

Tod und Trauer – analog:digital

Sprache und Wissen



Herausgegeben von
Ekkehard Felder

Wissenschaftlicher Beirat

Markus Hundt, Wolf-Andreas Liebert,
Berbeli Wanning, Ingo H. Warnke,
Martin Wengeler und Juliane Schröter

Band 66

Tod und Trauer – analog:digital

Linguistische und theologische Perspektiven

Herausgegeben von
Karina Frick, Lea Gröbel und Christina Margrit Siever

DE GRUYTER

Diese Open-Access-Publikation wurde vom Universitären Forschungsschwerpunkt (UFSP) „Digital Religion(s). Communication, Interaction and Transformation in the Digital Society“ der Universität Zürich finanziert. Wir bedanken uns herzlich für diese Förderung.

This open access publication was funded by the University Research Priority Program (URPP) “Digital Religion(s). Communication, Interaction and Transformation in the Digital Society” of the University of Zurich. We would like to express our thanks for this support.

ISBