Unterschiedenes das Ewige und den Tod umschreiben oder erklären, Phänomene, die traditionell selbst außerhalb von Kultur gedacht werden. - Naturlandschaften wie Wüste oder See können als Erinnungsräume fungieren und Erinnerungsbilder erzeugen, die die Erinnernden individuell konstruieren. Erinnerungen und Bilder sind immer auch von kulturell eingeübten Weisen, See, Himmel oder Lichtspiele sinnlich wahrzunehmen, zu fühlen und als Realitätsbild zu deuten, durchdrungen. Jasper beispielsweise möchte in Wahrnehmungen und Vorstellungen zur Naturlandschaft, wie sie bei seinen Nahestehenden an der See entstehen, eingehen. Vorstellungen zu seiner Person werden nicht von einer kulturellen Repräsentation erzeugt, die individualisiert und materialisiert, sondern werden Teil eines Bildes von Landschaft, das Nahestehende und deren Gefühle selbst erzeugen. Bemerkenswert ist das Erweitern von Bereichen, die als Repräsentation für Jasper dienlich sein können: vom kleinen, individuell bezeichneten, lokalen Grab mit seinen beschränkten Materialien und Formen zu Dimensionen sich stets wandelnder, offener Naturlandschaften. Ziel ist dabei für ihn auch ein Zugang zum Übernatürlichen, zu Energie und Geist.

- **Dass etwas bleibt: Objekte und Praxis von Erinnerungsvorsorge**

Der Wunsch, erinnert zu sein, überwiegt bei den Befragten den nach einem Vergessenwerden *bei weitem*. Während bei deren Reden über das eigene Grab vor allem ein Wegfallen und Umdeuten an Sinn, Norm, Form, Praktik artikuliert wird, definieren Befragte beim Thema Erinnerungsvorsorge hauptsächlich das, was tradiert werden und bleiben soll. Drei Männer und zwei Frauen setzen dabei auch auf das anonyme Grab. Alle Befragten, bis auf eine weibliche, benennen vor allem Erinnerungsdinge und -praktiken, die als traditionell bezeichnet werden und geeignet sind, Gedächtnis in bestimmte Medien einzuschreiben. Die Erinnerungsvorsorge der meisten Befragten gilt auch der Familientradition, deren Status, Stolz und Ehre, die Dinge sollen auch einen vergangenen Familienraum wieder herstellen.[8] Dass dies eher für männliche als weibliche Befragte zutrifft, kann damit zusammenhängen, dass Konflikte und Veränderungen in zentralen kulturellen Konzepten wie dem der Familie vor allem von den befragten Frauen ausgefochten oder initiiert wurden. Ein solches Konfliktpotential ist nicht erinnerungswürdig, weil es einem

[7] Käthe beispielsweise formuliert einerseits ein Tod-als-Natur-Ereignis-Bild, wobei die Erde sie ‚ganz natürlich' wieder zurücknimmt, während sie andererseits ihren Sterbezeitpunkt selbst bestimmen will.

[8] Ein weiterer Befund, der G. Fichtlers Zuschreibungen entkräftet (vgl. Forschungsliteratur). So liegt beispielsweise Ludwig daran, die Tradition männlicher Familienmitglieder, ihren Status über eine Teilhabe am technischen Fortschritt zu beziehen, bewahrt und erinnert zu wissen. Dieser Linie entspricht er selbst. Und er fügt ihr mit den Mitschnitten öffentlicher Konzerte, bei denen er das Saxophon spielt, den neuen Aspekt des Musizierenkönnens hinzu.

illegitimen Gedächtnis angehört. Die weiblichen Befragten setzen sowohl auf Dinge und Status, die einer privaten Sphäre im Bereich von Familie und Freundschaft zuzurechnen sind, wie auch auf solche, die sich mit öffentlicher Sphäre und Status verbinden.[9] Die männlichen dagegen verfolgen (fast) nur Letztgenanntes, sie möchten Dinge mit Tradition und Status, der auf Öffentlichkeit hin definiert ist, vererben. Eine der befragten Frauen lässt es sich nicht nehmen, ihre politische, mit öffentlichem Status konnotierte Arbeit per Archivierungstechniken ‚Hunderte von Jahren' erinnerbar zu halten.[10] Im Prozess des Vererbens bzw. Erbens kann es zwischen den Generationen zu Brüchen kommen; einem bestimmten Geschlecht Zugeschriebenes lässt sich mit den Erbstücken nicht immer weitervererben. - Vorausverfügende lassen sich in ihrer Erinnerungsvorsorge einerseits von Motivationen leiten, die auch bei ihrer Entscheidung zum anonymen Grab eine Rolle spielen. Ihre Gewohnheiten und Vorlieben, bestimmte Tote zu erinnern, fließen in die Vorstellung davon ein, wie sich Nahestehende künftig an sie erinnern sollten. Ein Pragmatismus, der den Gräbern gilt, kann ebenso den Umgang mit den Dingen prägen. Der Körper bedeutet im Rahmen von Erinnerungsvorsorge: In der subjektiven Einschätzung zum Thema Grab zuvor aufgelöst, banalisiert, zum Kadaver, zur reinen Materie erklärt, wird er im Gedächtnismedium der fotografischen Inszenierung als kultureller Körper gezielt aufbereitet. Diese Praxis schließt an populäre Konzepte an, die biologische und kulturelle Körperlichkeit und Persönlichkeit trennen.

Andererseits verfolgen die Befragten - bezogen auf eine Erinnerungsvorsorge - auch Vorstellungen, die ihren Intentionen zum Thema Grab widersprechen. Ein Widerspruch ist darin zu sehen, dass die Erbstücke wieder an einen begrenzten Raum, an Materialität und Zeitlichkeit zurückbinden, Begrenzungen also, die Befragte zuvor durch das anonyme Grab überschreiten wollen.[11] Erbstücke sollen als einzeln zugedachte oder als geschlossenes Konglomerat einer Sammlung in die Hände neuer BesitzerInnen wandern. Nach Jean Baudriallard als ein "geistiges Reservat, in dem ihr Besitzer herrscht, eine Sache, deren Sinn er ist, ein Eigentum, eine Leidenschaft."[12] Und überdies ein "materieller, solider Körper" der Toten. In Erinnerungsszenen an Tote, die durch Dinge bei den Nahestehenden aufgerufen werden, geschieht Erinnern in einer Weise und mit den Gegenständen verbunden, die *nicht* zwischen totem Körper, Seele und Geist trennt. Oder, anders formuliert, nicht zwischen Körper und Persönlichkeit von Toten. Körperlichkeit verliert einerseits an Bedeutung und gewinnt sie andererseits. - Vergessen werden wollen und gleichzeitig auf die erinnernde Kraft zentraler sozialer Gruppen zu hoffen, ist nur auf den ersten Blick ein Widerspruch; Paula versteht sich als Teil von Natur und als Teil von Familie, beide sind mit Ewigkeit konnotiert, überleben sie. Als Institution darf/soll die Familie

---

[9] Hille liegt einerseits daran, ihre Tischtücher zu verschenken, und andererseits an silbernen Löffeln aus dem Umkreis der preußischen Königin Luise.

[10] Vgl. Käthe.

[11] Vgl. Jasper.

[12] Baudrillard, Jean: Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen. 1991, 110.

sie als Teil ihrer auch erinnern. Allerdings gerade nicht mit Hilfe von Dingen, sondern nur durch die Narration, die den Tod der Dinge im Verlauf ihrer Biographie - die sie durch ein Alles-verloren-haben im Krieg kennzeichnet - überwindet. Das, was Erzählungen über die und durch die Familie von ihr erinnern, gilt insoweit ihrer Individualität als es auf die Familie bezogen bedeutet.[13] Erinnerungsvorsorge stellt sich als ein unermüdliches Beackern alltäglicher (Inter-) Aktionsfelder dar, lange vor dem Tod ansetzend und mit dem Wunsch sozialer Kontinuierung. Um mit selbstinszenierendem, beziehungsorientiertem und öffentlichkeitswirksamem Handeln Gedächtnis und Erinnerung für sich vorsorgend zu arrangieren, bringen einige ein hohes Maß an Akribie, Aktivität, Muße und Fantasie auf. Ein Engagement, das sie für ihr Grab nicht entwickeln.[14] Auffällig ist, dass im Rahmen von Erinnerungsvorsorge Männer und Frauen gleichermaßen im Feld der Beziehungsarbeit ackern.[15] Indem sie sich selbst als *anders*, *abweichlerisch* oder als *extrem* charakterisieren, schaffen die Mehrzahl der befragten Frauen und ein Mann Raum für erinnerungsvorsorgende Praktiken, die kulturgeschichtlich dem jeweils biologisch anderen Geschlecht zugeschrieben und damit für dieses legitim sind.

Das bürgerliche Familienmodell ist nach Ulrike Langbein zentral für den Prozess des (Ver-)Erbens, selbst dann noch, wenn es die ‚blutsunabhängige' Wahlverwandtschaft der FreundInnen sein wird, die erbt. Die Kategorie der Nähe und des gemeinsamen Wertekosmos ist hier wie dort ein idealisierter Maßstab, der Erbstücken den Boden bereitet: "Erben ist aus kulturwissenschaftlicher Perspektive ein lebenslanger und generationsübergreifender Prozess der Herausbildung und Tradierung kultureller Präferenzsysteme."[16] Erbstücke (re-)produzieren und konstruieren das Ideal eines Familienmodells bzw. eines Elternhauses, Status' und sozialen Raums, das/der real in die Brüche oder verloren geht und nicht zu leben war. Das Tradieren der Dinge ist eine symbolische Praxis gegen lebensgeschichtliche Diskontinuität.[17] - Das Familiengrab kann als eine den Erbstücken vergleichbare Objektivation, die ans Herz gelegt wird, gelesen werden. Das Gestalten eines Familiengrabs macht es notwendig, mehrere Familienmitglieder mit individuell heterogenen Biographien physisch zusammenzuführen und symbolisch unter einem Familienbild zu repräsentieren. Ein traditionelles Familienbild setzt das Verschmelzen unterschiedlicher Lebensentwürfe verschiedener Personen zu einem Ganzen voraus und verbindet sich mit Vorstellungen von Kohärenz, Kommunität und Genealogie.[18] Dieses in der Regel patriarchale Familienbild ist in Bewegung geraten und nur noch für eine Minderheit

---

[13] vgl. dazu Richard, Birgit: a.a.O., 247. R. zum Werk Christian Boltanskis: mit der versuchten Darstellung eines kollektiven Todes intendiere er, kollektive Erinnerungen unsterblich zu machen, in die sich auch seine eigene Existenz eingeschrieben habe und die darin vergehe. Auf diese Weise verarbeite er antizipatorisch seinen eigenen Tod.

[14] vgl. Käthe, Edo, Ludwig, Jasper.

[15] vgl. hierzu die Ausführungen zur familien- und beziehungsorientierten Praktik von Erinnerungs- vorsorge im Abschnitt II, Kap. 2.

[16] Langbein, Ulrike: a.a.O., 230.

[17] Langbein, Ulrike: a.a.O., 168, 225-227.

gesellschaftlicher Gruppen ungebrochen attraktiv, Spielarten davon gelten dennoch. Das Familiengrab suggeriert Homogenität, wo diese nur idealerweise ist, realerweise nicht sein kann. Würde und Pietät[19] sind dabei in der Bestattungskultur die Wächter des legitimen Gedächtnis: Wo sie wachen, herrscht (Friedhofs-)Ordnung, als Wächter, deren Spur und Werkzeug zugleich. Das Repräsentationsmodell ‚Stein plus Inschrift plus Begrenzung plus Bepflanzung' steht für Normen und Werte legitimer Erinnerungspraktiken. Vom Unordentlichen, Schmerzhaften, Skandalösen eines illegitimen Gedächtnisses, von Konflikterinnerungen und Erinnerungskonflikten erzählt es selten.[20]

Einige befragte Frauen sehen ihre Alltagsrealität, biographische Stationen und die Schwierigkeit, emanzipatorische und konservative Lebensmodelle weiblicher und männlicher Familienmitglieder zu einem Familienbild zusammenzuführen, im traditionellen Familiengrab nicht repräsentiert. Ihr Hadern mit der Unmöglichkeit, bestimmte kulturelle Leitbilder alltäglich zu leben, stellt auch das Grab als Repräsentation in Frage. Familie, Geschlecht, sexuelle Orientierung, Biographie und Beruf würden mit dem Familiengrab grob vereinfacht ins Bild gesetzt und an ein bestimmtes, im kollektiv-visuellen Gedächtnis verankertes Bild anschließen. Mit diesem Bild entsteht die Vorstellung von einem (heterosexuellen) Paar, bei dem es der Ehemann war, der ernährte, beruflich bedingt meistens abwesend, mit einer Frau als Zuständige für Kinder, das Zuhause und anderen sozialen Bereichen, wozu auch die Gräber gehören. Bemerkenswert ist, dass bei den vorausverfügenden Frauen *weder* das konservative noch das emanzipatorische Lebensmodell eine Entscheidung *für* die individuell bezeichnende (Familien-) Grabform forciert. Beide Lebensmodelle führen zum anonymen Begräbnis. Das Familiengrab erfüllt nicht mehr den Anspruch, im Wege der Repräsentation Geschiedenes, Getrenntes, Zerrissenes, durch Krieg oder Krankheit Zerstückeltes wieder als Ganzheit, Einheit und Kontinuierliches (Unsterbliches) zu zeigen, erstehen zu lassen. Mit dem anonymen Grab wird dem kulturellen Bildrepertoire zu Gräbern für den nicht kriegsbedingten privaten Tod ein neues Bild hinzugefügt bzw. ein ‚altes Bild' reaktiviert, das sich - mit Renate Lachmann - in einer Latenz kultureller Zeichen befand.[21] Das Potential dieses neuen Bildes lässt neue

---

[18] Ein Beispiel für Beharrungskräfte in der Repräsentation eines Familienbilds mittels Grabform ist im friedhofsgeschichtlichen Exkurs in das 19./20. Jahrhundert gegeben, vgl. das Familiengrab ‚Horst Schultz' (Abschn. I, Kap. 3).

[19] Mit Susanne Lanwerd "bedeutet Pietas im Lateinischen die Haltung der Pflichterfüllung gegen Gott und Menschen, Verwandte und Verstorbene sowie die Frömmigkeit." Vgl.: Die Bildformel Pieta. Religiös tradierte Geschlechterbilder in Symbolisierungen des Nationalsozialismus. In: Eschebach, Insa, Jacobeit, Sigrid, Wenk, Silke: a.a.O., 168-180, hier 170.

[20] Umgangsweisen mit dem Grab spiegeln Erinnerungskonflikte: Ein Bestatter berichtete von den Blumensträußen, die von den einen am Familiengrab hinterlassen und von den nächsten umgehend eliminiert werden.

[21] "Der Verlust der Zeichenqualität eines Elements bedeutet zwar dessen kulturelle Inaktivität, nicht aber dessen Löschung; denn die ‚vakanten' Zeichen bleiben innerhalb der Kultur in einer Art Reserve, die wie ein negativer Speicher fungiert. [...] Zeichen, deren Verschiebung in die Latenz kulturelles Vergessen bewirkt, (können, TH) vom semiotischen Prozeß wieder eingeholt und in der bestehenden Kultur erneut manifest werden." Lachmann, Renate: a.a.O., XVIII.

vergemeinschaftende Praktiken und Vorstellungen von Ganzheitlichkeit entstehen. - Der Aspekt von starrer Beharrungskraft kann auch männliche Familienmitglieder veranlassen, sich von der traditionellen Repräsentation abzuwenden, weil sie Aspekte des Dynamischen und Veränderlichen der eigenen Persönlichkeit nicht aufgreift, sondern überschreibt.[22] Vergangenes soll im aktuell gegenwärtigen Moment und Ort imaginiert werden können, ohne dass dafür ‚extra' ein spezieller Ort (das Grab) aufgesucht werden müsste, dazu sei keine Zeit. Besser sei es, im geschäftigen Tag einen ruhigen Zeitpunkt (im Bett, beim Teetrinken) zu nutzen. Eine Urne könnte das Zeug zum beweglichen Gedächtnismedium haben. Objektivationen benötigen einen Raum sich auszubreiten, womit ein kultureller Ort entsteht, der etwas von der Persönlichkeit der Toten (und der Nahestehenden) zur Erscheinung bringt. Die Attraktivität des Beweglichen, Flexiblen gegenüber dem Statischen bewirkt innerhalb von Erinnerungsvorsorge Veränderungen: eine Erbschaft sollte zuweilen in einen Koffer passen, ihr symbolischer Gehalt muss umso schwerer wiegen. Vorausverfügende und Nahestehende suchen etwas Kontinuierliches wie Dinge oder Schrift, das gegen Endlichkeit aufzubieten ist, mit dem Diskontinuierlichen des Bewegten, Mobilen in Einklang zu bringen.

- **Zu den exemplarischen anonymen Grabfeldern auf Friedhöfen und zum anonymen Begräbnis zwischen institutionellem Bestattungsalltag und individueller Aneignung**

In diesen Kapiteln geht es um Spuren davon, wie sich institutionelle und individuelle Weisen des Gestaltens, Verwaltens und In-Erinnerung-Behaltens verschränken. Bilder vom Raum unter dem Rasen erzählen von der Ordnung und vom Seriellen der Friedhofsarchive. Deren Ordnung verweist auf die Abwesenheit von Chaos und Krieg angesichts eines sonst den Kriegsschauplätzen in manchem visuell ähnlichen Ort des anonymen Grabfelds. Eine institutionelle Kartografie der Vergänglichkeit[23] hält als Bild das beisammen, was längst in Atome zerstoben ist. Durch das Bild werden die Fragmente des Körpers zusammengeführt, auch über den Tod hinaus. Die Toten sind nicht wirklich irreversibel anonymisiert und aus den Augen verloren (wie im Krieg). Innerhalb von Akten des Kodierens und Dekodierens, des Ent- und Resignifizierens, des Sichtbar- und Unsichtbarmachens, des symbolischen Auf- und Entladens ist der Zusammenhang von Namen und arbeitstäglichem Fall im institutionellen Prozess, vom einzelnen Toten und Archivierungsnummer jederzeit wiederherstellbar. Wichtig bleibt offenbar, mittels sachgerichteter Organisation, Kontrolle und dem alleinigen Verfügungsrecht an der Asche die Trennung zwischen Lebenden und Toten aufrechtzuerhalten. - Die Raumkonfiguration, die Gestaltungselemente und –anliegen, deren Material und Botschaft können innerhalb einer Anlage eines anonymen Grabfelds individuell-privates Anliegen und Handeln in ein kollektiv-öffentlich geprägtes Konzept von Gemeinschaft und Totengedenken überführen. Dass einige Friedhofsträger sich bei der Konzeption neuer anonymer Grabfelder von architektonischen Konzepten

[22] Vgl. Ludwig.

für Kriegsgräberfelder leiten lassen, ist kein Geheimnis. Derart konzipierte anonyme Grabfelder zitieren Gestaltungselemente eines Heldenhains, die hier und da von trauernder Weiblichkeit, die auch mit Mütterlichkeit assoziiert wird, und von christlichen Symbolen kommentiert werden.[24] Das Totengedenken am Heldenhain soll die Erinnerung an den Tod bzw. an das Opfer der Soldaten wach halten. Das, was die Mehrzahl der Befragten dieser Studie von sich erinnert wissen möchten, soll *gerade nicht* ihren Tod, den Körperrest zum Ausgangspunkt von Erinnerung machen, sondern beim Besonderen ihrer lebendigen Persönlichkeit ansetzen. Dass Erinnerung am besten dort zu suchen sei, wo der Tod anhand von Verweisen auf Körperreste nachhaltig vergegenwärtigt werden kann, ist aus dieser Sicht ein überholtes Konzept. FreundInnen, Nachbarn, KollegInnen könnten also, ebenso wie Nahestehende dies vorziehen, die lebendige Persönlichkeit von Toten anderen Orts und Praxis erinnern wollen als am Grab. Das Entfallen öffentlich bezeichneter Gräber darf nicht per se als Grab- und damit als Erinnerungsentzug gewertet werden.

Symbolische Kommunikation mit Toten an anonymen oder individuell bezeichneten Gräbern einerseits, und ein bürokratisch-technokratisch organisiertes Bewirtschaften toter Körper andererseits führt zu Perspektivenkollisionen zwischen Nahestehenden, FriedhofsbesucherInnen, -beschäftigten und -planerInnen. Die Friedhofsbeschäftigten scheinen sich dabei mitunter zwischen ‚allen Stühlen' zu bewegen.[25] In diesem Spannungsfeld durchkreuzen sich unterschiedliche Vorstellungen und Definitionsmacht von Affekt, Geschlecht, Zeit, Blick und Erinnerungspraktik. Die Institution Friedhof, ihre ExpertInnen und die Nahestehenden zwängen tendenziell das breite Motivspektrum der Vorausverfügenden wieder in enge traditionelle Bestattungs- und Erinnerungskonzepte; erstgenannte führen einen von den Vorausverfügenden eröffneten weiten Raum wieder eng. Eine große Zahl der FriedhofsexpertInnen fühlen sich einem musealen Konzept einer Bestattungskultur verpflichtet, die bestimmten, Gemeinschaft, Herkunft und Kontinuität sichernden Bildern folgt. Die FriedhofsbesucherInnen sind dabei - scheinbar ähnlich wie in den interaktiv konzeptualisierten Ausstellungsanordnungen in Museen - zu integrieren. Hier als Störende, zu Erziehende, dort als Menschen, deren Wünschen und mitunter auch vermeintlichen Bedürfnissen so weit wie möglich entsprochen werden soll. Diametral stehen sich die Handlungs- und Definitionsmacht vom Friedhof als Institution und die von Nahestehenden bzw. FriedhofsbesucherInnen gegenüber. Die Institution gestaltet und nutzt technisch-administrative Bereiche, die einem rapiden Wandel unterlegenen sind und arbeitet

---

[23] Diese Bezeichnung ist einer Teilnehmerin des Projekts: Das textile Zeich(n)en im Raum, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Fachbereich Textilwissenschaft, 2001, zu verdanken.

[24] vgl. hierzu im Abschnitt III das Kap. 1: Exemplarische anonyme Grabfelder..., und den friedhofsgeschichtlichen Exkurs im Abschnitt I.

[25] Lilo Roost Vischer sieht im technologischen Bestattungsmodell ein Defizit: Den Berufsakteuren stünden "bei aller technischen Ausgefeiltheit ihrer Arbeit zur Bewältigung der psychischen Begleiterscheinungen kaum Erklärungsmodelle und Symbolhilfen zur Verfügung." In: Dieselbe: a.a.O., 104.

unter einer linearen Zeitdimension. Nahestehende bzw. FriedhofsbesucherInnen dagegen bedienen sich Bereichen von symbolischer Kommunikation und Ritualen, die sich aus Sicht einer an Kontinuität interessierten kollektiven Gemeinschaft nur langsam ändern sollen und die einer zyklischen Zeitdimension zugerechnet werden. Die Konstruktion von Würde und Pietät soll Gegensätzliches verschränken, das sich nicht zuletzt mit dem anonymen Begräbnis einander anzunähern scheint. Einer zunehmend ritualisierten Kremation, deren technische Pragmatik mittels symbolischer Aufwertung verschwindet, steht eine zunehmend entritualisierte anonyme Beisetzung gegenüber. - Der Frage, ob das, was den Vorausverfügenden im Hinblick auf ihr anonymes Begräbnis wichtig ist, im institutionellen und individuellen Aneignen, Integrieren und Gestalten des Grabs selbst später eingelöst oder wieder verworfen wird, nähere ich mich mit Hilfe von Analogieschlüssen, die von dem Material ausgehen, das zur Verfügung steht.[26] So heterogen persönliche Voraussetzungen fürs anonyme Grab sind, so heterogen werden die Umgangsweisen von Nahestehenden damit sein.[27] Mir begegneten Nahestehende, die ihre Haltung, ihren Umgang sinngemäß wie folgt beschreiben:

von:	bis:
Ich bin traurig und zornig, dass mein Mann anonym begraben ist	Ich bin sehr zufrieden, dass meine Frau so anonym begraben ist, wie wir es gemeinsam beschlossen haben
Ich besuche das anonyme Grab seit 5 Jahren, jeden Sonntag	Ich war nur bei der Beisetzung dort, danach nie wieder

Ob Wünsche wie das Auslöschen aller Spuren oder sich einer Kommunizierbarkeit per Grab entziehen zu wollen mit dem anonymen Grab eingelöst werden, hängt von zahlreichen Bedingungen ab:

- Vom Bewirtschaftungs- und Gestaltungskonzept des Friedhofs (mit oder ohne Namenstafeln und religiösen Symbolen). Durch die Dominanz traditioneller Symbole am anonymen Grabfeld können beispielsweise die Befragten, die für sich symbolische Botschaften reduzieren wollten, wieder von kulturellen Mustern eingeholt werden. Je nach Friedhofskonzept wird Kult und Ritual reduziert, eine Friedhofsstrategie wie die in Bremen-Huckelriede erschwert das kommunikative Vereinnahmtwerden der Toten, indem Individualisierungen per Namensstein oder Foto entfernt werden. Noch im reduziertesten Begräbnisritual kann eine Suche nach Individuellem, Bedeutsamen zu einem erneuten Verdichten des Kults führen, vermutete oder tatsächlich wahrnehmbare Details (beispielsweise in Kleidung und Geste) erhalten nun eine große Bedeutung.[28]

---

[26] Diejenigen, die ich *nicht* am Grabfeld treffen konnte, weil sie sich dort nicht einfinden, können damit einem Anliegen der Vorausverfügenden entsprechen. Weiterreichende Antworten wären möglich, wenn ich die tatsächliche Realisation des Begräbnisses von Vorausverfügenden und dessen Integration in ein Totengedenken hätte beobachten können.

[27] Vgl. dazu auch Anmerkungen von Schmied und Team, dargestellt im Abschnitt III, Kapitel 3: Ritual und Objekt in der Erinnerungspraxis am anonymen Grabfeld.

[28] Vgl. hierzu die Anstrengungen des Urnenträgers Paul im Abschnitt III, Kap. 2.: Das anonyme Begräbnis zwischen institutionellem Bestattungsalltag ..., Kultdichte hängt auch vom Engagement einer Gemeinde ab. Nahestehende finanzierten zum Beispiel den kunstvoll gestalteten Eingang für ein anonymes Grabfeld in Hamburg/Ohlsdorf, und eine Kirchengemeinde in Hannover richtete einen Gottesdienst (mit Gang zum

- von Stand der Beziehungen zu Nahestehenden und deren Akzeptanz des anonymen Begräbnisses. Vom Geschlecht der Nahestehenden, deren Bedürfnissen, Seh- und Deutungsgewohnheiten, ob sie mit Bestattungsgewohnheiten brechen können und wie sie dies umsetzen.[29] Diejenigen, die heimlich, still und leise verschwinden wollen, können gerade Affekte hervorrufen bei Nahestehenden und durch deren Zorn, Tränen, Trauer angesichts des anonymen Grabs für Aufheben sorgen.
- Ob anderenorts mit (vererbten) Dingen und Praktiken Erinnerungsraum entsteht.
- Von der Beharrlichkeit kultureller Wahrnehmungs- und Deutungsmuster und deren Verhandelbarkeit. Vgl. beispielsweise die Blickfunktion in der Landschaft: Einerseits wollen Vorausverfügende Individuelles durch ihr Eingehen in die Natur überschreiten, andererseits kann die individuelle Wahrnehmung Nahestehender am gartenkünstlerisch gestalteten Feld gerade für ein Erinnern individueller Toten sorgen. Die Kategorie Natur ist so flexibel deutbar, dass völlig gegensätzliche Anliegen dort einfließen können.

Für diejenigen, die am anonymen Grab als Erinnerungsort festhalten, sei es Vorausverfügende oder Nahestehende, ist gesorgt:

- traditionelles Material, um zu erinnern, findet sich auch hier bzw. lässt sich an diesen Ort herantragen. Sei es durch Objekte und Rituale, performatives Muster und Körperhaltungen, durch Gemeinschaft, Zeitzyklen, den Faktor Natur. Die Raumkonfigurationen, die Gestaltungselemente, deren Material und Botschaften offerieren Handlungs- und Deutungsangebote und vermitteln Stimmungslagen.[30]
- Individuelles, über einen langen Zeitraum andauerndes Erinnern und Trauern am anonymen Grab ist möglich. Tote bleiben für Nahestehende an einem Ort ‚wissbar', der in der Regel die konzentriert beigesetzte Asche birgt. Bedingungen für das individuelle Totengedenken sind einem intimen Geheimnis vergleichbar anlegt; BesucherInnen konstituieren diese Bedingungen durch informelle Zugänge zum und Gebrauchsweisen des Grabfelds und durch das Verinnerlichen der Grablage. Mitunter müssen Nahestehende dabei der Institution gegenüber widerständisch handeln.

Feld und Ablegen von Blumen) für anonym bleibende Nahestehende aus. Ein Ritualtraining, das anonyme Gräber in religiöse Kontexte einbindet.

[29] Ein Bestatter erzählt: Die geschiedene Mutter eines 12jährigen will anonym begraben werden, sein Vater hingegen begräbt sie im individuellen Grab, um für den Sohn einen Bezugsort zur toten Mutter zu schaffen.

[30] Vgl. hierzu den Orientierungsakt der Witwe Liesbeth am anonymen Grab, im Abschn. III, Kap. 2 .

- **Zu Ritual und Objekt in der Erinnerungspraxis am anonymen Grabfeld**

Die performativ-rituellen Handlungsmuster, innere und äußere (Körper-)Haltungen und Gesten und die Fundstücke belegen, dass individuelle Erinnerungspraxis und symbolische Kommunikation am anonymen Grab möglich ist und stattfindet (Vgl. dazu Kap. 2 und 3 des Abschnitt III). Das anonyme Grab ist ein für Symbolisierung, Identifikation und individuelle Trauer offener, wenn auch kein unbedingter Ort. Die Nahestehenden praktizieren bzw. zitieren ihnen vertraute Rituale, die den Friedhof zum Erinnerungsort machen und die auf ein individuell bezeichnetes Grab bezogen erworben wurden, auch im Umgang mit dem anonymen Grab. (Ver-)Haltungen belegen ein Kommunizieren mit einem Gegenüber im anonymen Grab und mit BesucherInnen am Feld, ein Bewegtsein und Trauern, Andacht und Kontemplation. Nahestehende unterteilen das Ritual ‚Grabbesuch' in einzelne thematische Abschnitte mit entsprechenden Handlungserfordernissen. Dass die Grablage und der für Erinnerungspraktiken vorgegebene offizielle Ort räumlich getrennt sind, die konkrete Grablage im Grabfeld oft nur vermutet werden kann, macht erfinderisch und modelliert den Ritus. BesucherInnen erklären sich zum Beispiel Handhabungen am Feld gegenseitig, wo die Urne oder der Sarg nun zu denken sei. Diejenigen, die sich am anonymen Grab einfinden, kommunizieren nicht nur symbolisch mit den Toten, sondern auch mit den Anwesenden und sich selbst: Sie können Haltungen nachahmen, die eigene kontrollieren und ggf. anpassen. Sie identifizieren sich vielleicht mit beobachteten anderen, projizieren Eigenes auf sie, oder sie orientieren sich an ihnen im Hinblick auf Ort und Situation. Meine These ist, dass als männlich konnotierte Haltungen und Gesten, die sich bestattungskulturell traditionell optisch, akustisch und gestisch verhalten-distanziert geben, erst durch eine Ergänzung um eine expressiv trauernde Weiblichkeit komplementär eine eindeutige, auf die Kommunikation mit Toten, auf Trauer bezogene Botschaft erhalten. Was einem beobachteten geschlechtsdifferenten Emotionsmanagement als inneren Antrieb für ein Erinnern oder Trauern als kultureller Arbeit entspricht. Das Ergänzen kann vermittels der Botschaft einer entsprechenden weiblichen Skulptur am Grabfeld geschehen oder/und durch tatsächlich anwesende Frauen. - Nicht untergehen soll, dass ich es in den Begegnungen im Feld nicht nur mit ‚weiblichen', sondern auch mit ‚männlichen' Tränen zutun bekam, die selbstverständlich kamen und gingen. Das Entziffern von (Pathos-)Gesten, Einkleidungen und Körperhaltungen ist auch auf dem Friedhof komplexer geworden, weil Geschlechterspezifiken sich ändern, das zu Sehen Gegebene vieldeutig ist und sich der sozialen Kontrolle nicht unmittelbar erschließt.

Die Anonymität der Szenerie, das nicht durch einen Namen identifiziert werden können, wie es am individuellen Grab möglich ist, kann dem Geschehen ein versicherndes Moment der Fremdheit hinzufügen. Dies kann bei Unsicherheiten in Einkleidungsfragen symbolischer Kommunikation hilfreich sein oder solchen BesucherInnen nützen, die sich zum Ritual Grabbesuch oder zu Darbietungsregeln für Gefühle an diesem Ort nicht so sicher sind.

Im Blick der Lebenden können die Fundstücke am anonymen Grab(-feld) das Ferne, Verborgene oder Abwesende repräsentieren, hier sind sie ”Vermittler zwischen dem Betrachter, der sie sieht, und dem Unsichtbaren, aus dem sie kommen.”[31] Gegenstände der sichtbaren (Beziehungs-)Welt repräsentieren das Unsichtbare.[32] Am anonymen Feld könnte das Unsichtbare die Identität, die gewesene lebendige Existenz der Toten meinen. Sie repräsentiert sich in der Beziehung zu einem/einer Nahestehenden über und durch die Dinge, damit ist sie in der sichtbaren Welt präsent. Durch das Angesehenwerden im öffentlichen Raum können im gemeinsamen Totengedenken Tote imaginiert und in eine Genealogie gestellt werden. Gegenstände, Fotos und Verschriftlichtes bringen den schweigsamen anonymen Ort Grabfeld zu individuellem Sprechen. Nahestehende stellen sich und die Toten aus und formulieren Wiedersehenshoffnungen ebenso, wie dies auf Grabzeichen aus dem 19. Jahrhundert zu sehen ist.

Tätigsein am Grab konkretisiert Zeit und Raum zu einem Ort in der Gegenwart und überbrückt die Distanz zwischen einer unmittelbar lebendigen Situation und einem transzendenten Raum, wo Tote situiert werden. Dieses Tätigsein schließt vielfältige Elemente ein: Zum Beispiel das Empfinden, die Stimmung, die Körper und Geschlechter, Material, Ding und Form, Natur, Narration, innere und äußere Bilder, Intention und Vorstellung. Unabhängig davon, ob das Grab dabei individuell markiert oder anonym gestaltet ist: Dies verändert/verschiebt nur die Stellung der Elemente zueinander und deren Gewichtung. Der Blick *handelt* bestattungskulturell, er definiert die visuelle und räumliche Kommunikation, ein Verfügen und Verfügbarkeit, er vernetzt, im Verzicht auf das alte Element Grabzeichen, die Zeichen des vertrauten Raumes neu.[33] Und der Blick sorgt dafür, dass Ritual-TeilnehmerInnen sich während einer Beisetzung einander in ihrem Verhalten ein wenig ähnlich machen. Der Blick trägt einen mimetischen Prozess.

Wandel leitet auf dem Friedhof auch das ein, was sich zu legitimen Ausdrucksformen von Gedächtnis/Erinnerung ‚schräg‘ verhält und einen Regelverstoß bedeuten kann: das Weckglas als Blumenvase und die Haushaltsartikel, die modisch provokante Kleidung und der Trainingsanzug, die Tomatenpflanze, die Freizeit-Park-Körperhaltung, das Betreten des Grabfelds, das Lachen vor der Urnenbeisetzung oder das Verweigern des Resignifizierens der Urne. Individuelles Handeln kann einen präfigurierten Raum umdeuten und -ordnen. Das Schräge sperrt sich, das Grab zu auratisieren, es erklärt diesen Ort mit dem (u.U. ebenfalls umgedeuteten) Körperrest nicht zu einem Einzigartigen, Geheiligten, über die Maßen Besonderen.[34] Ein ursprünglich

---

[31] Pomian, Kr.: a.a.O., 40.

[32] Stange, Martina: ”The Museum of their Encounter”: Ding-Begegnungen in Duna Baarnes Roman *Nightwood*. In: Giesela Ecker u.a.: UmOrdnungen der Dinge. 2000, 83-84.

[33] vgl. zur Frage von Blick und Raum Nierhaus, Irene (u.a.): räumen. Baupläne zwischen Raum, Visualität, Geschlecht und Architektur. 2002, 18.

[34] Andererseits können gleichzeitig auratisierte Erbschaftsdinge zu Gegenständen von Totenverehrung werden. Vgl. hierzu Ulrike Langbein, a.a.O., 222 ff. - Der Volkskundler und Ausstellungsautor Bodo M. Baumunk entlarvt den Begriff der Aura bezogen auf museale Ausstellungstechnik, die sich, mit dem Einzug von Alltagskultur, von Trödelobjekten ins Museum, gezwungen sah, industrielle Massen-

sakraler Inhalt des Beisetzungsrituals ist für viele nicht nur unverständlich geworden oder durch einen profanen ersetzt: Das Ritual kann so gesehen als situativ individuell verfügbare Geste zum Zeichen innerer Befindlichkeit der Handelnden und jedes Begräbnis zum einmaligen Ereignis werden.[35] - Der Blick auf die Alltagspraxis korrigiert einen in der Rede vom ‚archetypischen Handeln' am Grab sich artikulierenden anthropologischen Wissensstand, wie er sich in der Forschungsliteratur findet. Anonyme Grabfelder sind als neue Elemente im Friedhofsraum mit seinen Symbolen, Materialien, Dingen, Kleidern und Gesten des Totengedenkens integriert. Ein wirkmächtiges, traditionelles Zeichenensemble: Das symbolische Kommunizieren mit Toten hat sich als Handeln, als bestattungskulturelles Repertoire auf eine Weise verselbständigt, inkorporiert und in ein kollektives Gedächtnis eingeschrieben, so meine These, dass das Grabzeichen bzw. ein namentliches Bezeichnen selbst entfallen kann. Wenn auch unter bestimmten Voraussetzungen: Vielleicht aufgrund einer Übereinkunft mit den Toten (Vorausverfügenden) oder auf der Grundlage einer positiven Grundhaltung der neuen Grabform gegenüber. Selbst wenn die Grundhaltung kritisch ist, kann mit Toten in Form eines latenten Konflikts mit diesem Grab und der Situation kommuniziert werden. Obwohl die namentliche Repräsentation und die materialisierte Bildlichkeit des toten Körpers nun fehlt, kann das geschehen, was sonst nur mit deren Hilfe sich zu entfalten schien, soweit die Grablage näherungsweise im Feld eingrenzbar ist. Dies ist mit der Fähigkeit, reduzierte Formen und Unvollständiges selbständig zu ergänzen, Unbezeichnetes mit zu lesen, verbunden. Hier mittels einer Vase oder eines Steinsplitters am Rande des Grabfelds als Lebensdatenträger, der unterscheidet, dort durch bewusstes Ignorieren von Handlungsangeboten, die am Grabfeld vorgehalten werden.

Bestattungsrituale brechen nicht ersatzlos weg, sie werden partiell an andere kulturelle Muster und Orte zurückgebunden, an alltagsnahe Bräuche; zum Beispiel an Festlichkeiten im Hotel statt auf dem Friedhof, ans Kaffeetrinken am Familientisch statt im friedhofsnahen Café.[36] Eine spezifische bestattungskulturelle Performativität, die ihren Gegenstand entrückt, wird nur bedingt bzw. nicht mehr akzeptiert. (Fast) Alle Vorausverfügenden nennen Raum, Zeit, Handlung, Geste, Ordnung und Ablauf für ihr Begräbnis. *Sie* geben Themen vor (ein religiöses Ritual würde aus ihrer Sicht ihr Begräbnis für ein bestimmtes Thema vereinnahmen). Der Tod

---

erzeugnisse mit neuen Qualitätsbestimmungen auszustatteten, die sich nicht an Kunstmerkmalen orientieren konnten. Eben dieser Trödel und damit ein Miteinander von Kitsch und Kunst findet sich auch auf – anonymen - Gräbern.

[35] Vgl. hierzu die Überlegungen zum Urnentragen des Friedhofsbeschäftigen Paul im Abschn. III, Kap. 2, Das anonyme Begräbnis zwischen... Nach Victor Turner haben sich Bedingungen symbolischer Kommunikation in der Moderne durch den Einbruch des Reflexiven und Rationalen verändert: das Theater und Erfordernisse eines Rollenspiels haben Rituale abgelöst. Derselbe: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. 1995.

[36] Richter, Gerhard, Nohl, Werner: Friedhofskulturelle Entwicklungstendenzen: Hinweise aus einem Forschungsprojekt. In: Friedhofskultur, a.a.O., 08.2001. – Für R., N. ist die Feier ein neuer attraktiver Ritualtyp für die Bestattungskultur, weil dort fremde Machtansprüche und Unterwerfungsstrategien, wie sie in überkommenen Bestattungsritualen mittels Zeremonie, Liturgie oder Magie bestimmend sind, seltener aufträten. "Die vielgestaltige, spielerische, arabeskenhafte und trotzdem organisierte Grundstruktur

wird meist als Anlass banalisiert, in den Alltag zurückgeholt. In einen Alltag, der als Ort authentisch-individueller Empfindungen gesehen wird oder als kleine Bühne privater Dramen. Das Requisit ‚Individuell-bezeichnetes-Grab' scheint, von der großen Bühne geworfen, im Fundus kultureller Zeichen und Optionen zu verstauben, es glänzt fortan hier und da als frisch poliertes Exponat historischer Sammlungen des Kulturguts. Das anonyme Grab widerspricht weder dem Festlichen, Religiösen noch den Vorstellungen von Würde und Tradition. Es scheint die individuelle Bedeutung der ‚letzten Dinge' weniger radikal zu überformen als es das individuelle Grab vermag. Das anonyme Grabfeld appelliert sanfter an die moralische Verpflichtung der BesucherInnen, ihren oder den Toten aufzuwarten, indem sie sich an diesem Ort einfinden und ihnen eine spezifische Achtung entgegenbringen.[37] Es offeriert den Nahestehenden ein Angebot, sich zu ihnen hier individuell ins Verhältnis zu setzen oder sich für andere Orte und Praktiken zu entscheiden. Die Last, die damit vor allem von weiblichen Schultern genommen wird, kann erheblich sein, besonders weil sie als Akt weiblicher Liebe wie selbstverständlich unsichtbar und still zu tragen ist.

---

der Feier verlangt zu ihrem Gelingen nach Gemeinsamkeit und Miteinander." Käthes Abschiedsfest ist solch ein alternatives Ritual.

[37] vgl. dazu Kap. 3, Interview Hille: sie malt ihrem Sohn bildlich vor Augen, wie ihn sein Gewissen drücken würde, wenn er von Zeit zu Zeit an ihrem ungepflegten Grab stünde. Dies werde mit dem anonymen Grab verhindert.

3. Produktiv-konstituierende Faktoren in der Bestattungskultur.

An dieser Stelle werden Befunde im Hinblick auf fünf Faktoren diskutiert, die sogenannte Macher im Sinne von wichtigen Ursachen darstellen, weil sie bestattungskulturell wirken; die Faktoren sind immer vor dem Hintergrund anonymer Begräbnisse zu lesen.

Erster Faktor:
Wechselwirkungen zwischen Individualität, Gemeinschaft und Körper

Unter dem ersten Faktor

a) werden Vorstellungen vom ‚Eigenen Leben' und Begrabensein und
b) wird ein altersabhängiges subjektives Kulturverständnis besprochen,
c) werden Zusammenhänge von Körper und Grab am Beginn des 21. Jahrhunderts überlegt,
d) wird am Beispiel der ‚Idealen Mutterschaft' eine Gedächtnisformel aufgezeigt,
e) wird Ästhetisierungsanliegen von AkteurInnen der Studie nachgegangen und
f) kulturelle Darbietungs- und Umgangsmuster mit Trauer und Schmerz betrachtet.

Zu a) Eigenes Leben – eigenes Grab

Die Perspektive der Vorausverfügenden bildet einen Schwerpunkt der Arbeit. Deren Planen des anonymen Grabs eröffnet unterschiedlichste Begründungs- und Funktionsfelder in einem weiten Raum, in dem sich die AkteurInnen situieren und zentrieren. In ihrem Auswahl- und Deutungsprozess spiegeln und verdichten sich kulturelle Deutungsmuster. Die Vorstellung von der eigenen Identität wirkt dabei wie eine Kohärenz herstellende Instanz; das anonyme Begräbnis ist aus dieser Sicht das Ergebnis von identitätsstiftender Selbstreflexion und biographisch orientierter, in sich schlüssiger Sinnkonstruktion, die sich ihrer Individualität und Identität mittels Erzählungen über sich selbst und mittels Selbstcharakterisierungen versichert.

Ausgangspunkt dieser Studie waren Veränderungen in den Bereichen Begräbnis und Totengedenken. Indem hier den Veränderungen nachgegangen wird, treten Beharrungs- und Dynamisierungskräfte, Konflikte und Wandel in *anderen* zentralen kulturellen Konzepten zutage. Das eigene anonyme Grab ist offenbar nur zu fokussieren, indem an Konzepte wie beispielsweise Familie, Heimat oder Liebe angeschlossen und Bezug auf sie genommen wird. Nach dem anonymen Grab befragt, schließen sich bei den Befragten gedankliche Auseinandersetzungen zu folgenden Konzepten an:

- Familie, Kinder, Ehe
- Geschlecht
- Liebe, Freundschaft
- Autonomie
- Religion
- Beruf
- Körper
- Heimat, Nationalität
- Menschsein
- Alter, Gesund- oder Krankheit
- Ordnung, Ästhetik
- Sesshaftsein, Besitz
- Generationsverbundenheit, Geschichte haben
- ...

Kulturelle Konzepte stellen einen Rahmen für das individuelle Verorten dar, subjektives Erfahrungswissen verschränkt sich mit den diskursiven Feldern jeden Konzepts. Nach der von Ulrich Beck entworfenen Gesellschaftstheorie vom ‚Eigenen Leben'[38] sind mit der o.g. Aufzählung gesellschaftliche Teilsysteme oder Institutionen benannt, in denen - unter vielen anderen - sich die AkteurInnen involviert sehen. Diese Teilsysteme integrieren Individuen nicht, sondern lassen sie, Wanderern gleich, nur zeit- und teilweise teilnehmen. Die Kombination aller macht das Individuelle aus, dies unter den Bedingungen einer Enttraditionalisierung, Globalisierung und Individualisierung. Zukunft ist nicht mehr durch/von Herkunft ableitbar, und Traditionen müssen je gewählt oder erfunden werden und gelten nur im Durchgang der Entscheidung und Erfahrung der Individuen, denen nun selbst eine Definitionsleistung obliegt, "das Allgemeine wird individuell gedeutetes Allgemeines; sein Anspruch auf universelle Geltung bricht sich an der Unvordenklichkeit individueller Sinnbildung."[39] Die Einäscherungspraxis des 21. Jahrhunderts als ‚immer schon' da gewesene Bestattungspraxis zu bezeichnen, ist solch ein ‚Neuerfinden' einer Handlungsweise, die infolge als Tradition in christlich-westlicher Bestattungskultur bezeichnet wird. Das Ethnisieren bestimmter Bestattungspraktiken soll Eigenes und Fremdes unterscheiden.[40]

Innerhalb einer Disziplinargesellschaft entwickeln sich andere Individuierungsprozesse als in einer Feudalgesellschaft. Nicht der Name in einer Genealogie, nicht die große Tat und das Denkmal verweist heute auf ein Individuum, es ist der Abstand, die Differenz zwischen Individuen, das je geheime Besondere und das in der Tiefe der Psyche und Kindheit gefundene.[41] Aus diesem Grund verlieren Friedhöfe bzw. individuelle Gräber an Attraktivität. Der Partnerschaftsring ‚XEN' oder das Wohnzimmer sind heute Plätze des geheimen Besonderen, und anonyme Gräberfelder werden zu Orten verborgener ‚Ich-Geschichten'.[42] Die befragten Frauen und Männer vertreten ihren individuellen Standpunkt aus Situationen heraus, in denen sie sich als ganz besonders (i.S.v. ganz anders als Andere) erleben.[43] Ihre Perspektive auf das anonymes Be-

---

[38] Beck, Ulrich: Eigenes Leben. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse. In: Derselbe, Ulf Erdmann Ziegler: Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft in der wir leben. B. sieht im Zwang, ein eigenes Leben zu konstituieren, eine individuell scheinende, sich jedoch kollektiv-schematisch vollziehende Bewegung einer reflexiven Moderne in der westlichen Welt. Alles vollzieht sich als neue Vergesellschaftungsform nach dem Schauspiel des Einmaligen in den Kostümen des Persönlichen und Individuellen, ohne dass ein ‚Eigenes Leben' tatsächlich frei herstellbar ist.

[39] Beck, Ulrich: a.a.O., 16.

[40] vgl. z.B. Ludwig: Er revitalisiert sein Eingeäschertwerden auf beschriebene Weise, und er berichtet, dass ein Leichnam in Russland ja *noch* gewaschen werde.

[41] Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. 1994, 248-250.

[42] ein Begriff von Selle, Gerd: Siebensachen. Ein Buch über die Dinge., 83. - Zum Partnerschaftsring XEN vgl. den Exkurs in Fußnote 79 des Abschnitt II.

[43] Käthe: *"Ich bin ein relativ ungewöhnlicher Mensch."*
Ludwig: *"Jeder Mensch ist eine einmalige, nicht wiederholbare Ausgabe (...) mit allem, was er darstellt und wie er sich darstellt oder auf andere wirkt."*
Edo: *"Mich kennen sie alle, dazu habe ich schon zu oft in den Schlagzeilen gestanden."*
Paula: *"Das ganze Leben is ja aus den Bahnen gelaufen, (...) war ja kein normales Leben."*
Hille weist implizit auf ihre Tatkraft und Kompetenz hin, mit Tod und Sterben umzugehen; dies unterscheidet sie.

gräbnis (AB) macht ein weites Spektrum möglicher Bedeutungen und Funktionen sichtbar; die folgende Darstellung soll nicht polarisieren, sondern von den Befragten vertretene Eckpunkte eines Spektrums aufzeigen: [44]

Von:	**Bis:**
Das AB soll dafür sorgen, dass ich erinnert werde	Das AB soll dafür sorgen, dass ich vergessen werde
Ich hinterlasse Menschen viele persönliche Dinge	Für mich sind alle Dinge tot
Das AB ist für mich ein natürliches, es führt durch seinen Verzicht auf Kult zurück zur Natur	Für mich stabilisiert das AB Kult und Ordnung gegen eine ‚chaotische' Natur
Man soll mich nackt in den Sarg legen	Man soll mich bekleidet, ausgestattet einsargen
Meine Asche soll konzentriert an einem eingrenzbaren Ort beigesetzt werden	Meine Asche soll ins Meer gestreut werden
Meine ‚verwertbaren' Organe dürfen entnommen werden	Keines der Teile meines Leichnams darf fehlen
Ich bleibe mit meiner Asche verbunden, mein Leichnam ist unantastbar	Meine Asche ist leere Materie, der Kadaver ist völlig belanglos
Ich möchte nach meinem Tod "Überall" gegenwärtig sein	Ich möchte alle Spuren auslöschen, unauffindbar sein
Ich lasse ein Abschiedsfest feiern	Ich möchte plötzlich, still u. heimlich verschwinden
Ich lebe weiter im Geist (der Kinder)	Für mich ist der Tod das absolute Ende
...	...

Die widersprüchlich wirkenden Positionen des Spektrums und dessen Bandbreite verstehe ich auch als ein Ergebnis des Bestrebens, sich als besondere Persönlichkeit zu definieren. Am Beispiel des anonymen Begräbnisses zeigt sich (auch) in Bereichen wie Tod und Begräbnis eine Lust am Collagieren, an Montage, am Verändern kultureller Muster und daran, Materialien individuell zum neuen eigenen (Grab) zusammenzufügen, Begriffe wie Vergänglichkeit/ Unsterblichkeit neu zu definieren. Bei mehreren befragten Frauen geht diese Kompetenz mit einer Kritik an Geschlechterzuschreibungen einher. Das anonyme Grab ist für eine größere Bandbreite von Lebensstilen zugänglich als das monumentorientierte individuelle Grab. Das Grab, das die Vorausverfügenden als Einzigartige repräsentieren soll, ist in seiner Ausprägung und Botschaft von ihnen nicht mehr kontrollierbar. Edo beispielsweise ist enttäuscht und verärgert darüber, was Dritte (die Medien zum Beispiel) aus dem konstruiert haben, das er ihnen von sich anvertraut hat. Weil er, wie er sagt, misstrauisch ist, gibt er nichts mehr von sich her, auch kein ihn modellierendes Grab. Wenn sich Individualität nur in einer Repräsentation zeigt, die als einmaliger Akt auftritt, während das massenhaft Produzierte das *"wirkliche Ding"* nur plagiativ wiederholt,[45] stellt sich die Frage, wie sich die Einzigartigkeit des eigenen Lebens durch

[44] Die Erste Person Singular steht hier sinngemäß für die AkteurInnen als SprecherInnen.
[45] Jacques Attali nach Baumann, Zygmunt: Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien. 1994, 267.

das Familien- oder Reihengrab repräsentieren ließe. ”Wenn Kunstwerke dem Angriff auf die Originalität widerstehen wollen, müssen sie eine Form annehmen, die zwangsläufig die Vergänglichkeit, Unbeständigkeit und Flüchtigkeit einer ‚Einzigartigkeit‘ unterstreicht, deren erklärtes Ziel es ist, ‚einzigartig‘ zu bleiben.”[46] Für die Befragten unterstreicht das anonyme Begräbnis Vergängliches und Unbeständiges.

Zu b) Subjektives Kulturverständnis

Nach Albrecht Göschel (und Klaus Mittag) haben Kunst und Kultur ihren Allgemeinheitsanspruch, der sich aus einem bürgerlichen Kulturbegriff ableite, für einen Großteil der Menschen der Gegenwart verloren. Es werde zumindest seit den 40er Jahren des 20. Jahrhunderts die Unmittelbarkeit einer Erfahrung, eines Erlebnisses bezogen auf die eigene Person als Selbsterfahrung und -verwirklichung in kulturellen Einrichtungen gesucht, nicht mehr der Zugang zur Geschichte als Begründung kollektiver Identität.[47] ”Dass symbolische Kultur ein Reich der ewigen Werte sei, ein Garant der Humanität oder Verweis auf eine ferne Utopie, sind Vorstellungsbilder, die aufgegeben, die nicht mehr geteilt werden [...], aus der ”Symbol-Kultur” ist schrittweise ”Real-Kultur” geworden.”[48] Zeichen real-kultureller Sicht von Kunst und Kultur ist mit Göschel, dass diese Bereiche nur noch für das stehen, was unmittelbar an ihnen wahrzunehmen ist. Mitzudenkendes, Vorauszusetzendes, etwas darüber Hinausgehendes werde nicht mehr mitgelesen. Göschels These ist, dass traditionelle Kultureinrichtungen - und hierzu zähle ich den Friedhof - weiterhin nachgefragt werden, soweit sie flexibel auf neue Anforderungen reagieren, weil sie ein kontinuierliches Element im Wandel darstellen und weil aus der Vielfalt unterschiedlicher Lebensstilbildungen heraus ein Bedarf an Besonderem und Differenzierendem besteht. - In der Entscheidung für ein anonymes Grab innovative, positive Aspekte zu entdecken setzt voraus, beides als Kulturleistung zu betrachten. Im zuvor diskutierten individuell gedeuteten Allgemeinen des ‚Eigenen Lebens‘ spiegelt sich ein subjektives Verständnis von Kultur, das sich - folgt man Göschel - jahrgangstypisch artikuliert: [49]

- Die in den 30ern des 20. Jahrhunderts Geborenen verstehen einerseits kulturelle Werte als zeitlose naturgesetzmäßige, vom Subjektiven unabhängig dauerhaft konstante. Kulturelle Einrichtungen müssen demnach den Wert dessen repräsentieren, was als Tradition bezeichnet wird. Symbolische Kultur wird auratisiert, sakralisiert und damit vom Alltag getrennt, andererseits sind Mitglieder dieses Jahrgangs skeptisch gegenüber Weltanschauungen, Ideen, Politik und Gefühlsäußerungen. Mit Göschel führen ihre Frustrationen zur einer ambivalenten Haltung, zu einem modernen Realismus.

---

[46] Baumann, Zygmunt: a.a.O., 269.

[47] Göschel, Albrecht, Mittag, Klaus: Die Ungleichzeitigkeit in der Kultur : Wandel des Kulturbegriffs in vier Generationen. 1995., 177-179. Problematisch an Göschels/Mittags Analyse zur Entwicklung einer individuellen, jahrgangsabhängigen kulturellen Einstellung zu Kunst und Kultur ist die Auslassung der Kategorie Geschlecht.

[48] Göschel, Albrecht: a.a.O., 177.

[49] Göschel, Albrecht: a.a.O., 180 ff.

• Die in den 40ern des 20. Jahrhunderts Geborenen zeigen eher ein analytisch-kritisches, erkenntnisorientiert-intellektuelles Kulturverständnis. Sie sind tendenziell skeptisch gegenüber Gefühlswelten, suchen einen konkreten, informativen Gehalt in der Kultur, haben Respekt und Achtung gegenüber Kunst und Kultur, was auf solide Kenntnisse gründet, nicht auf Auratisierung und Ehrfurcht.

Werden diese Thesen auf die Vorausverfügenden dieser Studie bezogen, zeigt sich, dass die Mehrzahl der Mitglieder aus Kohorte 2 (überwiegend in den 30ern geboren) einerseits ‚ewige, zeitlose Werte', die sich im Glauben, in der Familie, der Herkunft/Ahnenfolge, der Heimat, in Pflicht und Moral, in der Natur und in einer entsprechenden kulturellen Praxis manifestieren, die sie ehren. Andererseits sind sie von Repräsentationen des Schönen und Wahren, die mit dem Alltag kollidieren, enttäuscht. Die Mehrzahl der Befragen beider Kohorten entlarvt kulturelle Einrichtungen durch Karikieren und Ironisieren, durch widerständische Aktionen dort, wo die Einrichtungen Anpassung und Respekt einfordern; sie entwickeln areligiöse, technokratische, analytische, kritische Einstellungen. - Einige Mitglieder der Kohorte 1 (überwiegend in den 40ern geboren) erschließen sich Gräber als Indikatoren eines gebildet-distinkten Kulturverständnisses, das sich seiner Herkunft und Eigenart bewusst ist. Dies Interesse schließt u.U. an der Suche nach Vergnügen und Erlebniswerten an. Einige fühlen sich moralischen Werten verbunden, die sie vorhandenen Gräbern gegenüber verpflichten. Eine nüchterne, technokratisch-analytische Einstellung zum Tod ist ebenso vertreten wie eine, die sich an Ganzheitlichkeit und Natürlichkeit orientiert und am Grab ‚gefühlte Wahrheit' sucht. Alle Befragten geben sich skeptisch gegenüber einer Emotionalität, die in Begräbnisritualen inszeniert auftritt. Bestimmten bestattungskulturellen Symbolisierungen gegenüber bleibt bei einigen Befragten Faszination oder Respekt erhalten, diese werden mit einem historisierenden Bewusstsein im Rahmen einer distinktiven Inszenierung instrumentalisiert. Die besondere Friedhofssymbolik unterscheidet den Friedhof von alltäglichen Orten, so dass er als besondere kulturelle Einrichtung hier nur zu besonderen Anlässen wichtig wird (Kirchgang, Totensonntag, Ahnenforschung). Bei den in den 40ern Geborenen ist diese Unterscheidung weithin aufgehoben und durch spezielle Interessen ersetzt.

Zu c) Überlegungen zum Zusammenhang von Körper und Grab am Beginn des 21. Jahrhunderts

”Ich statuiere den Tod nicht”, so ein Tagebucheintrag Goethes im Jahre 1822. Dieser Hinweis legt verbunden mit anderen aus historischen Quellen eine alltagspraktische Haltung nahe, wonach er jedem, jeder Todkranken oder jedem Todesfall, der ihn angehen musste, aus dem Weg ging, Beerdigungen und Gräber Nahestehender möglichst nicht aufsuchte.[50] Diese Haltung überrascht, steht sie doch im Widerspruch zu Goethes These, Gräber zu errichten, zu pflegen komme einer anthropologischen Grundkonstante des Menschen gleich; in diesem Sinne die ‚Wahlverwandtschaften‘ zu zitieren werden KritikerInnen des anonymen Begräbnisses nicht müde.[51] Goethe war männlichen Geschlechts, was ihn entsprechend der mit dem 19. Jahrhundert sich ausdifferenzierenden Geschlechterordnung vom Übernehmen bestimmter Zuweisungen entbunden hat, und er war Dichter, Wissenschaftler, Intellektueller, Politiker, ein verehrtes Genie. Auch dies mag ihn bewogen haben, sich sterbenden, toten Körpern nur insoweit zuzuwenden, als er ein Interesse spezifischer Provenienz damit verbinden konnte. Der Schädel seines Freundes Schiller befand sich über zwei Jahre in seinem privatem Gewahrsam, ein ”Exubium” für seine naturwissenschaftlichen Studien. Für Goethe bedeutete er, folgt man Albrecht Schöne, zuerst naturwissenschaftliches, philosophisches Material, in dem er eine göttlich begründete Natur und den Ursprung der Menschheit zu finden glaubte. Sein pantheistisch-religiöser Ansatz erklärte den Schädel zur ”gottgedachten Spur, die sich erhalten.”[52] Den Körper als fest-knochige, als unvergänglich konnotierte Substanz zu denken spielte für Erkenntnisanstrengungen des 19. Jahrhunderts eine wichtige Rolle, aus meiner Sicht waren Grabmale und Bestattungsrituale in dieser Zeit auch vor diesem Hintergrund bedeutsam. Die Verehrung dem individuell bezeichneten Grab gegenüber mutet wie ein säkularer Abglanz der nach Schöne heilend-heiligen Schau auf die Reliquie an. Heute dagegen richten sich Erkenntnisanstrengungen, die Menschen-, Körper- und Todesbilder erzeugen, auf Genome, mithin auf flüchtig-vergängliche Körpersubstanzen, die den ZeitgenossInnen unsichtbar, unwirklich oder zumindest weniger handgreiflich bleiben müssen. Flüchtige Körpersubstanzen werden durch technisch erzeugte Bilder und Medientechnologien bestimmt und scheinen auf virtuelle Weise unvergänglich. Die knochige Spur verliert an symbolischer Kraft und der zumeist eingeäscherte Körperrest im Grab an Bedeutung.

Das Grab gilt auch als ein Arrangement für die Öffentlichkeit, eine auf Tote verweisende Repräsentation. Die Körperreste der Toten werden aber immer seltener als darunter ‚Ruhende‘ gedacht, weil zum Beispiel der Akt des Einäscherns symbolisch als abschließendes Bestatten

---

[50] vgl. hierzu Wunderlich, Ulli: Sarg und Hochzeitsbett so nahe verwandt! Todesbilder in Romanen der Aufklärung. 1998, 180.

[51] So Happe, Barbara: Anonyme Bestattung erschweren das kollektive Gedächtnis an die Toten. In: Schriften des Collegium Europaeum Jenense: Sterben-Tod-Begräbnis. Ringvorlesung 1996., 1997, 56-67, hier 61-62. - Ebenso Jan Assmann in der Anschlussdiskussion seines Vortrags in Emden 2002.

[52] So Albrecht Schöne im unveröffentlichten Vortrag zu ‚Schillers Schädel‘ 2002 in Oldenburg. Nach Katrin Seele werden Schönes Thesen in der Goetheforschung als theologische Überinterpretationen kritisiert.

erlebt wird. Es geht um die Frage, wieweit der biologische Körperrest für Erinnerungsprozesse entbehrlich ist, und ob die Asche als Rest von Toten noch mit ihnen identisch gedacht werden und in Repräsentationen bedeuten kann. Das individuell bezeichnete Grab bedeutet gleichsam eine Zäsur des Statischen dort, wo das Kremieren Umwandlungen vollzogen hat. Ich betrachte das anonyme Begräbnis als Versuch, eine fortschreitende Bemächtigung von Raum und Zeit körperlich zu realisieren. Sich Kremieren lassen wollen kann mit der Vorstellung verbunden sein, dass Asche potentiell heterotope Eigenschaften besitzt, die sich verbunden mit dem Element, in dem sie beigesetzt wird, entfalten. Das individuelle Erdbegräbnis verortet Körperreste statisch streng in Raum und Zeit, das anonyme Begräbnis unterm Rasen hingegen löst zumindest einige Grenzen auf und lässt sich mittels Blick zu einem ‚Raumgrab' hin erweitern (vgl. hierzu den Fünften Faktor). Das Verstreuen der Asche in die See ermöglicht es schließlich, sich sowohl in einem zeitlosen Überall präsent zu denken wie sich auch gleichzeitig im Wohnzimmer von Nahestehenden in den ihnen vererbten, zeitgebundenen Dingen greifbar ‚verkörpert' zu wähnen. Die Dinge haben Gräbern eine authentische Körperbezogenheit voraus, die sich in einem u.U. lebenslangen Prozess ihnen eingeschrieben hat, während Gräber oft erst entstehen, wenn die Körper schon eingeäschert sind.

Soweit Gräber mit Körperresten als eine Letztrückversicherung bezüglich der Identität Toter als Menschen gelten, die ‚von Natur aus' als solche geschaffen waren, bergen Gräber eine angenommene körperliche Essenz eines natürlich Individuellen. Aus anderer Sicht hingegen sagt das Grab mit dem Körperrest nichts zur Identität der Toten aus, weil Körperreste lediglich als eine der Natur entliehene Materie, die ihr entindividualisiert wieder zurückgegeben wird, gedacht sind. Der biologische Körper ist hier ein unbrauchbar gewordenes Instrument, das nicht die Persönlichkeit bestimmte, sondern ihr zur Verfügung stand. Einige Vorausverfügende versuchen, ihren biologischen Körper gedanklich und praktisch zu überwinden, sie trennen sich von ihm in der Erinnerungsvorsorge und beim Planen ihres Grabs, ein Vorgang, der auch im Alltag unablässig unbewusst geschieht. Der biologische Körper hinkt dem hinterher bzw. folgt dem, was täglich zu inszenieren ist: der soziokulturelle Körper und das ästhetische Bild vom Körper. Die Inszenierung nimmt Bezug auf den Körper, geht durch ihn hindurch, ist aber nicht mit ihm identisch. Erinnernde Gedanken orientieren sich überwiegend nicht primär an den physischen Referenten, sondern an dem, worin er auftaucht, auftritt, es bleiben innere Bilder und Szenen erinnert. Angesichts des Todes wird offensichtlich, dass es etwas anderes als den physischen Körper gibt, das herstellbar ist und überdauern kann. Erinnerungen umfassen die sozialen Rollen, die Verflechtungen, den Habitus, all das, was auf den biologischen Körper verweist und bezogen war, sich in ihm niederschlug. Das Grab dagegen kann an letzte Bilder vom sterbenden, physischen Körper anknüpfen; an schreckliche Bilder mitunter, die nicht für das ganze Leben der Toten stehen und die Erinnerung leiten sollen.

Zu d) Die ideale Mutterschaft als Gedächtnisformel

Wenn Paula fordert, *"ich will vergessen sein. (...) Aufgelöst werden im Feuer, (...) keine Spuren von mir",* versucht sie sich mit Hilfe des anonymen Grabs der erinnernden Konstruktion anderer dazu, wer sie war, zu entziehen. Das, was sie unter ‚Ich' versteht, existiert in ihren Augen nicht mehr, das, was die Nachwelt erinnert, würde ihr nicht gerecht bzw. wäre sie aus der konstruierenden Sicht anderer. "Das gesellschaftliche Leben des Körpers stellt sich durch eine Anrufung her, die sprachlich und produktiv zugleich ist. Die Form, in der dieser Ruf immer weiter ruft [...] ist die stillschweigende und materiale Funktionsweise von Performativität. Von einer gesellschaftlichen Anrufung angerufen oder angesprochen zu werden, heißt, zugleich diskursiv und gesellschaftlich konstituiert zu werden."[53] Danach ist das anonyme Grab ein Versuch, die Spur zu verwischen und die Anrufung ins Leere gehen zu lassen. Sichtbar wird zumindest das Motiv, jeden Zugriff beenden zu wollen bzw. ihn zu kontrollieren, den modellierenden, formierenden und mitunter gewaltsamen Zugriff von Kultur, der auch soziale Verpflichtungen und liebende Ansprüche anderer einschließt. Das individuell bezeichnete Grab stellt eine performative Anrufung dar, die unablässig weitere Anrufungen durch eine praktizierte, symbolische Kommunikation erzeugt: Das Pflanzen, Formen, Stutzen und Kommunizieren am individuellen Grab(-zeichen) als eine fortdauernde Arbeit am sozial-kulturellen Körper der Toten. Den eigenen Tod zu (be-)denken, ist aus dieser Sicht ein legitimer Anlass oder eine letzte Gelegenheit, Spielräume für sich zu bestimmen. Dieser Aspekt ist vielleicht ein Hintergrund des Gebots, das den Letzten Willen schützt. Die Existenz des biologischen, sozialen und kulturellen und mit einem Geschlecht versehenen eigenen Körpers, über den gerade nicht autonom verfügt werden kann, führt zum Dilemma. Wie werde *‚Ich'* erinnert, wie geht es in dieser letzten Frage einmal zentral nur um etwas mir Eigenes mit Hilfe von, gegen oder trotz aller kulturellen Konstruktion und sozialer Beziehung zur Gemeinschaft? Muss ich anstreben, vergessen zu werden, um auszuschließen, dass meine Persönlichkeit über meinen sozialen/kulturellen Körper ein weiteres Mal kulturell-rituell instrumentalisiert wird? Wie setze ich meinen Körper als einen Teil des Ichs, worauf Kultur immer Zugriff hat, frei, ohne vergessen zu werden? Das anonyme Grab erlaubt ein unbestimmteres sich nähern, das vielleicht etwas mit einer respektvollen Distanz gemeinsam hat.

Das romantische, heteronormative Liebesideal sieht bis heute Tote vor allem im Herzen der liebenden Mutter, der liebenden Gattin oder der Geliebten unsterblich aufgehoben. Eine symbolische und soziale Ordnung, innerhalb derer das Erlöstwerden von Männlichkeit bzw. des Mannes mehrfach eingeschrieben ist. Der lebenden Mann wird durch (s)eine tote Frau erlöst, dabei ist sie als reale Frau in symbolisierte Weiblichkeit zu transformieren. Stirbt der Mann vor der Frau, erlöst ihn ihr symbolischer Tod in Form ihrer Witwenschaft, die ihre Lebendigkeit und ihr Begehren in ihrer Treue zum Toten aufhebt. Skulpturale Weiblichkeit symbolisiert und (re-) produziert diese Versprechen auch am anonymen Grabfeld und bietet sich hier zur Identifikation

[53] Butler, Judith: Haß spricht. 1998, 217.

an.[54] - Paula bietet ein Beispiel, wie, unter welchen Bedingungen eine individuell gelebte Mutterschaft an ein Idealbild von Mutterschaft anschließen und solchermaßen erinnerbar bleiben kann.[55] Die ideale Mutterschaft wirkt als kollektive Gedächtnisformel.[56] Das Phänomen des Sichauflösens in den Pflichten für andere spürt Bożena Choluj anhand einer Analyse literarisch gezeichneter Mutterbilder und Mutter-Kind-Beziehungen in polnischer und deutscher Literatur auf. Das totale Aufgehen einer Frau in der Mutterrolle wird dort u.a. als Garantie eines Glückszustands für ihre Kinder beschrieben bzw. ihre Zurücknahme und ihr Unsichtbarwerden in der Familie sichert deren Bestand.[57] Erinnerungen formen die Mutter nach ihrem Tod als eine familiär präsente Instanz, die sinnliche Körperlichkeit absorbiert. Eine literarisch gezeichnete Tochter erinnert sich: ”Die Mutter, meine Mutter, diese entprivatisierte Person von früher, eine Person ohne Gebrechlichkeiten, eine Person für Kinder, [...] und nur so, mit dem Geheimhalten ihrer körperlichen Identität, wird sie, körperlos, für mich identisch mit sich selber. Sie ist wieder, in ihrem Verschwinden für mich, die Erfindung des begütigendsten Wunschtraums.”[58] Ein Grabzeichen, das die Aufschrift ‚Mutter‘ trägt, stellt die Funktionen einer toten Frau in ihren sozial-kulturellen Rollen und die Mutter als Instanz ins Zentrum. Eine Anrufung, die explizit auch am anonymen Grabfeld zu finden ist (vgl. **Abb**. 20, III. Abschn., Kap. 3, Bildb.). Zu einer Institution geworden vermittelt die Mutterschaft zwischen Lebenden und Toten, die reale Frau bzw. ihr sinnlicher Körper tritt dabei zurück. Als Instanz erinnert zu werden ist mit einer Entkörperung und einem Überführen des begehrenden Körpers aus Fleisch und Blut in einen symbolischen verbunden. Ein Vorgang, der eigener Unsterblichkeit schon zu Lebzeiten zuarbeitet, freilich nicht ohne einen dafür zu zahlenden Preis.

Institutionen, auch die einer Familie, überdauern die Subjekte und sind kollektive Orte für Gedächtniseinschreibungen. Ein auf die Familie bezogenes und subjektiv explizit artikuliertes Vergessenwerden wollen kann sich umkehren in ein implizit gemeintes Erinnertwerden wollen,

---

[54] vgl. beispielsweise die Nahestehende Clodine am Grabfeld in Hamburg, Abschn. III, Kap. 2: Das anonyme Begräbnis zwischen institutionellem Bestattungsalltag und individueller Aneignung.

[55] Vgl. hierzu besonders Paulas Bilder von Körper und Tod, Abschnitt II, Kap. 1., Pkt. 3.4.

[56] Sigrid Weigel wendet den Begriff Gedächtnisformel auf die säkularisierte Pieta als eine Mutter-Sohn-Sulptur an, die eine sogenannte allgemein menschliche, geschichtslose Leiderfahrung im Gedächtnis hält. In: Dieselbe: Pathologie und Normalisierung im deutschen Gedächtnisdiskurs. Zur Dialektik von Erinnern und Vergessen siehe Smith, G., Emrich, H.: Vom Nutzen des Vergessens. 241-263, hier 259. - Das Bild der Mutterschaft durchzieht zahllose kulturelle Diskurse. Zur säkularen Bedeutung des christlichen Marienbilds der Mutter Gottes, ihre gesetzte Nähe zu Tod, Leid, Opfer, vgl. u.a. Birkhan, Ingvild: Ein sprachloses Leitbild. Zur Dekonstruktion der symbolischen Verschränkung von Mutter und Tochter in Maria. In: Perko, Gudrun: Mutterwitz. Das Phänomen der Mutter - eine Gestaltung zwischen Ohnmacht und Allmacht. 1998, 77-112.

[57] Choluj, Bożena: Die Präsenz der Mutter in ausgewählten deutschen und polnischen Texten von Frauen. In: Convivium. Germanistisches Jahrbuch Polen. 1998, 223-245. - Bei den polnischen Autorinnen bleibt die Sinnlichkeit der Mutter bzw. ihr Körper präsent, während in den Texten der deutschen AutorInnen die Mutter als eine Machtinstanz auftritt, hinter der Sinnlich- und Körperlichkeit häufig verschwindet. Mein Dank für Hinweise gilt Bożena Choluj.

[58] Gabriele Wohmann nach Choluj, Bożena: a.a.O., 226.

als etwas einer kollektiven Gemeinschaft Zugehöriges.[59] Mehr Frauen als Männer bewegen sich in engeren, privateren Räumen; im Familiensystem *aufzugehen* ist eine wesentlich häufiger bei Frauen anzutreffende Haltung (wobei die Kategorie Geschlecht stets mit weiteren Kategorien wie Bildung, ökonomische Bedingungen und Ethnizität verschränkt zu denken ist). Das anonyme Grab macht auf eine Tradition des unsichtbaren Geschlechts aufmerksam: Das Fehlen der Namen und Daten toter weiblicher Familienmitglieder auf Grabzeichen bzw. deren implizites Unterordnen unter eine Familie, die durch den Vor- und Nachnahmen des Mannes symbolisiert wird, steht bis heute nicht in der Kritik als eine Anonymität im Tod, wie sie jetzt beim anonymen Begräbnis auftritt, wo auch die Namen von Männern fehlen. Aus dieser Sicht könnte das anonyme Begräbnis für viele Frauen insofern ein kultureller Wandel sein, als dass deren gesellschaftlich-soziale Unsichtbarkeit erstmals nicht durch die kulturelle mit-meinende Repräsentation eines individuellen Grabes kaschiert wird. Namenlos begraben zu sein ist für eine große Zahl von Frauen - auch heute in sonst individuell bezeichneten Gräbern - nicht neu, sondern alltäglich herkömmliche Praxis.

Dem möglichen Einwand, dass Frauen mit dem anonymen Begräbnis nun erneut unsichtbar sind, dass ihre Unsichtbarkeit/Überhörbarkeit, eine mangelnde Subjektposition für sie damit ein weiteres Mal gesetzt werde, lässt sich entgegnen, dass es nicht darum gehen kann, Formen monumentalen Gedächtnisses, deren Für und Wider hier diskutiert wird, nun für Frauen ‚nachzuholen'. Der Blick sollte vielmehr auf Kompetenzen und Zugangsbedingungen für unterschiedliche Geschlechter zu Gedächtnis- und Erinnerungsoptionen gelenkt sein. Zum Beispiel darauf, welche, wer warum eigener Bedeutsamkeit den Status von Erinnerungswürdigkeit zu- oder abspricht. Und darauf, in welcher Weise ein Doing Gedächtnis mit einem Doing Gender verwoben ist. Grundannahmen, die ein Geschlecht bzw. Geschlechterdifferenz herstellen, entfalten ihre Wirkung ebenso in der Bildhauer- wie in der Grabmalkunst. So ist der Bildhauer Wolf Spemann überzeugt, dass die westliche Bildhauerei ihre angestammte Aufgabe, "dem Leben der Menschen und insbesondere der Männer Dauer zu verleihen", mit dem Ende des Patriarchats im 20. Jahrhundert verloren habe.[60] Nach Spemann stellt ein Grabstein einen selbst geschaffenen Ersatz für eine fehlende biologische Ausstattung, Kinder und damit eigene Unsterblichkeit zu gebären, dar. Frauen hingegen verspürten keine Bedürfnisse, sich bildhauerischer Kunst (und granitenem Material, TH) zu bedienen; auch ohne leibliche Kinder wüssten sie aufgrund sehr tief liegender psychischer Schichten um ihr Fortleben in Kindern allgemein. Wolf Spemann formuliert ein kulturelles Deutungsmuster mit langer Tradition, das zum einen eine Sparte bildender Kunst als eine von Männern für Männer gemachte postuliert und

[59] Um durch das ideale Mutterbild unsterblich zu werden ist für Paula das Vergessenwerden als reale, begehrende Frau Voraussetzung.

[60] Spemann, Wolf: Gedanken zur Bildhauerei im 20. Jahrhundert. In: Zeitschrift ‚Naturstein'. 12/1999, 32-41, hier 40. Den Hinweis auf diese Quelle verdanke ich Hermann Weber (Aeternitas e. V.). S. stellt in der Fachzeitschrift des Steinmetz-, Stein- und Holzbildhauerhandwerks Überlegungen zu einem Tiefstand

zum anderen Männlich- und Weiblichkeit mit einer natürlichen Affinität zu bestimmten Praktiken/ Materialien in gedächtnis- und erinnerungsbildenden Bereichen ausstattet. Überlegungen zum Zusammenhang von männlicher Zeugungskraft, weiblicher Gebärfähigkeit und Dauer wurden mit Blick auf die Bilder von Körper, Natur und Tod bereits angestellt;[61] einer männlich gedachten (künstlerischen) Schöpferkraft trat hier die männliche Zeugungskraft hinzu. Beide Kräfte instrumentalisieren eine biologisch weibliche Gebärfähigkeit für ein Fortleben des allgemein (Männlichen) Menschlichen. Ich sehe meine These bestätigt, dass reale Frauen und Männer sich zu erinnerungsvorsorgenden Praktiken, die kultur- und kunstgeschichtlich dem jeweils biologisch anderem Geschlecht zugeschrieben sind, jeweils Zugänge verschaffen und damit kollektive Gedächtniscodes umschreiben müssen.

Zu e) Ästhetisierungsanliegen

In den 70/80ern des 20. Jahrhunderts entstanden nach Walter Lang nihilistisch-nüchterne Todesvorstellungen, die einer Endzeitstimmung angesichts atomarer Bedrohung und sich anbahnender Umweltkatastrophen entsprachen.[62] In dieser Zeit nahm das Interesse am anonymen Grab rapide zu. Im christlich religiösen Bilderhaushalt findet Qual und Barbarei einen visuellen Ausdruck und Ort, sie stellen das Überwundene und eine konstitutive Bedingung für Opfer und Heil dar. Der Gekreuzigte, der geschundene Körper bietet sich als Identifikation an. Heute organisieren sich Vorstellungen vom Tod um das Ästhetische; Hygieneaspekte dürften dabei auch Teil ästhetisch gewandelter Vorstellungen von Reinheit und Ordnung sein. Ich gehe bezogen auf den Gestaltungswillen der Befragten von einer bestimmten, auf das Ästhetische bezogenen Funktion des anonymen Grabs aus. Phänomene wie Agonie, Verwesung, Fragmentierung, Gewalt, Nicht-Sinn, Ekel, Ohnmacht – um nur einige zu nennen – gehör(t)en zum Alltag der Befragten. Die Orte, in die der reale Tod heute verdrängt besser unsichtbar gehalten wird, wie in Krankenhäusern, Leichenhallen, in Pathologie oder in häuslicher Pflege, sind den meisten Befragten vertraut, vor allem den weiblichen. Dies hat offenbar ihre Haltung zum schönen individuellen Grab verändert. In den Ästhetiken der Künste hat auch Vergänglichkeit und Realismus einen Ort, hier darf und soll Barbarisches, der endliche, leidende Körper aufgerufen und provokativ darstellt werden. Dabei spannt sich der gestalterische Bogen vom malerischen Ästhetisieren des schrecklichen Todes bis hin zum Schockieren der BetrachterInnen im Versuch,

---

‚eigentlicher' Bildhauerkunst an, deren grundlegender Antrieb das Wissen um die Sterblichkeit sei. S. hat an der Johann Wolfgang von Goethe Universität Frankfurt/M. eine Professur für Plastik und Design inne.

[61] vgl. Abschnitt II, Kap. 1, Zusammenfassung und weiterführende Interpretation.

[62] Lang, Walter K.: Der Tod und das Bild: Todesevokationen in der zeitgenössischen Kunst 1975-1990. 1995. KünstlerInnen setzten die Endzeitstimmung der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts in bildthematische Todesobzessionen um. Vgl. auch Birgit Richards Analyse künstlerisch umgesetzter Todesbilder. Dieselbe: Todesbilder. Kunst, Subkultur, Medien. 1995, 175 ff. - Kunst und Subkulturen gehen in alternativer Weise zur Gesellschaft mit Tod um. In Heike Ruschmeyers und Arnulf Rainers Werk zeichnet sich für sie die Überforderung der KünstlerInnnen ab, stellvertretend für eine soziale Gruppe einen symbolischen Austausch mit den Toten zu leisten, etwa durch eine darstellend - gestalterische Bewältigung der Tragödien Hiroshima oder den Holocaust. Das Projekt "Legacy of Absence", 2002, geleitet von Detlef Hoffmann an

das als unsagbar vorgestellte und trotzdem reale Grauen in der visuellen Betrachtung erfahrbar zu machen. Kunst soll auch erzieherisch bildend auf ein möglicherweise geschmack- und kulturloses Totengedenken von LaiInnen und Institutionen wirken. Bei Versuchen, diesen Ansatz im Bereich der Grabkultur umzusetzen, greifen künstlerisch-ästhetische Vorannahmen von KünstlerInnen einerseits häufig auf das affirmative Schöne/Gute/Wahre zurück. Auf der anderen Seite verarbeiten beide Perspektiven - Kunst und alltägliche Begräbnispraxis - vergleichbare Formen und Deutungsweisen. Beiden Seiten geht es darum, das *eigene* Todesbild in ein angemessenes Bild mit Tod hinein zu komponieren, zu materialisieren. Etwas, was im Alltag an ästhetischen Wahrnehmungen keinemR mehr zugemutet werden kann, taucht in künstlerischen Werken wieder auf. KünstlerInnen wie Hilke Ruschmeyer oder Arnulf Rainer zum Beispiel bearbeiten das Barbarische mit dem provokativen Malerischen, und Befragte dieser Studie tun dies mit Meer, Wüste und Meditation, mit Fest, Foto und Transzendenzvorstellungen. Und mit der Leere der Rasenfläche. Die Reduziertheit des anonymen Begräbnis ist, so die These, Ausdruck einer Suchbewegung, die Anteile des Barbarischen im eigenen Leben, die es auch zum besonderen gemacht haben, angemessen ästhetisiert und integriert. Widersprüche sollen nicht in den ästhetischen (Gedächtnis-)Konzepten des Erhabenen und Idealen untergehen.

Zu f) Darbietungs- und Umgangsmuster von/mit Trauer und Schmerz

In Kulturtheorien gilt der Schmerz als kulturschaffender oder zerstörender Faktor. Drama und Tragödie sind Gegenstände darstellender und bildender Kunst und liefern neben den Produkten der Medienindustrie Anschauungen dafür, wie Gefühlen/Affekten von Schmerz und Trauer - geschlechterspezifisch - Ausdruck gegeben werden kann bzw. soll.[63] Wenn Befragte bestimmte Muster verwerfen, spiegelt sich darin nicht nur eine individuelle Trauer-, Schmerz-, Verlust-Biographie, sondern auch die Geschichtlichkeit und eine Wandlungsfähigkeit der Muster selbst. Vgl. dazu Veränderungen in den Pathosformeln bei den Rites-de-passages: Das Ideal weiblichen Trauerausdrucks wandelte sich im 18. Jahrhundert vom pathetisch Leidenschaftlichem zur sanften, elegischen Grazie eines verinnerlichten Gefühls.[64] Vorstellungen vom unwillkürlichen, natürlich körperlichen Ausdruck eines moralischen Empfindens als Teil einer ‚natürlichen' Sprache des Körpers gehören zu ästhetischen Konzepten von Natur, Körper und Erziehung des 18. Jahrhunderts, die bis heute wirken. Die Lesbarkeit der Zeichen an Körpern und in Ritualen (wie beispielsweise das Tragen schwarzer Kleidung) ist nicht von sich aus gegeben, sie müssen als komplexer Text entziffert werden.[65] Das Verlagern der Begräbnisfeiern an den Familientisch

---

der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, geht der Frage nach, wie sich Traumatisches in künstlerischem Ausdruck zeigt und sich auf diese Weise sichtbar und anwesend macht.

[63] Vgl. Giesela Ecker: Trauer tragen – Trauer zeigen. Inszenierungen der Geschlechter. Affekte werden gleichzeitig aufgeführt, in einer bestimmten Form dargeboten (Kleidung, Körperhaltung, Sprache) und kanalisiert.

[64] Zander, Sylvina, Fischer, Norbert: Gesten der Trauer. Imaginierte Weiblichkeit in der Grabmalkultur vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert. In: FRIEDHOF UND DENKMAL. 3/2003, 48. Jg., 18-30.

[65] Entzifferungshilfen bot u.a. eine Bildung- und Erbauungsliteratur des 18. Jahrhundert. Hier wurden praktische Anschauungen und damit Normen, Werte konstituiert, mit denen sich Annahmen zu

oder in den engsten Familienkreis am anonymen Grab kann als Rückversicherungsversuch gedeutet werden, etwas Wahres, dem zu trauen ist zu finden. Etwas, das in der Intimisierung des Privaten in einem Binnenraum zu finden ist und das so einem Außenraum mit seinen Affekte erregenden Bildern öffentlicher (Selbst-)Darstellung entgeht.

Beim körperlich-sinnlichem Totengedenken als körperrethorischer Beredsamkeit geht es um Spielarten vermeintlich wahrer oder falscher Gefühle, um Art und Ort symbolisch kodierten Aufführens. Vielleicht wurde und wird eine mit der schlichtweg aufs Notwendige und Dekorative gerichteten Arbeit verbundene Anwesenheit von Frauen an Gräbern mit Trauerausdruck und Erinnerungsarbeit verwechselt, stillschweigend gleichgesetzt. Tatsächlich übernahmen und übernehmen Frauen durch diese Arbeit andere, z.B. mit Hausfrauenrollen in Verbindung stehende Aufgaben. Das Grab gehört symbolisch dem Hause, dem Vorgarten an. Totengedenken kann sich auch als wöchentlicher Handlungsvollzug darstellen, der unhinterfragt an die Stelle von aktiver Kommunikation mit den Toten oder von Trauer getreten ist.

KulturpessimistInnen fordern öffentliches Trauern als Ausdruck verbundenen sozialen Miteinanders. Gräber sind aus dieser Sicht Indikatoren für Virulenzen um personale Werte wie Treue, Verbundenheit, Verlässlichkeit, Berechenbarkeit und seelische Tiefe; Werte, die zu den positiven menschlichen zählen. Die Indikatorfunktion verschränkt sich mit Kontrollwünschen; beides zielt darauf, bestimmte kulturelle Zuschreibungen zu revitalisieren. Es geht um ein Inneres, aus dem heraus Gefühle nach außen dringen und dort ables- und wahrnehmbar und kontrollierbar werden sollen. Der Blick kontrolliert geschlechtsbezogen Normierungsprozesse und vergesellschaftet vermeintliche moralische Qualitäten eines Inneren von Individuen.[66]

---

menschlichen Idealcharakteren verbanden. Für ein liberal–gebildetes Bürgertum ging es darum, echte Trauer (seelische Tiefe) als gesellschaftlich relevantes Gefühl im öffentlichen Raum zu inszenieren und sich von Trauerinszenierungen des Adels abzugrenzen. In Französisch oder Englisch geschrieben war diese Literatur nur gebildeten Schichten zugänglich, Übersetzungen erschienen selten. Vgl. Wunderlich, Uli: Sarg und Hochzeitsbett so nahe verwandt! 1998, 145ff.

[66] Zur Funktion des Blicks und seine Bedeutung für kulturellen Wandel vgl. beispielsweise Kleinspehn, Thomas: Der flüchtige Blick. Sehen und Identität in der Kultur der Neuzeit. 1989.

Zweiter Faktor:
Die Schwierigkeit, Tod und Tote zu sprechen, zu schreiben und zu zeigen

Der Tod ist durch Symbolisierungen und Visualisierungen in einer Kultur als Erscheinung integriert und wahrnehmbar. Es geht in dieser Arbeit um veränderte Formen, Tod und Tote kommunizierbar zu machen, die bestimmten Deutungen folgen oder andere anbieten. Individuell bezeichnete Gräber repräsentieren nicht *den* Tod als unabänderliches Faktum, als Erscheinung an sich, sondern bestimmte Vorstellungen von der Erscheinung. Am toten Körper entlang entwickeln sich Ausprägungen bestattungskulturellen Verständnisses. Die Rasenflächen verdrängen nicht den Tod, sondern sind spezifische Repräsentationen von Todes- und Körperdeutungen als Sprachen, in der sich die Erscheinung Tod artikuliert. - Im Zweiten Faktor geht es um das Bedeutsammachen von Tod und Grab durch Medien wie Schrift, Sprache, Körper und Bilder.[67]

Als Schwierigkeit wird dabei zum einen die Eigenart jedes Mediums verstanden, das seine Gegenstände erzeugt, statt objektiv deren ‚wahres Wesen' abzubilden. Damit verbinden sich Fragen nach der jeweiligen Definitionsmacht und nach Zugängen zu den Repräsentationstechniken wie zu den Medien. Es ist jeweils der Kontext, der abhängig vom Reflexions- und Mußegrad, über den Handelnde verfügen, Tod und Grab mit Stereotypen und Mythen, mit Eigenschaften und Bedeutungen ausstattet. Schwierig ist zum anderen, dass sich das Phänomen Tod Symbolisierungsversuchen entziehen kann. Birgit Richard betrachtet Symbolisierungen von Tod und symbolische Tauschverhältnisse mit Toten in medienvermittelten Gesellschaften. Gesellschaften bearbeiten das Trauma der Endlichkeit durch das Bereitstellen ritueller Formen für eine kollektive Bewältigung; als Symbolisierungsrituale schreiben Begräbnisse Tote in symbolische Traditionen und soziale Gemeinschaften ein; diese Funktionen haben sich in medienvermittelten Gesellschaften verändert.[68]

Richard legt ihrer Analyse Jacques Lacans Sprach- und Symboltheorien zugrunde, wonach jeder Existenz die symbolische Ordnung, auch das Symbolische genannt, voraus geht, die Sprache *ist* das Symbolische. Tod, Genuss, Sexualität, Gewalt, Nicht-Sinn und die Traumata nach Sigmund Freud gehören nach Lacan einem Realen an, welches dasjenige umfasst, was sich einem sprachlichen Zugriff entzieht und damit eine Grenze der symbolischen Ordnung bildet.[69] Ein bestimmtes Reales drängt auf Symbolisierung und widersteht ihr gleichzeitig. "Die Lacansche Triade von Imaginärem, Realem und Symbolischem macht deutlich, daß das, was wir als soziale Realität empfinden, ein dünnes symbolisches Spinnennetz ist, das jederzeit durch den Einbruch des Realen, wie z.B. des Todes, zerrissen werden kann."[70] Es existiert keine Strategie, die einen als traumatisch verstandenen Tod in eine symbolische Ordnung zu integrieren vermag.

---

[67] Der dekonstruktivistischen Perspektive gemäß liegt hier weiter Sprachbegriff zugrunde; jedes Zeichen, das bedeutet und in Beziehung zu anderen Bedeutung transportiert, ist Sprache als symbolischer Code.

[68] Richard, Birgit: a.a.O., 285. - Vgl. dazu das Bilderverbot des Zweiten Weltkriegs: Alliierte u. Deutsche zeigen keine zerstückelten Körper, keine einzelnen Gliedmaßen. Tote Körper erscheinen leblos, aber unversehrt. Berichte verschweigen, dass Soldaten auch durch umherfliegende Gliedmaße anderer getötet wurden. Ohne Bild und Veröffentlichung existierte diese Art Leiden der Soldaten nicht und konnte nicht verarbeitet werden. Paul Fussell nach Richard, Birgit: a.a.O., 77.

[69] Richard, Birgit: a.a.O., 78 ff . R. stützt ihre auf Lacan bezogenen Überlegungen auf Peter Widmer: Subversion des Begehrens. Jacques Lacan oder Die zweite Revolution des Psychoanalyse. 1990.

[70] Richard, Birgit: a.a.O., 79.

a) Im Sprechen und Darstellen Tod und Begräbnis verstehen und bedeutsam machen

Folgen wir den Spuren der Rhetoriken zu Tod und Sterben, so sind uns individuell bezeichnete Gräber und die damit verbundenen Rituale und Symbole als repräsentative und sprachliche Artikulationen vertraut, die Institutionen der Übereinkunft zum Umgang mit Tod und Sterben bewirken. Sie sind rhetorische Spielarten, innerhalb derer die Namen der Toten als konstituierende Elemente unverzichtbar scheinen. Das Wissen der Befragten um die Präsenz des Barbarischen im Alltäglichen entlarvt Bilder vom friedlichen natürlichen Tod als kulturell konstruierte, verlogene und zeichnet stattdessen Bilder eines gewaltsamen, von außen her zugreifenden Todes. Dass das Barbarische alltägliche Realität ist und dass dies auch sichtbar bleibt, wird gefürchtet, Bestattungskultur euphemisiert das Nüchterne, Rohe, Unbegreifliche. Vielleicht nährt diese Praxis ein Tabu um die Toten, das Respekt vor dem letzten Willen einfordert. Für das, wofür es keine Sprache, kein Bild geben soll und darf, könnte hierbei der Konflikt um den Namen stehen. So gesehen geriete die Namensschau, das beharrliche Namentlichmachen und Resignifizieren von Körperresten zum Abwehrritus. Mit der Rhetorik des anonymen Begräbnisses entsteht eine andere Übereinkunft, die zuvor Ausgegrenztes zu integrieren und euphemistisch Überformtes zu dekonstruieren versucht. Hinweise auf Sprachlosigkeit, Leere und Abwesenheit, die von anonymen Begräbnissen ausgehen können, verweisen auf gesellschaftliche Umbruchphasen als ein Auflösen standardisierter Formen. Diese Phasen können mit rückwärtsgewandter Orientierungssuche verbunden sein. Umgangsformen mit Toten entwickeln sich mit der Furcht, dass Tote zu WidergängerInnen werden könnten, wenn sie nicht mit dem nötigen Respekt begraben, wenn Schuld ihnen gegenüber nicht abgetragen wird und sie symbolisch nicht richtig verortet werden. Pazzini sagt von den Toten, sie seien ”mächtige Herrscher dadurch, daß sie tot sind; [...] daß sie uns dadurch mit dem kaum erträglichen Bild der eigenen Macht und dessen Endlichkeit konfrontieren. Sie haben Macht durch Entzug. Eine mögliche Abwehr dagegen ist Fülle [...].”[71] Sabine Metken beschreibt Formen von Fülle in ihrer Untersuchung über Buchskulpturen auf Gräbern: Die Arbeiten des Künstlers Jean-Olivier Hucleux (Ausstellung 1979, Paris), seine minutiös-realistische Darstellung von Gräbern haben ”eine zwingende Präsenz. Ihr Thema ist die Zärtlichkeit, mit der Gräber gepflegt und geschmückt werden. Eine hilflose Zärtlichkeit vor der Unfassbarkeit des Todes. Ein verzweifelter Wunsch, Vergänglichkeit und Vergessen aufzuhalten. [...] Seine Bilder vermitteln das paradoxe Gefühl, als akkumulierten die Lebenden ihre Plastikblumen, Gipsmadonnen, Marmorbücher und Keramikbuketts, nicht um sich der Abgeschiedenen zu erinnern, sondern vielmehr um selbst von den Toten nicht vergessen zu werden.”[72] Heute verlangen noch Lebende, dass man sie einst *sterben lasse,* ohne sie freilich zu vergessen. Weniger scheint mehr zu sein, ein Zuviel an Ritual, an Präsenz oder Anrufung macht sie erst zu sogenannten Untoten. Es existiert für diesen veränderten Umgang mit Toten unter anderen Vorzeichen noch keine routinierte Praxis, das anonyme Grab könnte ein Ansatz dazu sein.

Eine neue Metapher bzw. ein neues Symbol für Tod und Sterben hat für die Designerin Nina Aurin unbedingt mit Leere zutun. Sie möchte, dass man Leere spürt: ”Der Verstorbene fehlt. Es gibt kein Bild, das diese Leere füllen kann. Kein Klischee soll die Lücke füllen, sondern

---

[71] Pazzini, Karl-Josef: Die Toten bilden. Über eine Aufgabe des Museums. In: Ecker, G., Stange, M., Vedder, U.: Sammeln, Ausstellen, Wegwerfen. 2001, 49-58, hier 51.

[72] Metken, Sabine: ”Das Buch des Lebens – Auf Gräbern geöffnet.” Quelle nicht mehr rekonstruierbar.

der Verlust soll sichtbar sein."[73] Von der Leere führt ein Schritt zur Weite, sie sorgt auf skandinavischen Friedhöfen als landschaftsgestalterisches Prinzip für metaphysische Todesevokationen.[74] Weite und Leere kann für die Unendlich- und Grenzenlosigkeit des Göttlich-Numinosen stehen und für das sich in einer Grenzenlosigkeit selbst verlierende Ich. Todesbilder der Romantik adaptierten orientalische Philosophien, ohne jedoch die Vorstellung aufzugeben, das Individuum ‚überlebe' seinen Tod. Jegliche Vorstellung von Individualität in Bezug auf den Tod aufzugeben, ist aus abendländisch-christlicher Sicht und Liebesethik inakzeptabel. Vielleicht greifen Bestrebungen anonym begraben zu werden, alle Spuren auslöschen und sich im Feuer des Einäscherns auflösen zu wollen, diese Idee vom Einswerden mit einem Göttlich-Numinosen auf. Das Bild des sich selbst verlierenden Ichs ist nicht nur Gegenstand philosophischer Betrachtungen, in Form bestimmter Ideale wie das der Mutterschaft durchzieht es auch gesellschaftliche Geschlechterpraxis.

Institutionen aus der Friedhofswelt suchen in Kooperationen mit KünstlerInnen nach neuen Formen für Grabzeichen. Dabei können durch Begriffe ausgelöste Assoziationsketten einem künstlerischen Ansatz und künstlerischer Arbeit thematische Impulse geben[75]:

FORM ROHBLOCK SCHRIFTGESTALTUNG QUALITÄT POLITUR ORNAMENT TERMIN GESTALTUNG PREIS SKULPTUR GRABMALGENEHMIGUNG SEILSÄGE GRABSTEIN FRIEDHOF FUNDAMENT STANDSICHERHEIT TELEFON EINFASSUNG NATURSTEIN VERDIENST VERSETZRICHTILINIEN BILDHAUER ZEIT FÄUSTEL LIEFERANT KATALOG

UNISCHERHEIT TRÄNEN VERLUST SCHULD HOFFNUNG SCHMERZ LIEBE GEWISSHEIT SORGE PRESTIGE ANGST GLAUBE TOD SEHNSUCHT WUT REISE LICHT VERZICHT VERGANGENHEIT JAMMER LEBEN DUNKELHEIT VERBINDUNG

TROST GEFÜHL SCHLEIER SEGEN FRAU GEHEIMNIS SCHMETTERLING RUHE ZÄRTLICHKEIT ROSE GOLD MARMOR FACKEL SCHLAF GLANZ KERZE EROTIK GARTEN TÜR SCHWARZ HIMMEL CHRISTUS BILD DANKBARKEIT

GEDANKENLOSIGKEIT ÜBERLEGUNG SELBSTDARSTELLUNG GLEICHHEIT PHANTASIELOSIGKEIT NACHDENKLICHKEIT WARE FORM SENTIMENTALITÄT SACHLICHKEIT GESTALTUNGSLOSIGKEIT ÄSTHETIK ARMUTSZEUGNIS AUSDRUCK BAROCK BAUHAUS KITSCH EHRLICHKEIT MONUMENTALITÄT SCHLICHTHEIT PIETÄTSLOSIGKEIT EHRFURCHT UNKUNST KUNST ERSATZ ORIGINAL MASSE INDIVIDUALITÄT GESCHMACKLOSIGKEIT GESTALTUNGSWILLE KONVENTION PERSON UNDANKBARKEIT DANKBARKEIT

---

[73] Vgl. Zeitschrift: Friedhof und Denkmal, 1/2001, 46. Jhrg., 3-7, 31-35, hier 7. - N. Aurins Diplomarbeit entwirft ein Corporate-Design für Bestattungsberater.

[74] Mit diesem Begriff arbeitet Walther K. Lang, a.a.O., 11, 94-98. Die Überlegungen zur Weite beziehen sich auf diese Quelle.

[75] So geschehen im Projekt "Kontraste, GrabZeichen, die sich absetzen", gefördert durch die Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal e. V. in Partnerschaft mit dem Eigenbetrieb Friedhöfe, Juni 2001 (Hervorhebungen von TH). Über 50 KünstlerInnen entwarfen Grabzeichen i.V.m. der Intention der Förderer, traditionelle Friedhofskultur mit zeitgenössischer in Beziehung zu setzen. Vgl. das Begleitheft: FRIEDHOF UND DENKMAL; Nr. 2/3, 2001, 46. Jg., 12. Von insgesamt 45 präsentierten Arbeiten beziehen sich drei auf ein anonymes Begräbnis.

Die Begriffe wurden den KünstlerInnen zwecks Einführung in das zu bearbeitende Thema aus der Welt der Friedhöfe, der Grabmalschaffenden und der Hinterbliebenen vorgelesen: ”Die Kette der Substantive hatte ihnen subtil die ganze Dimension der Gestaltungsaufgabe unterbreitet.”[76]

Es überrascht uns nicht, in der Begriffskette romantischer, religiöser Konnotationen und Materialisationen dem ”GEFÜHL”, der ”FRAU” und der ”EROTIK” zu begegnen, der Spur vermeintlicher Weiblichkeit und ihrer Instrumentalisation. Der Mann und damit der Bezug von Männlichkeit und deren Qualität zu Themen wie Tod und Grab wird als impliziter Gehalt des Textes, als das Subjekt des männlichen Sprechers, der mittels Sprache die Begriffe auf etwas hin bezieht, entworfen. *Sie* wird in *seiner* Rede zum Text, der (kon-)textuelle Bilder zum Tod erzeugen soll. - Fühlen wir uns einmal eingeladen, die ”ganze Dimension”, eine zeitgenössische Grabform zu entwerfen, zu erfassen. Wir nehmen eine künstlerische Perspektive ein, denken uns den verlesenen Begriffen aus der Friedhofswelt, der Grabmalschaffenden und der Hinterbliebenen diejenigen der InterviewpartnerInnen hinzu und überlassen uns eigenen Vorstellungen.

Die Befragten operieren in der Auseinandersetzung mit dem gewählten anonymen Grab mit bestimmten Begriffen, die wie Interpretationsvorlagen und –antriebe wirken. Die Begriffe erzeugen Vorstellungen und innere Bilder aus der Perspektive des praktisch-real Vollzogenen und alltäglich Gelebten heraus und werden subjektiv mit Bedeutung versehen. Andererseits stehen die Begriffe für matrixartige Schnittstellen historischer kultureller Deutungsmuster und kollektiver Weisen des Wahrnehmens und Deutens. Begriffe verweisen auf die Diskurse, denen sie angehören und aus denen heraus sie das herstellen, wovon sie sprechen.[77] Folgende Begriffsoppositionen funktionieren für die AkteurInnen:[78]

Individuum – Gemeinschaft/Kollektiv	Öffentlich – Privat
Geist/Seele – Körper/Materie	Gegenwart – Vergangenheit
Natur – Kultur	Echt – Falsch
Frau – Mann	Imitat – Original
Langsam – Schnell	Künstlich – Natürlich
Innen – außen	Allein – Gemeinsam
Form - Stoff	Rational – Irrational
Der Teil – das Ganze	Nähe – Ferne
Wirklichkeit – Fantasie	...
Heimat – Fremde	

Dichotomien erzeugen hierarchisierende Vorstellungen als eine sich selbst reproduzierende Ordnung und sind keine wertfreien Phänomene; sie sind durch semantische Felder miteinander vernetzt. Wenn die AkteurInnen Dinge, Erfahrungen und Ereignisse auf Tod und Begräbnis

[76] Vgl. Fußnote 75.

[77] Käthe beispielsweise antizipiert ihren toten *Körper* als reine *Materie*, als seelenlosen Kadaver. Und Karin definiert ein religiöses Begräbnisritual als *Kult,* der das *Natürliche* von Tod und Sterben in für sie unerträglicher Weise überformt.

[78] Das nicht als abschließende Aufzählung gedachte Spektrum ist aus dem vorliegenden Material heraus abgeleitet und verwendet sowohl Begriffe, die von Befragten selbst oder von mir sinngemäß gesetzt sind.

bezogen individuell deuten, verknüpfen sie auch die impliziten Strukturen zu diesen Phänomenen in anderer Weise, stellen einen Spielraum her und bewegen sich darin.

Sprachliche Symbolisierungen können sich mit bildlichen verschränken. In der Regel unterscheiden Todesbilder einen physischen und einen symbolischen Tod, diese Unterscheidung erzeugt eine Kluft; Sprache und Tauschrituale vermitteln zwischen beiden Bereichen. Das Konstrukt des biologisch-natürlichen Lebensendes umfasst den physischen Tod. Beim symbolischen Tod geht es um das sogenannte Begleichen von Rechnungen, das in die symbolischen Netze eines geschichtlichen Gedächtnisses einschreibt, welches nach dem biologischen Tod des Subjekts weiter lebt.[79] Richard stellt fest, dass Tod nicht mehr über traditionelle Formen und Rituale getauscht werden könne, Verstorbene seien keine Interaktionspartner mehr. Tausch- und Symbolisierungsfunktionen leisten heute weder die öffentliche Sphäre mit ihren traditionellen, direkt sprach- und handlungsbezogenen Ritualen noch der tote Körper. Unterschiedlichste gesellschaftliche Deutungen und Strukturen erklären ihn zum problematischen Phänomen oder instrumentalisieren ihn; zum Beispiel, indem Leichenteile als Recycelingmaterial vermarktet werden oder sich die techno-medizinischen Versorgung unter dem Postulat ‚Du sollst nicht sterben' zur enteignenden Autorität entwickelt.[80] Der Ekel vor Verwesung wird geschürt, tote Körper haben den Status des Unreinen. Das anonyme Begräbnis begründe sich aus all dem, verbunden mit einer Verlagerung finanziellen Aufwands. Heute werde ein verschwenderischer Aufwand für Intensivstationen betrieben, statt für Grabmal und Bestattung. Befunde der hier vorliegenden Arbeit widersprechen diesen Thesen; Tote können auch im anonymen Grab über lange Zeiträume KommunikationspartnerInnen bleiben. Solange Vorausverfügende ihren Leichnam respektive ihre Asche mit ihrem ‚Ich' verbunden denken, dürfte sich deren toter Körper/Asche auch für ein Symbolisieren des Todes eignen. Gerade durch individuelles *Nichtabstrahieren* vom Körper kann das anonyme Grab funktionieren und bedeuten. Die Ursache für ein Verschwinden bestimmter Symolisierungspraktiken ist nicht nur im möglichen Unvermögen von Körperresten für diese zu suchen, sondern auch in der Bedeutung und Funktion der Symbolisierungen selbst.[81] Das anonyme Begräbnis ist Bereichen des nicht Symbolisierbaren gegenüber verträglicher, weil die Anteile des Barbarischen eigenen Lebens in der Vorstellung der Vorausverfügenden mit dem anonymen Begräbnis angemessener ästhetisiert und integriert werden, als dies durch ein bezeichnetes Grab möglich wäre.

Aus meiner Sicht tritt in den Themen, die von Begriffen der Tabellenrubrik B der *Sprachlichen Zugänge als Indizien von (Bestattungs-)Kulturverständnis* (im Abschnitt II, Kap. 1) aufgerufen werden, etwas vom Realen zutage. Es zeigt sich in der Widersprüchlichkeit und Differenz zu den Begriffen der Rubrik A. In der Kindheit hat der Tod für einige Befragte noch etwas Feierliches, Erhabenes, Geheimnisvolles, trotz erster Wahrnehmungen von Schrecklichem und Widersprüchlichem. Im Erwachsenenalter etablieren sich zwei sehr gegensätzliche

[79] Richard, Birgit: a.a.O., 85.
[80] Richard, Birgit: a.a.O., 67 ff.
[81] vgl. Karin, die bestimmte, sich auf ihren Leichnam beziehende Symbolisierungen als ein ‚Nicht-Gehenlassen' erlebt.

Sichtweisen: eine idealistische und eine pragmatisch-rationale. Sie kooperieren und konfligieren miteinander, nicht nur beim zentralen kulturellen Konzept Tod, sondern auch bei den Bezügen zu anderen anschlussfähigen Konzepten. Wenn die pragmatische Sichtweise vertreten wird, blitzen mitunter erlittene Enttäuschungen auf, sich immer wieder von der idealistisch symbolisierenden Sichtweise verführt haben zu lassen, etwa in Form eines ‚Aber-so-ist-es-doch-gar-nicht-wirklich-tatsächlich-ist-es-doch-ganz-anders'. Sichtweisen können entsprechende Handlungsmaxime generieren, sie stellen den AkteurInnen unterschiedliche Sinnsysteme zur Verfügung. - Die durch den Einbruch des Realen entstehenden Verletzungen der symbolischen Ordnung lassen sich zumindest durch im engen Sinn sprachliche Symbolisierungsversuche nicht aufheben; in den optischen Speichermedien tauchen nicht symbolisierte Überreste wieder auf. Mediale Todesbilder vermitteln häufig Vorstellungen eines gewaltsam sinnlosen Todes, der dem Menschen das Leben entreißt; Vorstellungen, die einem kultiviert zivilisierten Todesbild vom friedlichen, natürlich verlöschenden Leben wiedersprechen.

b) Begräbnispraxis in einer medienvermittelten Gesellschaft

Maggy thematisiert Bedeutungen des Optischen ritual- und handlungsbezogen am Beispiel der Beerdigung eines Nachbarn. Die Trauerfeier in der Friedhofskapelle hat sich ihr als dramatische Bilderfolge eingeprägt. Zum Schluss sei eine Tür geöffnet worden, ein rötlicher Schein wie der eines Höllenfeuers sei in den Raum gefallen, dann habe man den Sarg *"herausgerissen*". Maggys Bilder, ihre Sprache erwecken den Eindruck, als ob sie unversehens in die dramatische Inszenierung eines Theaterstücks hineingeraten ist, dessen Wirkungsästhetik sie unmittelbar berührt hat.[82] Sie möchte für *ihr* Begräbnis sicherstellen, dass *"ich also plötzlich verschwinde. Denn is' auch (...) nicht der Abschied von einem Toten da. Dann ist dieser ganz harte Vorhang nicht da. Sie wissen zwar, dass ich gegangen bin, aber optisch ist der Abschied nicht so da."*

Der Begriff von ‚Im-Grab-meine-Ruhe-haben-wollen' meint u.U. die Vorstellung von einem Aufgehobensein in einem nicht dramatisch inszenierten Ort, der dadurch in irgend einer Form einem (authentischen) Empfinden der BesucherInnen näher steht. [83] Medien liefern Vor-Bilder, wie Affekte im Alltäglichen, auf dem Friedhof auszudrücken sind, das Private ist hier wie dort das Öffentliche. Beispielsweise in der Trauertragödie um Diana oder in zahllosen TV–Toden

---

[82] Fischer-Lichte, Erika: Entgrenzung des Körpers. Über das Verhältnis von Wirkungsästhetik und Körpertheorie. In: dieselbe und Anne Fleig: Körper-Inszenierungen. Präsenz und kultureller Wandel. 19-34. F.L. fragt nach den Wirkungskräften einer Ästhetik des Performativen, die Prozesse des Austauschens, Verhandelns und Herstellens zwischen Darsteller und Zuschauer auslösen und deren Körper für spezifische Empfindungen öffnet.

[83] Das Konzept für ein ‚stilles Gedenken', wie es die Friedhofsverwaltung Huckelriede Bremen verfolgt, würde dem zuarbeiten (Verbot für Namenssteine oder persönlicher Dinge am anon. Grabfeld). - Trauer und Tränen am Grab könnten den Toten die Ruhe rauben und sie zu Widergängern machen: Diese Angst findet sich besonders im 18. Jahrhundert, sie lebt bis heute in Volksliedern, Sagen, Märchen weiter: Wunderlich, Uli: Sarg und Hochzeitsbett so nah verwandt!, 146. - Wenn Befragte mit ihrem anonymen Grab Totenruhe verbinden, die nur auf diese Weise für sie gegeben, sicher scheint, erinnert dieses Deutungswissen an den von Martin Luther geprägten Begriff einer *Unruhe*, die besonders ein katholischer Totenkult erzeuge. Dessen unablässiges Anrufen der Toten, etwa durch Seelenmesse und Fürbitten, störe den Schlaf derer, die in Gott schlafen.

und Talkshows des Selbstentblößens: *"Es ist wie im Kino, da spielt der Tod auch die Hauptrolle"*, so der Anbieter eines virtuellen Friedhofs.[84] Die medialen Tode bearbeiten das Entsetzen Erregende, das Schreckliche und zugleich Faszinierende. Das Sterben einzelner ProtagonistInnen fungiert wie ein Vehikel, das ein eigentliches Metathema zu transportieren scheint. Der Gegenpol zum Erregenden und Bewegten bildet dabei das Friedliche und Beschauliche, die Ruhe und Erlösung. Zustände, sich am individuellen Grab anschaulich darstellen lassen.[85] Die Faktizität des eigenen zu denkenden Todes zielt auf eine andere Ebene, die Vorausverfügenden denken sich ihn weniger spektakulär. Sie weigern sich, als ProtagonistInnen die Hauptrolle im Drama des eigenen Todes und Abschiedes zu übernehmen. Sie setzen den mitunter pornographisch zubereiteten Schaustücken und Umgangsweisen mit Tod und Bestattung etwas entgegen, indem sie ihre letzten Dinge gerade nicht so zu gestalten versuchen. Sie wollen ihr Begräbnis und den Abschied nicht mehr als dramatisches, gefährlich explosives Schaustück inszeniert sehen und erlebt wissen.

Birgit Richter plädiert dafür, die Todessymbolisierungsfunktion optischer Speichermedien und deren medial vermittelte Todesbilder anzuerkennen, anstatt sie in heuchlerischer Weise moralisch entrüstet abzuwerten.[86] "Die mediale Präsenz des Themas Pathologie und Leichenausschlachtung in den Medien weist darauf hin, daß die Gesellschaft versucht, über das mediale Leichenorakel einen Weg zu finden, den extremen Anblick des toten Körpers in die gesellschaftliche Bildwelt zu integrieren."[87] Bilder des Todes seien aus religiösen Ritualen und Darstellungen herausgelöst und in die Medien verschoben, ein Todes*BILD (*Hervorhebung von B.R.) löse den toten Körper ab. In optischen Speichermedien seien neue Symbolisierungsorte als symbolisierbare Totenreiche entstanden, und der Tod sei hier als "Oberflächenerscheinung ohne verborgenen Kern" gut zu ertragen.[88] Dass in den Medien traditionelle Symbolisierungsarten zu sehen sind, weise auf eine Störung gesellschaftlicher Todessymbolisierungsprozesses hin, dessen Symbolisierungsdefizite werden mit durch Foto, Film und Fernsehen aufgefangen.

---

[84] "Ich wollte etwas Spannendes im Netz machen und kam auf den Tod [...] das Internet enttabuisiert (das Thema Tod, TH) wie Sex." Aus: "preiswert trauern am cyber-grab", Frankfurter Rundschau, 31.03.01.- Das, was die Illusionsgärten des 18. Jahrhunderts an Kulisse/Interaktionsraum für Empfindungen boten, z. B. Erregungen, Bewegtheit angesichts erhabener Naturschauspiele, übernehmen heute Medienräume. Virtuelle Räume sind außerhalb der Räume der Welt gelegen und diesen unähnliche Gegenbilder. Der Widerspruch zwischen beiden stärkt eingeübte Bildvorstellungen von Räumen/Orten durch Rückübertragungen vom Gegenbild auf das eingeübte. Vgl. Belting, Hans: Bild-Anthropologie : Entwürfe für eine Bildwissenschaft. 2001, 64-65.

[85] In Film und TV beobachte ich die immer wiederkehrende Inszenierung des individuellen Grabs als einen Ort der Selbstversicherung und Ordnung, der Klärung und Läuterung in einem ansonsten chaotisch-zerberstendem Umfeld. Film und TV wirken hier auch als gesellschaftspädagogische Medien.

[86] Richard, Birgit: a.a.O., 274ff, 284 –285.

[87] Richard, Birgit: a.a.O., 76-77.

[88] Richard, Birgit: a.a.O., 77.

Wenn in der Rezeption der Medientode das Fremde des Todes als vertraut und kontrollierbar erlebt wird[89], dann könnte die ausdrückliche Abwehr der Befragten einem öffentlichen Begräbnisritual gegenüber auf Befürchtungen von Kontrollverlust und Unordnung in der realen Begräbnissituation hinweisen. In individuelle Wahrnehmungen von Tod, Vergänglichkeit und Gewalt in aktuellen Situationen mischen sich immer auch Potentiale eines kulturellen Gedächtnisses und einer gemeinschaftlichen Geschichte, wo Tote als Gruppe gedacht präsent sind. Dieses Konglomerat aus Individuellem und Kollektivem ist auf der Kinoleinwand oder dem Bildschirm auszuhalten, es bleibt dort geordnet, kontrollierbar und auf Distanz. Die Filmwissenschaftlerin Heide Schlüpmann attestiert der Nachkriegsgesellschaft der 50er Jahre des 20. Jahrhunderts einen psychischen Immobilismus: Psychische Energien werden durch die Abwehr traumatischer Erfahrungen vergeudet. Ein Abzug affektiver Energien von der nationalsozialistischen Vergangenheit - um Trauer und Verlust abzuwehren - führe zu einer Kälte und Unsinnlichkeit.[90] Vom toten Körper abgezogene affektive Energien können Begräbnisrituale entsinnlichen.[91] Das Unbehagen an den Begräbnismustern weist die Schwierigkeit aus, Affekte und Performativität in einer befriedigenden Weise zu managen. In der reduzierten und neuartigen Begräbnissituation am anonymen Grab befinden sich die AkteurInnen selbst in einer *Aufführung* vor dem Blick der anderen. Alle wissen um medial vermittelte Performanzen in Inszenierungsplots, die von Körpergesten, Kleidungen und Sprechweisen getragen werden. Die AkteurInnen haben den von Richard definierten neuen Bild-Raum sekundär ritueller Todessymbolisierungen akzeptiert und eingeübt, sie empfinden bestimmte Situationen auf dem Friedhof als irgendwie falsch oder deplaziert ausgestaltet. Traditionelle Rituale verändern sich durch ihr Verschobenwerden in optische Massenmedien und wirken auf individuell reales Trauer- und Erinnerungshandeln zurück. Vorausverfügende und Nahestehende können tatsächliche Begräbnisrituale durch den Blick ähnlich skeptisch durchschauen, wie sie dies bei medialen künstlichen Bildern, die Tod simulieren, zu tun gewohnt sind. In jedem Fall teilt sich Wahres und Echtes, das als authentisch gelten soll, nicht eindeutig mit, es ist mit Ent-Täuschungen zu rechnen.

---

[89] Richard, B.: a.a.O., 19 ff. Medien entfremden das Fremde: das Ferne scheint vertraut, das real Nahe wird fremd. So auch der reale Umgang mit Tod, dem Begräbnis. Damit einher geht das Sterben des öffentlichen Raumes als Ort sozialer Kommunikation. Diese werde in die private familiäre Sphäre verlegt, nur hier könne noch Intimes und Authentisches erlebt werden. Vgl. dazu Richard Sennett: "Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität." 1986, 338 ff, 329, 425 - Der von Sennett beschriebene Mythos, dass Nähe und Intimität ein moralischer Wert an sich sei und Missstände in der Gesellschaft sich aus der Anonymität heraus entwickeln, findet sich auch in der Forschungsliteratur zum anonymen Begräbnis, das Folge von Anonymisierungstendenzen in der Gesellschaft sei.

[90] Schlüpmann, Heide: Wir Wunderkinder. Tradition und Regression im bundesdeutschen Film der Fünfziger Jahre. In: Zeitschrift: Frauen und Film 35. 1983, 4-11, hier 6-7. Zumindest Käthes und Paulas Haltung zu Leichen könnte sich auch aus solch einem Abzug affektiver Energien erklären.

[91] Vgl. das Desinteresse bei Befragten, den eigenen toten Körper bewusst eingekleidet zu denken. Ellwanger, Karen: Schnittform der Liebe. Mode und Film zu Beginn der 50er (am Beispiel des Arztfilm "Dr. Holl", Hansen 1951). In: Lerche-Renn, H.: Kleid und Menschenbild. 95-117, hier 110.
Paulas Anliegen, eine Abrechnung mit ihr zu verhindern, zielt darauf, auf sie bezogene Affekte, die einem Vergessenwerden entgegenstehen und die sich am individuellen Grab entzünden könnten, zu reduzieren.

Dritter Faktor:
Beharrungs- und Dynamisierungskräfte von Ort und Objekt, Ritual und Zeit.

Im Rahmen dieses Faktors gehe ich einem Zusammenspiel zwischen Ort, Objekt, Ritual und Zeit nach und diskutiere:

a) Erinnern und Trauern als sich materialisierende und visualisierende Aktivität,
b) Funktionen von Dingen und Materialien in Erinnerungsvorsorge, in Begräbnispraxis und im Erinnerungshandeln,
c) Vorstellungen von konkreten Orten und imaginären Räumen,
d) Kleidung und Textiles als Raum und Erinnerung erzeugende Materialität und Visualität.

Zu a) Fundstücke in und performative Handlungsmuster als Erinnerungsarbeit

BesucherInnen werden auf der Bühne des/am anonymen Grabfeld selbst zu Erinnerungszeichen: Körpersprache, Gestik, Handlungsabläufe, Objekte und Materialien stellen ein Zeichenarrangement her, das das individuelle Grab zu ersetzen scheint. Das beschriftete individuelle Grabmal macht vergessen, dass auch dort das *aktive* Moment durch den Blick der BetrachterInnen nicht fehlen darf, soll den Toten gedacht werden. Am anonymen Grab wird von Zeit zu Zeit ein ‚virtuelles' Monument in der Zeit des Besuchs errichtet, das individueller nicht sein kann. Das Grabfeld passt sich je als Projektionsfläche den Gestimmtheiten der BesucherInnen und dem Zeitverlauf von Trauer und Erinnerung an, ohne innere Bilder durch ein im Äußeren gestaltetes zu überschreiben (abgesehen vom Angebot, das vom Feld selbst ausgeht...). Diese aktive Erinnerungsarbeit verbinden Nahestehende anonym Begrabener mit anderen zeit- und alltagsgemäßen Orten und Praktiken, so dass zwar das Grabzeichen wegfällt, nicht jedoch Erinnerungsaktivität. Die gekleideten Körper der FriedhofsbesucherInnen sind Folien, die Erinnerungen und innere Haltungen zur/zum Toten spiegeln. Die Nahestehenden stellen sich dar und die Toten aus, werden von anderen gesehen und als Hinweis gelesen, dass es Tote geben muss, die ihnen hinzu zu denken sind. Die performativen Akte sind als Erinnerungszeichen beharrlich und fragil zugleich, weil sie immer wieder aktiv hergestellt werden müssen (eine Vielzahl äußerer Faktoren können Nahestehende wie Leo und Clodine davon abhalten, wöchentlich am Feld zu erscheinen). Das individuelle Grabmal hingegen, in dauerhaftem Material gemeißelt, erinnert *an Stelle* der BesucherIn und dies selbst dann noch, wenn es mit Wildkraut überwuchert ist. So, als ob die Tätigkeit des Erinnerns an dieses Objekt abgetreten sei.

Mit Beginn des 19. Jahrhunderts erhielt der Friedhof Funktionen eines besonderen Park-, Flanier- und Freizeitgeländes. Trauergesten und -kleidungen waren damit ebenso an diesem Ort zu sehen wie die der übrigen BesucherInnen. Die Präsenz individueller Gräber und Grabmale, ihre visuellen Appelle gaben dem Ort den Charakter eines Friedhofs. Der Widerspruch zwischen profanem Nutzen und würdevollem Bestatten führte nicht erst 1916 zu Auseinandersetzungen, er ist auch heute nicht aufgelöst: ”Eine Friedhofskunst, die nur auf Naturschwärmerei aufgebaut ist, die nur auf die Herstellung lauschiger Plätze abzielt, auf dem Gottesacker die Aufstellung von Brutkästen und gottweiß was anderem verlangt, eine Friedhofskunst, die aus dem ‚Ruheplatz für

Toten‘ einen Ruheplatz für die Lebendigen, für Dienstmädchen und Soldaten, für erholungsbedürftige Großstädter macht, verfälscht den Charakter und Zweck des Gottesackers.”[92] Am anonymen, zeichenreduzierten Grabfeld kann der klassische Friedhofscharakter ein weiteres Stück in die Nähe eines Parks als multifunktionalem Ort mit Erlebnischarakter rücken. Auch durch indifferent offene Gesten, Körperhaltungen und Inszenierungen der BesucherInnen, eine Ambivalenz, die keine neue Entwicklung darstellt, sondern selbst Tradition hat. Während sich im bürgerlichen Spazieren im Park des 19. Jahrhunderts Klassenunterschiede und Geschlechterordnung im guten Benehmen, in Gesten der Ehrerbietung (re)produzierten und ein Gesehenwerden im Vordergrund stand, bietet ein Park heute einen größeren Spielraum des Agierens. Der intendierte Sinn des Handelns teilt sich in der unmittelbaren Anschaulichkeit nicht eindeutig mit, weil eine habituelle Verlässlichkeit nicht mehr gegeben ist. Ein Aspekt, der, auf anonyme Gräber bezogen, Verunsicherung und infolge Kritik erzeugen kann. Bestattungs- und Trauernormen verändern sich, wenn Trauernde und Erinnernde ihre Körper und sich aufrichten und in Bewegung bringen, den Kopf erhoben halten, den Blick nicht an das begrenzte Terrain des Vergangenen unmittelbar unten vor sich binden, sondern ihn in die Weite (der Landschaft) auf Künftiges richten. Haltungen und Praktiken, die sich eignen, den Ort Friedhof und mit ihm verbundene Rituale zu entmystifizieren, ihn zu entzaubern.

[92] Krieg, Nina: a.a.O., 67.

Zu b) Wie Dinge und Kommunikation Erinnerungsorte und -zeiten bestimmen

In nahezu allen Kapiteln der Arbeit ist von Dingen die Rede, die Erinnerungen bewirken. In der folgenden Übersicht werden vier vorgefundene Objekt-Sorten *vergleichend* zusammengeführt. Der subjektiv-situative Kontext, der Objekten in Verbindung mit dem Ort, der sie mit anderen Objekten zusammenfügt, Bedeutungen gibt, ist hier zugunsten einer Suche nach gemeinsamen Mustern zurückgestellt.[93] Gefragt wird auch, wie sich Objekte, Materialien, Rituale und Orte zueinander verhalten.

Dinge in der Erinnerungsvorsorge	**Fundstücke am anonymen Grabfeld**	**Grabbeigaben**	**Erinnerungsdinge für Witwe, Witwer**
Tischwäsche	Textiles: Schleifen, Stickerei, Plüschtiere	Einkleiden des Leichnams, Plüschtier	Dessous, Kleidung, Plüschtier
Blumen	Blumen, Zimmerpflanzen, Rasen	Blumen	Blumen
Fotos	Fotos	Fotos	Fotos
Gold, Silber, Schmuck	Pfennig	Schmuck	Schmuck
Dokumentationen eigener gesellschaftl. Arbeit, Familienchronik Testament, Vermächtnisbrief Bücher	Schriftliches: Namen der Toten, Mitteilungen und Widmungen, (Gemaltes und) Texte von Kindern,	Briefe	Widmung, (Brille), Namensgravur auf Urnendeckel, Bücher
	Alkohol	Alkohol	Alkohol
	Übergangsobjekte: Puppen, Plüschtiere	Plüschtiere, Puppen	Plüschtier
Haus- und Grundbesitz	Splitter von Marmor, Granit, Naturstein, Erde, schriftliches Erzählen von einer Wohnung		Wohnung (-einrichtung)
Haushaltsgegenstände, Keramikgans Porzellan, Kristall	Haushaltsgegenstände		Anordnungen im Haushalt
Sammlungen (z.B. geologische), individ. Anhäufungen	Mineralien, Individuelle Installationen		
Klavier, Saxophon, Noten Konzertaufnahmen	Flöte, Trompete spielen am Grabfeld		
		Gebiss, Haftmittel	Rasierwasser
	Kerzen, Grablichter, Laternen		Kerzen
Strom-Stellwerk-Schraube, Strommessgeräte			
Taschenuhr			
Säbel, Degen, Messer Antiquitäten			

[93] Vgl. Zu diesem Pkt. Abschnitt II, Kap. 2: Dass etwas bleibt..., und Abschn. III, Kap. 2: Das anonyme Begräbnis zwischen institutionellem Bestattungsalltag..., und Kap.3: Ritual und Objekt in der Erinnerungspraxis am anonymen Grabfeld.

Die größte Übereinstimmung bzw. Flexibilität zeigt sich bei Objekten wie Textilem, Blumen, Fotos, Schmuck und schriftlichen Zeugnissen. Diese sind unabhängig vom Ort (ob zuhause oder auf dem Friedhof), von der Art des Rituals (kollektiv öffentlich oder individuell privat) und von der Perspektive der jeweiligen Person (Vorausverfügende oder Nahestehende) bedeutsam und instrumentalisierbar. Sie sind als bewährte, Erinnerung und Gedächtnis organisierende Objekte attraktiv. Ähnlich attraktiv sind Drogen, hier als Alkohol, und Objekte bzw. Bezugnahmen auf das eigene Heim (Haus, Wohnung, Grund, Anordnungen/Gegenstände im Haus). Musik und Kerzenlicht stellen (Erinnerungs-)Atmosphäre her.

Als Element von/in Ritualen sind Objekte und Materialien durch einen konventionalisierten, affirmativen und normativen Charakter gekennzeichnet: "Rituale und Fetische stellen Gesellschaft zeichenhaft auf Dauer; sie entreißen, ihrer Tendenz nach, die gesellschaftliche Ordnung und ihre Bestandteile der Vergänglichkeit und bannen sie. [...] Rituale und Fetische sind an Erinnerung und an Erwartung ausgerichtet."[94] Ein Grab bezieht seine Funktion und Bedeutung nicht zuletzt aus Materialbedeutungen und -traditionen, sei es durch symbolische Konnotationen und/oder zeitwiderständige Eigenschaften des Materials an sich.[95] Bestattungsrituale verlieren ihre Akzeptanz und verändern sich, die Erinnerung und Gedächtnis generierende Kraft von Objekten und Materialien und ihre Kommunikationsangebote bleiben tragfähig.

Als Zeugnisse und Elemente symbolischer Kommunikation von Lebenden mit Toten erzählen Objekte bzw. Materialien davon, welche kommunikativen Möglichkeiten sich mit ihnen auftun, wie Erinnerung und ihr Ort durch sie hergestellt wird. Die Materialien in den erinnernden Handlungen der Nahestehenden am Grab, zuhause und bei der Beisetzung sind vergleichbar und entsprechen häufig den Materialpräferenzen der Vorausverfügenden. Das anonyme Grab hat aus der Sicht der Vorausverfügenden keine oder nur eine sehr geringe Bedeutung für Objekte und Praktiken, sie wollen diese in andere Kontexte und Orte gestellt sehen. Ein Blick auf die Fundstücke hingegen zeigt, dass anonyme Grabfelder den Dingen/Materialien und Praktiken durchaus einen funktionell angemessenen Raum bieten können. Gold und Silber eignen sich weniger für ein öffentlich sichtbares Ablegen, sondern mehr als intime Grabbeigabe. Eine Erklärung, warum die gleichen Dinge und Ritualelemente zwischen den Orten wandern, ist, dass das Kommunizieren einen Ort zum Erinnerungsort macht, unabhängig vom authentischen

---

[94] Sauerbier, S.D.: Magie, Objekte und Handlungen. Zu Problemen von Fetisch und Ritual in der Kunst der Gegenwart (besonders anhand der Arbeiten von Th. F. Fischer, P. Gilles und B. W. Hallmann). In: H. Sturm, A. Eschbach, M. Götz, I. Stoppa-Sehlbach: Jahrbuch für Ästhetik. Bd. I, 1985, 335-366, hier 338-341.

[95] Granit beispielsweise erodiert aufgrund seiner Konsistenz und Härte kaum. Vgl. zur Aktualität des Materials Granit die Werbeaktion "*Granit und Gefühl* " des Granitwerks Kronach (Gläsel): "*Im Grabmal jedoch wird der Ausdruck des Andenkens und der Verehrung seit altersher mit einem Stein symbolisiert. Gefühl wird in diesem Fall also zu Stein und damit ein Symbol für Ewigkeit und unendlicher Anteilnahme."* Über Abbildungen historischer Grabmale (vom nordischen Hügelgrab über den Sarkophag Alexanders des Großen bis zu den Pyramiden) wird der Granit als Urgestein in eine lange Grabmaltradition gestellt. Diese Praxis des Zusehengebens lädt seine Materialkonnotation immer wieder auf.

Körperrest. Mit ihm ist der biologische Körper aus dem Zentrum individueller Erinnerungspraxis verschwunden, während der kulturell-soziale Körper an unterschiedlichen Orten wieder auftritt.

Nach Chr. Pomian muss der Blick der Toten auf den Gaben ruhen können (wie es am Grabfeld geschieht), sollen sie als Semiophoren wirken. Die Fotos daheim könnten diese Funktion übernehmen, in umgekehrter Weise ist hier der Blick der Toten zu den Dingen gebracht. Fotos vermitteln am Grab ebenso wie zuhause zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt. Dem anonymen Grabfeld fehlt es an Intimität und hier und da auch an der Erlaubnis, Dinge für eine Zeit lang dort zu platzieren; infolgedessen muss das Gedenken nach Hause verlagert werden. Performative Elemente und Dinge, die in offiziellen Begräbnisritualen zu finden sind, gehören auch dem alltäglichen, grabfernen Tun an. Die (auf mich bedrängend dicht wirkende) praktisch-symbolische Präsenz des toten Mannes in Liesbeths Zuhause erinnert an Praktiken in Kulturen, wo Tote im Fußboden des Hauses ihr Grab finden.[96] Die Toten in Gräbern auf externen Friedhöfen zu begraben dient der Entlastung der Lebenden, ihre Toten sind aus dem Alltäglichen ausgelagert und trotzdem in einer symbolischen Ordnung anderen Orts gut untergebracht.

Offen bleibt, ob mit dem anonymen Grab eine Dringlichkeit von privatem Totenkult entsteht und welche Folgen dies für die Geschlechter hätte. Liesbeths oder Leos langjährigen häuslichen Erinnerungspraktiken als Kompensation des fehlenden individuellen Grabes zu deuten, würde das Geschehen auf Perspektiven psychoanalytisch begründeter Trauermodelle verkürzen. Besonders Liesbeths Praktiken muten ritualisiert an: der Umgang mit den Dingen zuhause stabilisiert ihre Beziehung zum Partner im dritten Jahr über seinen Tod hinaus. Gleichzeitig hat ihr Mann seinen Platz im anonymen Grab: *"Da ist er jetzt für mich."* Die Dinge scheinen etwas von der beziehungsstiftenden sinnlichen Materialität des absenten Körpers zu übernehmen, ihn zu repräsentieren. Körperlichkeit kann unabhängig vom Ort, wo der Leichnam oder die Asche begraben ist, in der Erinnerungspraxis repräsentiert und imaginiert werden.

Es sind die Geschichten "von Ursprung und Ziel subjektiven Strebens und Begehrens [...] vom Inneren des Subjekts",[97] die die Gegenstände Liesbeth von ihrem Mann erzählen, sie dehnen gemeinsam erlebte Zeit über vergangene Zeit hinweg aus. Vorstellungen und Erinnerungen der Nahestehenden heften sich an Dinge und erhalten dort Gestalt und Ausdruck: eine Funktion, wie sie auch das gestaltete Grab übernehmen kann. - 48% der Personen, die für sich ein anonymes Begräbnis wünschen, hätten gern ihre Asche auf dem eigenen Grundstück verstreut.[98] Ein nach deutschem Bestattungsrecht nicht realisierbarer Wunsch. Die alltäglich konstruierte Präsenz der

---

[96] Vgl. Thiesbonenkamp, Jürgen: Der Tod ist wie der Mond – niemand hat seinen Rücken gesehen. Bestattung und Totengedenken in Kamerun und Deutschland – Kirchliche Handlungsfelder im interkulturellen Dialog. Christliche MissionarInnen veränderten Bestattungsgewohnheiten in Kamerun, sie setzten das örtliche Trennen von Toten und Lebenden durch.

[97] Ecker, Gisela Scholz, Susanne: a.a.O., 15.

[98] vgl. dazu Forschungsstand: Tod und Grabkultur 1998. Eine Repräsentativumfrage des Institut für Demoskopie Allensbach im Auftrag des Forums Grabkultur., 40. – Karin könnte zu diesem Kreis gehören: "*Ich bin nicht dort auf dem Friedhof, sondern mitten unter ihnen* (in der Familie, TH)."

Toten durch und bei Nahestehenden stellt etwas von der Verbundenheit/Zugehörigkeit mit Grund und Boden und dem Zuhause her: auf diese Weise realisieren Nahestehende auf Umwegen die Wünsche der Toten wenigstens symbolisch. Ihre Handlungsweisen - die sich an Objekt- und Materialbedeutungen orientieren - machen das Private dem Öffentlichen ähnlich. Erinnerungspraxis im Privaten folgt kulturellen, auch im Öffentlichen auffindbaren Mustern.[99]

Zu c) Zum Grab als Örtlichkeit: Vom Abstrahieren vom Ort und vom Konkretisieren von Raum

In den Themenfeldern, zu denen der Blick auf das anonyme Grab führte, sind Vorstellungen von unterschiedlichen Räumen zu finden. Räume, die den Befragten als konkret materialisierte Orte erfahrbar sind, am eigenen Körper, im Zuhause mit den Dingen oder in einem Pflegeheim. Und die als Spielräume in der Geschlechterordnung und zwischen Norm und Abweichung erkundet und immer wieder hergestellt werden wollen. Das gedankliche Vorwegnehmen des eigenen Sterbens eröffnet weitere Raumdimensionen, in die es sich zu verorten gilt. Die von den Befragten verwendeten Begriffe wie Geist, Energie, Menschheit, Zustandswechsel, Metamorphose, Natur und Ewigkeit stellen räumlich weite Folgewelten her. Gleichzeitig möchten die meisten Befragten verbunden bleiben mit sozialen Gruppen aus (Wahl-)Familie und Beruf. Diese Gruppen verweisen auf enge konkrete Orte. Was veranlasst Menschen, auf einen eigenen Raum zu verzichten (selbst wenn es beim Grab um einen geht, der nur noch bedingt zu kontrollieren und als eigener zu definieren ist), was kann ein Folgeraum versprechen?[100] Verbunden mit Erfahrungen aus ihrer mobilen Lebensweise liegt einigen Vorausverfügenden vielleicht daran, grenzüberschreitende (eigene) Potentiale zu nutzen und zu schützen. Das anonyme Grab fungiert als kontrollierbare privat-geheime Klause in einem fremdkontrollierten öffentlichen Raum.[101] Befragte überschreiten mit ihren Entscheidungen in den letzten Dingen Räume und Grenzen zum Beispiel, indem sie durch einen Suizid Handlungsgrenzen überschreiten würden sowie den als Behälter gedachten Körper verlassen.[102] Sie wollen nicht mehr zurück an den Ort von Kriegsjugend und ein damit verbundenes Familiengrab.[103] Sie möchten Erinnerung nicht an den Körperrest im ortsfesten Grab binden, sich nicht dem Friedhof zuweisen lassen, sondern im Geiste bei den Familien der Kinder bleiben.[104] Die Gedächtnisformel der Hingabe kann für eine selbstlose Mutter oder einen dienenden Soldaten Unsterblichkeit befördern.[105] Es sind also entweder übergeordnete, attraktive Dimensionen anderer, neuer Räume, die angeeignet werden

---

[99] Das exkursartige Darstellen von zuhause stattfindenden erinnernden Handlungsweisen am Beispiel zweier Verwitweter kann dieses Thema nur blitzlichtartig beleuchten.

[100] Die befragten AkteurInnen besitzen alle eine Staatsangehörigkeit und –bürgerInnenschaft und damit entsprechende Rechte und Raum, sie verzichten aus dieser (priviligierten) Position heraus auf Raum und ein Bezeichnen ihrer Identität.

[101] Vgl. Edo.

[102] Vgl. Käthe und Ibu.

[103] Vgl. Ibu, die sich im distanzierenden Akt von bestimmten Erinnerungen zu befreien scheint.

[104] Vgl. Karin.

[105] Vgl. Paula und Peter.

sollen, oder es ist das Festhalten an vertrautem sozialem Raum wie dem von Familie oder Beruf, wo die Vorausverfügenden gehört wurden und Handlungskompetenz erfuhren.

Eine mobile Lebensweise wird mit dem Konzept des Nomadismus diskutiert, das ein Kennzeichen der Postmoderne ist. Aus meiner Sicht ist am Nomadismus der Akt des Grenzüberschreitens zentral, der ”auf epistemologischer, auf (geschlechts)politscher oder allgemeinkultureller Ebene stattfinden kann, ein Akt, der, sich seiner Situiertheit bewusst, auf einen kreativen Prozess der Neudefinition verweist.”[106] Nomadische Lebensweisen legen zwar kein Fundament an lokalen Orten, suchen diese aber in losen, doch immer wiederkehrenden Zeiten auf und laden damit den Ort mit latenter Bedeutung immer wieder auf. Konkret territorial bestimmbare Orte verändern ihre identitätsstiftende Funktion: Es ist jetzt vor allem die Kommunikation, die Orte bedeutsam macht, nicht mehr vorrangig der Boden mit seiner Tradition.[107] Gräber können dabei die Funktion von Scharnieren zwischen imaginären Räumen und konkreten Orten übernehmen. Der konkrete Ort des Grabs ist in den identitätsstiftenden kommunikativen Rahmen von Heimat, Herkunft und Zugehörigkeit als Vorstellungsbild eingebunden, ohne dass es wichtig wäre, ihn zu betreten. Für die räumliche Orientierung, wenn das Grab hin und wieder aufgesucht werden soll, genügt ein anonymes Grabfeld; das Unbestimmtsein des individuellen Körperrests hierin schließt dabei an imaginäre Räume in der symbolischen Kommunikation an. Unbestimmtheit ist hier kein Mangel, eher produktiver Anschluss, erinnernde Kommunikation erschafft das, was außerhalb ihrer nicht (mehr) existiert.[108]

Hilles Sohn lebt mit Familie in Israel und fordert von seiner Mutter den festen Ort eines individuell bezeichneten Elterngrabes in Norddeutschland. Und Theresè ist froh, reisen zu dürfen, mit dem guten Gefühl, das anonyme Grab ihres Mannes eine Zeitlang sich selbst überlassen zu können. Was beide verbindet, ist die veränderte Wechselbeziehung von imaginiertem Raum und realem Ort: ”Wir träumen an Nichtorten von realen Orten, sowie unsere Ahnen den umgekehrten Traum träumten. [...] In dieser Umkehrung wird jeder feste Ort auf einen freien Raum und im Gegensinn der freie Raum auf einen Ort bezogen, an dem man als Reisender ankommen kann.”[109] Die Pflegebedürftigkeit eines individuell bezeichneten Grabs verankert es im Konkreten und legt Nahestehende auf ein tätiges Sichkümmern fest, was ein Abstrahieren von diesem Ort erschwert.

---

[106] Vgl. Mittag, Martina: Von Monaden und Nomaden. Weiblichkeit und Virtualität. In: Hubrath, Margarete: Geschlechter – Räume. Konstruktionen von ”gender” in Geschichte, Literatur und Alltag. 2001, 101-113, hier 102.

[107] Belting, Hans: a.a.O., 62. B. bezieht sich auf Marc Augè: Geographisch feste Räume seien durch Transiträume abgelöst, deren Verkehrssystem im Nachrichtensystem weltweiter Netze kulminiere.

[108] So auf dem ”virtuellen Dorfplatz ‚Gottschee‘ ”: Gottschee bezeichnet eine im 14. Jahrhundert in Slowenien entstandene Dorfgemeinschaft, von der es heute keine räumlichen Spuren mehr gibt. Global lebende (vermeintliche) Nachkommen beziehen sich auf diesen Ursprung und entwickeln ihr neues Heimat- und Zugehörigkeitsgefühl jetzt per Internet durch Fotos, Erzählungen und Lieder, die sie in Erinnerungschatrooms einstellen. Vgl. FAZ, Nr. 43, 2001.

[109] Belting, Hans: a.a.O., 70-71.

Das monumentale Gestalten des Grabes ist eine Strategie, die mangelnde Realität eines ungewissen Ortes zu kompensieren, so Hans Belting.[110] Tote verlören ihren Ort mit dem Verlust des Körpers, der ihnen zugewiesene Ort eines Grabes sei ein symbolischer, den sie weder wirklich besetzen, noch selbst sichern können, er sei dem Schutz einer Gemeinschaft unterstellt. Das Grabmal fordert auf, den Toten einen Ort in der Erinnerung zu geben, was wieder vom realen Ort wegführt bzw. den Ortsbegriff verändert. Das anonyme Grab erdet im Konkreten und ermöglicht gleichzeitig eine befreiende, weil aus Zeit und Raum hinaus führende Abstraktion. Mit der Abstraktion reduziert sich taktil formendes Handeln und Vollziehen von Totengedenken am Grab; BesucherInnen sind auf innere Bilder und Ortsvorstellungen angewiesen: die *Vorstellung* erhält mitunter den Vorrang gegenüber der *Darstellung,* was Ortsvorstellungen und –begriffe verändert.

Zu d) Stoff für Erinnerungen

Kleidung macht eine Schnittmenge vom biologischen, sozialen und kulturellen Körper anschaulich, unmittelbar-hautnah erzeugt und wahrnehmbar. Von Kleidung ist die Rede, wenn es bei gartenkünstlerischen Friedhofsanlagen um das ‚stimmungsvolle Kleid' der Natur geht, wenn es für eine Witwe das Dessous ist, das für sie als Gedächtnisspeicher wirkt, und wenn es für eine Befragte ‚Papierkleider' sind, mit denen ein Bestatter ihren Leichnam ausstatten, nicht einkleiden soll, und die diesen in eine bestimmte symbolische und soziale Ordnung eingliedern.[111] Diese meist aus Viskose gearbeitete Bestattungskleidung zitiert Kleidungsstücke, die Individuelles nicht herausheben sollen. Vorne hochgeschlossen, für Frauen meist mit Rüschen versehenen, bedeckt sie oft nur die Vorderseite der Körper bis zum Bauchnabel und ist zum Rücken hin offen; ähnlich der OP-Hemden. Der auf den Rücken gelegte Leichnam wird dazu gern mit einer weißen Decke bis zur Brust ver- bzw. zugedeckt, was die Körperkontur noch einmal verwischt.[112] Eine wohlbekannte entscheidende Geste ist das Ausbreiten des weißen Lakens über den Körper. Von Fußsohle bis weit über den Scheitel hinaus reichend zeugt es vom festgestellten Tod und ist Teil eines anonymisierenden Prozesses, der den Menschen zum Objekt erklärt. Auf dessen Hauthülle breiten sich Zeichen von Vergänglichkeit aus, was den Tod an das Fleisch bindet. Fleisch impliziert Vorstellungen von Natur und Sterblichkeit und ist weiblich konnotiert.[113]

---

[110] Belting, Hans: a.a.O., 154-156.

[111] Vgl. Käthe: Etwas, was auf sie hin bezogen einzukleiden sei, existiert mit ihrem Leichnam nicht mehr, die Notwendigkeit, ein Bestattungsarrangement mittels angemessener Ausstattung herzustellen, sehr wohl.

[112] Roost Vischer, Lilo: "Schreitet man durch die Aufbahrungsräume des Krematoriums, sieht man eine weiß gekleidete Leiche mit übereinander gelegten Händen und ähnlichem Blumenschmuck nach der anderen. Es entsteht eher der homogene Eindruck friedlich Schlafender als der unterschiedlicher Individuen." In: Dieselbe: a.a.O., 50-51.

[113] Vgl. Reflexionen der bildenden Kunst, die diese Konnotationskette beharrlich aufrecht zu erhalten sucht. Zum Beispiel in: Reese-Heim, D., K. Meetz, Studierende u.a.: Haut & Volumen. Studierende untersuchen technische Textilien aus dem Kunstsilo der Universität Paderborn. 1999, 21.

Die Bekleidung modelliert ein Begräbnisritual und die symbolische Kommunikation der Nahestehenden am Grabfeld (Abschn. III, Kap. 3). Wenn es um Erinnerungen geht, benennen Nahestehende Kleidungsstücke ihrer Toten als selbst gewählte Erinnerungsstücke, während die eigene Kleidung in der Erinnerungsvorsorge Vorausverfügender *nicht* vorkommt. Kleidung ist den Körpern, der Persönlichkeit zumindest räumlich näher als Dinge es sind. Sie bzw. die Materialien, mit denen Vorausverfügende erinnert werden möchten, sind in körperfernere Kontexte eingebettet. Kleidung evoziert den abwesenden Körper, lässt Rückschlüsse auf das Geschlecht zu und kann den Verlust des Körpers imaginär reklamieren.[114] Vielleicht sind es gerade diese Eigenschaften, die Kleidung für Vorausverfügende als Erinnerungsobjekt ungeeignet macht, ist es doch gerade der tote (biologische) Körper, der in einer erinnernden Konstruktion keine Rolle spielen soll, von dem abstrahiert werden soll. Die Kleidung würde davon berichten, dass ihre TrägerInnen groß oder klein waren, zierlich oder korpulent, und sie würde Assoziationen zum Geschlecht zulassen. Erinnert werden soll vielmehr die Persönlichkeit, die sich zwar in Kleiderbegrenzungen und Körperhüllen befunden hat, aber weit darüber hinaus reichte und sich nicht nur im vermeintlich Äußeren und Oberflächlichen von Kleidung und Körper festmachen lässt. Für Nahestehende kann die Kleidung von Toten eine vergegenwärtigende Materialität bedeuten, die Vergangenes greifbar erinnernd zurückholt. Diese Eigenschaft von Kleidung, Begrenzungen zu (re-)produzieren, kann zum Problem werden, wenn mit dem Tod Grenzen überschritten werden sollen. Nach Karen Ellwanger ist Kleidung immer modisch, nichtmodische Aspekte teilen sich durch eine antimodische Attitüde ihrer TrägerInnen mit. Mode verschafft im Getragenwerden ein Gegenwartsgefühl, ihr steter, schneller Wechsel beschleunigt Zeit.[115] Mode ist ein potenter Filter des Vergessens, so Barbara Vinken, indem sie Historisches wiederbelebt und Vergangenes dadurch zur ewigen Gegenwart und zum Jenseits von Geschichte macht. Und seit den 90ern des 20. Jahrhunderts ist Mode auch eine ”Gedächtniskunst”, die Zeit- und Körperspuren, Verschleiß und Generationsfolge und damit Vergänglichkeit zu zeichnen versucht.[116] Mode codiert Kleidung als Instrument des Seins und Scheins, Kleider erzählen von Konstruktionsprozessen zu Identitäten und ästhetisierten Körpern. Diese Prozesse müssen jedoch vergessen werden, um tatsächlich zu wirken.[117] In der Erinnerungsvorsorge könnte dies ein gefürchteter Aspekt sein: Die Kleidungsstücke von Toten

---

[114] Wagner, Monika: Das Material der Kunst. Eine andere Geschichte der Moderne. 2001, 88.
Vgl. dazu auch Birgit Lambers: Die Verstorbenen nicht totschweigen!, in: Friedhofskultur., 7/2001, 91. Jg. L. berichtet von Erinnerungssymbolen trauernder Menschen, die durch das Textile als Trägermedium entstehen: ”[...] nachts schläft sie in seinem Pyjama, weil der noch so schön nach ihm riecht.” ”[...] der Mutter, die den Bademantel der verstorbenen Tochter nicht waschen mochte.” L.s Überlegungen beziehen sich leider nur auf Handlungsweisen, Befindlichkeiten trauernder *Frauen,* Erstgenanntes stellt sie als beispielhaft für ‚den trauernden Menschen‘ allgemein dar.

[115] Ellwanger, Karen: Mobilität in der Bekleidung I. Mobilität und Geschwindigkeit in der Modetheorie der Moderne. In: Bettina Heinrich u.a.: Gestaltungsspielräume. Frauen in Museum und Kulturforschung. Tübinger Verein für Volkskunde. 1992, 161-176.

[116] Vinken, Barbara: Mode. Spiel mit Grenzen. In: Nixdorff, Heide: Das textile Medium als Phänomen der Grenze – Begrenzung – Entgrenzung. 1999, 97-121, hier 110.

[117] Vinken, Barbara: a.a.O., 115.

könnten deren erinnertes Sein im Sichtbarwerden der Mühe um den damit verbundenen Schein entlarven. Erinnerungsvorsorge versucht, Erinnerungswürdiges zu extrahieren; sich dabei mit eigener Kleidung zu beschäftigen kann aufgrund der Affinität von Bekleidung und Weiblichkeit als ‚weibliche' Beschäftigung verstanden werden. "Die Auffassung, daß (modische) Bekleidung ‚weiblich' sei, ist zwar noch nicht alt: Erst im 19. Jahrhundert polarisierte sich Bekleidung - parallel zur Polarisierung der Geschlechtscharaktere - in die auffallendere, weil z.B. Körperaktivität durch wechselnde Eigenplastizität der Bekleidung umdeutende ‚weibliche' und in die, die Körperaktivität vage darstellende, schlicht, sachlich und neutral konnotierte ‚männliche' Bekleidung. Schließlich galt schon jegliche sichtbare intensive Beschäftigung mit Bekleidung an sich als weiblich."[118] Zentrale Bereiche, mit denen weiblich konnotierte Tätigkeiten assoziiert werden, sind die von Familie, Haushalt und Pflege. Ein eigenes Kleidungsstück als Erinnerungsgegenstand für andere zu bestimmen, ist ein Ich-bezogener Akt; dieser kann mit Funktionen ‚weiblichen' Tätigseins in den genannten Bereichen kollidieren. Dort sorgt gerade das ‚Aufgehen', das von sich selbst und dem begehrenden Körper Absehen für Erinnerungswürdiges. Diesem Widerspruch können sich sowohl reale Frauen als auch reale Männer ausgesetzt sehen, soweit sie sich den genannten Tätigkeiten verschrieben haben.

Wenn auch die realen Kleider keine erinnernde Rolle spielen sollen, so tun sie dies über den Umweg der Fotos von Toten doch; bei einem Porträtfoto zum Beispiel, das Nahestehende zur Erinnerung erhalten. Modische Kleidung kann dabei für die Abgebildeten Teil des Vorgangs sein, mit dem Foto Vor-Bildern ähnlich zu werden, die innerhalb einer bestimmten Zeitspanne attraktiv sind. Kleidung kann bei den BetrachterInnen der Fotos längst Gestorbener eine Verblüffung auslösen. So war Roland Barthes verblüfft, "einen vertrauten Menschen anders gekleidet zu sehen. Hier ist meine Mutter um das Jahr 1913, in eleganter Garderobe, mit Hütchen, Federboa, Handschuhen, feiner Wäsche, die an den Handgelenken und am Halsausschnitt hervor sieht, vom einem ‚Chic', dem ihr sanfter, argloser Blick widerspricht. Nur dieses eine Mal sehe ich sie so, vereinnahmt von einer "GESCHICHTE" (des Geschmacks, der Moden, der Stoffe): dabei wird meine Aufmerksamkeit von ihr abgelenkt durch das Beiwerk, das es längst nicht mehr gibt; denn Kleidung ist vergänglich, sie bereitet dem geliebten Menschen ein zweites Grab."[119] Die Vorausverfügenden dieser Studie modellieren sich auch durch ihre Kleidung für ein bestimmtes Erinnerungsbild, das der/die FotografIn von ihnen bzw. ihren Körpern ‚abzieht', sie damit zum Bild machend, das auf den Dauer herstellenden Akt des Immer-wieder-Betrachtet-Werdens setzt.[120] (Modische) Kleidung als zweite, authentische Haut gilt dem Belebten als das dem Foto Vor-Gängigen, das das Foto vorgibt aufzurufen, um auf ein Echtes und Eigentliches hinzuweisen. Tote Materie dagegen - meist von den Befragten als entindividualisiert und ano-

[118] Ellwanger, Karen: "Blinde Flecken in der Bekleidungsforschung?" In: Fächergruppe Designwissenschaft: Lebens-Formen. HdK Berlin 1991, 91-101, hier 92.
[119] Barthes, Roland: Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie. 1985, 26.
[120] Vgl. das Porträt von Käthe, Abschnitt II, Kapitel 2.

nymisiert gedeutet - entspricht der falschen papierenen Oberfläche käuflicher Bestattungskleider, die nur für sich selber bürgt und vornehmlich Pietät repräsentiert. Das Foto ist lebendiger als der Anblick des Leichnams, der ein Abbild des ehemals belebten Körpers darstellt.[121] Das Foto übernimmt als modernes abbildendes Medium der Repräsentation die Funktion älterer Methoden des Abbildnehmens, wie sie beispielsweise die 1500 v. Chr. gefertigten mykenischen Totenmasken aus Gold darstellen. In Fotos, die die Befragten als Lebende zeigen, sind sie als etwas Abwesendes dargestellt, das im Bild *erscheinen kann*, dort aber nicht selbst *ist*. Ein Foto vom Leichnam dagegen würde zuerst auf den Tod als das abwesend Anwesende verweisen. Der moderne geschulte Blick misstraut nicht nur dem künstlichen Bild: Im neuen visuellen Prinzip von Repräsentation galt Kleidung seit dem 18. Jahrhundert in der Öffentlichkeit als ‚Blendwerk', das die Einbildungskraft schürt. Sie sei Teil der Inszenierung einer äußeren Hülle bzw. Erscheinung des Menschen, der nicht mehr zu trauen ist, der wahre Kern liege darunter verborgen.[122]

Möglicherweise liegt es auch am Flüchtigen des Modischen, dass den Kleidern solche Dinge vorgezogen werden, die in Traditionen von Erben und Vererben stehen. Dabei ist es seit dem Ende des 20. Jahrhundert gerade die Faszination des Flüchtigen, die vom statischen, dreidimensionalen Stein mit fixer Oberfläche (ein ahistorisches, männlich konnotiertes Material) weg- und zum Beispiel zum Rasen hinführt. Die Rasenfläche weist textile Eigenschaften auf, vgl. Redewendungen wie das ‚grüne Kleid der Natur'. Eine weibliche Konnotation des Textilen wird kulturell über lange Zeiträume immer wieder eingeschrieben. Die Rasenfläche scheint naturnaher als Stein zu sein und ephemer, wobei sie gleichzeitig sehr belastbar, weil extrem reproduktiv ist; in Grabfeldern eingesetzt verbindet sie und stiftet Gemeinschaft. Die Gräser sind zu einem dichten Teppich verwoben, der von einer reproduktiv-weiblichen Natur mit ihrem ewigen Werden und Vergehen erzählt, welche als Gegensatz zum kultivierten, monumental erhaben Geformten gelesen wird. Dass das anonyme Grabfeld als ‚weiblicher' Ort wahrgenommen werden kann mag auch darin begründet sein, dass es im Vergleich zu individuell begrenzten Gräbern ungeformt scheint, leer und ungestaltet. Das Feld ruft auf, gestaltet und geformt zu werden, ähnlich einer leeren, textilen Leinwand.[123] Für die Künstlerin Pascale Goldenberg ist das Textile ein adäquates Material für Totengedenken. Ihre Installation ‚Massengrab-Kosovo Frühling 1999' (vgl. **Abb.** 1**,** IV. Zu guter Letzt, Bildb.) auf dem anonymen Grabfeld des Freiburger Friedhofs möchte sie als "Mahnmal für die Opfer aller Kriege und die Verschwundenen in der ganzen Welt" gedeutet wissen.[124] Die Dinkelfüllung verleiht den

---

[121] Belting, Hans: a.a.O, 146.

[122] Kleinspehn, Thomas: a.a.O., 190.

[123] Der Friedhofsbeschäftigte Bernd hat die anonymen Grabfelder seines Friedhofs mit ihren verstreuten Blumensträußen als Farbtupfer darauf als "*Tuschkästen"* vor Augen (vgl. Abschn. III, Kap. 2, Pkt. 2).

[124] Zeitschrift FRIEDHOF UND DENKMAL; Nr. 2/3-2001, 46. Jg., Begleitheft zur Grabmalausstellung ‚Kontraste, GrabZeichen die sich absetzen', 18. Das zweite Grabzeichen von G. ist ein Entwurf für ein Gemeinschaftsgrab, es befindet sich auf demselben Grabfeld und besteht u.a. aus neun, an flexiblen Stahlstäben befestigten farbigen Filzkugeln, die mit Filzplatten im Rasen korrespondieren. Bei den insges. 45 Grabzeichen der Ausstellung dominiert im Vergleich zu den vom textilen Material bestimmten der Stein als Material, gefolgt von Metall, Holz, Glas. Und ein weiteres Grabzeichen, mit dem Weiblichkeit assoziiert werden kann, wurde anonym Begrabenen gewidmet. ‚Wo du auch bist' genannt, von Ines

assoziierten, absenten Körpern in der roten Kleidung eine beklemmende visuelle Plastizität. Kleidung erweitert den Körper in den Raum hinein, so Annette Hülsenbeck in ihrer Analyse zur Bekleidungstopographie, Kleidung ist gleichzeitig Umräumlichkeit wie sich ihre Stofflichkeit auf den Raum hin bezieht.[125] Ein Miteinander des reagiblen temporären Materials, das den Aspekt des Vergessens sinnlich fassbar durch Verbleichen und Vergehen aufnimmt, symbolisiert Vergänglichkeit und reklamiert Erinnerungen. Die roten Kleidungsstücke, das Material scheint dem ‚grünen Kleid der Natur' angeheftet, wobei das Angeheftete durch den Zerfall die eigene Form und Aussage sukzessive verlieren wird. Das ‚Naturkleid' wird sich den Stoff des Angehefteten einverleiben, ohne dass eine Spur bliebe, der vorübergehend okkupierte Ort wäre wieder freigegeben.

Raumbezug, Reagibilität, Zeitlichkeit, Mobilität und Erinnerungswirksamkeit sind Materialfunktionen, die mit kulturkonfrontativer Absicht im Bereich der Kunst von dem, der (Verhüllungs-)KünstlerIn Christo und Jeanne-Claude aufgegriffen werden.[126] Ein von vielen erinnertes Projekt dürfte der 1995 nach 24jährigem Vorbereitungsprozess verhüllte Reichstag in Berlin sein, von dem Wolfgang Schäuble fürchtete, dass er polarisiere, weil "[...] die staatliche Gemeinschaft [...] vor allem durch Institutionen, in denen die grundlegenden Normen Ausdruck finden, zusammengehalten wird [...]. Das Bild dieser Bauwerke prägt sich den Menschen ein. Und so verkörpern sie, diese Bauwerke, die Institutionen, sie repräsentieren sie nach außen. Damit sie sich glaubwürdig repräsentieren können, sollten wir mit ihrer äußeren Erscheinung keine Experimente veranstalten [...]."[127] Analog dazu sind - neben anderen architektonischen Elementen - die bezeichneten, monumental gestalteten Gräber und Grabmäler ‚Bauwerke' der Institution Friedhof, mit denen diese sich und die Normen glaubwürdig zu repräsentieren sucht. Und, so lässt sich folgern, mit denen deshalb nicht experimentiert werden sollte. Die Rasenflächen der anonymen Grabfelder bzw. textile Materialien nehmen sich dazu wie ‚querulantes Kulturgut' (Helmhold) aus, weil es in der europäischen, hochkulturellen Kunstgeschichte dauerhafte Materialien wie Stein oder Bronze sind, die Vergänglichkeit und Zeit etwas zu entgegnen vermögen.[128] Christo und Jeanne-Claude sehen in ihren Arbeiten bzw. in den von ihnen verwendeten flüchtigen Materialien Aspekte von Abwesenheit und Vergessen; Zerbrechlichkeit und Verletzbarkeit werde durch den Stoff ausgedrückt, und die Hüllen gäben den Werken eine nomadische Qualität.[129] Eine nomadische Qualität ist nach Heidi Helmhold eine Strategie der Kurzfristigkeit, der Spurenlosigkeit und Entterritorialisierung, die Raum und Grenze

---

Schomburg, besteht es aus 24 Schalen aus Eschenholz, die unregelmäßig auf einem anonymen Grabfeld angeordnet sind (Ø 28-38 cm). Die Schale ist als bergende, passiv aufnehmende weiblich konnotiert. Vgl. dazu Metaphern zum weiblichen Körper, die ihn als empfangendes Gefäß für den männlichen, auszutragenden Samen imaginieren.

[125] Hülsenbeck, Annette: a.a.O.,186-187.

[126] Helmhold, Heidi: Territorien, Grenzen, textile Medien. Von nomadischer Strategie und Bekleidungskunst - Christo und Jeanne Claude. In: Nixdorff, H.: Das textile Medium als Phänomen der Grenze-Begrenzung-Entgrenzung. Forschungszentrum für Historische Anthropologie der Freien Universität Berlin, Bd. 30. 1999, 183-208.

[127] Wolfgang Schäuble nach Helmhold, Heidi: a.a.O., 189.

[128] Helmhold, Heidi: a.a.O., 188.

[129] Christo und Jeanne-Claude nach Helmhold, Heidi: a.a.O., 187-188. Das verwendete Verhüllungsmaterial ist ein teilweise extrem reißfestes bzw. nahezu unverrottbares technisches, was für mich einen Widerspruch zur angeführten Zerbrechlich- und Flüchtigkeit von Textilem darstellt.

anders als in sesshaften Kulturen definiert. Verhüllungsprojekte machen Dissens- und Konfrontationspotentiale zweier Existenzweisen anschaulich: ”Einer sesshaften Existenz von mentalen Grenzverwaltern und Grenzbewahrern und einer nomadischen Existenz von mentalen Grenzbrechern und Grenzvernichtern.”[130] Mit Gottfried Semper ist alle Architektur aus dem Bedürfnis heraus sich zu kleiden, im Akt eines Zur-Ruhe-Kommens und durch ein Bedürfnis nach Raumabschlüssen entstanden. Der vertikale Teppich, der Vorhang und der Flechtzaun stellen danach Vorläufer für feste Wände, Dächer und Decken dar.[131] Infolgedessen ist das textile Material als eigentlich raumbildendes dem Festen und Begrenzten vorgängig. Das Bild vom Seine-Ruhe-haben-wollen im anonymen Grab schlösse sich diesem frühen architektonischen Verständnis an: durch den grünen Teppich, der auf dauerhafte Raumbegrenzungen verzichtet. Nicht die Ruhe des gemeinhin angenommenen Todesschlafes ist gemeint, sondern ein Zur-Ruhe-Kommen im Tod nach einer nomadischen Bewegtheit des Lebenslaufs. Der Rasen dehnt sich visuell nicht wahrnehmbar vom Zweidimensionalen in das Dreidimensionale aus (im Gegensatz zum steinernen Grabmal) und konstituiert bzw. repräsentiert doch auch zwei getrennte Räume, einen diesseitigen und einen jenseitigen. Eine nomadische Bauweise heftet Zelte oder Schirme als ”ambulante Fundamentierungen und Stabilisierungen mittels Haken, Seilen, Schling- und Knotentechnik” an einen Ort, was Helmhold als eine Geste der De-territorialisierung versteht.[132] Die Kränze, Bänder und Schleifen des Sargschmucks, der Trauerutensilien und die textilen Installationen am Rande des anonymen Grabfelds wirken danach wie ambulante, transitorische Fundamentierungen für Trauer, Gedächtnis und Erinnerung, die mittels Knoten und Schlingen diesen Ort jedoch immer nur vorübergehend zu ihrem Territorium erklären können. Was auch ein Abbild der nomadischen Lebensweise der Nahestehenden wäre, sie heften ihre Trauer- und Gedächtnisräume im Alltag auch sonst flexibel an, mit dem, was in einen Koffer passt.[133] - Um eine Feier des öffentlichen Raumes in der visuellen Erfahrung der Menschen geht es Christo und Jeanne-Claude, wobei das Alltägliche im Raum sich von ihrem Projekt nicht stören lassen und seinen Gang gehen soll.[134] Einigen Befragten dieser Studie ist auch an Aspekten des Verhüllens oder Enthüllens gelegen.[135] Im Anspruch auf Vergessen ist Subversion gelegen, und bestattungskulturelle Konflikte können im Kampf um Materialien ausgetragen werden, so ein Fazit.

---

[130] Helmhold, Heidi: a.a.O., 205. Problematisch in der Helmsholdschen Analyse ist für mich ihr Begriff von Nomadität, der in klassischer Weise und mit entspr. Kulturbeispielen einer Sesshaftigkeit gegenüber gestellt wird . So sei die europäische Kultur beispielsweise eine Folgeentwicklung nach Aufgabe von nomadischer Lebensweise; H. definiert damit Folgebegriffe wie Identität, Kontinuität, Lokalität unkritisch vor. - Vgl. dazu unter Kap. 2, Pkt. II, Begrifflichkeiten, Giesela Welz, die Sesshaft-Theorien in Frage stellt und in ihren Untersuchungen zu veränderten Raumbindungen mobil vernetzter Kulturen stets Mobilität und Nicht-Sesshaftigkeit vor annimmt.

[131] Semper, Gottfried nach Helmhold, Heidi: a.a.O., 198.

[132] Deleuze, Gilles und der Psychoanalytiker Felix Guattari nach Helmhold, Heidi: a.a.O., 190.

[133] ”Breiten Sie Ihren Bademantel oder ein großes Handtuch, das Ihnen gehört, auf dem Bett Ihres Hotelzimmers aus, und schon werden Sie ein Gefühl des Angekommenseins und der Vertrautheit an diesem fremden Ort spüren.” Aus einem Ratgeber der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts für häufig reisende ManagerInnen, Quelle nicht mehr auffindbar. Sinngemäß als Beispiel für eine textil-temporäre Aneignung eines grundsätzlich offenen Raumes zitiert.

[134] Dieser Aspekt spielt für Karin eine Rolle: Ihr wäre ein Grabfeld als Rasenfeld, über das jedeR gehe, ohne um die Grabfunktion zu wissen, das Liebste, weil natürlich.

[135] Paula enthüllt sich mir gegenüber durch das Erzählen in einer von ihr als Beichte empfunden Weise, während die Rasenfläche als grünes Kleid der Natur, sie, ihre Spuren verhüllen soll. Peter erzählt von der beschämend enthüllenden Funktion der OP-Hemden und von seinem Anliegen, keinen öffentlichen Blick

Vierter Faktor:
Verschränkung individuellen Totengedenkens mit nationaler Totengedächtnispolitik

Grass

Pile the bodies high at Austerlitz and
Waterloo.
Schovel them under and let me work –
I am the grass; cover all.
And pik them high at Cetysburg,
and pik them high at Yares and Verdun.
Shovel them under and let me work.
Two years, ten years, and passengers ask the
Conductor:"What place is this? Where are we
now?
I am the grass.
Let me work.

Carl Sandbury[136]

Das individuell bezeichnete Grab visualisiert einen (staats-)politischen Setzungsakt, der StaatsbürgerInnenschaft und Identität, Anspruch auf Raum und Rechtsträgerschaft und die Mitgliedschaft in einer nationalen Gemeinschaft konstituiert.[137] Als Kultstätte steht das Grab Opfertraditionen nahe, in der mythischen, religiösen Bedeutung des Opferns besteht eine enge Verbindung zwischen Lebenden und Toten und einem weiblichen und männlichen Geschlecht. [138] Aus jüngerer Geschichte lassen sich Beispiele dazu anführen, wie sich die vorgestellte Einheit gegenwärtiger Gesellschaften/Nationen auf vermeintliche Opfer vorgängiger katastrophaler Tode gründet.[139] Kommemorative Praktiken können dabei einen Sakralisierungsprozess als heilende, Konflikte bewältigte Rahmung bewirken, die neue Gemeinschaft stiftet. Gedächtnispolitiken materialisieren sich in Denkmälern, für deren Konzeption sowohl das namentliche Benennen als auch das bewusste Anonymisieren von Toten zentraler Bestandteil sein kann. Dass sich seit dem Ende des Ersten Weltkriegs Erinnerungsgemeinschaften bis hin zu Nationen auf Gräbern Unbekannter Soldaten begründen, zeigt uns das Grab des Unbekannten Soldaten unter dem Arc

---

auf seinen Leichnam zuzulassen. Die "*schaurigen Bilder"* vom Tod zu verhüllen ist das anonyme Grab für Maggy geeignet.

[136] Quelle nicht mehr rekonstuierbar.

[137] Zum Begriff Nation vgl. Benedict Anderson: die Mitglieder einer Nation verstehen sich als ‚imagined community', indem sie sich auf eine gemeinsame Geschichte beziehen und diese darstellen. Traumatische Ereignisse müssen dabei ausgeblendet bleiben. In: Derselbe: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. 1983, 9-18, 142-154.

[138] Beispielsweise in Gesellschaftsgründungsmythen, in denen das Zerstückelungsopfer eines Gottesleibes die Voraussetzung für eine neue Ordnung und Gesellschaft ist. Vgl. auch das ‚Selbstopfer' Jesu in der christlichen Opfermetaphorik. Cancik-Lindemaier, Hildegard: Opfersprache. Religionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche Bemerkungen. In: Kohn-Waechter, Gudrun: Schrift der Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitsentwürfe im 20. Jahrhundert. 1991, 38-56.

[139] Die Kategorien Macht und Geschlecht entfalten darin stillschweigend ihr Potential. Vgl. u. a. Eschebach, Insa: Heilige Stätte – imaginierte Gemeinschaft. Geschlechtsspezifische Dramaturgien im Gedenken. In: Dieselbe u.a.: a.a.O., 117-135.

de Triomphe de L'Etoile (1920) in Frankreich.[140] Ein neues, an antiker Mythologie anknüpfendes Symbol politischen Totenkults in postaufgeklärten Gesellschaften: "[...] Nicht das Höchste, sondern das Niedrigste (ein gemeiner Soldat, TH) wird verehrt."[141] Die Namen bzw. die Identität jeweiliger Soldaten werden notfalls von den Stiftern sorgfältigst geheim gehalten. Das Vergessen Einzelner und mit ihnen ganzer Personengruppen zugunsten aller wird in diesem Kontext unabdingbar für die Konstitution einer Gemeinschaft mit Geschichte und Zukunft und stattet sie mit Tugenden aus. - Zigtausend Soldaten starben auf engstem Raum je eines Schlachtfelds des Ersten und Zweiten Weltkriegs, nicht identifizierbar, ohne Begräbnis. Die Faktizität des Massensterbens, der Auflösung von Körpern in den Konzentrationslagern wie in zivilen Orten des Kriegs zäsiert Erinnerungs- und Trauerkultur. Tote selbst zum Totenmal bzw. eine physische, visuelle und symbolische Einheit von Toten und Grabmal und damit zum Beispiel ein Schlachtfeld selbst als Erinnerungsmal zu erklären, entsprang der Sinnkrise einer national-monumentalen Denkmalkultur nach den Kriegen.[142]

Zahlreiche Gedächtnisstätten für Kriegstote stellen heute auf Friedhöfen als Räume ziviler Trauer den gewaltsamen Kriegstod einem Tod in Friedenszeiten an die Seite. Bilder des Weiblichen repräsentieren im nationalen Totengedenken "das, was die Agierenden imaginär verbindet bzw. verbinden und vereinen soll."[143] Das Gestalten anonymer Grabfelder steht mitunter ausdrücklich in der Nachfolge dieser Gedächtnisstätten. Wie leicht sich im Umgehen mit dem anonymen Grabfeld Bilder von Schlachtfeldern und Kriegstod einstellen, zeigen beiläufige metaphorische Anmerkungen und Praktiken von AkteurInnen:

- Der Friedhofsbeschäftigte Paul scherzt über die "*Schützengräben",* die er im Grabfeld aushebt, um Urnen beizusetzen. Nahestehende eines soeben anonym Beigesetzten beschreiben das Geschehen als ein *‚in Reih' und Glied'* Beisetzen. [144]
- Die Friedhofsbesucherin Anne erzählt angesichts des Grabfelds von ihrem Bruder, der bei Breslau in einem Massengrab liegt.
- Der Friedhofsmitarbeiter Christoph verwechselt im Gespräch mehrmals die anonymen Grabfelder auf dem Friedhof in Wiesbaden mit den dortigen Soldatenehrenfeldern. Blumenschmuck und Trauerkränze aus den Trauerfeiern für anonym Begrabene werden auf diesem Friedhof jeweils am Rande der Soldatenehrenfelder abgelegt. Diese Praktik stellt offensiv die beiden Felder immer wieder gleich.

---

[140] Vgl. dazu Ackermann, Volker: Die Identität des Unbekannten Soldaten. In: Koselleck und Jeismann: Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne. 1994, 281ff. Der als ‚Unbekannter Soldat' aus exhumierten Leichnamen zu Bestimmende sollte unbedingt folgende identitäre Merkmale aufweisen: weißhäutig, Franzose, aus einer bestimmten militärischen Einheit und Schicht stammend.

[141] Aus der Entstehungsgeschichte: Parlamentarische Auseinandersetzungen zum Vorhaben zielten auf einen Konsens: "In einer Aura der weihevollen Stille, der Einmütigkeit und des Patriotismus entsteht das neue Nationalheiligtum. Das Symbol erklärt sich durch sich selbst, hat aus sich selbst heraus Bedeutung, ist nicht auf Interpretationen angewiesen und diskursiv nicht verfügbar." Ackermann, Volker: a.a.O., 288-292.

[142] Koselleck, Reinhart: Das Kriegerdenkmal. In: Beck, Rainer: Der Tod. Ein Lesebuch von den letzten Dingen. 1995, 227ff.

[143] Wenk, Silke: Versteinerte Weiblichkeit. Allegorien in der Skulptur der Moderne. 1996, 102.

[144] Barthen, Wolfgang: Anonym begraben – oder Jesus zu Füßen? In: BERLINER DIALOG, 02/2000, 22. Der Pfarrer B. verwendet in seiner Argumentation gegen das anonyme Grab ebenfalls den Begriff ‚In-Reih-und-Glied-Beisetzen'.

- Richard, Beschäftigter der Friedhofsverwaltung Rhiensberg/Bremen, schildert die Ausstattung des anonymen Grabfelds dort, er spricht dabei von einem aufgestellten ‚Ehrenmal'. Gemeint ist eine Skulptur mit einer allgemein poetisch-religiösen Aussage zum Tod.
- Steinsplitter werden mit Zahlenkombinationen beschriftet (vgl. Fundstücke ‚erzählen').
- Pascal Goldenbergs Bodenskulptur "Mahnmal an alle Kriege", Titel "Massengrab - Kosovo Frühling 1999", auf dem anonymen Grabfeld eines Friedhofs in Freiburg.[145]

Die anonymen Grabfelder rühren an Bild- und Handlungsrepertoires, an Wissensbestände eines kollektiven sozialen Gedächtnisses, das mit dem individuellen Gedächtnis von Individuen verwoben ist, kollektives Trauern verschränkt sich mit individuell-aktuellem. Dieses Phänomen zeigt sich im Verknüpften zahlreicher Gedächtnis- und Erinnerungspraktiken: Sei es der Volkstrauertag in der kalendarischen Nähe zum Totensonntag, sei es das Ablegen von Blumen oder Gegenständen am Gemeinschaftsmal eines anonymen Felds, das an eine Kranzniederlegung (am Grabmal des Unbekannten Soldaten) erinnert. Vertraut sind die Andachtskörperhaltungen und das Entzünden von Lichtern für viele oder für die ‚Ungenannten' und das Festhalten von Lebensdaten per Zahlenreihen auf Findlingen. Nahestehende, die das anonyme Beisetzen begleitet haben, können sich darüber gewiss sein, wer und dass im anonymen Grabfeld begraben wurde; eine Gewissheit, die das eine vom anderen Feld unterscheidet. Für FriedhofsbesucherInnen, die keinen persönlichen Bezug zum anonymen Grabfeld haben, ist dieses Vergewissern nicht möglich.

Von Peter Burkes Studie zum sozialen Gedächtnis (auf die ich im Abschnitt II, Kap. 2 zur Frage von Erinnerungsvorsorge eingehe) ist ein Schema bekannt, das an der Überlieferung und Organisation eines sozialen Gedächtnisses mitwirkt: Ein bestimmtes Ereignis oder eine bestimmte Person kann in Form eines anderen Ereignisses oder einer anderen Person erinnert und dargestellt werden. Auf den Gegenstand der vorliegenden Arbeit übertragen heißt dies: Mit dem anonymen Grabfeld - als neue, vermeintlich asoziale, visuell inszenierte Grabform - wird ein Verlust namentlich bekannter Toter und damit ein Verlust von Geschichte und Generationsverbundenheit für die heutige Gesellschaft/Gemeinschaft assoziiert und auf vielfältige Weise diskutiert. Es ist das Erinnern an den Verlust von Toten durch die Weltkriege, das angesichts anonymer Grabfelder auf diese übertragen wird. Ein Verlieren als ein Unidentifizierbarwerden, als ein Zerrissenwerden von Familien, durch das Auflösen eines Namen- und Ortszusammenhangs bei Verschollenen oder als ein Verzichtenmüssen auf individuell bezeichnete Gräber. Diese Toten drohen, bleiben sie unerinnert, aus einem imaginierten kontinuierlichen Verlauf einer gemeinsamen Geschichte im Allgemeinen und aus der Zugehörigkeit zur nationalen Gemeinschaft im Besonderen herauszufallen.

[145] Die Arbeit wird dort schon vor Eröffnung der Ausstellung schwer beschädigt, vgl. den Dritten Faktor in diesem Abschnitt.

Die Stadt Beckum in Nordrhein-Westfalen gedenkt am Volkstrauertag der Kriegstoten auf folgende Weise: Gedenkgottesdienst mit anschließendem Gang zum Kriegerdenkmal, Entzünden eines Feuers, Blasmusik, Schützenverein. Der Bürgermeister und Gebete der Gemeinde erinnern im Zuge dessen auch immer mittels namentlichem Benennen die regionalen "Verkehrstoten des Jahres" und stellen sie damit den Opfern der Weltkriege gleich. Verkehrstote gelten als Mobilitätsopfer, ihr Tod kann in einer Analogie zum Kriegstod gelesen werden, der nach symbolischer und kollektiver Antwort verlange.[146] Die regional bekannten Verkehrstoten verweisen stellvertretend auf die große Zahl ungenannter Verkehrstoter insgesamt, deren von vielen als sinnlos empfundener Tod nun in einem Sinn- und Erinnerungskontext aufgehoben scheint. - Das Wissen um die große Zahl ungenannter Tote, wie es angesichts der Rasenfläche des anonymen Grabfelds entsteht, könnte vergleichbar die Vorstellung eines sinnlosen Todes hervorrufen und den Impuls, sie bzw. das Ungenannte neu in eine Sinn- und Erinnerungskonstruktion einzuordnen. Eine weitere Abstraktion ergäbe sich dabei aus dem scheinbar namenlosen Tod am Ort des Grabfelds, der von individuellen Toten abstrahiert: Es geht hier nur mehr noch um den ‚sinnlosen Tod' *an sich.* Es handelt sich plötzlich nicht mehr nur um individuell einzelne Tote; sie sind nun allgemeiner Teil eines Kollektivs, einer vorgestellten nationalen Gemeinschaft.

Nach Beobachtungen an anonymen Gräberfeldern nehmen BesucherInnen einander als Auch-Betroffene eines aktuellen Todesfalls wahr, sie können dabei eine temporäre, lokale Gemeinschaft bilden. Gemeinschaften, die sich das Totengedenken nicht zuletzt aus zeit- und erinnerungsökonomischen Gründen über das gemeinsame Pflegen der Blumenablageflächen hinaus symbolisch zu teilen scheinen: Auf diese Weise steht *immer* irgend eineR dort am Rande für alle, die hier begraben sind. Dass diese Gemeinschaft an dieser Stelle die Namen ihrer Toten hier *nicht* nennen soll bzw. vergessen darf, im Sinne von Nicht-alle-wissen-müssen, könnte sich dem übergeordneten ‚Wir' der nationalen Gemeinschaft als Entlastung anbieten. Für letztere gilt das Gebot, die Namen der Toten jüngerer Geschichte zu bewahren. Indem die Institution Friedhof an anonymen Grabfeldern das kollektive Thema Krieg präfiguriert, instrumentalisiert sie das aktuell in einer *zivilen Gesellschaft* begründete Phänomen, Namen und Grablage nicht zu kennzeichnen; die eine wie die andere Namenlosigkeit erfährt eine - fragwürdige - Legitimation. Der Besuch des Grabfeldes könnte Nahestehende dazu bewegen, der Erinnerung ihrer individuell-aktuellen Toten das Vergessen, die Namenlosigkeit und Zerstückelung der anderen Toten, die zu einem kollektiven Bild vom Kriegsgräberfeld als Totenmal gehören, an die Seite zu stellen. Das Vergessenmüssen oder -wollen, aber nicht -dürfen oder -können von historischen Toten steht in Beziehung bzw. schafft Voraussetzungen zum Erinnern der eigenen heutigen Toten.

---

[146] Löwer, Andrea: Kreuze am Straßenrand. Verkehrstod und Erinnerungskultur. 1999, 178 ff. Die von L. nachgezeichneten ‚Mobilitätsopfer' durch Verkehrstod sind fast ausschließlich männlichen Geschlechts: Von den 34 in ihrem Untersuchungsfeld kartografierten Erinnerungsstätten am Straßenrand gilt *eine* einer Frau. Diesem Befund geht L. leider nicht nach.

Eine Art Vehikelfunktion: Das, was die Eltern/Großeltern von Kriegsbildern und -erlebnissen nicht erinnern dürfen/können, können Kinder und Enkel am anonymen Grab in Gestalt ihrer eigenen Erinnerung unbewusst mit-praktizieren oder symbolisch mit-betrauern.

Wie, so ist zu fragen, lassen sich die Opfer beschreiben, die am anonymen Grabfeld aufgerufen in Analogie zum Kriegstod/-opfer gestellt werden und die nach symbolischer kollektiver Antwort verlangen? Die Handlungsweise der Beckumer BürgerInnen zeigt, dass ein Erinnern von Toten an Gräbern bis heute an Opfertraditionen anknüpft. Andrea Löwer erklärt das Paradox, dass einerseits Verstorbene auf Friedhöfen durch das anonyme Begräbnis anonymisiert würden, während andererseits Erinnerungszeichen für Verkehrstote am Straßenrand zunähmen, als ”einen Versuch der betroffenen Menschen, sich in dieser entfremdeten Welt wieder konkrete Orte der Trauer zu schaffen, an denen Erinnerung möglich sei.”[147] Für Löwer ist die Mobilität bzw. eine Bindungsunfähigkeit von Gesellschaftsmitgliedern ursächlich für das anonyme Begräbnis. Anonym Begrabene wären so gesehen männlich konnotierte Anonymitätsopfer, die einer mobilen, fortschrittlichen Gesellschaft von heimatlosen Nomaden (Norbert Fischer), für die ein individuell bezeichneter Grabort keinen Sinn mehr macht, zu bringen sind. Diesem Bild schließt sich die Weiblichkeit als komplementärer Aspekt durch das Phänomen des sozialen Todes an, der in Forschungsliteratur vor allem alleinstehenden alten Frauen zugeschrieben wird und dem ein anonymes Begräbnis folge. Und mit Blick auf die Gedächtnisformel der idealen Mutterschaft könnte weibliche Hingabe und Selbstaufopferung als ein Dienst für die Reproduktion einer (nationalen) Gemeinschaft gelesen werden, der durch das anonyme Grab eine symbolische und kollektive Ehrung erfährt.

[147] Löwer, Andrea: a.a.O., 73.

Fünfter Faktor:
Interdependenzen zwischen auf den Tod bezogenen Vorstellungen von Natur, Kultur und Mensch

Dass Verständnisse von Natur, Tod, Körpern und Menschsein in immer neuen Varianten aufeinander bezogen und dabei aktuelle technische oder ästhetische Trends aufgegriffen werden, versuche ich mit diesem Faktor zu fassen. Individuelle und kulturelle Deutungsmuster verschränken sich in erstgenannten Prozessen und können in sich vieldeutig, widersprüchlich und rückgriffig sein.

a) Naturverständnis als produktiver Faktor

Grab und Tod werden einerseits als ‚natürliche' Phänomene gedeutet, naturästhetische Gestaltungsmittel materialisieren diese Deutungsmuster beispielsweise im Bereich der Friedhöfe entsprechend. Andererseits werden Lebens- und Sterbeprozesse offensichtlich aus naturwissenschaftlicher, fortschrittsorientierter Sichtweise u.a. in Gen- und Biotechniken immer wieder neu definiert und der Tod damit als Konstruktion ausgewiesen. Diese Ambivalenz spiegelt sich auch in individuellen Versuchen, den Todeszeitpunkt selbst zu bestimmen. Der Tod sei den Menschen durch den technisierten Umgang mit ihm aus der Hand genommen, daraus folge die Abkehr vom individuell bezeichnetem Grab, so Norbert Fischer. Vor diesem Hintergrund holen sich die Vorausverfügenden ihren Tod mitsamt ihres Körpers wieder zurück: sie integrieren einen technischen Fortschritt in die von ihnen favorisierte Grabform und in ihre Deutung der Natur im Allgemeinen oder der Natur des Begräbnisses im Besonderen. Mehr noch: Das anonyme Begräbnis kann einerseits als Folge einer innovativen Technologie gedeutet und andererseits als eine Rückkehr zu einem natürlich-ursprünglichen Begräbnis (um-)gewertet werden.

Der Faktor Natur (von dessen Historizität im Bestattungskulturellen besonders in Abschn. I, Kap. 3 die Rede ist) spielt für die AkteurInnen in dieser Arbeit eine ambivalente Rolle. Ein Naturverständnis kann aus einer Kulturordnung herausführen: Oles Postulat des "*in Gottes freier Natur begraben sein"*, ruft naturbezogene Widerstandsbewegungen unterschiedlicher Epochen in Erinnerung. Vorausverfügende und Nahestehende führen das Diktum der alles, auch das Unbrauchbare verwertenden Natur mit ihrem ewigen Werden und Vergehen als etwas sie Tröstendes an. Der fortschrittsorientierten Moderne wird nachgesagt, die Überlegenheit der kulturellen Ordnung gegen eine so verstandene und durch den "natürlichen Prozess des Gebärens und Verdauens"[148] unwägbar und bedrohlich erscheinende Natur gesetzt zu haben. Dass es in Stefan Greifs Betrachtungen um Müll und Gerümpel geht, lässt das Herstellen von Parallelen zwischen Müll und dem Gegenstand dieser Arbeit vielleicht zynisch wirken, würden es nicht die AkteurInnen selbst sein, die von Tara, Verwertbarkeit und Recycling, von Entsorgen und Kreislauf, Auflösen und Wiederverwerten sprechen, wenn es um ihren Leichnam, um ihren Tod

[148] Greif, Stefan: Vom Lob auf die Liederlichkeit. Müll und Gerümpel in der niederländischen Genremalerei des 17. Jahrhunderts. In: Ecker, G., Stange, M., Vedder, U.: Sammeln, Ausstellen, Wegwerfen. 2001, 209-224, hier 214. Fortschrittsdenken definiert auch heute meist noch Natur als ein außen, " dem das Vergangene und das Vergängliche anheim gegeben werden kann."

geht. Manche zollen den Dingen, die zu vererben sind, eine höhere Aufmerksamkeit als ihrem tot gedachten Körper, männliche Befragte pflegen Passionen im Spiel mit Dingen und deren Erzählungen zur Vergänglichkeit. Ein Bewusstsein des Körperhabens macht ihn den Dingen vergleichbar (vgl. die Redewendung ‚der Lack ist ab').

Das Symbolische widersteht dem Tod als Naturereignis im Sinne eines natürlichen Prozesses des Gebärens und Verdauens: Asche respektive Leichnam müssen aus diesem Grund signifiziert bleiben bzw. mit dem Begräbnis re-symbolisiert werden. Ein Versuch, den Tod zu beherrschen. Die Institutionen der Friedhofswelt scheinen das innerhalb ihrer Arbeit Abgespaltene auf die Nahestehenden/FriedhofsbesucherInnen zu projizieren: Der Äußerlichkeit eines technokratischen Pragmatismus wird eine bei den Nahestehenden situierte und idealisierte Innerlichkeit gegenüber gestellt. *Sie* sollen die kommunikative Nähe, die affekt-schmerzvolle Pflicht leben, die ein im symbolischen Sinne gedachtes Austauschverhältnis mit den Toten kennzeichnet. Die Nahestehenden ihrerseits können dem folgen und das anonyme Grab bzw. den sterblichen Rest entsprechend resignifizieren, oder sie folgen der pragmatischen Sicht der Institution und belassen es entsignifiziert, worin dann das von ihnen Abgespalte seinen Platz hat. Beide Seiten sind so in komplementärer Weise durch das jeweilige Gegenbild verbunden.

b) *"Damit der Blick eine Richtung bekommt."*[149] Zur Funktion des Blicks am anonymen Grab in einer Friedhofslandschaft

Das Themenfeld Erinnerungspraxis und Körper lenkte meine Aufmerksamkeit auf Phantasmen des ganzen und fragmentierten Körpers. Das individuell bezeichnete wie das anonyme Grab - als Ort sterblicher Reste - ist Teil einer Friedhofslandschaft und steht in der traditionellen Verbindung von Naturästhetik und Tod. In welcher Weise situieren sich – wahrnehmungstheoretisch und ästhetisch-praktisch betrachtet – die FriedhofsbesucherInnen in ihren Erinnerungspraktiken und die Toten im Natur- und Landschaftsraum? Das Zusammendenken von Naturvorstellung und Blickfunktion führt die unterschiedlichen Perspektiven auf Natur und Tod verschiedener AkteurInnen in der vorliegenden Arbeit zusammen: die Perspektive der Vorausverfügenden, die der Friedhofschaffenden und die von Nahestehenden.

Wissen über das Sehen verhandelt seit dem 17. Jahrhundert "eine Innen-Außen-, Körper-Raum-, Ich-Andere-Dichotomie."[150] Das antike Weltbild ging von einer vorgegebenen Ordnung in einem Gesamtraum aus, der zentralperspektivische mathematische Blick vereint durch den Fluchtpunkt alle Dinge im Raum und verankert gleichzeitig die BetrachterInnen mit einem stabilen Standort darin. Er konstruierte damit die Vorstellung natürlicher homogener Körper in

---

[149] Von Nahestehenden nach dem Beisetzungsort einer Urne im Grabfeld befragt, bezeichnet eine Friedhofsbeschäftigte gerne einen Teil des gesamten Grabfeldes, damit der Blick der Nahestehenden eine Richtung bekomme. Der konkrete Ort wird geheim gehalten.

[150] Hentschel, Linda: Crarys Techniken anders betrachtet. Kritische Anmerkungen zu "Techniken des Betrachters" von Jonathan Crary, Dresden/Berlin 1996. In: Kritische Berichte. 2/99, Jg.27, 69-78. H. spricht von "porösen Übergängen" zwischen Innen und Außen, Körper und Raum.

einem kontinuierlichen Raum.[151] Verbunden damit waren Vorstellungen von Ganzheitlichkeit und eine patriarchale "Selbstkonstitution des bürgerlichen Subjekts, das sich selbst als Einheit - als autonome Entität - denkt, im Besitz der Wahrheit, des Wissens und der Wahrnehmung."[152] Das männlich gedachte Subjekt positioniere sich erkennend und getrennt von ihm im Raum, während das weibliche als Natur gedacht selbst Raum sei und Landschaft weiblich imaginiert wurde. Illusionistische Landschaftsdarstellungen suchten Zeit- und Raumdimensionen anschaulich zu machen: Fluchtpunkte in der Landschaft führten BetrachterInnen durch den Blick zur Vorstellung einer unendlichen Welt und zeitlose Ewigkeiten.[153] Der zentralperspektivische Blick verleugnet den aktiven Anteil in der Wahrnehmung der BetrachterInnen und damit an der Konstruktion der Landschaft, die nicht a priori gegeben und als solche zu sehen ist. Neues Wissen über physiologische Sehvorgänge, verbunden mit neuen Sehapparaten und Medien (Fotografie) lösten in der Folge den vermeintlich stabilen Standort der BetrachterInnen und Ganzheitlichkeitsvorstellungen auf. Subjektivität bleibt dabei das vereinheitlichende Prinzip: "Was er (der individuelle Blick, TH) erfasst, bleibt Teil, dessen Ergänzung zum Ganzen nicht mehr im Abbild der Natur, sondern nur noch in der Innerlichkeit und der Reflexion des Betrachters geleistet werden kann."[154] Die beiden Weltkriege fügten diesem Bruch in den Vorstellungen die sinnlich wahrnehmbare Erfahrung des industriell-technokratischen Zerstückelns des als ganzen gedachten menschlichen Körpers hinzu.

Martin[155] hat es sich zur Gewohnheit gemacht, das anonyme Grabfeld mit mathematisch-kartografischem Blick zu vermessen und damit die durch den Rasen verdeckte Lage der Urne zu bestimmen. Sein Gedächtnis - er hat das Beisetzen verfolgt - unterstützt dabei die Strukturierungsleistung seiner Augen: sein Erinnerungsbild wird im Äußeren abgebildet. Das durch den Blick Wahrgenommene ermöglicht eine befriedigende Neukonstruktion des erinnerten Bildes vom Ort der Urne. Er sieht ihn auch dann, wenn das Feld schneebedeckt ist und hat dabei den Körper seiner Frau vor Augen. Wichtig ist nun für ihn, den auf diese Weise vermessenen Ort in einem bei ihm selbst situierten Inneren zu verwahren. Theresè hat sich die Lage der Urne "eingebleut", als ob damit ein schmerzhaftes Einprägen in ein körpergestütztes Gedächtnis verbunden war. Die Arbeit des Blicks kooperiert mit der Erinnerungstätigkeit des Körpers. Sie blickt heute nur noch in die Richtung der Urnenlage, nähert sich nicht selbst, *"ob ich nun da hinten stehe oder hier sitze, weg ist er sowieso."* Ihr Gedenken findet nun im Inneren (sie zeigt auf ihren Brustraum) statt. Clodine nennt es Seelenverwandtschaft: Sie hat das Beisetzen zwar

---

[151] Schade, Sigrid: Der Mythos des "Ganzen Körpers." Das Fragmentarische in der Kunst des 20. Jahrhunderts als Dekonstruktion bürgerlicher Totalitätskonzepte. In: Barta, I. u.a.: Frauen – Bilder, Männer – Mythen. 1986, 239-254, hier 241.

[152] Schade, Sigrid.: a.a.O., 247.

[153] Eine Nähe zum Tod soll zum Beispiel Caspar David Friedrich inspiriert haben und sich in seinen Landschaftsbildern ausdrücken.

[154] Eberle, Matthias: Individuum und Landschaft. 1980, 252.

[155] Martin, Theresè, Clodine sind Nahestehende, denen ich am anonymen Feld begegnete, und von Amelie fand ich ihr Gedicht als Objekt ihrer Erinnerungspraktik.

nicht verfolgt, weiß jedoch den Abschnitt im Feld. Nun schaut sie in diese Richtung, wenn sie sich erinnert, die Seelenverwandtschaft mit ihrem Mann überbrückt dabei die Distanz zwischen ihrem Standort und der Urnenlage.

Amelie widmet ihrem toten Vater ein Gedicht. Zwischen den Blumen auf dem zentralen Ablageplatz platziert, schützt eine Kunststoffhülle das Papier vor Nässe; gezeichnete grüne Zweige, blaue Wasserwellen, ein Herz und eine Sonne umrahmen das Gedicht:

”Oft schaue ich in Büsche und Bäume, als wärst Du da, spüre den Wind und weiß, es ist wahr!
Du bist jetzt überall, wohin ich auch blicke, empfängst meine Liebe, die ich Dir
in den Himmel hoch schicke.
Ich seh Dich in den Wolken, ich rieche Dich in der Luft, als träge alles Deinen Namen
und Deinen Duft.
Ein durchsichtiges Band hält uns für immer verbunden, in traurigen wie auch in den
schönen Stunden!
Wo wir auch geh’n oder gar wandeln, es zählt für all die, die guten Glaubens
im Herzen handeln!
Das ist der Sinn, den das Leben hier schreibt, und als Belohnung wird einen
geschenkt die Unendlichkeit.
Ich werd nie vergessen, Danke zu sagen für alle vergangenen und kommenden Tagen!
Alles Liebe zu Deinem Geburtstag
Lieber Papa wünscht Dir von Herzen
Deine Amelie”

Amelie formt ihre Kommunikation und Erinnerung in Naturmetaphern, der Raum der Begegnung mit dem Toten dehnt sich dabei bis in die unendliche Weite von Naturphänomenen aus, von denen sich Amelie umgeben fühlt. Der Tote wird gleichzeitig im Himmel gedacht und über sinnliche Eindrücke als in der Welt anwesend erlebt. Die Sinne der Tochter konstruieren Erinnerung, die Nahestehende nimmt die Natur sinnlich und gleichzeitig den toten Vater wahr. Ob der Text in Verbindung mit dem anonymen Feld, der Grablage entstand, ist offen. Wenn er an diesem Ort platziert und gelesen wird, entsteht ein Erinnerungsangebot, das dessen Naturphänomene aufgreift. Die Autorin und potentielle BesucherInnen richten ihren Blick nicht auf ein in der Erde gedachtes Grab zu ihren Füßen, sondern beziehen die Naturumgebung ein. Der authentische Ort der Urne, die Grablage wird einerseits den vielen anderen Orten gleichgestellt, die in einem naturnahen Überall jederzeit woanders entstehen können. Andererseits scheint eben dieser Friedhofsort bedeutsam, weil das Gedicht an einem speziellem Ort im Überall, eben am anonymen Feld, sichtbar sein soll .

Wenn BesucherInnen am Rande des anonymen Grabfelds einen im Inneren ihres Körpers gelegenen Ort ausweisen, in dem sich Gedenken an die Begrabenen vollzieht, kann dies zum einen ein Hinweis auf die Konnotation der Herzgegend sein. Zum anderen wird mit der Landschaft der Moderne und ihren perspektivischen Brüchen und den Standortverschiebungen der BetrachterInnen gerade die Innerlichkeit als der Ort gedacht, wo durch Reflexion dessen, was der Blick in die Landschaft wahrnimmt, mit Sinn und Standort zu versehen ist. Die These, dass Trauer und Totengedenken ins Private verdrängt seien, erhält aus dieser Perspektive einen neuen

Aspekt: Das Private meint hier die Innerlichkeit der einzelnen in der Landschaft.[156] Trauer ist weniger ins Private als vielmehr in die Individualität einzelner Menschen hinein verschoben, so meine These. - Ein Befragter[157] möchte durch seine Seebestattung Teil eines offenen Raumes und eines in einer zeitlosen Weite immerwährend Seienden werden, seine Individualität gehe darin auf. Er denkt sich seine Frau und andere Nahestehende nach seinem Tod am Strand oder in der Wüste, wo sie meditierend und in die Weite schauend sich seiner erinnern könnten. Das In-die-Weite-Schauen ist keine voraussetzungslos natürliche Praktik oder Fähigkeit: Nahestehende verfügen über kulturell vermittelte Seh- und Wahrnehmungsgewohnheiten, über Bildungs-, Erfahrungs- und habituelle Hintergründe, die die Natur vor Augen und Sinne auf bestimmte Weise (ein-)ordnet und eine Erinnerungswelt darin verankert.[158] Meine These ist, dass ein Totengedenken am anonymen Grab zu einer spezifischen optischen Erfahrung werden kann, wobei der Blick die Toten in eine Art ‚*Raumgrab*' situiert und sich dabei von einer weiblich imaginierten Landschaft leiten lässt. Die Landschaft verleitet als eine durch den Blick erzeugte Ordnung dazu, sich in etwas Ganzem aufgehoben zu fühlen, die Landschaft fügt Zerteiltes zu einem Ganzen zusammen und besänftigt Ahnungen zur eigenen Unvollständigkeit. Der Mensch kehrt als ein der Natur Entliehenes im Tod wieder zum Ganzen der Natur zurück. Eine Fragmentierungserfahrung wird geheilt durch die Vorstellung von Zeitlosigkeit, Ewigkeit und eine Kohärenz der Bilder, die der Blick erzeugt. Das Bild ist das Medium, das den zuvor fragmentierten Körper immer wieder als Ganzen auftreten lässt: Die Bildhaftigkeit der komponierten Landschaft korrespondiert in diesem Sinne mit der Bildhaftigkeit des Körpers.

Die Toten werden in unterschiedlichen Gräbern situiert: entweder im ‚Raumgrab' oder unter der Rasendecke verborgen in der Erde. Für beide sind Landschaftsbezüge, Blick, Grenzen und ein Inneres konstituierend und ordnend (vgl. hierzu die Überlegungen zum Bezug des anonymen Grabs zu einer pastoralen Landschaft, deren Prinzip es ist, Grenzen aufzulösen: Abschn. III, Kap. 1, Pkt. 3). Bei einem ‚Raumgrab' in der Landschaft sind die ordnenden Grenzen, die besonders dem individuell bezeichneten Erdgrab zu eigen sind, besonders dann instabiler, wenn das Beisetzen nicht begleitet wurde. Das Öffnen der Erde und ihr Schließen, nachdem Leichnam oder Asche hineingelegt wurde, wird zum Ausdruck von Ent- und Begrenzen. Der Blick kann auf der Fläche bleiben, weil die Narration eines individuellen Grabzeichens fehlt, statt in die Tiefen des Grabes eindringen zu wollen/müssen, was dazu ein tabuierter Raum ist. Der Blick schweift von einer mehr oder weniger erinnerten oder völlig

---

156 Vgl. dazu auch Kneer, G./Rink, D.: a.a.O., 138. Der allgemeine Individualisierungstrend lasse sich auch im Umgang des Menschen mit der Natur beobachten, sie werde individuell erlebt und vorgestellt.

157 Vgl. Jasper.

158 Dischner unterscheidet, mit Blick auf das 18./19 Jahrhundert, einen passiven (englischen) und einen aktiven (deutschen) produzierenden Blick und eine damit verbundene sinnliche Wahrnehmung. Der aktive Blick führe sinnlich-endliches Denken aktiv soweit fort, bis sich eine methaphysische Denkweise, Stimmung und das Erhabene im außen einstellt. Das passive Sehen hingegen bewahre eine emotionale Distanz, eine naturwissenschaftliche Denkweise und belasse es bei einer Freude am ästhetisch Schönen. Dischner, Gisela: Ursprünge der Rheinromantik in England. 1972, 62-82.

unbekannten Grablage in die Landschaft, die ein visuelles Verschmelzen verspricht. Ein gestalterisches Prinzip des stillen Gedenkens, wie es für das anonyme Grabfeld auf dem Friedhof Huckelriede in Bremen gilt, unterstützt dies, indem es Raum- und Zeitkonkretionen in Form von Dingen, Namenssteinen oder Fotos der Toten aus der Erinnerungspraxis am Feld ausschließt.[159] Der Rasen verwischt Differenzierungen zwischen den einzelnen Toten[160] und legt sich wie ein Tuch über die verborgene Ordnung der Urnen oder Särge, der Rasen hält den Blick auf seiner zweidimensional-homogenen Oberfläche. Das neue Gemeinschaftliche, Entindividualisierende und Entgrenzende des anonymen Begräbnisses lässt sich in vertraute Bildformen eines Ganzen wieder einordnen. Das Begräbnis im Raum bzw. in der Landschaft ist eine neue Grabform in einem anderen Element als das der Erde oder des Feuers, damit scheint sich die durch ‚Mutter Erde' geprägte symbolische Ordnung in der Bestattungskultur zu verändern. Mittels Weiblichkeitsbildern wird Erde mitunter zur dämonisierten weiblichen Allegorie aufgeladen und als verschlingender Mutterschoß verstanden. Andererseits erzeugt die Vorstellung, durch die Erde in einen ewigen, fruchtbaren Mutterleib zurückzukehren, ein besänftigendes Schließungsbild. Raumgräber verändern symbolische Ordnungen in der Bestattungskultur nicht grundsätzlich, Weiblichkeitsmythen sind ebenso an die Landschaft wie auch an die Erde gebunden. Deutungsmuster basieren nun statt auf ‚Mutter Erde' auf ‚Mutter Natur' und ‚Mutter Landschaft'. Das Handeln durch den Blick, die Bedeutung und Funktion des Visuellen erzeugt verbunden mit dem Auflösen von Körper- und Grabgrenzen ein modernes, *neues Bestattungselement*: die *weiblich konnotierte Landschaft im Raum.*

Bisher war vom Handeln des Blicks im Bereich der ‚Vorderbühne' von Friedhöfen die Rede, der Blick spielt auch für die ‚Hinterbühne' eine große Rolle. In Krematorien werden technokratisch-pragmatische Abläufe durch ihre Funktion, bisher einer Öffentlichkeit unbekannte Vorgänge um den Tod visuell anschaulich zu machen, attraktiv. Immer mehr Nahestehende möchten mit eigenen Augen sehen, möchten das Verbrennen des Leichnams beobachten.[161] Versuche, Visuelles zur durchdringen, bzw. die Übersetzungen von Prozessen und Materialien in Visualisierungen scheinen darauf zu zielen, Wissensbereiche oder Zustände zu erschließen, die erst nach dem Tod erreichbar sind. Dieser Wunsch erinnert an eine dem 18. Jahrhundert zugeschriebene Faszination, Sterbenden zuzuschauen, um an deren Gebaren etwas von diesem Wissen abzulesen. Den Blick einerseits nur in eine ungefähre Richtung und in Imaginäres zu

---

[159] Vgl. hier den Friedhof Bremen-Huckelriede: BesucherInnen werden schriftlich angewiesen, am anonymen Grabfeld auf Erinnerungsstücke wie Namenssteine und Fotos zu verzichten.

[160] Der 1787 angelegte Friedhof in Dessau erhielt eine namenlose Rasenfläche im Inneren und an den Mauern Grabnischen für wenige Privilegierte. Der Rasen ist hier ein naturästhetisches Zeichen für Vorstellungen von Gleichheit und Gemeinschaft, er ist in ähnlicher Weise bei der Herrnhuter Brüdergemeinde (Glaubensgemeinde mit urchristlicher Lebensform) finden. Norbert Fischer: Vom Gottesacker ..., a.a.aO.,23ff.

[161] Baumann, Dietrich: Friedhof, Krematorium, Flamarium - Notizen über eine Podiumsdiskussion. In: Friedhofskultur. 01/2001. Durch ein Umbenennen des Krematoriums in ‚Flamarium' soll der technische Ablauf an einen rituellen Umgang mit Feuer in antik-römischer Praxis anknüpfen und Technologie lediglich als das Werkzeug eines transzendenten Rituals darstellen.

lenken und mit dem Blick andererseits in minutiös-anschauliche Details sich selbst vergewissernd eindringen zu wollen, sind zwei auf das Phänomen des anonymen Begräbnis bezogene und einander gegenläufige Tendenzen. Analog zur urbanen Lebensweise in Großstädten und dem Auftreten technischer Bildmedien entwickelte sich der sogenannte flüchtige Blick. Dass das anonyme Begräbnis in Großstädten so häufig auftritt, lässt sich auch vor diesem Hintergrund verstehen. Flüchtiges Blicken selektiert Wahrzunehmendes aus der Fülle sich darbietender Reize; distanziert sich emotional, statt emphatisch zu verschmelzen. Die gleichförmige, zeichenreduzierte Rasenfläche bietet dem Auge eine Ruhezone, vielleicht im Sinne einer neuen Form des Hier-habe-ich-meine-Ruhe für Tote und Lebende. Der flüchtige Blick kann es bei der Freude am ästhetisch Schönen und Poetischen belassen, ohne erhabene Stimmungen zu produzieren.

Die unterschiedlichen Sprech-, Blick- und Aneignungsweisen von/in Kultur stellen Wissen um Tod und Begräbnis her. Fragmente wollen durch ein Bild wieder zu einem Ganzen zusammengesetzt werden. Fragmente lösen nicht nur Erschrecken aus, sondern auch Lust; sie werden zur Bedingung der Möglichkeit einer zusammengesetzten Ganzheit.[162] Das modern medial und bio-technologisch vermittelte Körperbild integriert lustvoll Fragmentierungsvorstellungen. Dort vollzieht sich ein prozesshaftes Immer-wieder-anders und eine Prothetisierung der Körper; das Freilegen immer kleinerer Teile (Genome) gilt als Bedingung für ein idealeres neues Ganzes. Fragmentierungserfahrungen irritieren nicht nur Ganzheitsvorstellungen (von Befragten), sondern können auch Annahmen erzeugen, dass individuell bezeichnete Gräber gerade dann und dort Dauer und Gleiches beanspruchen, repräsentieren wollen, wo durch den Tod zentrale Wechsel in Gestalt, Raum und Zeit erwartet werden dürfen.

---

[162] Auseinandersetzungen mit dem Fragmentarischen lese ich in den Schilderungen meiner Befragten zum Krieg, zur Pflege und Siechtum, zum Alterungsprozess, in ihren subjektiven Theorien zur Natur, zur Biologie und zum Religiösen. - Vgl. Wenner, Stefanie: Ganzer oder zerstückelter Körper. Über die Reversibilität von Körperbildern. In: Benthien, Claudia, Christoph Wulf: Körperteile. Eine kulturelle Anatomie. rowohlts enzyklopädie. 2001, 361-380, 372 ff. Wenner zeichnet eine Dialektik der einander bedingenden Phantasmen des zerstückelten und des ganzen Körpers nach. Die Anatomie des 16. Jahrhunderts und deren Tabubruch der Leichenöffnung verursachte sowohl einen Erkenntnisparadigmenwechsel wie auch ein verändertes kollektives Körperbild. Zerstückelung führt zur einer Mangelerfahrung, die in der Sehnsucht nach einem Ursprung und einem Ganzen überwunden werden will: der Mangel gilt als eine grundlegende Motivation des Begehrens.

4. Kritische Anmerkungen zur Konstruktion eines kulturellen Gedächtnisses als alltagsferner Bereich

Überlegungen zu Gedächtnis und Erinnerung sind dem/der LeserIn nahezu in allen Kapiteln der Studie begegnet, obwohl sie ein Phänomen fokussiert, das gemäß der kritischen Bewertungen bisheriger Forschung für Gedächtnis- und Erinnerungsverlust schlechthin stehen soll. Dass Begrabensein eine Sache ist und Erinnertwerden eine andere, ist sinnfällig geworden. Wie im gedächtnistheoretischen Rahmen der Studie angeführt,[163] sollte der Blick auch auf von Jan Assmann angenommene, jedoch nicht untersuchte Einübungsprozesse von "Wiedergebrauchstexten" als dem kulturellen Gedächtnis gelenkt werden. Während Assmann sich als Ägyptologe abendländischer kultureller Überlieferung widmet, gilt meine Aufmerksamkeit eben jenem individuellen Einüben und einer Erinnerungsvorsorge in Fallbeispielen. Zu guter Letzt gehe ich auf Assmanns Position zum Totengedenken ein und stelle ihr theoretische Grundlagen meiner Studie und Befunde meines empirisch geleiteten Blicks an die Seite. Ich möchte damit zum gedächtnistheoretischen Diskurs darüber beitragen, ob das Unterscheiden von kommunikativem und kulturellem Gedächtnis bzw. von Alltag und Kultur sinnvoll und haltbar ist.

Nach Assmann müssen kulturelle Texte als semantische und symbolische Artikulationen wie Riten, kanonische Schriften, Landschaften oder Städte als Merkzeichen einer Kultur in einer gegebenen Gesellschaft kommuniziert werden, um beide bzw. ihre Selbstbilder zu reproduzieren und eine zumindest ähnliche normative Kultur wiederherzustellen.[164] Objektivationen eines kulturellen Gedächtnisses seien dabei durch ihre Alltagsferne (Alltagstranszendenz) gekennzeichnet, wodurch sie zeitenthobende Inseln im Fluss der Alltagskommunikation bildeten. Das Totengedenken ist nach Assmann "‚kommunikativ', insofern es eine allgemein menschliche Form darstellt, und es ist ‚kulturell' in dem Maße, wie es seine speziellen Träger, Riten und Institutionen ausbildet"[165]; es zeichne sich also durch seine Stellung *zwischen* einem kommunikativen und einem kulturellen Gedächtnis aus. Mit den anonymen Gräbern nun entstehe die Gefahr, dass Tote ‚spuken', es sei notwendig, die Welt von Toten und Lebenden mit Hilfe geregelter, kulturell spezifisch geformter Kontakte zu verbinden.[166] Dies leiste das anonyme Grab nicht, es könne zu ‚wilden', unkontrollierten Kontakten kommen, und es mache Trauerarbeit unmöglich. Assmann postuliert Bereiche ahistorischer, natürlicher menschlicher Kommunikation jenseits von Kultur als Form von Totengedenken. Dies grenzt den Blick auf Wirkungsweisen von Kultur auf Gedächtnis- und Erinnerungspraxis ein und verstellt ihn, auf ein Doing-Gender und darauf, dass gerade solche Dinge, Praxen und Institutionen eine größtmögliche Wirksamkeit entfalten, die zur unhinterfragten Gegebenheit werden. Sie gelten in dem

---

[163] Im Kap. 2 des ersten Abschnitts.
[164] Den Begriff Kommunikation verwendet Assmann im weitesten Sinn: Die reine Alltagsfunktion eines Gegenstands beispielsweise sei kommunikativ, vgl. A.s unveröffentlichten Vortrag am 12.12.02, Emden: Vernetzung und Verankerung. Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses in der Informationsgesellschaft.
[165] Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität., a.a.O., 9-19.
[166] So Assmann in der Anschlussdiskussion zum Vortrag in Emden, a.a.O.

Maße als gelungen eingeübt, wie sie als ‚natürlich' empfunden werden. Alltägliche Erinnerungspraxis und kommunikativ-interaktive, selbstreflexive Prozesse, wie sie diese Studie darstellt, wären nach Assmanns Unterscheidungen belanglos für Einschreibungen in ein langfristiges kulturelles Gedächtnis, weil eben kommunikativ, diffus, unspezialisiert, unorganisiert, ungeformt und damit weder einer Kultur noch einem kulturellen Gedächtnis zugehörig.

An dieser Stelle empfiehlt sich, Theorien des Symbolischen Interaktionismus (TSI) und der Cultural Studies auf die Gedächtnistheorie des Jan Assmann anzuwenden und umgekehrt.[167] Assmann unterscheidet bei Objekten zwischen zweckgerichteten Funktionen und symbolisierten, geformten Bedeutungen, die auf einer höheren Ebene angesiedelt sind. Ein Objekt verweise in seiner Alltagsfunktion auf nichts anderes, als beispielsweise Gefäß, Waffe oder Behausung zu sein. Mögliche Bedeutungen innerhalb von Ding-Mensch-Beziehungen bleiben ungefragt. Der symbolische Interaktionismus dagegen arbeitet mit einem anderen Begriff von Objekt und Bedeutung, hier sind es (symbolische) Bedeutungen jeder Art, die formend und gedächtnisbildend wirken. Aus interaktionistischer Sicht sind kulturelle Objektivationen im weitesten Sinne Formen oder Gegenstände eines objektivierten Geistes, die ihrer Herkunft nach immer sozial sind, weil sie als Wissen und kristallierter Sinn aus menschlicher Gemeinschaft heraus entstehen. Nicht nur die von Assmann definierten kulturellen Objektivationen wie die Schrift, ein Ritual, eine Landschaft oder Denkmal sind hier eingeschlossen, sondern all das, was mittels kommunikativer Interaktion Objektstatus erlangen und bedeuten kann. Dies schließt auch Alltäglichkeiten und Beiläufiges, Diffuses und Ungeordnetes ein. Auch das Subjekt kann sich selber zum Objekt werden. Das einander Angezeigte muss interpretiert und möglichst auch verstanden werden, als Nachvollzug des Bedeutungverleihens.

Die AkteurInnen in dieser Studie machen anschaulich, wie und dass es die alltäglichen Interaktionen, Kommunikationen und (Selbst-)Reflexionen sind, die außerhalb von Grab und Friedhof wie auch in Verbindung mit ihnen Gedächtnis und Erinnerung den Boden bereiten. Kommunikation und Reflexion verwerfen Objekte als all das, worauf sich bezogen werden kann oder (re)produzieren sie, bestimmen ihren subjektiven Gehalt und reproduzieren ihren Gehalt als kulturell-strukturelle definierte Zeichen. Sprachliche Wendungen, die auf einen spezifisch symbolisch-rituellen Gehalt von Bestattungskultur verweisen, werden von den AkteurInnen kaum mehr aufgegriffen und ausgegrenzt, wenn es um ihr eigenes Grab bzw. ihre Biographie geht. Als distinkten Ausweis von Geschmack und Bildung dagegen genießen einige Befragte Bestattungskultur als ‚zeitenthobene Inseln': Als Hobby etwa oder als pittoresken Augenschmaus, wie er sich für sie auf manchen Friedhöfen zuhause oder in anderen Kulturen und an Urlaubsorten bietet.[168]

---

[167] Die Ausführungen zum Symbolischen Interaktionismus, zu den Cultural Studies und anderen theoretischen Bezügen in diesem Abschnitt knüpfen, soweit nicht anders angegeben, an die in Abschnitt I, Kap. 2, Forschungstheoretische Positionen, dargelegten Quellen und AutorInnen an.

[168] Hier sind es vor allem die männlichen wie Jasper, Ludwig, Edo.

Ein Befund dieser Arbeit ist, dass die Funktion des Grabs als kultureller Gedächtnismarker auch Effekt alltäglicher Prozesse ist. Gräber können einerseits gerade durch eine Alltagsferne verlieren, weil sie aus dem Fluss alltäglicher Kommunikation herausfallen und selbst vergessen werden.[169] Gehen andererseits Nahestehende täglich und routiniert mit Gräbern oder Tod um, kann dies zu einem hohen Grad an Veralltäglichung führen, der Orte und Repräsentationen entauratisiert und deren Bedeutungen und Gebrauchsweisen relativiert. Die Vorannahme, dass der Alltag (und damit die Alltagskommunikation) diffus und ungeordnet sei, ignoriert entsprechende Forschungsstände unterschiedlicher Disziplinen zu Alltagswelten.[170] Kennzeichen von Alltag ist gerade eine Vorhersehbarkeit von Ereignissen und Routinen in weiten Bereichen, die je mit spezifischen, u. U. ritualisierten Kommunikationsabläufen und Strukturen einhergehen. Rigide institutionalisierte kulturelle Ordnungen und Regelungsverhältnisse bezüglich Geschlecht, Habitus, ökonomischen Bedingungen, Bildung und Milieu eröffnen nur bedingt Spielräume im Alltag, Erstgenanntes federt Unvordenkliches ab und generiert Bedingungen für Gedächtnisse, die über einen Zeitraum von 100 Jahren weit hinaus reichen.

Ohne einen signifizierenden und symbolisierenden Prozess, der eine memorierende Wirkung entfaltet, bleibt das Grab als Artefakt von Begräbniskultur wirkungslos. Dieser Prozess ist ein kommunikativ wechselseitiger: Im verstehenden Nachvollziehen kollektiver Bedeutungssetzung hat das Subjekt Teil an kultureller (Bedeutungs-)Produktion. ”[...] because meanigs are always changing and slipping, codes operate more like social conventions than like fixed laws or unbreakable rules.”[171] AkteurInnen dieser Studie statten ein Grab mit Bedeutung aus, indem sie es zum Beispiel intellektuell-distinkt, emotional, praxeologisch-operationabel, normativ, ideologiekritisch oder/und strukturell ordnend attribuieren und instrumentalisieren. Schmerzhaftes und Unordentliches, das sich der Erinnerung widersetzt, wird dabei ins Verhältnis gesetzt zu dem, was erinnert bleiben darf und kann.[172] Für die befragten Frauen und Männer sollen einerseits Krankheit, Alter, Krieg, Teile von Familiengeschichte, Wahrnehmungen von zerstückelten Körpern und Bilder vom Tod vergessen gemacht werden und andererseits ihr besonderes ‚Eigenes Leben‘ (Ulrich Beck) erinnerbar bleiben. Weder durchlaufen kulturelle Objektivationen eine soziale Praxis als etwas unantastbar Objektiviertes, das dort einzuüben ist, noch bergen sie aus sich heraus einen universal ewigen Sinngehalt. Gebrauchsweisen legen Bedeutungen erst spezifisch fest und formen dadurch Kultur um.[173] Gebrauchsweisen von Riten,

---

[169] Peter kann mit seinem Vater nicht über Familiengräber sprechen, Paula wünscht sich, dass zu ihrem Grab in der Familie weder interagiert, noch kommuniziert wird. In Edos Kindheit ist die Familiengruft für ihn noch ein erhabener Ort, heute dagegen nur noch ein Betonklotz.

[170] Vgl. u.a. Angela Keppler: Soziale Formen individuellen Erinnerns. Die kommunikative Tradierung von (Familien-)Geschichte. In: Welzer, Harald: Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung. 2001, 137-159. K. verweist hinsichtlich kommunikativer Gattungen, die als organisierte Formen Wissensbestände/Erfahrungen in Gesellschaft tradieren und vermitteln, z.B. auf Thomas Luckmann.

[171] Hall, Steward: Representation..., a.a.O., 62.

[172] Vgl. dazu Aleida Assmann im Gedächtnistheoretischen Rahmen, Kap. 2, Abschn. I.

[173] Gadi, Algazi: Kulturkult und die Rekonstruktion von Handlungsrepertoires. In: L’Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft, 11. Jg., 2000, H. 1, 105-119, hier 109-110.

kanonischen Schriften, Landschaften und Städten verschränken sich mit der semantischen und symbolischen Artikulation kultureller Texte und lassen sich nicht auf ‚reine' Alltagsfunktionen reduzieren.

Gefühle wie Trauer oder von Zugehörigkeit entstehen auch erst in der Auseinandersetzung mit Gräbern, friedhofsarchitektonischer Gestaltung, Bestattungsriten und -symbolen. FriedhofsbesucherInnen bedienen sich auch kanonisierter Elemente, um am anonymen Grabfeld zu kommunizieren (vgl. das Sprechen von Gebeten, bestimmte Gesten, Körperhaltungen, Abläufe und Gegenstände). Dabei entsignifizieren die Handelnden diese auch, deuten sie um, zitieren oder übertragen sie.[174] Gedächtnisgehalte verlieren sich, werden verschoben und verwandelt. In bestimmten Elementen dagegen überdauert etwas vom rituell kollektiv Eingeübten einem vormals namentlich bezeichneten Ort gegenüber. Erinnerungspraxis kann etwas von dem, was bestimmten Objekten, Materialien und Praktiken als übergeordneter Gedanke oder kollektiv gedächtnispraktisches Wissen anhaftet, vom Friedhof ins Wohnzimmer oder umgekehrt vom Wohnzimmer an das Grab verlagern.[175] Dieser beharrliche Überschuss kann infolgedessen als kulturelles Deutungsmuster subjektiv Alltagshandlungen, Tote zu erinnern, strukturieren. Unter dem Aspekt, dass Begräbnisrituale kulturell codierte und mit ihrem spezifischen Ort korrespondierende Aufführungen sind, ist der Friedhof auch Schulungsraum bestimmter (religiöser) Praxis. Dieser Anspruch kann Widerstände auslösen und zur kritischen Distanz führen, was das Einüben hergebrachter Formen erschwert und zum Einüben alternativer Formen führt.[176]

Gottfried Korff kritisiert den Begriff ‚Erinnerungskultur' und weist auf das Erinnerungspotiental hin, das in Kultur eo ipso eingelagert ist, "bei Kultur handelt es sich schließlich um Überliefertes, um kondensierte und geformte Erfahrung."[177] Wenn also (Bestattungs-)Kultur selbst als Erinnerung oder besser als Gedächtnis verstanden wird, das sich als kulturelle Materialisation und geformte Erfahrung artikuliert und objektiviert, dann braucht dieser Bereich von Kultur nicht als alltagsüberschreitend stilisiert werden. Kommunizierter Sinn objektiviert und kristallisiert sich, wie Jan Assmann dies am Beispiel hoher Kultur beschreibt, auch in Low-Culture-Objekten wie in Geschirrtüchern der Großmutter, im Checkkartenetui des Vaters und in erzählten Familienanekdoten. Diesem Vorgang bin ich im Rahmen der Erinnerungsvorsorge durch Befragte nachgegangen. Aus sachkultureller Forschungsperspektive ließe sich fragen, ob

---

[174] Der Grabbesuch als Ritual von Totengedenken vereint unterschiedliche kommunikative Elemente (vgl. dazu die Befunde im Abschnitt III, Kap. 3): strikt geformte Elemente als bestimmte Gesten oder Körperhaltungen, die Erinnerung legitim Ausdruck verleihen, wechseln mit offeneren Elementen ab, die Raum für Illegitimes bieten. Strikt geformte Rituale können Wünsche nach Ausdruck von Ausgeschlossenem erzeugen.

[175] Vgl. dazu unter Faktor 3 in diesem Abschnitt: Wie Dinge und Kommunikation Erinnerungsorte und -zeiten bestimmen.

[176] Vgl. hierzu beispielsweise Karins zornigen Widerstand gegenüber Bestattungskult, Abschn. II, Kap. 1: (Interview-)Begegnungen mit Frauen und Männern, die anonym begraben werden wollen.

Dinge denkbar sind, die in ihrer Alltagsfunktion *nicht* Ergebnis/Teil kulturell begründeter Prozesse sind. Die Form eines Objekts legt eine bestimmte Alltagsfunktion lediglich nahe. *Ob* das Objekt dann dieser Form entsprechend gebraucht wird, ist eine andere Sache: die von den Großeltern geerbte, symbolisch aufgeladene Sammeltasse nimmt statt Flüssigkeit Büroklammern auf oder hilft, eine Wespe zu fangen. Die Form korrespondiert mit der ihr jeweils aktiv revitalisierten oder neu verliehenen Funktion und Bedeutung. Gerade der alltägliche Gebrauch der Dinge produziert Gedächtnis, indem sich dessen Spuren am/im Objekt einschreiben und auf diese Weise individuelle Zeit und Erfahrung abbilden.[178]

Dass Prozesse des kulturellen Überlieferns von kondensierter Erfahrung offenbar komplexer sind, als Korff es glauben machen will, führt Ulrike Langbein vor Augen. Sie interpretiert Erbstücke als Dinge mit hohem immateriellen Wert als kulturelle Strategie gegen Vergänglichkeit, wozu auch kitschige oder Low-Culture-Objekte gehören können. Ihre Studie geht sozialer Praxis als alltäglicher Kommunikation und symbolischer, reflexiver Interaktion nach, die Gedächtnisträger für kulturelle Werte, normative Orientierung und für erinnernde Identifikationen produzieren. Sie sieht Erbstücke mit anderen symbolischen Formen des Totengedächtnisses wie Gräbern oder Gedenkstätten verwandt. Das an Dinge gebundene Immaterielle kann ErbInnen an die toten EigentümerInnen als kulturelle Identifikationsfiguren erinnern, die bestimmte Werte verkörpern und eine geschlechtsspezifische soziale Kontinuierung bewirken. Dinge und Identifikationsfiguren umkreisende Erzählungen konstruieren Ahnenreihen, Familienräume und –identität.[179] Einübungsprozesse zu Gebrauchsweisen von Dingen und damit einher gehende Brüche produzieren und codieren Gedächtnismedien und Erinnerungspraxis.

Ich komme zum Ergebnis, dass Alltagspraxis und ein subjektives Kulturverständnis Bedeutungen und Formen von Gräbern verändert, ohne dass damit mögliche Formen von normativer Erinnerung notwendigerweise aufgehoben würden. Das anonyme Begräbnis erzählt vom Ambivalenten, sich einerseits in einem emanzipativen Akt einer normativen Erinnerung zu entziehen und andererseits den moralischen Ansprüchen eines sozialen Gedächtnisses, das geschlechtsspezifisch normative Erinnerungen erzeugt, zu genügen. Das Phänomen der ‚Idealen Mutterschaft' wurde als eine Gedächtnisformel beschrieben[180], die sich auch durch das anonyme Grab artikulieren kann. Mutterschaft gilt als Ideal und Zeichen von Weiblichkeit, das in einem spezifischen Kontext mit den Bedeutungen aufgefüllt werden kann, die dessen Konstitution bedingen. Die Mutterfigur wird als kollektives Bild entsprechend ausgestattet und gestaltet und wirkt als kulturelles Gedächtnis, im Kontext des familiären Alltags auf andere Weise als im religiösen Kontext der Pieta oder von Nationenbildung.

---

[177] Korff, Gottfried: Bemerkungen zur öffentlichen Erinnerungskultur. In: Böhnisch-Brednich, Brigitte, Rolf W. Brednich, Helge Gerndt: Erinnern und Vergessen. Vorträge des 27. Deutschen Volkskundekongresses. 1989, 164.

[178] Vgl. dazu Pkt. c ‚Stoff für Erinnerung' im Dritten Faktor dieses Abschnitts.

[179] Langbein, Ulrike: a.a.O., 233 f.

[180] Vgl. Pkt. e zum ersten ‚Produktiv-konstituierenden Faktor in Bestattungskultur' in diesem Abschnitt.

Das begriffliche Polarisieren zwischen dem ‚Individuellen' Grab als das namentlich gekennzeichnete und dem ‚Anonymen' Grab als das nicht gekennzeichnete und von der Persönlichkeit der Toten abstrahierende, ist nicht mehr haltbar: Sinnfällig wurde, dass das anonyme Grab ein ausgesprochen individuelles ist, auch oder gerade weil es den individuellen Namen nicht trägt und (Grab-)Begrenzungen nicht ausweist. Schrift bzw. Text und spezifische Formen versagen hier als kulturelle Gedächtnismerkzeichen, wenn es um AdressatInnen der Vorderbühne (BesucherInnen) des Friedhofs geht. Für die administrative Hinterbühne behalten sie ihre Relevanz. Weder bestattungsrechtliche noch religiöse Definitions- und Setzungsmacht als Wächter legitimer kultureller Gedächtnisse vermochten diese Differenzierung zu verhindern. Das Entfallenlassen von Grabzeichen lässt sich als Vorgang beschreiben, bei dem der Name als Symbol für eine Identität als etwas, das durch und in der Symbolwelt der Gesellschaft erworben werden kann, nicht mehr per Schrift und Grabzeichen einander angezeigt werden braucht oder soll, um sich wechselseitig zu verständigen. In jedem Fall eine deutungsbedürftige Nachricht Toter an Lebende und umgekehrt. Der Name selbst entfällt nicht, er bleibt im kommunikativen Umfeld aktiv, ruft dort identifizierende Vorstellungen bei den Nahestehenden zum, zur toten NamensträgerIn hervor und taucht u.U. am anonymen Grabfeld als Kosename auf. Im Repertoire bestattungskultureller Regelungen, Rituale und Handlungsoptionen ist der Aspekt des Anonymen immer auch präsent: im Verhältnis von Individuum (Berühmtheit) und Masse, in Repräsentations- und Herstellungsweisen von Familie und Familienidentität (Familienoberhaupt, -name) oder in Bezug auf Kriegs- oder Friedenszeiten. Wie und ob dieses Element dominiert, hängt auch von Gebrauchsweisen ab.

Gedächtnistheoretische Überlegungen kommen nicht umhin, Gebrauch- und Wirkungsweisen von (Massen-)Medien einzubeziehen. Mit Birgit Richard (u.a.) bin ich möglichen Wechselwirkungen von Begräbnispraktiken und Todesbildern, die massenmedial alltäglich vermittelt und rezipiert werden und deren ritueller Konkretion in Erinnerungspraxis auf Friedhöfen nachgegangen.[181] Massenmedien sind Träger und Generatoren zeitlich und räumlich weitreichender kultureller Erinnerung; sie wirken in dem Maße als generelle Erinnerungsmedien, wie sie in lokaler Alltagspraxis angeeignet werden und auf kommunikative Resonanzen kleiner Gruppen stoßen.[182] Auch aus Sicht Angela Kepplers ist das Trennen zwischen einem kommunikativen und kulturellen Gedächtnis wenig hilfreich, die Arbeit am kommunikativen Gedächtnis kleiner Gemeinschaften wie zum Beispiel dem der Familie ist immer auch eine Arbeit am kulturellen Gedächtnis einer sehr viel größeren Sozietät.

[181] Vgl. dazu den Zweiten Faktor im IV. Abschnitt.
[182] Keppler, Angela: a.a.O., 158-159.

5. Ausblick

Ein zentraler Befund der Studie ist, dass sich die sichtbar gewordenen heterogenen Bedeutungen, soziale Wirkungsweisen und Praktiken alle unter einer bestimmten bestattungskulturellen Objektivation, der des anonymen Begräbnisses subsumieren lassen, dass sie sie erzeugen. Deren breit gefächerte Möglichkeiten, individuell zu bedeuten und zu wirken, schließen allzu verallgemeinernde Prognosen aus, trotzdem liegt mir daran, Befunde prognostisch und visionär weiterzudenken.

Bei selbstkritischer Reflexion der Befunde und der Art ihrer Darstellung fällt ein Hang auf, im Wandel von Bestattungskultur Spuren des Traditionellen auffinden zu wollen. In der Absicht, die Alltagspraktik von AkteurInnen auf eine wissenschaftliche Ebene zu ‚heben' und sie auf kulturelle Deutungsmuster hin zu dekonstruieren, lese ich Objektivationen mitunter auf eine affirmative Weise, die Aspekte von Pathetischem, Moralischem und Tabuisiertem wieder neu herstellt. Ich schreibe dies zum einen dem Zugzwang zu, Thesen vom ‚Kulturverfall' widerlegen zu wollen, was zur rückwärtsgewandten Suche führen kann. Zum anderen finde ich hier Hinweise auf kulturelle Beharrungskräfte als Macht von symbolischer Kultur, die allzu krasse kulturelle Dynamisierungen abfangen und für einen sukzessiven Wandel sorgen. Vor dem Hintergrund eigener Aneignungsgeschichte von Bestattungskultur unterliege ich hier und da der Autorität kultureller Texte und reproduziere deren kanonische Lesarten: "Die interessierte Aneignung der kanonisierten Texte stellt ihren kanonischen Status als Inbegriff der ‚Kultur' nicht in Frage; vielmehr reproduziert sie selbst die sozialen Mechanismen der Kanonisierung – den Kult der Kultur."[183] Gadi Algazi kritisiert eben dies als ein Reduzieren des Werkzeugkastens kultureller Handlungsoptionen und Artefakte, auf die Handelnde nicht zuletzt ihrer Wirkungsweisen wegen in gegebenen Situationen zurückgreifen, auf Bedeutung und Symbolik. Gemeinhin wird ein Todes- bzw. Begräbnisfall als Ausnahme- und extreme Stresssituation betrachtet, die gerade dort schnelles Entscheiden und Handeln erfordert, wo wenig routinierte Beteiligte sich Unbekanntem ausgesetzt sehen und handlungs- und entscheidungsgelähmt sind. Vorgefertigte Modelle ersparen hier Improvisation: Nahestehende oder Sterbende greifen auf konventionelle Begräbnisformen und Abläufe zurück, weil diese soziale Kontinuität und Orientierung versprechen, obwohl eigentlich Individuelleres oder Experimentelleres gewünscht wurde.[184]

Die Mehrzahl der Vorausverfügenden und auch der Nahestehenden dagegen verfügen – sowohl geschlechterübergreifend wie auch geschlechtsspezifisch - über Mittel wie Zeit, Ressource, Kompetenz und Alltagsroutine, um zu variieren. Die ExpertInnenschaft der Befragten in eigenen Angelegenheiten, ihr Wissen, ihre Praxis zu Tod, Sterben, deren Symbolisierungen und zu Gedächtnisbildungen wandeln Bestattungs- und Trauerkultur. Der kulturentlarvende Blick der AkteurInnen steht dem anderer ExpertInnen in den genannten Feldern gleich. Wie sich diese ExpertInnenschaft mit Kategorien wie Geschlecht, Lebensstil, Biographie, Generation, Alter und religiöser Verortung im lebensgeschichtlichen Verlauf verschränkt und entwickelt, könnte Gegenstand einer eigenen Studie sein.

---

[183] Algazi, Gadi: a.a.O., 108.

[184] Dies würde den in der Repräsentativumfrage "Tod und Grabkultur 1998" aufgefundenen Widerspruch zwischen ‚Wünschen und Handeln' verständlicher machen, vgl. dazu Forschungsliteratur.

Prognose

Menschen setzen kollektive (soziale) Repräsentationen und Leitbilder in Relation zur eigenen Erfahrung und Alltagspraxis. Ambivalenzen und Brüche zwischen Idealisierung und subjektiver Aneignung erzeugen individuelles Wissen, das sich interventionistisch artikulieren kann; hier über das anonyme Grab. In bildlichen, sprachlichen, textlichen und materiellen Symbolisierungen geht Subjektives ebenso wenig kohärent auf wie in kulturellen Ordnungskategorien von Geschlecht, Sexualität, Generation oder Ethnie. Die hohen Raten anonymer Begräbnisse lassen sich nicht nur als Ergebnis von Individualisierung und Pluralisierung in Bestattungs- und Trauerkultur interpretieren. Vielmehr verschränken sich subjektive Konstellationen bzw. Unvordenklichkeiten individueller Deutungen mit kulturellen Rahmenbedingungen und Mustern.

Die Entscheidung zur Form des eigenen Grabs bleibt mit Veränderungsprozessen und Retraditionalisierungen in verschiedensten kulturellen, gesellschaftlichen Konzepten verzahnt. Konventionelle Familienleitbilder, (christlich-)spirituelle Orientierungen oder die Attraktion lokaler bzw. regionaler Bräuche können vertraute Begräbnispraxen ebenso beleben wie diese als möglicher Ausdruck eigenen Lebens ihren Platz behalten werden.

Anonyme Begräbnisse repräsentieren auch das mit den individuellen Gräbern Ausgeschlossene, dort nicht Repräsentierbare; ‚dunkle Flecken' von Gesellschaft. Das anonyme Begräbnis affimiert als konventionell verstandene Begräbnispraktiken, weil es Konfliktpotential abfedert und Interventionsimpulse bindet. Weil heftig über ‚lieblose', ‚kulturverfallene' anonyme Gräber anderer gescholten werden kann und (Erinnerungs-)Konflikte darauf projiziert werden, bleibt das vorhandene eigene individuelle Familiengrab fortbestehen. Die Kategorie sozialer Gefühle tritt in der vorliegenden Untersuchung in der Breite zutage, ohne dass die Kategorie umfassend analysiert werden konnte; dies bleibt einer eigenen Studie mit entsprechender Fragestellung und Methodik vorbehalten. Sterben, Tod und das Aneignen des eigenen Grabs sind hoch komplexe Ereignisse, die Gefühle und Notwendigkeiten individuellen und kollektiven Managements zuspitzen. Neben Trauer und Verlust geht es um innerfamiliäre Beziehungsqualitäten, um (Re-)Produktionen von (Un-)Gerechtigkeit und (Un-)Gleichheit in Erbschaftsangelegenheiten, um Statusübergänge von Gruppenmitgliedern und um ein finales Denken persönlicher Beziehungen. Nähe- und Intimitätsideale grenzen die breite Palette möglicher Gefühle ein und Dissenspotential aus, wenn es um Tod und Erinnerung geht. Einerseits dekonstruieren sogenannte negative, heftig artikulierte Gefühle wie Frustration, Enttäuschung, Zorn, Ekel, Verletzung und Misstrauen kulturelle Praktiken*: "Wenn man sich mal ärgert, dann entscheidet man, wie's im Todesfall aussehen soll."*[185] Andererseits sorgt - nicht mit Kälte zu verwechselnde - Nüchtern- und Gelassenheit, wie sie ExpertInnen an den Tag legen, für Veränderung. (Weibliche) Trauer- und Erinnerungsgesten haben sich verändert: Vom Wehklagen zur meditativen Versenkung einerseits, vom leidenschaftlichen Pathos über die würdevolle

[185] So Maggy...

Grazie verinnerlicht gedachter Trauergefühle hin zur schlichten Andachtshaltung, zu alltagsmotivierten Gesten an anonymen Gräbern andererseits. - Mit dem anonymen Begräbnis können Handelnde ein äußerst komplexes Geschehen unter-komplex lösen und es als kleinsten Nenner ausstellen. Ich schätze das Unter-Komplexe des anonymen Begräbnisses als eine Übergangsform ein, die vor allem für das steht, was nicht mehr sein soll. Das Ausschöpfen des Potentials dessen, was sein könnte, steht noch aus. Das bestattungskulturelle Repertoire wird sich um selbstverständliche (weihelose) Handlungsweisen und Bedeutungen ergänzen, wie sie sich zum Beispiel im Bereich von Mode und Kleidung praktizieren lassen: Differenz, Dissens und Ungleichzeitigkeiten sichtbar zu halten und bewusst und mit Vergnügen zu ensemblieren. Eine breitere Palette von Stimmungen könnte sich auf diese Weise ausdrücken.

Körperhaltungen verändern symbolische Kommunikationen mit Toten und Gefühle: Trauernde heben ihren Kopf, richten sich auf und umkreisen das Grabfeld. Diese nach außen orientierte (Körper-)Bewegung kann der introvertiert depressiven Starre entgegenwirken, die in der auf das individuelle Grab fixierten konventionellen Körperhaltung zu finden ist. Die geschichtsträchtigen geschlechtsspezifischen Trauergesten vermischen sich mit profanen Freizeitgesten und verlieren geschlechtsspezifisches (Erinnerungs-)Potential. Erinnern und Trauern wird zum narrations- und körperorientierten Geschehen, das sich innerhalb von Erzählgemeinschaften am Grabfeld entwickeln und den Grabbesuch ins nahegelegene Café hin ausdehnen kann. Repräsentationen von Eigennamen, die kohärent identitäre Vorstellungen zu Person und Geschlecht behaupten, verlieren dabei an Bedeutung. Gräber, an denen es nichts zu pflanzen, säubern, zu kontrollieren oder zu ordnen gibt, können Handlungen reduzieren, die Konfrontierungen mit Tod verdrängen. Verbunden mit der ihnen eigenen Leere ermöglichen anonyme Grabfelder Verlustwahrnehmungen und Erinnerungsbilder. - Das aktive Verabschieden und Begraben bleibt wichtig und eine Herausforderung. Wenn hierfür passende Handlungsweisen gefunden sind, die nicht als Rituale verstanden sein müssen, kann das anonyme Grab infolge zum passiven, nicht fordernden Ort werden, der gleichzeitig rückversichert und Grenzen öffnet, um ‚gehen zu lassen'. Problematisch ist aus meiner Sicht das Überfrachten von praktizierten (Rest-) Ritualen und Handlungen: Ausgestattet mit einer Ritual- und Kulturverfallstheorie wird nach bedeutungsträchtigen Details als Ersatz für umfassend versichernde Rituale gesucht, um Vorannahmen unterzubringen und an soziale Zwänge und Geschlechterbilder anzuschließen.

Widersprüche zwischen einer idealisierten Nähe von biologischen bzw. sozialen Körpern und real erlebter Komplexität von Körperpraktiken/Körperbildern schlagen sich als inkorporierte Dispositionen für ein anonymes Begräbnis nieder, diese verbinden sich mit Vorstellungen vom ‚Eigenen Leben' (Ulrich Beck). Eigenes respektive eigene Körpergeschichte bleibt mitunter institutionellem und selbst dem privatesten Zugriff zu entziehen, es kann viel zu schützenswert sein, als dass es mit dem individuell bezeichneten Grab einer Öffentlichkeit ausgesetzt werden sollte oder unkontrolliert anderen zur Inszenierung überlassen werden dürfte. Den sozio-kulturellen,

geschlechtlichen Körper als Teil des Ichs dem Zugriff konstituierender, anrufender Praktiken zu entziehen, verschafft Spielräume. Eine Selbstermächtigungsstrategie, die mit einem Anspruch auf vergessen werden zu wollen dort einher gehen kann, wo erinnert zu sein zum Muss erklärt ist.

Die Häufigkeit anonymer Begräbnisse wird auch deshalb zunehmen, weil sie Bedürfnissen nach Entschleunigung und Entdramatisierung entgegenkommen, weil gerade das nicht Erreichbar- und Kommunizierbarsein und die Möglichkeit des Rückzugs in eine mit ausgewählten anderen geteilte Nische individuellen Luxus bezeichnen kann.

Das Festgelegtsein von Weiblichkeit auf Trauer und erinnernder Verbundenheit, die Männlichkeit erlösen soll, reicht für reale Frauen nicht hin, wenn der Alltag zu regeln, vielfältige Lebensbereiche zu parallelisieren und Umgangsweisen mit Vergänglichkeit und Verlust zu entwickeln sind; anonyme Gräber sind eben auch praktische. Gemessen an den Interviewbegegnungen dieser Studie scheinen Ehefrauen/Partnerinnen, Töchter, Enkelinnen, Großmütter individuelle Gräber inzwischen ebenso oft (oder besser selten) zu pflegen/besuchen, wie dies Ehemänner/Partner, Söhne, Enkel und Großväter zu tun pflegen. Es reicht oft, Gräber als solche auf Friedhöfen vorhanden *zu wissen*.[186] Gerade weil Frauen und Männer nicht auf dem Friedhof gesucht, sondern über den Tod hinaus mitten im Lebensraum von Familie und FreundInnen gedacht bleiben wollen und erinnert sein möchten, können Gräber zu unbedeutenden anonymen Orten erklärt werden. Weil Erinnerungsdinge und Erbstücke flexibel mitgehen können, gewinnen sie neue Bedeutungen in Erinnerungs- und Trauerzeiten. Dinge reklamieren den lebendigen Körper ihrer einstigen EigentümerInnen, sie machen Vergangenes be-greifbar, ohne den Körpergeschichten Toter allzu nahe zu rücken, und sie haben dem Grab, das Totes zum Ausgangspunkt für Erinnerung macht, etwas Leichtes voraus. Sie lassen sich ins Auge fallend für Erinnerungen arrangieren oder sich aus den Augen in ein Kellerdasein schaffen. Sie können sozial kontinuieren oder zur Last erklärt werden, die abgeworfen werden darf. Nahestehende eignen sich Dinge auf eine Weise an, die sie und ein ihnen eingeschriebenes Vermächtnis individuell umformt.

[186] Diese Einschätzung widerspricht dem Befund meines ‚Quantitativen Zugangs zur Präsenz von Frauen und Männern auf dem Friedhof' (vgl. Abschnitt III, Kap. 2). Es ist zu fragen, aus welchem Grund Friedhöfe für Frauen so anziehend sind, wenn deren Beweggründe, sich einzufinden, *nicht* bestimmten Gräbern gelten. Methoden und Vorannahmen sollten sich dabei von bisher in diesem Feld eingesetzten unterscheiden.

Vision

Stimmungen, Flüchtigkeit, Naturbezüge, Meditatives, Ironisch-Schräges, Banalisierendes, temporäre Gemeinschaften, Narration, Bühnenqualität, Bewegungsreagibilität und ein Hang zum Geheim-Privaten sind Bedingungen/Themen aktueller Trauer- und Erinnerungspraktiken, die mit anonymen Gräbern verbunden werden. Veränderte Gestaltungskonzepte könnten die genannten Themen mit entsprechenden Anschauungsqualitäten und Handlungsangeboten aufgreifen. Textiles Material impliziert Flüchtigkeit und Bewegungsreagibilität, Orte temporär bedeuten zu lassen.[187] - Vorstellungen zur eigenen Identität sind vielfältig und widersprüchlich und erzeugen (zumindest für die Befragten) keinen Wesenskern, der sich mittels Grab verkörpern ließe. Erst "das Auslöschen von Zeit und Konflikt macht das, was innerhalb der durch Homogenisierung geschaffenen Grenzen liegt, zu etwas Wesenhaftem und Festem";[188] ein für viele heute unliebsamer und unzeitgemäßer Effekt von Gräbern schlechterdings. Das anonyme Begräbnis widersetzt sich diesem Fixationsprozess durch Unbestimmtheiten; dem Beginn des 21. Jahrhunderts sind auf Veränderung und Vieldeutigkeit hin angelegte Gräber angemessen. Denkbar wären Textträger wie eine Schiefertafel am Grabfeld, von BesucherInnen dort Festgehaltenes wäre dem Wetter ausgesetzt und schnell vergänglich. Bei Beisetzungen könnten mit der Erde Grassamen geworfen werden. Begehbare Grabfelder erlaubten Annäherungen, die gleichzeitig Distanz einfordern sollten. Ein begrenzter Bereich des Gemeinschaftsgrabfelds könnte als interaktive Bühne Tote durch vertraute, veralltäglichte und befremdliche performative Akte, Materialien und Dinge ausstellen und damit Friedhofskonventionen in Bewegung halten.

Anonyme Gräberfelder sind in Friedhöfe eingebettet, was erstgenannte an konventionelle Begräbnis- und Bildrepertoires anschließt und gleichzeitig für Irritation und Spannung sorgt. Nahestehende tragen Praxis- und Materialtraditionen ohnehin an Grabfelder heran, auch aus diesem Grund kann auf weitere konventionelle Bezüge wie religiöse Zeichen oder in sich geschlossene Monumente dort verzichtet und dafür flexibilisierende, öffnende Qualitäten genutzt werden. Dies förderte ein Miteinander unterschiedlicher Aneignungen wie Beten und Picknicken/Joggen, sonntägliche Erzähltreffs mit Kind und Kegel, mit Hund und mitgebrachten Dingen statt/oder Gottesdiensten - Übertragungsversuche herkömmlicher Symbolisierungen und Praxis seitens der Friedhofsträger oder RitualexpertInnen auf Orte anonymer Begräbnisse verlieren diejenigen, die an Gräbern gerade solcher Symbolik und Praxis wegen nicht mehr erscheinen. Diese Versuche greifen Verlagerungen von Aufmerksamkeit und Motivation auf/für andere Orte und Handlungen – vielleicht im Hotel Abschied vergnüglich festlich zu feiern - nicht auf. Anonyme Grabfelder sind einerseits abstrakt und offen genug, um Ambivalenz und Vielfalt

---

[187] vgl. die Diplomarbeit ‚moving shadows.' Ein Konzept für einen außergewöhnlichen Ort der Stille. 1999 vorgelegt an der University of North London im FB Architektur. Dorothee Bielfeld gestaltet einen landschaftlich besonderen Ort mit Schatten spendenden Gardinen und Wäscheleinen zum Bestattungs-, Trauer- und Erinnerungsraum. In: FRIEDHOF UND DENKMAL. 2/2002. 47. Jg., 18-27.

[188] Abu-Lughod, Lila: Gegen Kultur schreiben. In: Lenz, Ilse, Andrea Germer: Wechselnde Blicke. 1996, 14-47, hier 32-33.

zuzulassen, ohne Totenruhe zu stören. Andererseits sind sie eindeutig genug, um eben mehr als nur Park zu sein und als Begräbnisort resignifiziert Nähe zu Toten zu ermöglichen.

Wenn Gräber als gesellschaftspädagogisch wirksame Orte verstanden bleiben sollen, als anzuleitende Orte für Trauerarbeiten oder zur Nachbearbeitung von Konflikten, dann müssten Praktiken und Formen gefunden werden, die das, was ein legitimes Gedächtnis auszuschließen bestrebt ist, integrieren. Soweit Anleitungen in Form von Friedhofsordnungen oder mittels künstlerischer Entwürfe für individuelle Grabmäler diesen Anspruch nicht aufgreifen, arbeiten sie (zumindest auch) ihren Intentionen entgegen und anonymen Gräbern zu. In den Momenten von Fremdheit und Anonymität des anonymen Begräbnisses sehe ich ein Potential, Widersprüchliches zu integrieren. Insofern wäre das Beibehalten der sachlich unzutreffenden Bezeichnung ‚Anonymes Begräbnis' sinnvoll, verweist sie doch auf eine bestimmte Bedingung, welche innovativ genutzt werden könnte, um zum Beispiel ‚negativen' Gefühlen Raum zu geben. "Die virtuellen Friedhöfe übertreffen die virtuellen Möglichkeiten sich zum Tod eines Menschen zu äußern. Es ist Raum für Gedanken, für die sonst weder in Todesanzeigen noch bei Begräbnissen oder Trauerfeiern Gelegenheit und Platz ist. Eine sehr schöne Sache!", so eine Besucherin eines Internet-Friedhofs.[189] Am Grabfeld wirken Anonymität und Fremdheit ähnlich produktiv wie in virtuellen Chaträumen, BesucherInnen teilen einander mit, ohne sich erkennen geben zu müssen. Nicht Tote werden zu Widergängern, sondern das Unerledigte, Schmerzhafte, Abgespaltene in/aus der Beziehung zu ihnen verschafft sich widergängerisch Ausdruck in Erinnerungen. Es ließe sich nicht nur ‚Geliebt und Unvergessen' an anonymen Gräbern lesen, sondern auch ‚Es war eine schlimme Zeit mit dir'. Vielleicht ergänzen andere BesucherInnen solche Artikulationen um Eigenes, den Texten an Wänden von öffentlichen Toiletten vergleichbar. Neben Bildern reiner, guter Weiblichkeit, die verbinden sollen, tauchen andere Symbolisierungen auf, zum Beispiel Bilder von bösen, von abwesenden oder gewalttätigen Müttern und Vätern. Tabubrüche fungierten auf diese Weise als eine Art kontrollierter Abfuhr des sonst im (sozialen) Raum Friedhof Unsag- und Nichtzeigbaren, dies würde die Ränder der Würde- und Pietätsvorstellungen als Abwehr- und Schutzformel aufweichen. - Ein runder Tisch am Grabfeld griffe Gemeinschaftswünsche auf, in sich flexible Sitzgelegenheiten kämen emotionalem Bewegtsein entgegen oder initiieren es. Für solche, die am anonymen Grab gern anonym erinnern, die die Bühne scheuen, wären uneinsehbare Nischen am Feld hilfreich.

Die Aspekte von Wandel in dieser Studie visionär weiter zu denken heißt, entschieden nach dem Leichten in Bestattungs- und Trauerkultur zu fragen. Unter dieser Prämisse könnte es Anschlussstudien gelingen, sich dem traditionell in christlich-abendländischer Kultur eingeschriebenen heroischen Leidens- und Opferparadigma, das mit Angst, Schmerz und Schuld einher geht und mit der Autorität von Kanonischem, das auf Reproduktionen entsprechender

[189] Ein Gästebucheintrag von Julia am 27.10.00 im virtuellen Friedhof: http://www.ewigesleben.de.- Zugriff am 28.08.03.

Geschlechterbilder angewiesen ist, zu verweigern. Nicht die Freude, sondern der Schmerz ist es, der kulturell als produktiver Faktor für Gedächtnis- und Erinnerungsprozesse präferiert wird. Mein Anliegen ist nicht, Friedhofskultur per Event einen besonderen Kick abzuringen oder einer Verdrängung von Tod das Wort zu reden, sondern das produktive Wenden von Ambivalenzen. Weil das Schwere selbst geschichtlich und damit Gewordenes ist, lässt es sich auch verändern. Dafür sind Ansätze notwendig, die danach fragen, wie Gräber und Tod statt schwer und auratisch auch kulturell anders begriffen, artikuliert und konstituiert werden können. Welche kulturschaffenden Impulse, Praktiken und Artefakte besitzen in dieser Weise Potentiale? Die vorliegende Studie, besser ihre Akteure und Akteurinnen liefern zahlreiche Aspekte, die Leichtes als Möglichkeit bergen, dem Schweren zu entkommen. Folgende Überlegungen fokussieren dieses Potential:

• Frauen und teilweise auch Männer, die für sich ein anonymes Grab wünschen, verfügen aufgrund ihres (ExpertInnen-)Wissens und Könnens zu(m) (eigenen) Sterben und zu Vergänglichkeit über eine gewisse Leichtigkeit in und Vertrautheit mit diesen Bereichen. Bemerkenswerte Fähigkeiten um so mehr, als dass der Tod als verdrängt gilt und praktische Erfahrungen mit Sterbenden und Toten für viele selten sind.

• Das anonyme Begräbnis feiert weder den Tod noch Tote und beansprucht nicht, Unsterblichkeit zu repräsentieren. Das Grab besuchen, den Toten aufwarten, Pflanzen und Schmücken *können* und nicht *müssen*, bedeutet gewisse(-ns) Erleichterungen für die einen. Anderen mag die Vorstellung gut tun, sich nicht auch noch mittels Grab als individuell und einzigartig repräsentieren zu müssen. Das anonyme Grab kann einen legitimen, räumlich manifesten Schlusspunkt für Zeiten langen Leidens, Sterbens und von Sinnverlust repräsentieren. Ein Schlusspunkt, der Unordnungen symbolisch wieder zurechtrückt, ohne den Versuch zu unternehmen, wieder etwas homogenes Ganzes aufzurichten zu wollen.

• (Erzähl-)Gemeinschaften teilen sich Erinnern und Trauern als ‚kulturelle Arbeit' am Gemeinschaftsgrab: Wenn sich immer einige Nahestehende/BesucherInnen am Rande des Grabfelds befinden und gedenken, verschränken sie praktische individuelle mit symbolisch kollektiver Gedächtnisbildung. Meine Ethnographie zur Gestaltung anonymer Grabfelder stellt eine Art fundierte Bestandsaufnahme dar, tiefergehende Analysen hätte den Rahmen meiner Arbeit gesprengt und wären lohnender Gegenstand eigener Untersuchungen.

• Zu untersuchen wäre zum Beispiel, wie sich ein gemeinschaftliches Trauern und Erinnern am anonymen Grabfeld einstellen könnte, das sich des Schweren von kollektiv-nationalem Totengedenken bewusst werden kann, ohne dies zur zentralen konstitutiven Vorbedingung seiner selbst zu machen. Paul Raynals Rezeption des bereits angeführtes Grabs des Unbekannten Soldaten unter dem Arc de Triomphe de L'Etoile greift den Aspekt des Vergnügens auf. In seiner Tragödie ‚Das Grab des unbekannten Soldaten' klagt ein Soldat: "[...] die Nation wird ihre unpersönliche Trauer tragen, inmitten der korrekten Gleichgültigkeit des Einzelnen. [...] Man wird hässlichen

Denkmälern Reden vorlesen; man wird den Kopf entblößen inmitten von Trompetengeschmetter. Ganz wie früher! Versteh‘ mich recht. Ich wünsche durchaus keinen langweiligen Trübsinn. Ich bin auch nicht eifersüchtig auf das Glück, das nach uns auf Erden wieder aufblühen wird. Es beleidigt mich nicht. [...] Aber die Erinnerung an uns soll wenigstens etwas Wärme behalten. Lasst dieses Denkmal des Jammers, das wir aufgeschichtet haben, nicht im Sande der Jahrhunderte versinken. Unter Euch könnte es so fruchtbringend sein, so ergreifend. Es bräuchte Eure Vergnügen nicht zu stören. Es würde sich darunter mischen. Es würde ohne Bitterkeit an das heilige Band erinnern, das im Laufe der Zeit alle Geschlechter unserer Rasse einander nahe bringen soll [...].“[190] Nachfolgende Generationen verbinden sich hier dem Opfer der Ahnen durch Glück und Vergnügen, das zum Strang eines heiligen Bands überhöht wird. - Vielleicht verzichten Nahestehende auf den Besuch des hainähnlich angelegten anonymen Grabfelds gerade deshalb, weil sie sich von der kollektiven Botschaft vereinnahmt fühlen, sie finden deshalb ihre Toten hier ‚nicht wieder‘.[191] Veralltäglichende Gebrauchsweisen können Gedächtnisstätten entheiligen.[192] Praktiken, die den Ort des anonymen Grabfelds veralltäglichen, könnten Ausdruck einer erleichternden Gegenbewegung zum Ansturm kollektiv-nationaler Bild- und Handlungsrepertoires zum Totengedächtnis sein, die sich hier einstellen. Banalisierende oder ironisierende Praktiken und Gegenstände verhelfen dazu, anonym Begrabene hier ‚nur‘ als Mitglieder unmittelbarer sozialer Wir-Gruppen zu erinnern.

• Die in goldener Handschrift verfertigten Namen auf Granitsplittern oder das Miniaturgrab mit Foto an anonymen Grabfeldern als Botschaft von Hilflosigkeit in der Verlusterfahrung zu lesen, stellt eine schwere Leseweise kultureller Texte dar. Leichtes ließe sich im Schrägen, Fragmentarischen und Improvisierten von Zitierpraxis und Gebrauchsweise und in den Repräsentationen des guten und schlechten Geschmacks entdecken, die Alt und Neu kompatibel machen. Das kanonisch repräsentative Material, Ritual und Objekt parodiert sich selbst im Moment seiner Aneignung mittels Zitat und im Dialog mit anonymen Grabfeldern, die sich durch ihre Gestaltung bestimmten Intentionen legitimer Gedächtniskultur verweigern.

• Zitat und Parodie spielen auch in vestimentären Inszenierungen von Erinnerung und Trauer eine Rolle; dass sich der soziale Zwang zum Tragen schwarzer Trauerkleidung gelockert hat, kann Trauerzeit erleichtern. Mit Blick auf Einkleidungen symbolischer und erinnernder Kommunikation an anonymen Gräbern habe ich Ansätze soziokultureller, Geschlechter herstellender und distinkter Bedeutungen und Funktionen von Bekleidung für meinen Forschungsgegenstand

---

[190] Zitiert nach Schmidt, Bärbel: a.a.O., 152. Originaltitel der Tragödie: Le Tombeau sous l’Arc de Triomphe. Strassburg 1926, 161ff.

[191] Das ‚Nicht-Wiederfinden‘ anonym Begrabener sei der Grund nachträglichen Umbettens in ein individuell bezeichnetes Grab, wissen Friedhofsbeschäftigte.

[192] ”Nur eine Weihestätte beziehungsweise die Weihung einer nach bestimmten Ordnungskriterien hergerichteten Stätte könnte leisten, was eine ‚Mistgstätten‘ nicht vermag, nämlich das beschädigte Eigene im Rahmen einer vermeintlich vollständigen Geschichte aufzuheben.” Eschebach, Insa: Heilige Stätte – imaginierte Gemeinschaft. Geschlechtsspezifische Dramaturgien im Gedenken. In: Dieselbe: Gedächtnis und Geschlecht..., a.a.O., 118.

aufgegriffen.[193] Weiterführend ließe sich fragen, auf welche Weise in einer Zeit schnellen Wechsels, der Gleichzeitigkeit von Situationen, die individuell zu gestalten und zu organisieren sind, Trauer und Erinnerung als Code in Kleidung und Körperhaltung getragen und ausgestellt wird. Ist der Körper bzw. sind seine Haltungen, die Kleidung plastisch ausformen, dabei Echo oder Ursprung? Welche Bekleidung und welche ihrer Nischen eignet sich, Trauer und Erinnerung als gesellschaftlich relevante Gefühlsstrukturen einerseits individuell unmittelbar zu tragen und andererseits den Interdependenzen zwischen einem Innen und einem Äußeren, zwischen öffentlich und privat und geschlechtsspezifischen Darbietungsregeln zu entsprechen?[194] Welche Rolle spielt das Modische von Bekleidung, das zum Beispiel Zeit dynamisiert, während Trauer/Erinnerung sie still stellen möchte? Dass Themen wie Vergänglichkeit, Fragmentierung, Verlust und Tod Themen sind, die die Mode in Kleidung und auf Körpern abbildet/bearbeitet, ist im Punkt ‚Stoff für Erinnerung' dieses Abschnitts angeführt. Medial inszenierte Kleidungsstücke, die Spuren dramatischer tödlicher Ereignisse tragen, errichten ephemere Denkmäler in Form von Werbung. Diese verschränken individuelle und kollektive Gedächtnispolitik und sind im Alltag allgegenwärtiger als ihre steinernen Vorläufer.[195] Kleidung kumuliert erlebte Zeit und Ereignisse. Einst rituell getragene schwarze Kleidung verortete Trauer in einen bestimmten Zeitraum; die soziale Ordnung hielt damit ein offiziell dokumentiertes Abschließen mit Trauer durch das Ablegen der Kleidung vor. Diese memorierende Praktik ist einem permanenten vestimentären Darstellen von Trauer(-Assoziativem) und Erinnerung und dem Ausstellen entsprechender Befindlichkeiten gewichen, die sich auf modische Weise offenbar leichter bis lustvoll tragen lassen und damit situationskompatibel zu werden scheinen.

• Ein Handeln durch den Blick kann Begräbnisse und schmerzhafte Erinnerungen leichter nehmen. Dass ich an zahlreichen Stellen der Studie Blickfunktionen und Bedeutungen des Visuellen in Bestattungskultur und zum Tod zu diskutieren mich veranlasst sah, verstehe ich als Hinweis auf die Ergiebigkeit dieser Kategorie. Methoden, Methodologien und Quellen, wie sie beispielsweise in der Kunst-, Kultur- und Medienwissenschaft eingesetzt werden, sorgten in dieser Studie für neue Zugänge.

---

[193] Vgl. Abschnitt III, Kapitel 2 und 3.

[194] Ein Beispiel symbolisch-biographisch besetzter Bekleidungspraktik einer Professorin der Oldenburger Universität: "[...] mein ältestes Kleidungsstück ist übrigens, was ich wirklich auch noch immer trage, das ist eine Weste meines Vaters. Mein Vater hatte [...] zur Silbernen Hochzeit sich einen Hochzeitsanzug machen lassen, in schwarz. Das war 1956. Der war dreiteilig und hatte `ne Weste. [...] Als ich im Rat der Stadt Oldenburg meine erste Rede halten mußte [...], da hatte ich n' ganz langen schwingenden Rock an [...] dazu Bluse [...] n' Seidenschlips, den ich auch aus dem Bestand meines Vaters hatte, so als Schleife gebunden [...] Und dann hatte ich die Weste meines Vaters an [...] Stiefel [...] sah super aus (lacht)." - Vgl. Stegmann, Stefanie: Universität-Habitus-Geschlecht. Eine kulturwissenschaftliche Studie über das Outfit von Wissenschaft. Unveröff. Dissertation an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg 2003, 246.

[195] Der Modekonzern Benetton kreierte in seiner (vermeintlichen) Friedenskampagne 1994 das Werbeplakat ‚The Known Soldier', das die blutigen Kleider eines kroatischen toten Soldaten zeigt, nicht seinen zugerichteten Körper. Vgl. dazu Schmidt, Bärbel: Die blutigen Kleider des Marinko Gagro. Spurensicherung als eine Methode ästhetischer Bildung. In: Blohm, Manfred: Berührungen & Verpflechtungen. Biographische Spuren in ästhetischen Prozessen. 2002, 139-154.

Aktuelle Erinnerungs- und Gedächtnispraxis stellt das ästhetisch Dynamische und in der Rezeption durch das Auge Verarbeitbare von Materialien und Elementen in den Vordergrund. Das als ungeformt Wahrgenommene von Wasseroberflächen und Wolkenformationen zum Beispiel ist Anlass zum meditativen Totengedenken, wohingegen das geordnet gleichbleibende Bild eines individuell bezeichneten Grabs das Projizieren eigener Bilder in eine (vermeintlich) freiere Un- bzw. Anordnung hinein behindert. Diese Form von Gräbern kontrollieren das Gedenken und das Subjekt, indem sie mögliche aufsteigende Bilder durch ihre sinnstiftend ordnende Präsenz präfigurieren. Erinnerungsprozesse stellen statische Objekte und Orte nur mehr temporär und situativ in den Mittelpunkt; es sind nun Verläufe und Geschichten, eine bizarre Biographie und deren Spuren, die auf eine unterhaltsam leichte Weise erinnern lassen.[196]

• Sprechen erleichtert: Sprechweisen können in Bestattungs- und Trauerkultur symbolisieren, entlarven, enttabuieren, ironisieren und entauratisieren. Alltagsroutinen und Gebrauchsweisen gehen mit bestimmten Sprechweisen Handelnder einher, die den Gegenständen andere, leichte Seiten und Definitionen abringen, als die von ritueller Sprech- und Erlebensweise her intendierten schweren. [197]

• Nicht nur im Zusammenhang mit dem anonymen Grab, sondern auch innerhalb der als traditionell geltenden Bestattungs- und Trauerkultur ringt Eigensinn und Zivilcourage dichten Regelwerken Veränderungen, etwas Eigenes und möglicherweise etwas Leichtes ab. Hierbei können Ermutigungen durch ExpertInnen hilfreich sein.

Hinweise zum Kultivationsstand einer Gesellschaft sind nicht nur in deren Idealisierungen und Symbolisierungen vom Schönen und Wahren zu finden. Vielmehr stellen offensiv produktive Umgangsformen mit Ambivalenzen, Gewalt und Hässlichem, mit Konflikterinnerungen und Erinnerungskonflikten ein kulturelles Potential dar; im Fall dieser Studie in bestattungskulturellen Bereichen.

---

[196] Tendenzen, die auch in musealen Ausstellungs- und Archivierungspraktiken zu beobachten sind. Das Museum wandelt sich zum Produktionsort kultureller Artefakte, die sowohl in lokal-physischen wie auch in ubiquitären virtuellen Räumen erzeugt und gezeigt werden, so Peter Weibel, Leiter des Zentrums für Kunst- und Medientechnologie in Karlsruhe. In: Kunstzeitung, Nr. 53, 1/2001. Vgl. auch die Berliner Tageszeitung "Der Tagesspiegel." Unter dem Motto ‚*Vorbei – ein dummes Wort*' werden seit Dezember 2000 jeden Freitag mehrere tote BerlinerInnen (überwiegend männliche) erinnert, die in jüngster Zeit starben. In ‚typischer Schreibe' unterschiedlicher JournalistInnen verfaßt, wetteifern skurril individualistische Geschichten (dabei hergebrachte Geschlechterbilder reproduzierend) um die Aufmerksamkeit von LeserInnen. Stimmungsvolle Bilder historischer Grabmale und Friedhofsörtlichkeiten ergänzen die Texte. Ich danke Norbert Henzel für den Zugang zu dieser Quelle und für Diskussionen.

[197] Als Beispiele für eine gelungene Umgangsweise mit wissenschaftlicher Sprache, die Erkenntnisse von Leichtem im Schweren fördert, ohne sich in bloßen Ironismen ergehen zu müssen, verweise ich auf Karen Ellwangers Beitrag: "Kleiderwechsel in der Politik..., a.a.O. Vgl. zum Thema Wissenschaft und Humor auch Grant Mc Crackens Ansatz in: Big hair: Der Kult um die Frisur. 1997.

LITERATURVERZEICHNIS-NACHWEISE-ABSTRAKT

Literaturnachweis

Abu-Lughod, Lila: Gegen Kultur schreiben. In: Lenz, Ilse, Andrea Germer: Wechselnde Blicke. Opladen 1996, 14-47

Ackermann, Volker: Ceux qui pieusement morts pour la France. Die Identität des Unbekannten Soldaten. In: Koselleck, Reinhart und Michael Jeismann (Hg.): Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne. München 1994, 281-314

Algazi, Gadi: Kulturkult und die Rekonstruktion von Handlungsrepertoires. In: L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft. 11. Jg., 1/2000, 105-119

Anderson, Benedict: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. 1993., 9-44, 142-154. Übersetzt von Benedikt Burkhard. Titel der Originalausgabe: Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spreas of Nationalism: London 1983

Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal e.V.: Vom Totenbaum zum Designersarg. Zur Kulturgeschichte des Sarges von der Antike bis zur Gegenwart. Kassel 1993

- Dokumentation des Projektabschnitts ANONYME BESTATTUNG. (bearbeitet von B. Happe). Hg.: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal, Kassel 1997

- Ist das Grab noch zeitgemäß? Bericht zur Tagung der Evangelische Akademie Iserlohn 1992. In: DAS GARTENAMT. 2/93, 71-73

Arendt, Hanna: Vita activa oder Vom tätigen Leben. 1960, 67 ff

Aries, Philipe: Geschichte des Todes. München 1995. Übersetzt von Hans-Horst Henschen und Una Pfau. Titel der Originalausgabe: L'homme devant la mort. Paris 1978

Assmann, Aleida: Texte, Spuren, Abfall: die wechselnden Medien des kulturellen Gedächtnisses. In: Böhme, H., Klaus R. Scherpe: Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle. In: rowohlts enzyklopädie. Burghard König (Hg.). Reinbek bei Hamburg 1996, 96-111

- Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 1999, 1-61, 314-407

- Erinnerungsorte und Gedächtnislandschaften. In: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 1999, 1-29

Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Derselbe und Tonio Hölscher (Hg.): Kultur und Gedächtnis. F. a. M. 1988, 9-19

- Die Katastophe des Vergessens. Das Deuteronomium als Paradigma. Kultureller Mnemotechnik. In: Assmann, Aleida, Dietrich Harth (Hg.): Mnemosyme. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. F. a. M. 1991, 337-355

- Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1992

- Erinnern, um dazuzugehören. Kulturelles Gedächtnis, Zugehörigkeitsstruktur und normative Vergangenheit. In: Platt, Kristin, Mihran Dabag (Hg.): Generation und Gedächtnis. Erinnerungen und kollektive Identitäten. Opladen 1995, 51-75

- Vernetzung und Verankerung: Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses in der Informationsgesellschaft. Unveröffentlichter Vortrag am 12.12.02, Emden

Baltrusaitis, Jurgis: Imaginäre Realitäten. Fiktion und Illusion als produktive Kraft. Köln 1984, 114-153

Barta, Ilsebill, Irene Nierhaus (Hg.): Frauen – Bilder, Männer – Mythen. Kunsthistorische Beiträge. 3. KunsthistorikerInnentagung. Wien 1986

Barta-Fliedl, Ilsebill, Christoph Geissmar-Brandi, Naoki Sato (Hg.): Rhetorik der Leidenschaft - Zur Bildsprache der Kunst im Abendland. Meisterwerke aus der Graphischen Sammlung Albertina und aus der Portraitsammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. Katalog. Hamburg 1999, 11

Barthes, Roland: Die helle Kammer. F. a. M. 1985. Übersetzt von Dietrich Leube. Titel der Originalausgabe: La chambre claire. Note sur la photographie. Paris 1980

Barthen, Wolfgang: Anonym begraben - oder Jesus zu Füße? In: BERLINER DIALOG. Berlin 02/2000, 22.

Baudrillard, Jean: Das System der Dinge. Über unser Verhältnis zu den alltäglichen Gegenständen. Übersetzt von Joseph Garzuly. F. a. M. 1991. Titel der Originalausgabe: Le système des objects. Paris 1968

Bauer, Wolfgang: Lexikon der Symbole. Wiesbaden 1992

Baumann, Dietrich: Friedhof, Krematorium, Flamarium - Notizen über eine Podiumsdiskussion. In: Friedhofskultur. 01/2001

Baumann, Zygmunt: Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien. F. a. M. 1994

Baumgartner, Konrad: Die anonyme Bestattung in theologischer und pastoraler Sicht. In: Das Bestattungsgewerbe. Nr. 47, 8/1995, 451-457

Beck, Rainer (Hg.): Der Tod. Ein Lesebuch von den letzten Dingen. München 1995

Beck, Ulrich: Eigenes Leben. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse. In: Derselbe, Ulf Erdmann Ziegler (Hg.: Bayerische Rückversicherung AG München): Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft in der wir leben. München 1997, 6-17

Behnke, Cornelia, Michael Meuser (Hg.): Geschlechterforschung und qualitative Methoden. Opladen 1999

Behrenbeck, Sabine: Der Kult um die toten Helden: Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923-45. Greifswald 1996

Belgrad, Jürgen: Detektivische Spurensuche und archäologische Sinnrekonstruktion – die tiefenhermeneutische Textinterpretation als literaturdidaktisches Verfahren. In: Derselbe, Hartmut Melenk, Schneider (Hg.): Literarisches Verstehen - Literarisches Schreiben. Positionen und Modelle zur Literaturdidaktik. Hohengehren 1996, 133-148

Belting, Hans: Bild-Anthropologie : Entwürfe für eine Bildwissenschaft. Hg. in der Reihe Bild und Text: Boehm, Gottfried, Karl-Heinz Stierle. München 2001

Beltz, Walter (Hg.): Lexikon der letzten Dinge. Augsburg 1993

Benthien, Claudia, Anne Fleig, Ingrid Kasten (Hg.): EMOTIONALITÄT. Zur Geschichte der Gefühle. Köln u.a. 2000

Bergmann, Anna: Die hygienische Ordnung und der rationalisierte Tod. In: metis. Zeitschrift für hist. Frauenforschun. H. 10, 1996, 9-24

Berkenbusch, Gisela: Zum Heulen. Kulturgeschichte unserer Tränen. Berlin 1985

Bielfeld, Dorothee: moving shadows. Ein Konzept für einen außergewöhnlichen Ort der Stille. 1999. University of North London im FB Architektur. In: FRIEDHOF UND DENKMAL. 2/2002, 47. Jg., 18-27.

Bimmer, Andreas: Brauchforschung. In: Brednich, Rolf - W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in das Forschungsfeld der Europäischen Ethnologie. Berlin 1988, 375-395

Birkhan, Ingvild: Ein sprachloses Leitbild. Zur Dekonstruktion der symbolischen Verschränkung von Mutter und Tochter in Maria. In: Perko, Gudrun (Hg.): Mutterwitz. Das Phänomen der Mutter - eine Gestaltung zwischen Ohnmacht und Allmacht. Wien 1998, 77-112

Blumer, Herbert: Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Opladen 1980, 80-146

Boehlke, Hans-K.: Die Stellung des Friedhofes in den heutigen Gesellschaften. In: Kunst und Kirche. Nr. 35, Jg. 1972, 70-77

- Einführung. In: Wie die Alten den Tod gebildet. Wandlungen der Sepulkralkultur 1750 - 1850, Mainz 1979, 2

Böhme, Gernot, Hartmut Böhme: Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente. München 1996

Bönisch-Brednich, Bettina, Rolf -W. Brednich, Helge Gerndt (Hg.): Erinnern und Vergessen. Vorträge des 27. Deutschen Volkskundekongresses Göttingen 1989. Göttingen 1991

Böth, Gitta: Kleidungsverhalten in hessischen Trachtendörfern. Der Wechsel von der Frauentracht zur städtischen Kleidung 1969-1976 am Beispiel Mardorf. Zum Rückgang der Trachten in Hessen. F. a. M. 1980, 133ff, 220ff

Born, C., H. Krüger, D. Lorenz-Meyer (Hg.): Der unentdeckte Wandel. Annäherung an das Verhältnis von Struktur und Norm im weiblichen Lebenslauf. Berlin 1996

Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. F. a. M. 1997. Übersetzt von Bernd Schwibs, Achim Russer. Titel der Originalausgabe: La distinction. Critique sociale du jugement. Paris 1979

- Die männliche Herrschaft. In: Dölling, Irene, Beate Krais (Hg.): Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis. 1997, 153-217

Brandes, Kerstin: Bericht des Aufbaustudiengangs Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien. Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Fachbereich 2, November 2000. Hg.: Kolleg Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien. Bonn 2000

Braun, Christina, von: Kollektives Gedächtnis und individuelle Erinnerung. Selbst- und Fremdbilder unter der Einwirkung von Photographie und Film. In: Kunstforum International. Bd. 128, 1994, 157-165

Brockhaus, Gudrun: Schauder und Idylle. Faschismus als Erlebnisangebot. München 1997

Bronfen, Elisabeth: Nur über ihre Leiche. Tod, Weiblichkeit und Ästhetik. München 1996. Übersetzt von Thomas Lindquist. Titel der Originalausgabe: Over her dead body. Death, fimininty and the aesthetic. 1992

Bublitz, Hannelore, **Christine Hanke, Andrea Seier** (Hg.): Der Gesellschaftskörper. Zur Neuordnung von Kultur und Geschlecht um 1900. F. a. M. 2000

Bude, Heinz: Der Sozialforscher als Narrationsanimator. Kritische Anmerkungen zu einer Erzähltheoretischen Fundierung der interpretativen Sozialforschung. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 37. Jg., 1985, 327-336

Bundesamtes für Statistik (Hg.): Statistisches Jahrbuch 2002 für die Bundesrepublik Deutschland., 464

Burke, Peter: Geschichte als soziales Gedächtnis. In: Hemken, Kai-Uwe (Hg.): Gedächtnisbilder. Vergessen und Erinnern in der Gegenwartskunst. Leipzig 1996, 92-112

Bußmann, Hadumod, Renate Hof (Hg.): Genus. Zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften. Stuttgart 1995

Butler, Judith: Haß spricht. Berlin 1998, 180-231

- Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Berlin 1995. Titel der Originalausgabe: Bodies that Matter. New York 1993.

Bynum, Carolin, Walker: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. F. a. M. 1996

Cancik-Lindemaier, Hildegard: Opfersprache. Religionswissenschaftliche und religionsgeschichtliche Bemerkungen. In: Kohn-Waechter, Gudrun: Schrift der Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitsentwürfe im 20. Jahrhundert. Berlin 1991, 38-56.

Caspary, Cordula: Vom Totenbildchen zum Internetfriedhof. Unveröffentlichter Vortrag 23.01.2001, Oldenburg.

- Leidenschaftliches Plädoyer für eine würdige Totenpflege. In: Zeitschrift für Trauerkultur. Hamburg-Ohlsdorf, Nr. 63, 1999

Cherry, Deborah: Autorschaft und Signatur. Feministische Leseweisen der Handschrift von Frauen. Quelle nicht mehr auffindbar, Seite 44-57

Cliffort, James: Sich selbst sammeln. In: Korff, Gottfried, Martin Roth (Hg.): Das historische Museum. Labor, Schaubühne, Identitätsfabrik. F. a. M. 1990, 43-106

CMA CENTRALE MARKETING-GESELLSCHAFT DER DEUTSCHEN AGRARWIRTSCHAFT MBH Bonn Bad Godesberg (Hg.): Friedhöfe, Gräber, Grabpflege und Grabschmuck. Image- und Motivationsstudie 1997. Durchgeführt von MTC EuroMarken Test GmbH im Auftrag des Hg. und in Zusammenarbeit mit dem Bundesverband deutscher Friedhofsgärtner (BdF) und der Arbeitsgemeinschaft Friedhofsgärtnergenossenschaften und Treuhandstellen (ARGE).

Choluj, Bożena: Die Präsenz der Mutter in ausgewählten deutschen und polnischen Texten von Frauen. In: Convivium. Germanistisches Jahrbuch Polen. Bonn 1998, 223-245

Dausien, Bettina: Biographieforschung als "Königinnenweg"? Überlegungen zur Relevanz biographischer Ansätze in der Frauenforschung. In: Diezinger, Angelika, Hedwig Kitzer, u.a. (Hg.): Erfahrung mit Methode. Wege sozialwissenschaftlicher Frauenforschung. Freiburg 1994, 129-152

- Geschlechterkonstruktionen und Körpergeschichten. Überlegungen zur Rekonstruktion leiblicher Aspekte des "doing genders" in biographischen Erzählungen. In: Dieselbe, Peter Alheit, W. Fischer-Rosenthal, A. Hanses, A. Keil (Hg.): Biographie und Leib. Gießen 1999, 177-200

Denzin, Norman K.: Symbolischer Interaktionismus. In: Flick, Uwe, Ernst von Kardorff, Keupp, von Rosenstiel, Wolff (Hg.): Handbuch Qualitativer Sozialforschung. Reinbek bei Hamburg 2000, 136-150

- Reading Film – Filme und Videos als sozialwissenschaftliches Erfahrungsmaterial. In: Flick, Uwe, Ernst von Kardorff, Keupp, von Rosenstiel, Wolff (Hg.): Handbuch Qualitativer Sozialforschung. Reinbek bei Hamburg 2000, 416-428

Dirschauer, Klaus: Der totgeschwiegene Tod – Theologische Aspekte der kirchlichen Bestattung. Bremen 1973

Dischner, Gisela: Ursprünge der Rheinromantik in England. F. a. M. 1972, 62-82

Duden, Barbara: Das "System" unter der Haut. Anmerkungen zu einem körpergeschichtlichen Bruch der 1990er Jahre. In: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 8/2, 1997, 260-273

- Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1700. Stuttgart 1987

- Der "Wellcome-Körper". In: Das Argument 221, Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaft., 4/1997, 485-495

Dollarse, Rainer, Michael Rüsenberg, Hans J. Stollenwerk (Hg.): Demoskopie im Konzertsaal., 70 ff. Mainz 1986

Douglas, Mary: Institutionen kennen Erinnerung und Vergessen. In: Dieselbe: Wie Institutionen denken. F. a. M. 1991, 113-132. Originalausgabe englisch 1986, übersetzt von Michael Bischoff.

Eberle, Matthias: Individuum und Landschaft. Gießen 1980

Ecker, Gisela (Hg.): Trauer tragen – Trauer zeigen. Inszenierungen der Geschlechter. München 1999

Ecker, Gisela, Susanne Scholz: UmOrdnungen der Dinge. Königstein/Taunus 2000

Ellwanger, Karen: Geschichte. In: Objekte. Alltagsobjekte. Bekleidung und Möbel der Familie K. Gestaltanalyse, Soziokultur, Geschichte. Fächergruppe Designwissenschaft FB 3, HdK Berlin. 1/1988, 168-188

- Kleiderwechsel in der Politik? Zur vestimentären Inszenierung der Geschlechter im Raum des Politischen. In: Frauen, Kunst und Wissenschaft. Design 2000. H. 28. 12.1999, 7-29

- Mobilität in der Bekleidung I. Mobilität und Geschwindigkeit in der Modetheorie der Moderne. In: Bettina Heinrich u.a. (Hg.): Gestaltungsspielräume. Frauen in Museum und Kulturforschung. Tübinger Verein für Volkskunde. Tübingen 1992, 161-176

- Blinde Flecken in der Bekleidungsforschung? In: Fächergruppe Designwissenschaft (Hg.): Lebens-Formen. HdK Berlin 1991, 91-101

- unveröffentlichten Vortrag: Die bekleideten Körper deutscher Politikerinnen. Im Rahmen der 1. Sommerakademie des Aufbaustudiengangs Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien im Juli 1998 zur ‚Inszenierung des Weiblichen im politischen Raum'.

- Ensemblebildung. Zur Entwicklung und Funktion einer erweiterten Darstellungskompetenz der NutzerInnen von Bekleidung. In: Pressestelle der Hochschule der Künste in Berlin (Hg.): Lebens-Formen. Alltagsobjekte als Darstellung von Lebensstilveränderungen am Beispiel der Wohnung und Bekleidung der ‚Neuen Mittelschichten'. Berlin 1991, 225-245

- Schnittform der Liebe. Mode und Film zu Beginn der 50er. (Am Beispiel des Arztfilm "Dr. Holl", Hansen 1951). In: Lerche-Renn, Heidi (Hg.): Kleid und Menschenbild. Köln 1992, 95-117

Ellwanger, Karen, Eva Maria Warth: Die Frau meiner Träume. Verkleidung zur Weiblichkeit im deutschen Revuefilm der 40er Jahre. In: Jeggle, Utz (Hg.): Tübinger Beiträge zur Volkskultur. Tübingen 1986, 156-178

Enninger, Werner, Christa Schwens: Friedhöfe als kulturelle Texte. In: Zeitschrift für Semiotik. H. 2-3, Bd. 11, 1989, 135-181

Eppler, Gerold: Tod und Grabkultur 1998. Eine Repräsentativumfrage des Institutes für Demoskopie Allensbach. In: FRIEDHOF UND DENKMAL, 1/1999, 44.Jg., 28-30

Eschebach, Insa: Geschlechtsspezifische Symbolisierungen im Gedenken. In: metis. Zeitschrift für historische Frauenforschung. H. 15, 1999, 12-27

- Heilige Stätte – imaginierte Gemeinschaft. Geschlechtsspezifische Dramaturgien im Gedenken. In: Dieselbe u.a.: Gedächtnis und Geschlecht. Deutungsmuster in Darstellungen des national-sozialistischen Genozids. F. a. M. 2002, 117-135

Eschebach, Insa, Sigrid Jacobeit, Silke Wenk (Hg.): Gedächtnis und Geschlecht. Deutungsmuster in Darstellungen des nationalsozialistischen Genozids. F. a. M. 2002

Feldmann, Klaus: Tod und Gesellschaft. Eine soziologische Betrachtung von Sterben und Tod. F. a. M. 1990

Ferber, Christian, von: Der Tod. Ein unbewältigtes Problem für Mediziner und Soziologen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 22., 1970, 244-245

Fischer, Norbert: Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland seit dem 18. Jahrhundert. Dissertation. Köln 1996

- Wie wir unter die Erde kommen - Sterben und Tod zwischen Trauer und Technik. F. a. M. 1997

- Die Trauernde. Zur geschlechtsspezifischen Materialisierung von Gefühlen im bürgerlichen Tod. In: metis. Zeitschrift für Historische Frauenforschung, H. 9, 5. Jg., 25-31

- Geschichte des Todes in der Neuzeit. Erfurt 2001

- Zwischen Ritual und Individualität. Vortrag auf der Tagung: Totengedenken und Trauerkultur. Kloster Irsee, 19.-21.11.1999

Fischer-Lichte, Erika: Entgrenzung des Körpers. Über das Verhältnis von Wirkungsästhetik und Körpertheorie. In: Dieselbe und Anne Fleig (Hg.): Körper-Inszenierungen. Präsenz und kultureller Wandel. Tübingen 2000, 19-34

Flaake, Karin: Berufliche Orientierungen von Lehrerinnen und Lehrern. Eine Empirische Untersuchung. F. a. M. 1989

Fleig, Anne: Körper-Inszenierungen: Begriff, Geschichte, kulturelle Praxis. In: Fischer-Lichte, Erika, Fleig, Anne (Hg.): Körperinszenierungen: Präsenz und kultureller Wandel. Tübingen 2000, 7-18

Flick, Uwe: Qualitative Forschung - Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften. Hg.: König, Burkhard, rowohlts enzyklopädie. Reinbeck 1996

FORUM GRABKULTUR (Hg.): Tod und Grabkultur 1998. Eine Repräsentativumfrage des Institut für Demoskopie Allensbach im Auftrag des FORUMS GRABKULTUR

Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. F. a. M. 1994. Übersetzt von Walter Seitter. Titel der Originalausgabe: Surveiller et punir. La naissance de la prison. Paris 1975

- Archäologie des Wissens. F. a. M. 1981, 74ff

- Andere Räume. In: Barck, Karlheinz u.a. (Hg.): Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik. Leipzig 1993, 34-46. Übersetzt von Walter Seitter. Titel der Originalausgabe: Des Espaces Autres. In: Architecture, Mouvement, Continuité. Paris 1984

- Politische Disqualifizierung des Todes. In: R. Beck: Der Tod. Ein Lesebuch von den letzten Dingen. München 1995, 178-185.

FRIEDHOF UND DENKMAL., Nr. 2/3, 2001, 46. Jg.. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung: ”Kontraste. GrabZeichen, die sich absetzen.” 6/2001-6/2003, Freiburg. Hg.: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal e.V. Kassel

Fuchs, Werner: Todesbilder in der modernen Gesellschaft. F. a. M. 1969

Fuhrmeister, Christian: Findlinge als Denkmäler. Zur politischen Bedeutung erratischer Steine. In: FRIEDHOF UND DENKMAL. Heft 3/2000, 45. Jg., 83-107

Gadi, Algazi: Kulturkult und die Rekonstruktion von Handlungsrepertoires. In: L’Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft. 11. Jg., 2000, Heft 1, 105-119

Gaedke, Jürgen: Handbuch des Friedhofs- und Bestattungsrechts. Köln 1992, 97ff, 181

Gebauer, Gunter: Ausdruck und Einbildung. Zur symbolischen Funktion des Körpers. In: Kamper/Wulf (Hg.): Die Wiederkehr des Körpers. F. a. M. 1982, 313-328

Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen Kultureller Systeme. F. a. M. 1983

gender et alia (Dagmar Fink, Johanna Schaffer, Katja Wiederspahn). In: Trinh T.: Minh-ha Session. Ausstellungskatalog. Wien 2001, 15

Göschel, Albrecht, unter Mitarbeit von Klaus Mittag: Die Ungleichzeitigkeit in der Kultur. Wandel des Kulturbegriffs in vier Generationen. Essen 1995

Gombrich, Ernst: Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie. F. a. M. 1984, 324-347

Greif, Stefan: Vom Lob auf die Liederlichkeit. Müll und Gerümpel in der niederländischen Gernremalerei des 17. Jahrhunderts. In: Ecker, G., M. Stange, U. Vedder (Hg.): Sammeln – Ausstellen – Wegwerfen. Königsstein 2001, 208-224

Habermehl, Anke: Gewalt in der Familie. Ausmaß und Ursache körperlicher Gewalt. Hamburg 1994

Hagemann-White, Carol: Die Konstrukteure des Geschlechts auf frischer Tat ertappen? Methodische Konsequenzen einer theoretischen Einsicht. In: Feministische Studien 11. H. 2, 1993, 68-79

Hall, Stuart: Cultural Studies. Zwei Paradigmen. In: Bromley, Roger, Udo Göttlich, Carsten Winter: Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung. Übersetzt von Gabriele Kreuzner. Lüneburg 1999, 113-138. Titel des Originalbeitrags: Cultural Studies. Two Paradigmas. 1980c

- Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London 1997, 13-64

Halbwachs, Maurice: Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Übersetzt von Lutz Geldsetzer. F. a. M. 1985. Titel der Originalausgabe: Les cadres soziaux de la mèmoire. Paris 1952

Hanselmann, Edwin: Wie sich frei gewordene Friedhofsfläche interessant und kreativ nutzen lässt. In: Friedhofskultur. 90. Jg., 5/2000, 10-12

Happe, Barbara: Veränderungen in der sepulkralen Kultur am Ende des 20. Jahrhunderts. In: FRIEDHOF UND DENKMAL. 45. Jg., 1/2000, 9-20

- Der Friedhof "Unter den Linden" in Reutlingen. Seine Geschichte und ausgewählte Grabmäler aus dem Zeitraum 1800-1992. Reutlingen 1994

- Die Entwicklung der deutschen Friedhöfe von der Reformation bis 1870. Dissertation 1988. Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen. Tübinger Verein für Volkskunde (Hg.). Tübingen 1991

- Anonyme Bestattung in Deutschland. Veränderungen in der zeitgenössischen Bestattungs- und Erinnerungskultur. In: FRIEDHOF UND DENKMAL. 41. Jg., 2/1996, 40-52

- Vom Kultraum über die säkulare Gedenkstätte bis zum anonymen Urnenhain. In: Dieselbe u.a. (Hg.): Vom Gottesacker zum Reformfriedhof. Beiträge zur Geschichte der Friedhöfe in Deutschland. Schriftenreihe des Förderkreises Ohlsdorfer Friedhof e.V. Hamburg 1994, 7-23

- Der Friedhof - ein Ort der Bestattung oder der Entsorgung? In: Deutsche Friedhofskultur. 2/1993, 53-56. (Die Zeitschrift ‚Deutsche Friedhofskultur' trägt ab Jahrgang 87/1997 den Namen ‚Friedhofskultur', TH).

- Die Anfänge der anonymen Bestattung in Deutschland. In: Die Auslese. Nr. IV, 96. Jg., 1-6

- Zur Lage der anonymen Bestattung in Deutschland. Eine Umfrage bei kommunalen und kirchlichen Friedhofsverwaltern. In: FRIEDHOF UND DENKMAL. 43. Jg. 2/1998, 39-54

- Anonyme Bestattung: Tote entschwinden dem Gedächtnis. In: Friedhofskultur. 87. Jg., 1/1997, 72-76

- Anonyme Bestattungen erschweren das kollektive Gedächtnis an die Toten. In: Schriften des Collegium Europaeum Jenense: Sterben-Tod-Begräbnis. Ringvorlesung 1996. Hg.: Jorke, Dietfried. Jena 1997, 56-67

Hausen, Karin: Die Polarisierung der ‚Geschlechtscharaktere' – Eine Spiegelung von Erwerbs- und Familienleben. In: Werner Conze (Hg.): Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Stuttgart 1976, 363-393

- ...durch die Blume gesprochen. Naturaneignung und Symbolvermarktung. In: Ruppert, Wolfgang (Hg.): Fahrrad, Auto, Fernsehschrank. Zur Kulturgeschichte der Alltagsdinge. F. a. M. 1993, 52-78

Hauser, Andrea (Hg.: Tübinger Verein für Volkskunde e.V.)**:** Dinge des Alltags. Studien zur historischen Sachkultur eines schwäbischen Dorfes. Tübingen 1994

Harte, Günter, Johanna Harte (Hg.: Institut für Niederdeutsche Sprache): Hochdeutsch Plattdeutsches Wörterbuch. Bremen 1986

Hart-Nibbrig, Christian L: Der Tod als Schlaf - ästhetische Immunisierung. In: Beck, Rainer: Der Tod. Ein Lesebuch von den letzten Dingen. München 1995, 189-194, dort Auszug aus: Hart-Nibbrig: Ästhetik des Todes, 213-219

Helmers, Sabine: Tabu und Faszination – Über die Ambivalenz der Einstellung zu Toten. In: Pfleiderer, Beatrix, Thomas Hauschild (Hg.)**:** Zur Reihe Krankheit und Kultur. Bd. 5. Dissertation. Berlin u.a. 1989

Helmhold, Heidi: Territorien, Grenzen, textile Medien. Von nomadischer Strategie und Bekleidungskunst – Christo und Jeanne Claude. In: Nixdorff, H. (Hg.): Das textile Medium als Phänomen der Grenze – Begrenzung – Entgrenzung. Forschungszentrum für Historische Anthrophologie der Freien Universität Berlin, Bd. 30. Berlin 1999, 183-208

Hentschel, Linda: Crarys Techniken anders betrachtet. Kritische Anmerkungen zu "Techniken des Betrachters" von Jonathan Crary. Dresden/Berlin 1996. In: Kritische Berichte. 2/99. Jg. 27, 69-78

Hof, Renate: Kulturwissenschaften und Geschlechterforschung. In: Nünning, Ansgar, Vera Nünning: Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen-Ansätze-Perspektiven. Stuttgart 2003, 329-350

Hoffmann-Curtius, Kathrin: Sieg ohne Trauer – Trauer ohne Sieg. Totenklage auf Kriegsdenkmälern des Ersten Weltkriegs. In: Ecker, Gisela (Hg.): Trauer tragen – Trauer zeigen. Inszenierungen der Geschlechter. München 1999, 259-286

- Feminisierte Trauer und aufgerichtete Helden. Figürliche Denkmäler der frühen Nachkriegszeit in Deutschland und Österreich. In: Eschebach, I., Jacobeit, S., Wenk, S. (Hg.): Gedächtnis und Geschlecht. Deutungsmuster in Darstellungen des nationalsozialistischen Genozids. F.a.M. 2002, 363-394

Hoffmann, Detlef (Hg.): Orte der Erinnerung. Wie ist heute sichtbar, was einmal war? Loccumer Protokolle 18/94, 1. Auflage 1996. Hg. der Reihe Loccumer Protokolle: Evangelische Akademie Loccum

Howe, Jürgen (Hg.): Tod - Sterben - Trauer. Bericht über die 1. Tagung zur Thanato-Psychologie vom 4-6.11.82 in Vechta. F. a. M. 1985

Hülsenbeck, Annette: (Kultur)Taschen. Übergangsobjekte und Gehäusereste. Accessoires in Zwischen-Räumen. In: Mentges, Gabriele u.a. (Hg.): Geschlecht und materielle Kultur: Frauen-Sachen, Männer-Sachen, Sach-Kulturen. Münster 2000, 185-214

Institut für Demoskopie Allensbach (Hg.): Tod und Grabkultur 1998. Eine Repräsentativumfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach im Auftrag des Forum Grabkultur

Jacobi, Jutta: Trauern. Beschreibung eines nicht gesellschaftsfähigen Zustands. Radiosendung des NDR 4, 26.11.2000. Redaktion U. Voß, unveröffentlichtes Manuskript

Jeggle, Utz: In stolzer Trauer. Umgangsformen mit dem Kriegstod während des 2. Weltkriegs. In: Derselbe u.a. (Hg.): Tübinger Beiträge zur Volkskultur. Tübingen 1986, 242-259

Jussen, Bernhard: *Dolor* und *Memoria.* Trauerriten, gemalte Trauer und soziale Ordnungen im späten Mittelalter. In: Otto G. von Oexle: Memoria als Kultur. Göttingen 1995, 206-250

Kämpf-Jansen, Helga: Alltagsdinge und Trivialobjekte als Gegenstand ästhetischer Erziehung. Dissertation. Hamburg 1987

Kammeier-Nebel, Andrea, Norbert Fischer: Familie, Tod und Trauerkultur. Sozialgeschichtliche Überlegungen zum Wandel von Gefühlsstrukturen im nachreformatorischen Deutschland. In: Kleinau/Schmersahl/Weickmann (Hg.): Denken heißt Grenzen überschreiten. Hamburg 1995, 65-83

Kantorowicz, Ernst: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters. Übersetzt von Walter Theimer. Titel der Orignalausgabe: The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology. Princeton/New York 1957. Stuttgart 1992, 25-28, 322-344, 419-432

Kaschuba, Wolfgang: Einführung in die Europäische Ethnologie. München 1999, 252

Keizer, Bert: Das ist das Letzte! Erfahrungen eines Arztes mit Sterben und Tod. Übersetzt von Steffen Haselbach. Titel der Originalausgabe: Het refrein is Hein: dagen uit een verpleeghuis. Nijmegen 1994. Berlin 1995

Keppler, Angela: Soziale Formen individuellen Erinnerns. Die kommunikative Tradierung von (Familien-)Geschichte. In: Welzer, Harald (Hg.): Das soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung, Tradierung. Hamburg 2001, 137-159

Kleinspehn, Thomas: Der flüchtige Blick. Sehen und Identität in der Kultur der Neuzeit. Reinbek bei Hamburg 1989

Klinger, Cornelia: Beredtes Schweigen und verschwiegenes Sprechen: Genus im Diskurs der Philosophie. In: Bußmann/Hadumod/Hof (Hg.): Genus – zur Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften. Stuttgart 1995, 34-59

Knapp, Gudrun-Axeli: Arbeitsteilung und Sozialisation: Konstellation von Arbeitsvermögen und Arbeitskraft im Lebenszusammenhang von Frauen. In: Ursula Beer (Hg.): Klasse Geschlecht. Bielefeld 1989, 267-306

Kneer Georg, Dieter Rink: Milieu und Natur. In: Michael Hofmann, Kaspar Maase, Bernd Jürgen Warneken (Hg.): Ökostile. Zur kulturellen Vielfalt umweltbezogenen Handelns. Arbeitskreis Volkskunde und Kulturwissenschaften. Marburg 1999, 121-144

Koch, Sylvia: Geschichte und Bedeutung des Friedhofs im Abendland. In: Zeitschrift für Semiotik. Bd. 11, 1989, Heft 2-3, 125-133

Koch-Straube, Ursula: Fremde Welt Pflegeheim. Eine ethnologische Studie. Bern 1997

Köhle-Hezinger, Christel: Das Schöne in der Ordnung oder : Neue Ordnungen, neue Fragen? Unveröffentlichter Vortrag, 33. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde: Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung. Jena 9/2001

Körner, Irmela: Witwen: Biographien und Lebensentwürfe. Düsseldorf 1997

Köstlin, Konrad: Zu Intention und Praxis religiöser Erinnerung. In: Bönisch-Brednich, Bettina, Rolf –W. Brednich, Helge Gerndt (Hg.): Erinnern und Vergessen. Vorträge des 27. Deutschen Volkskundekongresses. Göttingen 1989. Göttingen 1991, 432

Köstlin, Konrad, Hermann Bausinger (Hg.): Umgang mit Sachen: Zur Kulturgeschichte des Dinggebrauchs. Volkskundekonkreß in Regensburg 1981. Regensburg 1983

Kohn-Waechter, Gudrun (Hg.): Schrift der Flammen. Opfermythen und Weiblichkeitsentwürfe im 20. Jahrhundert. Berlin 1991

Kockel, Ulrich: Heimat als Widerständigkeit: Beobachtungen in einem Europa frei schwebender Regionen. Unveröffentlichter Vortrag, 33. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde: ”Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung.” Jena 9/2001

Korff, Gottfried: Bemerkungen zur öffentlichen Erinnerungskultur. In: Böhnisch-Brednich, Brigitte, Rolf W. Brednich, Helge Gerndt (Hg.): Erinnern und Vergessen. Vorträge des 27. Deutschen Volkskundekongresses 1989

Koselleck, Reinhart: Das Kriegerdenkmal. In: Beck, Rainer (Hg.): Der Tod. Ein Lesebuch von den letzten Dingen. München 1995, 226-228

Kramer, M., R. Herrenbrück: Die Anonyme Bestattung als Herausforderung an Friedhofsgestaltung, Kirche und Gesellschaft. Tagung vom 9.-10.10.91. Tagungsprotokoll 90A/1991 der Ev. Akademie (Hg.). Iserlohn 1992

Krappmann, Lothar A. (Hg.): Alt und Jung. Spannung und Solidarität zwischen den Generationen. F. a. M. 1997

Krieg, Nina A.: Schon Ordnung ist Schönheit. Hans Grässels Müncher Friedhofsarchitektur (1894-1929), ein ‚deutsches' Modell? München 1990

Lachmann, Renate: Kultursemiotischer Prospekt. In: Haverkamp, Anselm, Renate Lachmann: Memoria. Vergessen und Erinnern. München 1993, 17-27

Lang, Walter K. : Der Tod und das Bild: Todesevokationen in der zeitgenössischen Kunst 1975-1990. Berlin 1995

Langbein, Ulrike: Geerbte Dinge. Soziale Praxis und symbolische Bedeutung des Erbens. In: Für das Institut für Europäische Ethnologie und der Landesstelle für Berlin-Brandenburgische Volkskunde der Humboldt-Universität zu Berlin. Kaschuba, Wolfgang, Rolf Lindner, Peter Niedermüller, Leonore Scholze-Irrlitz (Hg.): alltag & kultur. Bd. 9. Köln 2002

Lanwerd, Susanne: Die Bildformel Pieta. Religiös tradierte Geschlechterbilder in Symbolisierungen des Nationalsozialismus. In: Eschebach, Insa, Sigrid Jacobeit, Silke Wenk (Hg.): Gedächtnis und Geschlecht. Deutungsmuster in Darstellungen des national-sozialistischen Genozids. F. a. M. 2002, 168-180

Lanzmann, Claude: SHOAH. Mit einem Vorwort von Simone de Beauvoir. Düsseldorf 1986, 244

Lepenies, Annette: Alt & Jung. Das Abenteuer der Generationen. Publikation des Deutschen Hygienemuseums Dresden (Hg.). F.a.M. 1997

Licher, Lucia Maria: Alles ist notwendig. Zur Ökonomie des Alltags bei Marieluise Fleißner. In: Marie E. Müller, Ulrike Vedder: Reflexive Naivität. Zum Werk Marieluise Fleißers. Berlin 2000, 55-77

Lipp, Carola: Frauenforschung. In: Brednich, Rolf-W. (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in das Forschungsfeld der Europäischen Ethnologie. Berlin 1988, 251-272

- Überlegungen zur Methodendiskussion. Kulturanthropologische, sozialwissenschaftliche und historische Ansätze zur Frauenforschung der Geschlechterbeziehung. In: Frauenalltag-Frauenforschung. Beiträge zur 2. Tagung der Kommission Frauenforschung in der deutschen Gesellschaft für Volkskunde. Freiburg 1986. F.a.M. 1988, 29-46

- Schimpfende Weiber und patriotische Jungfrauen. Frauen im Vormärz und in der Revolution 1848/49. Moos/Bühl 1986

- Das Private im Öffentlichen. Geschlechterbeziehungen im symbolischen Diskurs der Revolution 1848/49. In: Journal Geschichte. 1/1989, 1-47

Lochner von Hüttenbach, Fritz: Die Bezeichnung Leichnam. In: Norbert Steffenelli (Hg.): Körper ohne Leben. Begegnung und Umgang mit Toten. Böhlau 1998, 31-33

Löwer, Andrea: Kreuze am Straßenrand. Verkehrstod und Erinnerungskultur. Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt. Kulturanthropologie Notizen. Bd. 64. F. a. M. 1999

Loraux, Nicole: Die Trauer der Mütter. Weibliche Leidenschaft und die Gesetze der Politik. F.a.M. 1992

Lorenzer, Alfred: Tiefenhermeneuthische Kulturanalyse. In: Derselbe, H.D. König u.v.a. (Hg.): Kulturanalysen. Psychoanalytische Studien zur Kultur. F. a. M. 1986, 11-98

Lübbe, Hermann: Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart. Berlin 1994

Lück, Wolfgang: Das Bild in der Kirche des Wortes. Eine Einführung in die Bilderwelt evangelischer Kirchen., Münster 2000

Machtemes Ursula: Leben zwischen Trauer und Pathos. Bildungsbürgerliche Witwen im 19. Jahrhundert. Dissertation. Osnabrück 2001

Marcuse, Herbert: Über den affirmativen Charakter der Kultur. In: Derselbe: Kultur und Gesellschaft I. F.a.M.1968, 56-101

Mc Crackens, Grant: Big hair: Der Kult um die Frisur. Aus dem Amerikanischen von Ulrike Seeberger. München 1997

Meinhold, Lurz: Kriegerdenkmäler in Deutschland. Bd. 3, Heidelberg 1985, Bd. 6, Heidelberg 1987

Metken, Sabine: Das Buch des Lebens – Auf Gräbern geöffnet. Quelle nicht mehr rekonstruierbar

Milchert, J.: Ein Friedhof als pantheistischer Ort. In: Friedhofskultur. 90. Jg., Nr. 9/00, 18-19

Miller, Alice: Du sollst nicht merken. Variationen über das Paradies-Thema. F. a. M. 1983, 222 ff

Mittag, Martina: Vorn Monaden und Nomaden. Weiblichkeit und Virtualität. In: Hubrath, Margarete (Hg.): Geschlechter–Räume. Konstruktionen von ”gender” in Geschichte, Literatur und Alltag. Köln 2001, 101-113

Möbius, Frank: Kauderwelsch um ”anonym”. In: Friedhofskultur. 01/2001, 91. Jg., 8

Nierhaus, Irene: Arch ^{6} Raum, Geschlecht, Architektur. Wien 1999

Nierhaus, Irene, Felicitas Konecny (Hg.): räumen. Baupläne zwischen Raum, Visualität, Geschlecht und Architektur. Wien 2002, 7-37

Niethammer, Lutz: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek 2000, 323 ff

Nixdorff, Heide, Heidi Müller: Weiße Westen - Rote Roben. Von den Farbordnungen des Mittelalters zum individuellen Farbgeschmack. Ausstellungskatalog. Staatliche Museen Preußischer Kulturbesitz Berlin, Museum für Völkerkunde, Abt. Europa, Museum für Deutsche Volkskunde (Hg.). Berlin 1983

Nixdorf, Renate: Editorial: Ich und Du = Wir! In: Aeternitas e.V (Hg.): ZEITLOS. Das Journal für Lebensbewusste. 1/2003, 2

Nölle, Volker: Vom Umgang mit Verstorbenen – eine mikrosoziologische Erklärung des Bestattungsverhaltens. Dissertation. F.a.M. 1997

Oexle, Otto G.: Memoria als Kultur. Göttingen 1995

Oxenius, Karharina: Vom Promenieren zum Spazieren. Zur Kulturgeschichte des Pariser Parks. Tübinger Verein für Volkskunde e.V. Tübingen 1992.

Parmentier, Michael: Ethnomethodologie. In: Lenzen, D., Mollenhauer, K. (Hg.): Enzyklopädie Erziehungswissenschaft. Bd.1: Theorien und Grundbegriffe. Stuttgart 1983, 246-261

Pazzini, Karl-J.: Die Toten bilden. Über eine Aufgabe des Museums. In: Ecker, G., M. Stange, U. Vedder (Hg.): Sammeln – Ausstellen – Wegwerfen. Königstein 2001, 49-58

Peters, Sibylle, Jentz, Janina: DIANA oder die perfekte Tragödie. Kulturwissenschaftliche Betrachtung eines Trauerfalls. Köln 1998

Pollak, Linda: Die abwesende Mauer und andere Grenz-Fragen. Raumkonstrukte und Geschlecht. In: DAIDALOS. Architektur Kunst Kultur. 67/1998, 94-106. P. zitiert Elizabeth Wilson: Bodies in Public and Private. In: Public Bodies Private States. New View on Photography, Representation and Gender. States 1994

Pomian, Krzysztof: Der Ursprung des Museums: Vom Sammeln. Berlin 1998

Reclam Kunstführer Frankreich I, Paris, von Christian Beutler, 1979, 2. Auflage, siehe Arc de Triomphe de L'Etoile, 101-104. - Zit. nach Schmidt, Bärbel: Die blutigen Kleider des Marinko Gagro. Spurensicherung als eine Methode ästhetischer Bildung. In: Blohm, Manfred (Hg.): Berührungen & Verpflechtungen. Biographische Spuren in ästhetischen Prozessen. Köln 2002, 139-154

Reese-Heim, Dorothea, Karen Meetz, Studierende u.a. : Haut & Volumen. Studierende untersuchen technische Textilien aus dem Kunstsilo der Universität Paderborn. Paderborn 1999

Revesz, G.: Das Trauerjahr der Witwe. In: Zeitschrift für vergl. Rechtswissenschaft 15. 1902, 361-405, zit. nach Stubbe, Hannes: Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung. 1985, 135-137

Richard, Birgit: Todesbilder. Kunst, Subkultur, Medien. Dissertation. München 1995

Richter, Gerhard: Friedhof als meditativer Erlebnispark. In: Friedhofskultur. 88. Jg., 3/1998, 20-21

- Kultraum oder ästhetischer Erlebnispark? In: Hermann Weber für Aeternitas e.V.: Orte der Erinnerung. Der Friedhof im 21. Jahrhundert. Königswinter 1997

Richter, Gerhard, Nohl, Werner: Friedhofskulturelle Entwicklungstendenzen: Hinweise aus einem Forschungsprojekt. In: Friedhofskultur. 08/2001.

Roderer, Ursula: Mode als Symbol. Ein interaktionistische Ansatz zu Bedeutung der Mode für Altersgruppen. Theorie und Forschung. Bd. 8, Soziologie. Bd. 2. Regensburg 1986

Roost-Vischer, Lilo: Alltägliche Tote. Ethnologische Untersuchungen in einem Bestattungsinstitut und einem Krematorium in der Schweiz. In: Pfleiderer, Beatrix, Rolf Wirsing (Hg.): Medizinkulturen im Vergleich Bd.16. Hamburg 1999

Rosemeyer, Eva-Maria: Tischtuchgestaltung – Tradition und Brüche, Schriftliche Ausarbeitung zur praktisch- methodischen Prüfung im Fachbereich Textilwissenschaften Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, 10/2000

Sauerbier, S.D.: Magie, Objekte und Handlungen. Zu Problemen von Fetisch und Ritual in der Kunst der Gegenwart (besonders anhand der Arbeiten von Th. F. Fischer, P. Gilles und B. W. Hallmann). In: Sturm, Hermann, A. Eschbach, M. Götz, I. Stoppa-Sehlbach (Hg.): Jahrbuch für Ästhetik. Bd. I. 1985, 335-366

Schade, Sigrid: Posen der Ähnlichkeit. Zur wiederholten Entstellung der Fotografie. In:
Weigel, Sigrid, Birgit Erdle (Hg.): Mimesis, Bild und Schrift. Ähnlichkeit und Entstellung im Verhältnis der Künste. Köln u.a. 1996, 65-82

- Der Mythos des "Ganzen Körpers". Das Fragmentarische in der Kunst des 20. Jahrhunderts als Dekonstruktion bürgerlicher Totalitätskonzepte. In: Barta, Ilsebil, Irene Nierhaus (Hg.): Frauenbilder - Männermythen. Kunsthistorische Beiträge. 3. Kunsthistorikerinnentagung. Wien 1986, 239-254

- Charcot und das Schauspiel des hysterischen Körpers. Die Pathosformel als ästhetische Inszenierung des psychiatrischen Diskurses – ein blinder Fleck in der Warburg-Rezeption. In: Baumgart, Silvia u.a. (Hg.): DenkRäume zwischen Kunst und Wissenschaft. Berlin 1993, 461-484

Scheller, Ingo: Szenisches Spiel: Handbuch für die pädagogische Praxis. Berlin 1998

Scheller, Ingo, Thomas Ott, Karlheinz Scherler, Gert Selle: Lernbereich Ästhetik. In: Dieter Lenzen unter Mitarbeit von Agi Schründer-Lenzen (Hg.): Enzyklopädie Erziehungswissenschaft. Bd. 3. Stuttgart 1986, 193-227

Scheller, Ingo, G. Ruwe, U. Oelke (Hg.): Tabuthemen als Gegenstand szenischen Lernens in der Pflege. Theorie und Praxis eines neuen pflegedidaktischen Ansatzes. Bern 2000, 9-16

Schiller, Claudia: Der organisierte Tod – Beobachtungen zum modernen Bestattungswesen. Dissertation. Düsseldorf 1991

Schlüpmann, Heide: Wir Wunderkinder. Tradition und Regression im bundesdeutschen Film der Fünfziger Jahre. In: Frauen und Film. Nr. 35, 1983, 4-11

Schmidt ,**Andreas:** Heimweh und Heimkehr. Zur Gefühlskultur in einer komplexen Welt. Unveröffentlichter Vortrag, 33. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde: Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung. Jena 9/2001

Schmidt, Bärbel: Die blutigen Kleider des Marinko Gagro. Spurensicherung als eine Methode ästhetischer Bildung. In: Blohm, Manfred (Hg.): Berührungen & Verflechtungen. Biographische Spuren in ästhetischen Prozessen. Köln 2002, 139-154

Schmied, Gerhard: Der Friedhof. Soziale Funktionen eines Ortes der Trauer. Ein von der DFG gefördertes Projekt am Institut für Soziologie der Universität Mainz. Beginn 1999 unter Leitung desselben und unter Mitarbeit von Michael Gluch, Simone Juvan und Kristina Köhler

Schöne, Albrecht: Unveröffentlichter Vortrag zu ‚Schillers Schädel' in Oldenburg (Oldb.) 2002

Scholz, Sykla: Projekt zur "biographischen Konstruktion von Männlichkeit." Universität Potsdam 2001

Schröter, Susanne: Körper und Identitäten. Ethnologische Ansätze zur Konstruktion von Geschlecht. Hamburg 1998

Schulte, P.: Trauerkultur am Scheidepunkt. Wie erleben Hinterbliebene die Bestattung eines nahen Angehörigen? (Hg.): Verband Deutscher Thanatologen e.V., Münster 1992

Schütze, Fritz: Die Technik des narrrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien. Dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen. Manuskript der Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie. 1977

Schwibbe, Gudrun, Ira Spieker: Virtuelle Friedhöfe. In: Zeitschrift für Volkskunde., II. Halbjahresbd. 1999, 220-245

Selle, Gert: Siebensachen. Ein Buch über die Dinge. F. a. M. 1997

Sennett, Richard: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. F. a. M. 1986

Siggelkow, Ingeborg: Gedächtnisarchitektur. Formen privaten und öffentlichen Gedenkens. In: Kulturwissenschaften. Bd. 1. Siggelkow, Ingeborg und Hartmuth Salzwedel (Hg.). F. a. M. u.a. 2001

Simmel, Georg: Die Mode. In: Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. Leipzig 1911, 29-64. Wieder abgedruckt Wagenbach (Hg). Berlin 1983

Smith, Dorothy: Der aktive Text. Eine Soziologie für Frauen. Hamburg 1998

Spemann, Wolf: Gedanken zur Bildhauerei im 20. Jahrhundert. In: Zeitschrift ‚Naturstein'. 12/1999, 32-41

Sörries, Reiner: Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur. Bd. 1. Volkskundlich-kulturgeschichtlicher Teil. Hg.: Zentralinstitut für Sepulkralkultur Kassel. Bearbeitet von R. Sörries. Braunschweig 2002

- Anonyme Todesanzeigen - Ein Medium im Wandel? In: FREIDHOF UND DENKMAL. 1/2003, 48. Jg., 21-23

Stange, Martina: The Museeum of their Encounter. Ding-Begegnungen in Dunja Barnes‘ Roman Nightwood”. In: Ecker, G., Scholz, S. (Hg.): UmOrdnungen der Dinge. Königstein 2000, 76-90

Stefenelli, Norbert (Hg.): Körper ohne Leben. Begegnungen und Umgang mit Toten. Böhlau 1998

Steffen, Dagmar (Hg.): Welche Dinge braucht der Mensch? Hintergründe, Folgen und Perspektiven der heutigen Alltagskultur. F. a. M. 1995

Steffensky, Fullbert: Erinnerung braucht Rituale. In: Praktische Theologie. H. 2, 33. Jg., 86-93

Stegmann, Stefanie: Universität-Habitus-Geschlecht. Eine kulturwissenschaftliche Studie über das Outfit von Wissenschaft. Unveröffentlichte Dissertation an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg 2003

Streckeisen, Ursula: Doing Death. Expertenpraktik in den Kontexten von Lebenserhaltung, Verlust und Wissenschaft. In: Hitzler, Honer, Maeder (Hg.): Expertenwissen. Die institutionalisierte Kompetenz der Konstruktion von Wirklichkeit. Opladen 1994, 232-246.

- Sterben und Tod. Vom Zwiespalt über die Leere zur Verdopplung. In: Meulemann, Heiner, Agnes Elting-Camus (Hg.): 26. Deutscher Soziologentag. Düsseldorf 1992, Tagungsband II, 654-660

Stubbe, Hannes: Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung, Berlin 1985

Sturma, Dieter (Hg): Kultur und Kulturwissenschaft. Lüneburger Beiträge zur Kulturwissenschaft 1, Lüneburg 1991

Südmersen, Ilse M.: Hilfe, ich ersticke in Texten. Eine Anleitung zur Aufarbeitung narrativer Interviews. In: Neue Praxis 13. 1983, 294-306

Teuber, Bernhard: Fest/Feier. Begriffsbestimmung in: Ästhetische Grundbegriffe (ÄGB), Band 2, Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Hg.: Barck, Karl-Heinz u.a. Stuttgart 2000, 367-379

Thiesbonenkamp, Jürgen: Der Tod ist wie der Mond – niemand hat seinen Rücken gesehen. Bestattung und Totengedenken in Kamerun und Deutschland – Kirchliche Handlungsfelder im inter-kulturellen Dialog. Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen. Bd. 23. Duisburg 1998

Timmermanns, P.: Abschied und Verabschiedung von Verstorbenen, Dokumentation eines Werk-stattgesprächs v. 23.02.1996. Hg.: Mildred-Scheel-Akademie Köln im Auftrag des Ministeriums für Arbeit, Gesundheit und Soziales. NRW

Turner, Victor: Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. F. a. M. 1995

Vaskovics, Loszlo, H.P. Buba: Soziale Lage von Verwitweten. Vergleichende Datenanalyse zur demo-graphischen, sozialen und wirtschaftlichen Lage von Verwitweten in der Bundesrepublik Deutschland. In der Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit (Hg.). Band 199. Bonn/Stuttgart 1988, 48 ff

Vinken, Barbara: Mode. Spiel mit Grenzen. In: Nixdorff, Heide (Hg.): Das textile Medium als Phänomen der Grenze – Begrenzung – Entgrenzung. Forschungszentrum für Historische Anthrophologie der Freien Universität Berlin, Bd. 30. Berlin 1999, 97-121

Wagner, Leonie: Nationalsozialistische Frauenansichten. Vorstellungen von Weiblichkeit und Politik führender Frauen im Nationalsozialismus. Dissertation. F. a. M. 1996

Wagner, Monika: Das Material der Kunst. Eine andere Geschichte der Moderne. München 2001

Warneken, Jürgen, Andreas Wittel: Die neue Angst vor dem Feld. Ethnografisches research up am Beispiel der Unternehmensforschung. In: Zeitschrift für Volkskunde. 1. Halbjahresbd. 1997, 1-15

Weber, Hermann: Orte der Erinnerung. Der Friedhof im 21. Jahrhundert. Hg. Aeternitas AS GmbH. Königswinter 1997

Wegewitz, Willi: Die Urnenfriedhöfe von Dohren und Daensen im Kreise Harburg aus der vor-römischen Eisenzeit. In: Schuchardt, Carl (Hg.) und fortgesetzt von Wolfgang Dietrich Asmus im Auftrag des Historischen Vereins für Niedersachsen: Die Urnenfriedhöfe in Niedersachsen. Bd. 5. Hildesheim 1961

Weigel, Sigrid: Pathologie und Normalisierung im deutschen Gedächtnisdiskurs. Zur Dialektik von Erinnern und Vergessen. In: Smith, G., H. Emrich (Hg.): Vom Nutzen des Vergessens. Berlin 1996, 241-263

Weltzien, Friedrich: Rücken/Figur. Ansichten als Teilungen des Körpers im Bild.
Skript des Verfassers zum Vortrag auf der Tagung Körperteile. Formen der Fragmentierung – Praktiken der Darstellung. Berlin 2000. Veranstalter: Graduiertenkolleg Körper-Inszenierungen der FU Berlin.

Welz, Giesela: Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck. In: Zeitschrift für Volkskunde., II. Halbjahresbd. 94. Jg. 1998, 177-194

Welzer, Harald (Hg.): Das Soziale Gedächtnis. Geschichte, Erinnerung und Tradierung. Hamburg 2001

Wenderoth, Andreas: RASEN. Der Traum vom perfekten Grün. In: GEO. Verlag Gruner und Jahr, Nr. 8/2001, 108-126

Wenk, Silke: Versteinerte Weiblichkeit. Allegorien in der Skulptur der Moderne. Köln 1996

- Inszenierter und geschichtlicher Raum des Gedenkens: Die Neue Wache in Berlin. In: Evangelische Akademie Loccum (Hg.): Detlef Hoffmann in der Reihe Loccumer Protokolle: Orte der Erinnerung. Wie ist heute sichtbar, was einmal war? Loccumer Protokolle 18/94, 1996. 111-136

- Geheimrat Dr. Theodor Wiegand und die Deutsche Bank: Notizen zum Verhältnis der Klassischen Archäologie und Imperialismus an der Wende zum 20. Jahrhundert. In: Hephaistos. Kritische Zeitschrift zu Theorie und Praxis der Archäologie, Kunstwissenschaft und angrenzender Gebiete. 1985/6, 7/8

Wenner, Stefanie: Ganzer oder zerstückelter Körper. Über die Reversibilität von Körperbildern. In: Benthien, Claudia, Christoph Wulf (Hg.): Körperteile. Eine kulturelle Anatomie. rowohlts enzyklopädie. B. König (Hg.). Reinbek bei Hamburg 2001, 361-380

Wieland, Dieter, Peter M. Bode, Rüdiger Disko (Hg.), Mitarbeit: Wolfgang Zängl: Grün kaputt. Landschaft und Gärten der Deutschen. München 1983, 67

Winkler, Josef: Leichnam, seine Familie belauernd. F.a.M. 2003

Wirthmann, Oliver: Friedhofs- und Grabkultur im Wandel. Manifestation eines gesellschaftlichen Wandels und die Aufgabe einer zeitgemäßen Theologie und Trauerpastorale. Dissertation. Würzburg 1998

Wissenschaftlicher Rat der Dudenredaktion (Hg.): Duden**.** Fremdwörterbuch. Bd. 5. Mannheim 1974, 662

Wolff, Stefan: Clifford Geertz. In: Flick, Uwe, Ernst von Kardorff, Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Hamburg 2000, 84-95

Wossidlo, Joachim: Das endliche Fleisch und das unendliche Leben. Von der Tötung des Todes im kollektiven Gedächtnis – Gedanken eines Ethnologen zum Umgang mit Leichen in Berlin. In: Siggelkow: Gedächtnisarchitektur: Formen privaten und öffentlichen Gedenkens. F. a. M. 2001, 1-20

- Ehre den Toten – Trauer, Tabu und Pietät. Dokumentarfilm (S-VHS, 51 min.) zur gleichnamigen Magisterarbeit. Humboldt Universität Berlin 1995

Wulf, Christoph: Körper und Tod. In: Kamper, Dietmar, Christoph Wulf (Hg): Die Wiederkehr des Körpers. F. a. M. 1982, 259-272

- Mimesis in Gesten und Ritualen. In: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie. Bd. 7. 1/1998, 241-263

Wunderlich, Uli: Sarg und Hochzeitsbett so nahe verwandt! Todesbilder in Romanen der Aufklärung. Dissertation. Hg.: Gerd Schubert im Auftrag der Johann-Gottfried-Schnabel-Gesellschaft., SCHNABELIANA 4. St. Ingbert 1998

Zander, Sylvina, Fischer, Norbert: Gesten der Trauer. Imaginierte Weiblichkeit in der Grabmalkultur vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert. Teil II. In: FRIEDHOF UND DENKMAL. 3/2003, 48. Jg., 18-30

Sonstige Druckwerke als Quellen

Aeternitas e.V. Verbraucherschutzverein für das Friedhofs- und Bestattungswesen (Hg.): Informationsprospekt ‚Ratschläge für Betroffene'. Nr. 2: Die Anonyme Bestattung. Königswinter 1997, in Kooperation mit der Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal e.V.

Braut und Bräutigam. Ausgabe 12.00, 276-277. Redaktioneller Beitrag zur "Collection wir by XEN".

Berliner Tageszeitung: Der Tagesspiegel. Mehrere Ausgaben seit 2000

Die Zeit. Nr. 46, 11/2002.

Kunstzeitung. Nr. 53, 01.2001

Nord-West-Zeitung. Oldenburg vom 03.01.2001

FRANKFURTER ALLGEMEINE SONNTAGSZEITUNG. Oktober 2001, Nr. 43

Frankfurter Allgemeine Zeitung. 01.11.1997

Frankfurter Rundschau. 31.03.2001

Friedhofsführer: Friedhöfe in Bremen ‚Riensberg'. Hg.: Stadtgrün Bremen, Wirtschaftsbetrieb der Stadtgemeinde Bremen, 11/1995

Glamour. 1995

metis. Zeitschrift für historische Frauenforschung und feministische Praxis. 8. Jg. 99, Heft 15: Erinnern und Vergessen., verschiedene Autorinnen

Wilhemshavener Zeitung. 22.11.97

Prospekt: Friedhöfe in Bremen: Huckelriede. Hg.: Stadtgrün Bremen, 12.99

Prospekt Werbeaktion ***Granit und Gefühl*** des Granitwerks Kronach (Gässel) 1997

Abbildungsnachweis

Im Abschnitt I

Abbildung 1	Patenschaftsgrab auf dem Friedhof Ohlsdorf/Hamburg. Aus dem Friedhofsprospekt ‚Hamburger Friedhöfe' zur Verfügung gestellt von Lutz Rehkopf, Friedhof Ohlsdorf, 2002

Im Abschnitt II

Abbildung 1	Porträt Käthes, 1999, Copyrithe by porträt-fotostudio Wöltje, Achternstr. 34, 26122 Oldenburg
Abbildung 2	Quelle: Werbung zum XEN-Ring: Ring-Abb. innerhalb einer Werbeposterwand. © Traute Helmers, 2001

Im Abschnitt III, Kapitel 1-2

Abbildung 1-3	© Traute Helmers, 2000
Abbildung 4	Eingang zum anonymen Urnenhain Friedhof Ohlsdorf/Hamburg. Zur Verfügung gestellt von Lutz Rehkopf, Friedhof Ohlsdorf, 2002
Abbildung 5-12	© Traute Helmers, 2000-2002
Abbildung 13	Skizze von Hand, © Traute Helmers, 2001
Abbildung 14-16	Skan von Belegungsplänen, Friedhof Süd Oldenburg, 2002, © Traute Helmers
Abbildung 17	Plan Friedhof Huckelriede, © Traute Helmers, 2001
Abbildung 18	Plan Süd-Friedhof Wiesbaden, © Traute Helmers, 2002
Abbildung 19	Fotokopie aus Grabregister, erstellt vom Friedhofsbüro Rastede, 2001
Abbildung 20	© Traute Helmers
Abbildung 21	Kopie einer Belegungskarte, erstellt vom Sachbearbeiter Friedhofs Bremen 2001
Abbildung 22	aus: Wegewitz, Willi: Die Urnenfriedhöfe von Dohren und Daensen im Kreise Harburg aus der vorrömischen Eisenzeit (vgl. Literaturverz.)
Abbildung 23	Kopie aus: Nord-West-Zeitung Oldenburg, vom 03.01.2001
Abbildung 24	fotografiert vom Nahestehenden Dieter, 1998

Im Abschnitt III, Kapitel 3, Ritual

Abbildung 1-15	© Traute Helmers, 2000-2003

Im Abschnitt III, Kapitel 3, Objekt

Abbildung 1-34	© Traute Helmers, 1999-2002

Im Abschnitt IV

Abbildung 1	aus: Zeitschrift FRIEDHOF UND DENKMAL; Nr. 2/3, 2001, 46. Jg., Begleitheft zur Grabmalausstellung "Kontraste, GrabZeichen, die sich absetzen"

Materialnachweis

a) Kassettenmitschnitte und Transkriptionen von zehn Interviews

b) Arbeitsmaterial für das narrative Interview

1. Leitfaden

Zum narrativen Teil:
Zur Anregung von Stegreiferzählungen habe ich mit unterschiedlichen Eingangsfragen gearbeitet (Originalton):

· *...Nun dachte ich, wir machen das so: Sie erzählen einfach, wie es zu Ihrer Entscheidung (für ein anonymes Grab) gekommen ist. Wenn Sie sich weit zurückerinnern: An das Elternhaus, an Partnerschaft, Beruf, an Kindheit und Jugend, an Erfahrungen, Erlebnisse, die Sie im Laufe des Lebens gemacht haben, dass Sie heute für sich sagen: So und nicht anders, wenn ich das alles überblicke und zurückdenke, ist das für mich das Richtige. Und ich unterbreche Sie nicht, während Sie erzählen, schreib mir vielleicht mal etwas auf und stelle erst später Fragen.*

· *...Sie haben sich für ein anonymes Grab entschieden. Ich bitte Sie, mir vor diesem Hintergrund aus Ihrem Leben zu erzählen. In welchen Lebensumständen befanden Sie sich gerade, als Sie sich für eine Seebestattung entschieden haben? Welche Erlebnisse und Umstände, Menschen oder Orte haben Ihre Entscheidung beeinflusst? Beginnen Sie, wo Sie möchten, ich werde Sie nicht unterbrechen, sondern erst später Fragen stellen.*

· *...Sie haben sich für ein anonymes Grab entschieden. Ich bitte Sie, mir vor diesem Hintergrund Ihre Lebensgeschichte zu erzählen. Sie sind der Experte für Ihr Leben. Beginnen Sie dort, wo Sie möchten. Und erzählen Sie alles spontan, was Ihnen einfällt, ich werde Sie nicht unterbrechen und erst später Fragen stellen.*

· *...Jo, wüllt wi denn övert Graff snacken? (ja, wollen wir denn über Gräber sprechen? TH) Ich möchte Sie einfach fragen oder bitten spontan zu erzählen, äh, Sie haben sich für ein anonymes Grab entschieden, welche Erlebnisse, welche Menschen, welche Dinge, welche Orte Sie bewogen haben, diese Entscheidung zu treffen. Was hat Ihre Entscheidung beeinflusst, und welche Bedeutung das anonyme Grab für Sie hat. Ich werde Sie nicht unterbrechen und erst später Fragen stellen.*

Zum Nachfrageteil:

Im Nachfrageteil achtete ich darauf, das folgende Themen zur Sprache kamen, soweit diese nicht schon im narrativen Teil angesprochen wurden:

- *Was tun Sie, um erinnert zu werden? Was geschieht mit den Dingen, die Sie hinterlassen?*

- *Was genau verstehen Sie unter Anonymer Bestattung? Haben Sie Erfahrungen mit dieser Grabform?*

- *Was haben Sie auf Friedhöfen, mit Gräbern erlebt, mit welchen Dingen, Tätigkeiten?*

-*Was bedeutet die Einäscherung für Sie? Wie haben Sie sich über alles, was mit dem anonymen Grab zusammenhängt, informiert? Wer soll Ihren toten Körper versorgen? Soll er bekleidet werden? Wollen Sie aufgebahrt werden?*

- *Sargbeigaben: was möchten Sie aus welchem Grund bei sich haben?*

2. Datenblatt/Verwendungseinwilligung

Anhang zum Leitfaden

Name_____

Anschrift_____

Alter_____ Beruf _____ Konfession _____

Ihr Schulabschluß
- ☐ Hauptschule
- ☐ Realschule
- ☐ Fachhochschule / Abitur
- ☐ Studium
- ☐ Sonstiges

Sie sind
- ☐ verheiratet
- ☐ geschieden
- ☐ getrennt lebend
- ☐ ledig
- ☐ verwitwet

Ihr monatliches Netto-Haushaltseinkommen
- ☐ kein eigenes Einkommen
- ☐ bis 2000,- DM
- ☐ 2000,- bis 4000,- DM
- ☐ über 4000,- DM

Welchen Beruf übten Ihre Eltern aus

Mutter:_____

Vater: _____

Wie wohnen Sie ?
- ☐ allein
- ☐ bei Familienangehörigen
- ☐ mit Partner, Partnerin
- ☐ Heim
- ☐ sonstige Wohnform

Das Interview darf für die Dissertation verwendet werden:

Unterschrift_____ Datum _____

Die Interviewerin verpflichtet sich zur Wahrung datenschutzrechtlicher Bestimmungen

Unterschrift_____ Datum _____

c) Vier Forschungstagebücher

d) Negative und Dias verwendeten Bildmaterials

Alle Materialien sind vollständig archiviert und zu Forschungszwecken auf Anfrage bei mir einsehbar. Sowohl aus Datenschutzgründen als auch aufgrund des quantitativen Umfangs sind die Interviews der Arbeit nicht als Anhang beigefügt.

Abkürzungsnachweis

AB	anonymes Begräbnis	NGO	Non-governmental-Organisation
Abb.	Abbildung	o.g.	oben genannt
Bzw.	beziehungsweise	TH	Traute Helmers
Bildb.	Bildband	u.U.	unter Umständen
Bspw.	beispielsweise	Vgl.	vergleiche
DV	Datenverarbeitung	v. Chr.	Vor der Geburt Christus
F. a. M.	Frankfurt am Main	z.B.	Zum Beispiel
Hg.	Herausgeber oder Herausgeberinnen		
i.S.v.	im Sinne von		
NS	Nationalsozialismus		

Hiermit bestätige ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und die Stellen, die wörtlich oder annähernd wörtlich Veröffentlichungen entnommen sind, als solche kenntlich gemacht und mich keiner anderen als der angegebenen Hilfsmittel bedient habe.

Traute Helmers
im September 2003

Abstrakt

Das Ziel der Studie ist es, das komplexe Phänomen sogenannter anonymer Begräbnisse als Erfahrung und als kulturelle Konstruktion lesbar zu machen. Sie geht dabei von zutiefst vergeschlechtlichten familienbezogenen und öffentlich-nationalen sepulkralen Repräsentationen aus, die sich ins kollektive Gedächtnis der westlichen Moderne eingeschrieben haben und sich bis heute in sozialen und symbolischen Ordnungen reformulieren. Die Arbeit kombiniert qualitativ-empirisch kultur- und sozial-theoretische Positionen und Methoden und führt selbst erhobenes Primärmaterial aus heterogenen Quellen zusammen.

Frauen und Männer erzählen zu ihrer Motivation, das eigene Grab als anonymes zu bestimmen, und von ihrer Erinnerungsvorsorge, die ein individuelles Bezeichnen einer Grablage entbehrlich werden lässt. Nahestehende und Friedhofsbeschäftigte erlauben Einblicke in alltägliche Aneignungs- und Gestaltungsweisen dieser Grabform. Erinnerungsgegenstände und Trauer-utensilien belegen spielerisch erfinderische Formen symbolischer Kommunikationen mit Toten.

Der mehrperspektivische, kulturanalytisch ethnographische Zugang macht alltagsweltliches Wissen zu Sterben und Begraben wie zu Vergehen und Überdauern anschaulich und stellt es dem kulturpessimistischen Gestus des Forschungsstands an die Seite.

Anonyme Gräber sind in traditionelle wie in individuell modellierte Praktiken, Materialien und visuelle Medien eingebettet, die sie auf unterschiedlichste Weise bedeuten und wirken lassen. Die Grabform gibt Auskunft über das spannungsvolle Verhältnis zwischen dem Wunsch, lebhaft erinnert oder still vergessen zu sein, und zwischen dem Unvordenklichen individueller Deutungen gegenüber den beharrlichen Setzungen des kulturellen Rahmens.

Abstract

This study is a reading of so-called anonymous burials and connected practices of remembering as a form of individual experience and cultural construction. In modern western culture, private and public sepulchral representations can be considered as gendered and connotated as female. As practices they have become part of the collective memory and are constantly reshaped in the context of social and symbolic orders.

The study combines qualitative-empirical methods with the perspectives of cultural and social theories and brings together primary material of heterogeneous origins.

Women and men speak about their motivations to be buried in an anonymous grave and about their managing of ways to be remembered which can dispense with the individual signing of a burial place. Close friends and cemetery-workers allow insights in every-day routines of appropriation and arrangements with this kind of burial practice. Objects of remembering and mourning verify symbolic communication with the dead in a playful an inventive manner.

The multiperspective and ethnographic approach works out common knowledge about dying and burying, vanishing and outlasting and contrasts it with the pessimistic views of civilisation in the current theoretical research of burial cultures.

Anonymous graves are considered as imbedded in traditional and individually modelled practices, materials and visual media. Hence the graves accumulate different effects and meanings. The form of tombs informs about a highly charged relationship between the wish to be kept alive by being remembered or to be quietly forgotten and the unpredictability of individual understanding and persistent determination by the cultural framework.

Lebenslauf

Traute Helmers, am 27. Juni 1953 in Varel, Landkreis Friesland Niedersachsen, geboren. Mutter: Marianne Helmers, geborene Dammaschke, Vater: Gustav Helmers. Ein älterer Bruder: Hartmuth Helmers. Staatsangehörigkeit: Deutsch.

Bildungsbiografie:

Hauptschule	1960 - 1969
Ländliche Hauswirtschaftsschule	1969 – 1970
Berufsfachschule, Klasse II	1970 – 1971
Fachoberschule für Verwaltung und Rechtspflege	1982 - 1983
Studium a.d. Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung, Studiengang Post- u. Fernmelde-wesen	1983 - 1986
Hochschulstudium: Promotions-studiengang Kulturwissenschaftliche Geschlechterstudien an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg (Oldb.)	1997 – 2003

Berufliche Ausbildung/Tätigkeit

Angestellte im mittleren Fernmeldedienst der Deutschen Bundespost Fernmeldeamt Oldenburg ab	1971
Laufbahnprüfung für den mittleren Verwaltungsdienst	1976
Beamtin auf Lebenszeit	1980
Studium an der Fachhochschule des Bundes für öffentliche Verwaltung für Laufbahn des Gehobenen, nicht-technischen Post- und Fernmeldedienstes der Deutschen Bundespost	1983 - 1986
Laufbahnprüfung/Diplom	1986
Vorzeitiger Ruhestand	1997

ANONYM

UNTER GRÜNEM RASEN

Eine kulturwissenschaftliche Studie zu neuen Formen
von Begräbnis- und Erinnerungspraxis
auf Friedhöfen

Traute Helmers

Band 2 (Bildband)

Dissertation
Oldenburg 2004

Inhalt (Bildband)

I. KULTURWISSENSCHAFTLICHES, GESCHLECHTERBEZOGENES FORSCHEN ZUM ANONYMEN BEGRÄBNIS

Abbildungen innerhalb:
Kapitel 3
Bestattungskultur als Synthese von Sozial- und Kulturgeschichte: 2
Ein friedhofsgeschichtlicher Exkurs in das 19. und 20. Jahrhundert mit Einwürfen aus Perspektiven der Frauen- und Geschlechterforschung

II. DAS ANONYME BEGRÄBNIS ALS BESTATTUNGSKULTURELLE OPTION. INDIVIDUELLES VORAUSVERFÜGEN ZUM EIGENEN GRAB UND VORSORGEN FÜR EIN ERINNERTWERDEN

Abbildungen innerhalb:
Kapitel 2
Dass etwas bleibt: Objekte und Praxis von Erinnerungsvorsorge
Objekt und Praxis einer Erinnerungsvorsorge: Vom Ding, das am Herzen liegt, zum multifunktionalen Erbe 3-4

III. DAS ANONYME BEGRÄBNIS ALS BESTATTUNGSKULTURELLE REALISATION. INSTITUTIONELLE UND INDIVIDUELLE WEISEN DES GESTALTENS, VERWALTENS UND IN-ERINNERUNG-BEHALTENS

Abbildungen innerhalb:
Kapitel 1
Exemplarische anonyme Grabfelder auf Friedhöfen
Exemplarische anonyme Grabfelder auf Friedhöfen
- Rastede in Niedersachsen 5
- Huckelriede in Bremen 6
- Ohlsdorf in Hamburg 7-9
- Wiesbaden-Süd in Hessen 10-11

Abbildungen innerhalb:
Kapitel 2
Das anonyme Begräbnis zwischen institutionellem Bestattungsalltag und individueller Aneignung
Begegnungen mit Friedhofsbeschäftigten 12
Institutionelle Bilder vom Raum unter dem Rasen 13-22
Begegnungen mit Nahestehenden anonym Begrabener und mit einer Friedhofsbesucherin 23

Abbildungen innerhalb:
Kapitel 3
Ritual und Objekt in der Erinnerungspraxis am anonymen Grabfeld
Ritual: Zu einzelnen Haltungen und Gesten und deren Kommentar in Kleidung 24-32
Objekt: Fundstücke erzählen 33-51

IV. ZU GUTER LETZT

Abbildungen innerhalb:
Produktiv-konstituierende Faktoren in der Bestattungskultur 52



Abbildung 1

Grabstätte der Familie Horst Schultz, Friedhof Ohlsdorf, Hamburg

II. Abschnitt:
Kapitel 2
Das etwas bleibt: Objekte und Praktiken von Erinnerungsvorsorge



Abbildung 1

Käthe

II. Abschnitt:
Kapitel 2
Das etwas bleibt: Objekte und Praktiken von Erinnerungsvorsorge



Abbildung 2

Partnerschaftsring XEN

2.1 Ein Grabfeld auf dem Friedhof Rastede in Niedersachsen



Abbildung 1

Juli 2000: Linker Teilbereich des anonymen Grabfeld, das vom Maschendrahtzaun auf der Friedhofsgrenze eingerahmt wird. Der Bildgrund gibt den Blick in einen öffentlichen Park frei. Die Betonteile sollen einmal als Randeinfassung für das Feld verarbeitet werden.



Abbildung 2

Im November 2000: Inzwischen ist das Feld mit einer Einfassung und mit einem Findling als Gedächtnisplatz versehenen.

2.2 Ein Grabfeld auf dem Friedhof Huckelriede in Bremen



Abbildung 3

Das Foto zeigt einen Blick auf das Feld aus der Perspektive einer BesucherIn, die, der sich auf der zentralen Ablagefläche für Blumen befindet. Innerhalb der Baumgruppe im Feld befindet sich eine Beton-Schmuck-Urne auf einem Sockel.

2.3 Zwei Grabfelder auf dem Friedhof Ohlsdorf in Hamburg



Abbildung 4

Blick durch Eingang zum Feld



Abbildung 5

Blick vom zentralen Ablageplatz auf das Feld. Rechts ist eine Skulptur zu sehen.



Abbildung 6

Zweiter seitlicher Zugang, dessen Ränder durch den Sargschmuck der Trauerfeiern belegt werden. Eine Hinweistafel informiert zur Bezeichnung des Ortes und zu erwünschtem Verhalten.



Abbildung 7

Informeller seitlicher Zugang



Abbildung 8

Weibliche Skulptur auf Sockel: Frau mit Urne, Vorderansicht
Ohlsdorf, Feld II

2.4 Ein Grabfeld auf dem Friedhof Wiesbaden in Hessen



Abbildung 9

Gesamtansicht des dreieckig angelegten Felds ‚E 46'.
In Hintergrund links ist die zentrale Ablagefläche für Blumen zu sehen, rechts außen befinden sich zwei Bänke.

2.4 Grabfeld Friedhof Wiesbaden



Abbildung 10

III. Abschnitt:
Kapitel 2
Das anonyme Begräbnis zwischen institutionellem Bestattungsalltag und individueller Aneignung: Begegnungen mit den Friedhofsbeschäftigten



Abbildung 11

Pauls Zugeständnis



Abbildung 12

Grenzen und Ordnung auf der Ablagefläche

III. Abschnitt
Kapitel 2
Das anonyme Begräbnis zwischen institutionellem Bestattungsalltag und individueller Aneignung: Institutionelle Bilder vom Raum unter dem Rasen

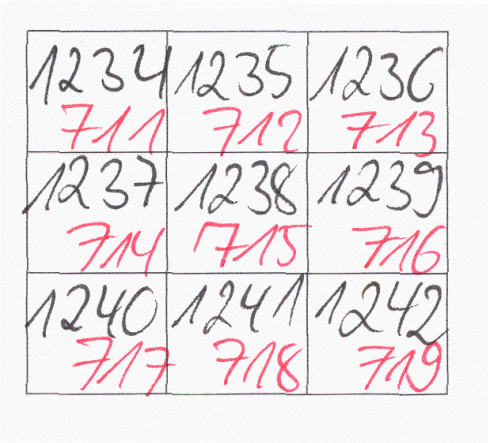
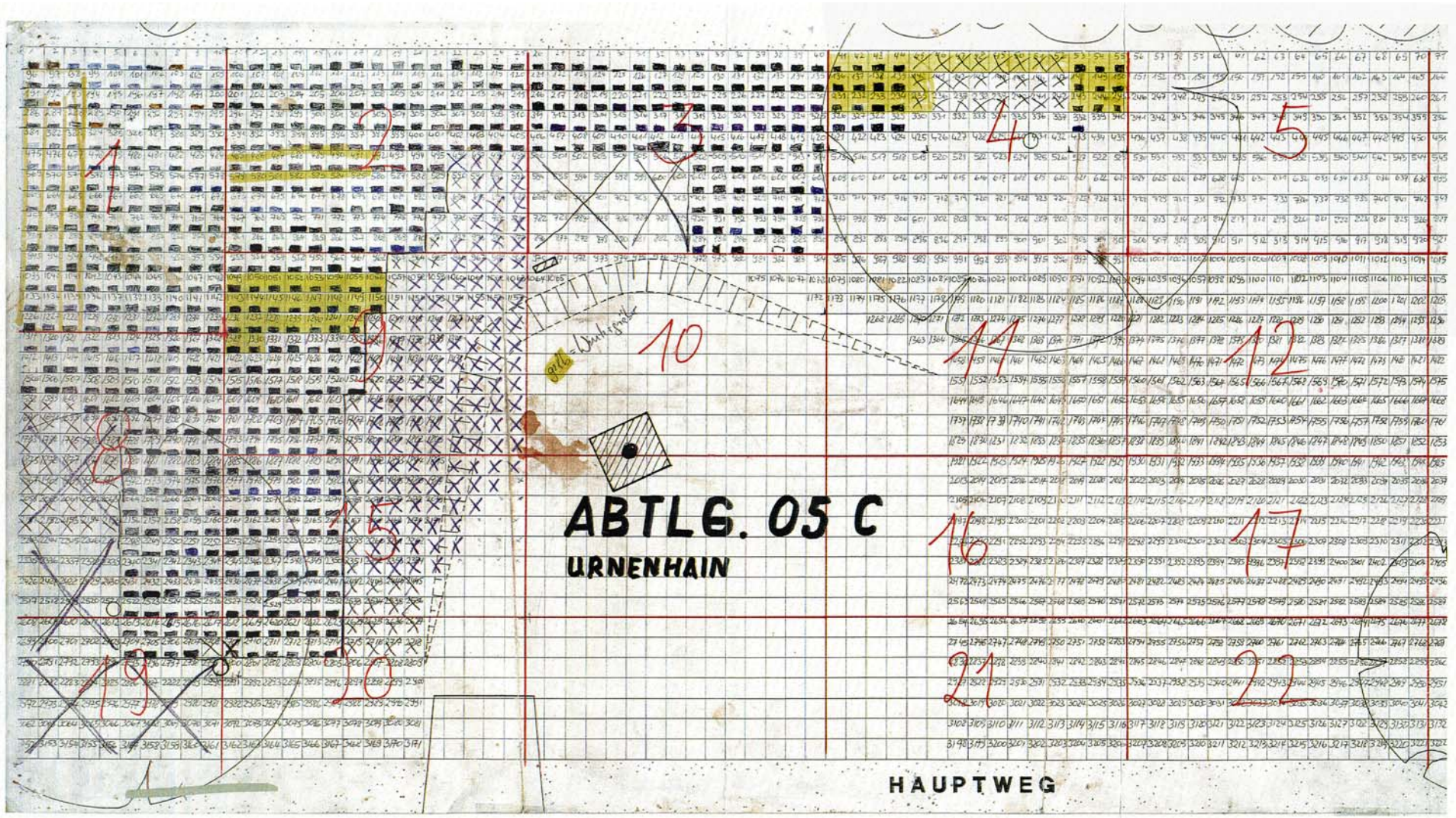


Abbildung 13

Belegungsübersicht

Abbildung 14



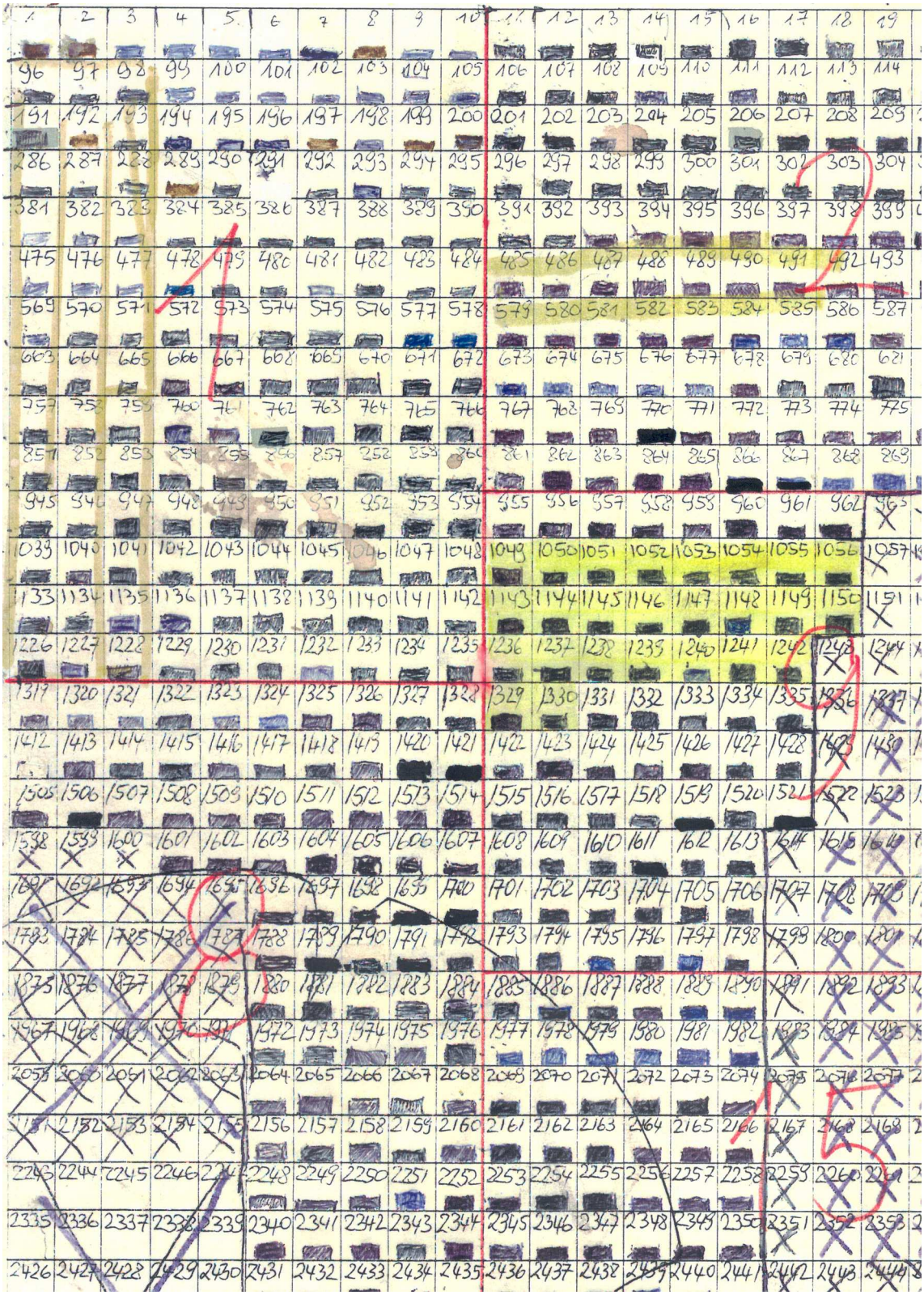


Abbildung 15

Planausschnitt, vgl. dazu Abbildung 14

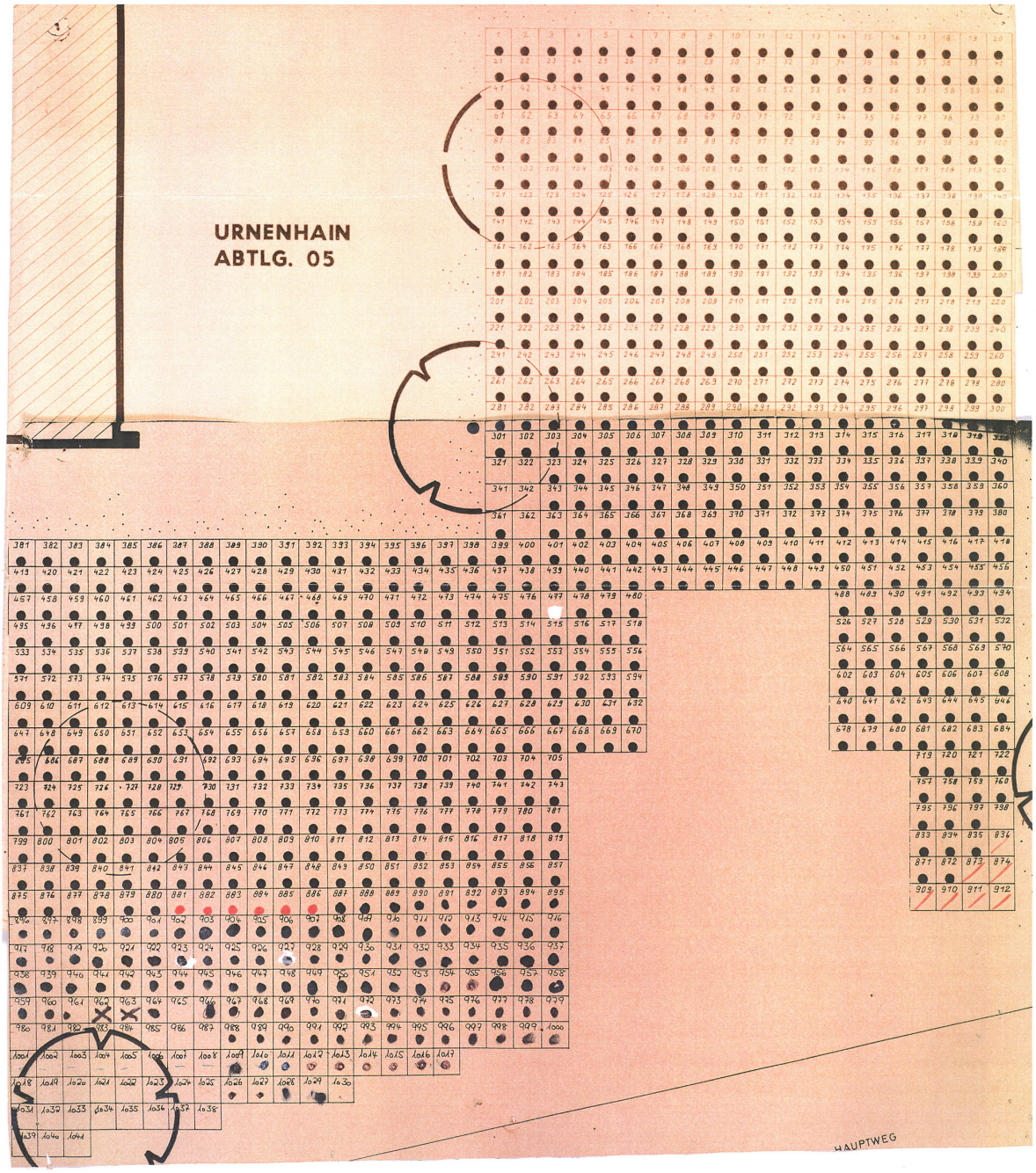


Abbildung 16

Belegungsplan für ein älteres Urnenfeld eines Friedhofs in Oldenburg. Je Punkt eine Urne.

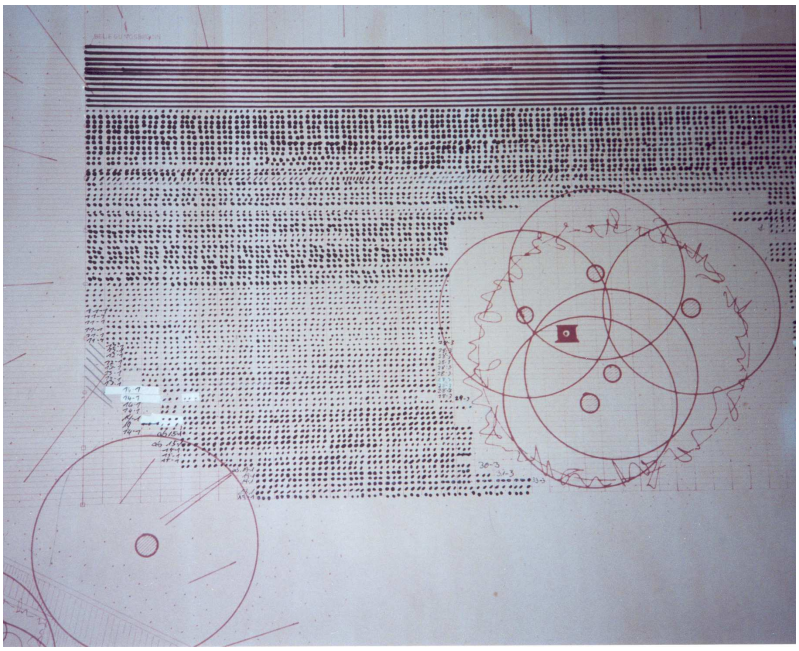


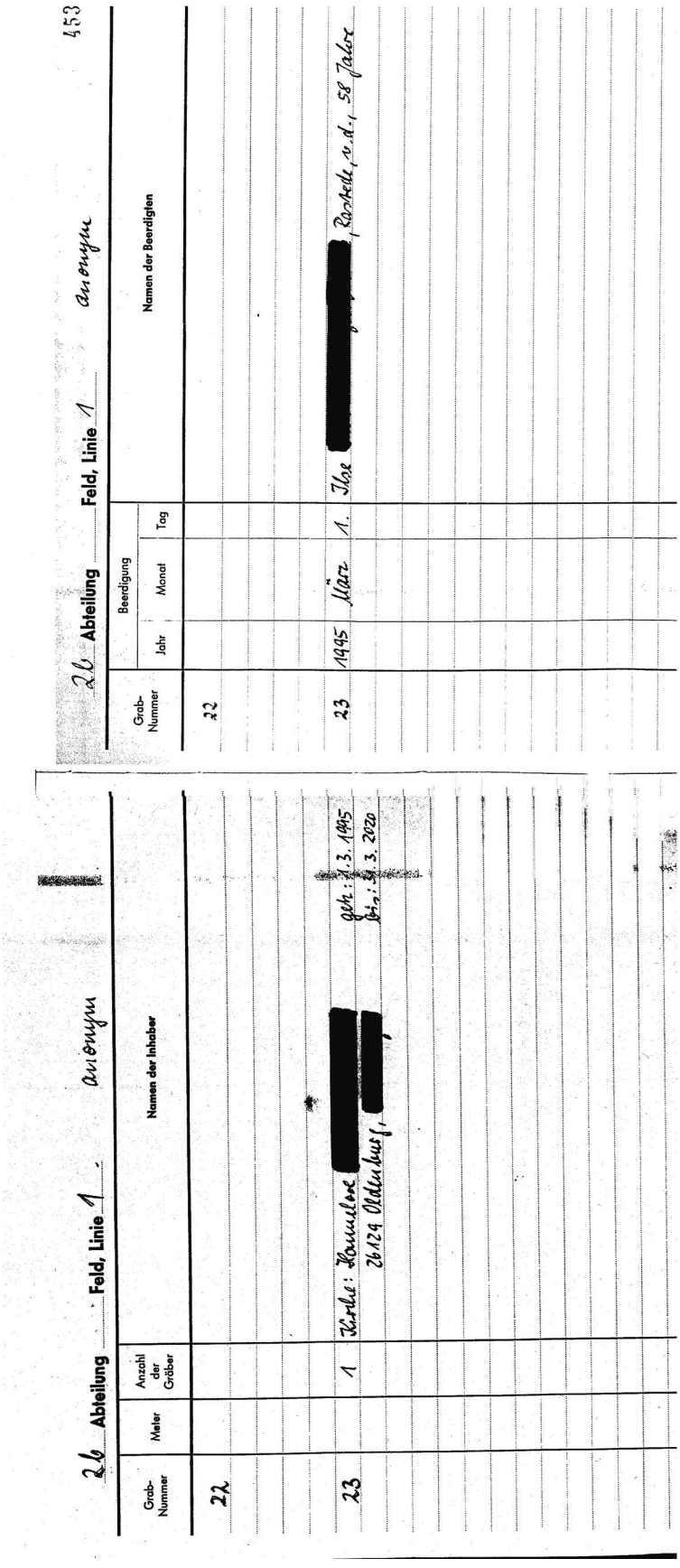
Abbildung 17

Foto eines Planes zum anonymen Grabfeld für Urnen. Kreise bezeichnen Bäume, inmitten von fünf Bäumen befindet sich eine Schmuckvase aus Naturstein. Der Originalplan hängt im Friedhofsbüro an einer Mehrfachklappvorrichtung, die auch andere visuelle Arbeitshilfen aufnimmt.



Abbildung 18

Im Büro eines Friedhofsbeschäftigten hängt seit ca. 10 Jahren ein Plan des gesamten Friedhofs an der Wand. Das als zweites eingerichtete anonyme Grabfeld ist darauf mit einem weißen Papierschnipsel und Heftzwecke gekennzeichnet. Der Schnipsel diente einem Beschäftigten als Erinnerungshilfe zur Lage des Feldes.



26 Abteilung ___ Feld, Linie 1 anonym

Grab-Nummer	Meter	Anzahl der Gräber	Namen der Inhaber
22			
23		1	Kirche: Hannelore [redacted] geb.: 1.3.1995 26129 Oldenburg, [redacted] bis: 31.3.2020

26 Abteilung ___ Feld, Linie 1 anonym 453

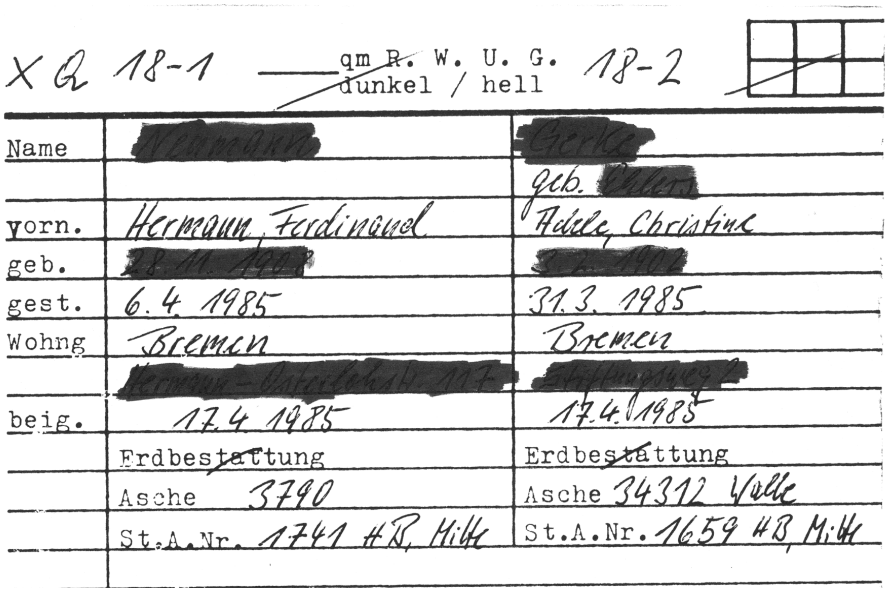
Grab-Nummer	Beerdigung Jahr	Beerdigung Monat	Beerdigung Tag	Namen der Beerdigten
22				
23	1995	März	1.	Ilse [redacted], Rastede, v.d., 58 Jahre

Abbildung 19 Grabregisterauszug



Abbildung 20

Das gesamte ledergebundene Grabregister am Aufbewahrungsort (Bildmitte)



XQ 18-1 qm R. W. U. G. dunkel / hell 18-2

Name	[redacted]	[redacted]
		geb. [redacted]
vorn.	Hermann, Ferdinand	Adele, Christine
geb.	[redacted]	[redacted]
gest.	6.4.1985	31.3.1985
Wohng	Bremen	Bremen
	[redacted]	[redacted]
beig.	17.4.1985	17.4.1985
	Erdbestattung	Erdbestattung
	Asche 3790	Asche 34312 Volle
	St.A.Nr. 1741 HB, Mitte	St.A.Nr. 1659 HB, Mitte

Abbildung 21

Für die beigesetzten Urnen im anonymen Grabfeld eines anderen Friedhofs werden Kärtchen geführt: Die persönlichen Daten von je zwei Toten werden per Ziffern und Namen verschlüsselt festgehalten.

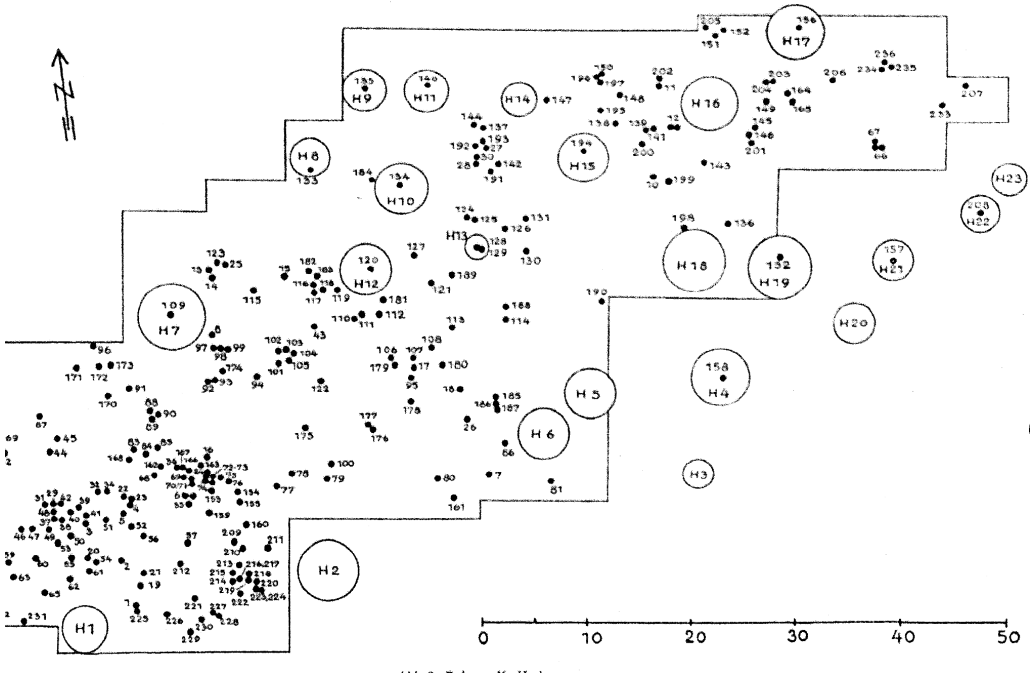


Abbildung 22

Eisenzeitliches Urnenfeld Doren bei Hamburg

III. Abschnitt
Kapitel 2
Das anonyme Begräbnis zwischen institutionellem Bestattungsalltag und individueller Aneignung: Institutionelle Bilder vom Raum unter dem Rasen

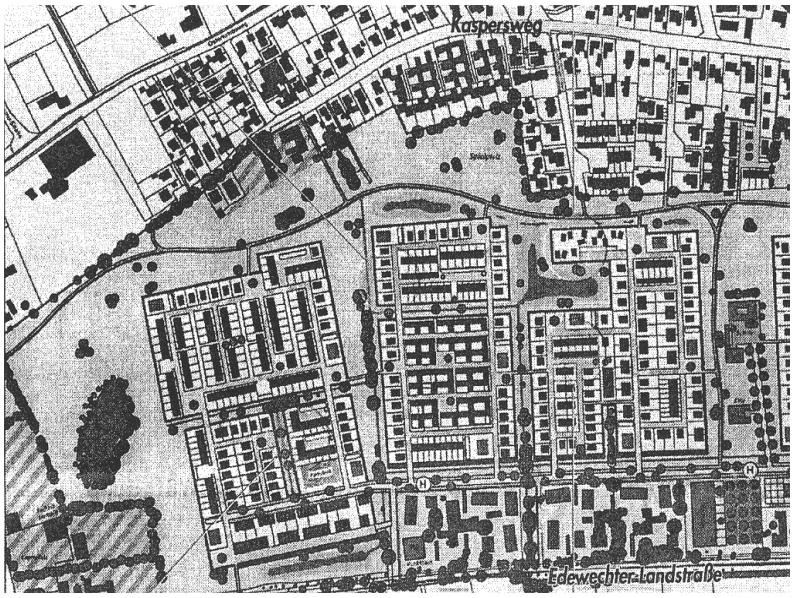


Abbildung 23

Stadbau-Plan eines Stadtteils von Oldenburg (veröffentlicht in einer örtlichen Tageszeitung Januar 2001).

a) Nahestehende haben das Wort



Abbildung 24



Abbildung 1



Abbildung 2



Abbildung 3



Abbildung 4



Abbildung 5



Abbildung 6

III. Abschnitt
Kapitel 3
Ritual und Objekt in der Erinnerungspraxis am anonymen Grabfeld
Ritual: Zu einzelnen Haltungen und Gesten und deren Kommentar in Kleidung



Abbildung 7

III. Abschnitt
Kapitel 3
Ritual und Objekt in der Erinnerungspraxis am anonymen Grabfeld
Ritual: Zu einzelnen Haltungen und Gesten und deren Kommentar in Kleidung



Abbildung 8

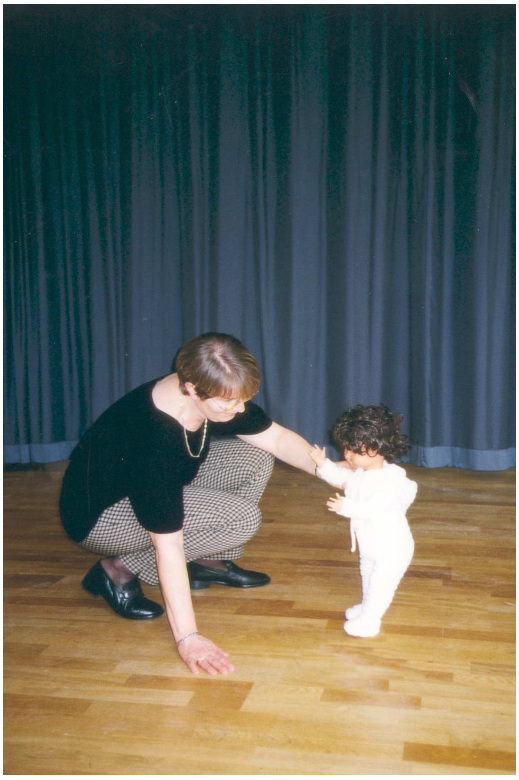


Abbildung 9

III. Abschnitt
Kapitel 3
Ritual und Objekt in der Erinnerungspraxis am anonymen Grabfeld
Ritual: Zu einzelnen Haltungen und Gesten und deren Kommentar in Kleidung



Abbildung 10



Abbildung 11

III. Abschnitt
Kapitel 3
Ritual und Objekt in der Erinnerungspraxis am anonymen Grabfeld
Ritual: Zu einzelnen Haltungen und Gesten und deren Kommentar in Kleidung



Abbildung 12



Abbildung 13



Abbildung 14



Abbildung 15

3.1.1 Kinderzeichnungen für Tote



Abbildung 1

Kinderzeichnung in Schutzhülle. Fundort am Zuweg zum Feld II, Ohlsdorf



Abbildung 2

Kinderzeichnung in Schutzhülle. Fundort s.o.

3.1.2 Blumen, Pflanzen



Abbildung 3
Für einen Moment. Nelkenstrauß auf anonymen Feld für Erdbeisetzungen (Särge), Friedhof Süd Oldenburg



Abbildung 4
In die Höhe gehen: Clematis am Feldrand II, Ohlsdorf



Abbildung 5

Tomatenpflanze. Fundort auf zentralem Ablageplatz Feld II, Hamburg-Ohlsdorf



Abbildung 6

Kleeblätter in Kunststoffvase, Friedhof Süd Oldenburg



Abbildung 7
Zimmerpflanze Sanseverie auf der zentralen Ablagefläche. Fundort Oldenburg, Friedhof Süd.

3.1.3 Erde



Abbildung 8
Grablage im anonymen Grabfeld, Fundort Heidefriedhof Berlin

3.1.4 Miniatur-Grab



Abbildung 9
Die bepflanzte Schale nimmt ein Grablicht, einen extra Blumentopf und einen Granitkiesel auf, der den Namen des Toten trägt, sein Sterbedatum und einen Hinweis auf die Trauernden. Fundort Bremen, Huckelriede



Abbildung 10
Bodendeckende Pflanzen, , Konifere, ein Grablicht, die Plastikvase für wechselnden Blumenschmuck. Ein Mini – Granitgrabmal mit verbaler Kommunikation in Form der Schrift. Der Kosename des Toten, Geburts- und Todestag: „*Wolly – 05.08.35* 11.02.98+ In Liebe YX*" Fundort Friedhof Huckelriede

3.1.5 Jahresfeste und –zeiten im Grabschmuck

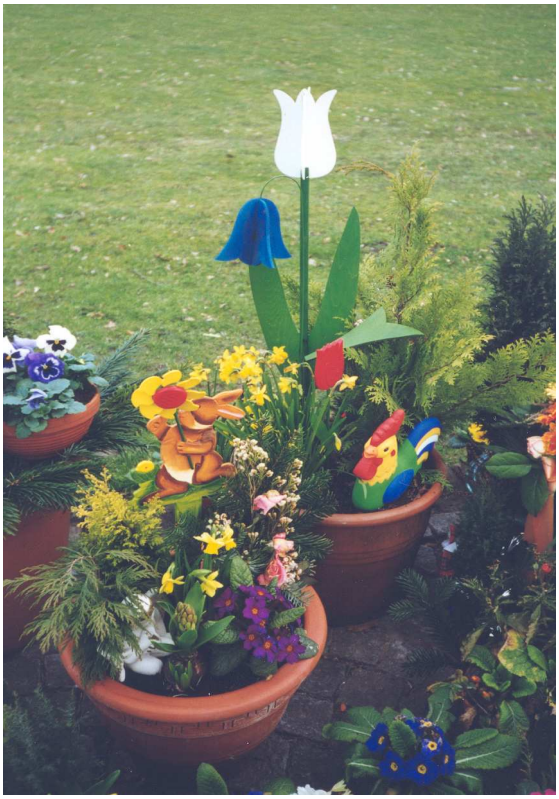


Abbildung 11
Hahn, Osterhase, Tulpe, Narzissen: Frühling am anonymen Grabfeld. Jeweils in Nachbarschaft zur Dauergrünpflanze, Eibe. Fundort Bremen, Huckelriede.



Abbildung 12
Als Weihnachtsbaum geschmückte Tanne im Topf. Fundort Bremen, Huckelriede

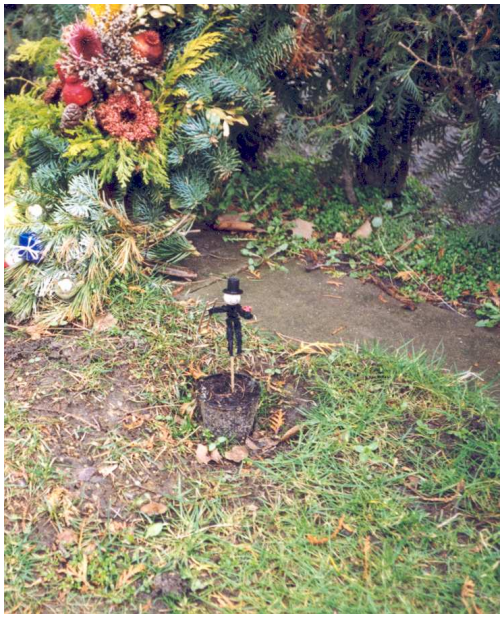


Abbildung 13

Ein Glücksbringer auf einer Grabstelle im Feld: Ein vermutlich ehemals mit Kleeblättern gefüllter Topf und der Plüschschornsteinfeger dazu. Fundort Friedhof Tegel, Berlin.



Abbildung 14

Muttertagsgeschenk: Übertopf mit Aufkleber dekoriert. Fundort Heidefriedhof Berlin.

3.1.5 Fotos der Toten am anonymen Grab



Abbildung 15



Abbildung 16

Ein Blumenstrauß in einer Vase, daran befestigt ein durch Plastik geschütztes Foto, dessen Rückseite den Text trägt: *„Liebe Mama + Oma, Dein Enkel Bodo ist am 8.9.1998 für immer zu Dir gekommen. Eines Tages sehen wir uns alle wieder! Deine unbeschreiblich traurige Tochter Ingrid"*. Fundort Friedhof Berlin.



Abbildung 17

Eine Laterne nimmt ein Grablaterne und ein Portrait auf. Beides findet Platz in einem bepflanzten Blumentopf. Fundort Bremen, Huckelriede.

3.1.7 Die Namen von Toten auf unterschiedlichen Textträgern

a) Namen auf textilem Material



Abbildung 18

In einem bepflanzten Blumentopf wurde ein weißes Schleifenband mit dem Aufdruck ‚Für Peter' befestigt. Fundort: Oldenburg, Friedhof Süd.

b) Namen auf Vasen



Abbildung 19
Vase mit Namen ‚Bruni'. Fundort Heidefriedhof Berlin.



Abbildung 20

Glasvase und Grablicht sind mit der Aufschrift ‚Mutter' gekennzeichnet. Fundort Oldenburg, Friedhof Süd.

c) Anstatt Namen



Abbildung 21 und 22

Eine bepflanzte Schale nimmt einen beschrifteten Kiesel auf. Text: Text: Du bis immer bei uns *12.05.30 † 04.04.98. Ergänzt wird dies Arrangement durch Biene und Windrose



Abbildung 22
wurde zur Weihnachtszeit aufgenommen. Fundort Bremen, Huckelriede.

3.18 Vasen



Abbildung 23 – 24

Auf dem Heidefriedhof in Berlin Alt Mariendorf bilden die Vasen verbunden mit den Grenzsteinen eine Einfassung für die kreisrund angelegten anonymen Grabfelder. Der Raum ist großzügig bemessen und unkonventionell geschnitten. Es existiert hier kein besonders Gedächtniszeichen oder ein zentraler Ablageplatz für Blumen.



3.1.9 Mitteilungen und Widmungen an Tote



Abbildung 25

Weihnachtlicher Anhänger mit handschriftlichem Text. Am Trockenkranz, an der roten Schleife befestigt. Fundort: Friedhof Süd Oldenburg



Abbildung 26

Grablicht als Textträger. Fundort Oldenburg, Friedhof Süd.

3.1.10 Kerzen





Abbildung 27 und 28 Kunststoffvase mit Blumenstrauß, daneben ein Aluminium-Teelicht. Fundort: Am zentralen Ablageplatz Friedhof Ohlsdorf, Feld II, Hamburg und Sechs Kerzen auf dem Pflaster der zentralen Ablagefläche Friedhof Huckelriede, Bremen

3.1.11 Plüschiges



Abbildung 29

Puppe mit Mütze, karierter Bluse und Latzhose auf dem Rand eines gemeinsamen Stellplatzes für Blumen am Feldrand. Fundort: Friedhof Ohlsdorf, Feld II Hamburg

3.1.12 Installationen



Abbildung 30

Windrose trägt eine Stickerei, der Holzstab ist mit einem grauen Wollfaden ummantelt.
Fundort: Friedhof Ohlsdorf, Feld II, Hamburg



Abbildung 31 Ein Blumentopf mit Hund, davor zwei Grablichter, ergänzt durch Asternpflanze, Holzherzen, zwei Windrosen. Fundort Bremen, Huckelriede.



Abbildung 32

Ein rot-gemasertes Glas-Herz, flankiert von Friedhofsimmergrün und mit einem Natursteinspitter ergänzt, unter den Büschen am Rande des Feldes. Fundort Bremen Huckelriede.

3.1.13 Haushaltsartikel



Abbildung 33
Vier viereckige Blumenübertöpfe stehen nahe beieinander, drei davon mit Efeu bepflanzt. In jedem Topf steckt ein farbiger Kunststoffstab, wie er für Cocktails gebraucht werden kann. Zwei in Form eines Tennisschlägers, zwei in Form einer Seejungfrau. Fundort: Friedhof Huckelriede, Bremen

3.1.14 Mineralien

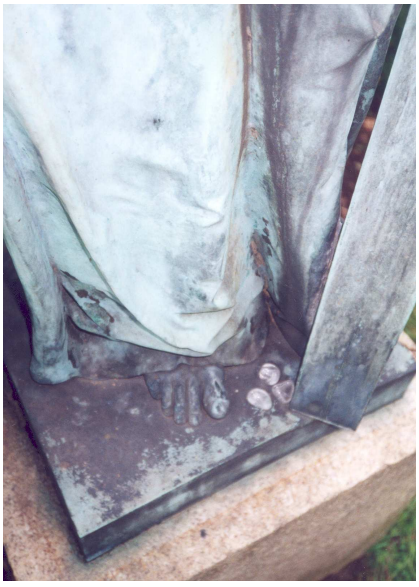


Abbildung 34
Drei Bergkristalle zu Füssen einer auf dem Grabfeld befindlichen Jesusskulptur. Fundort Hamburg, Feld II.

Produktiv-konstituierende Faktoren in Bestattungskultur

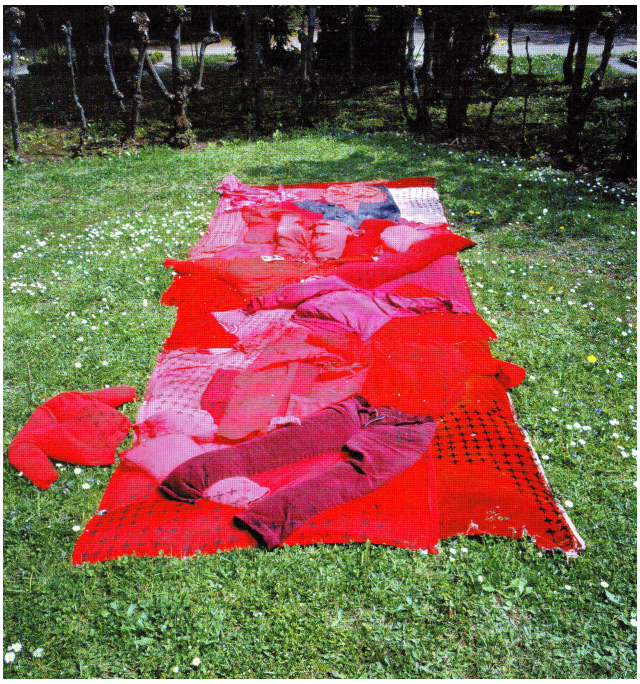


Abbildung 1

GrabZeichen Pascale Goldenberg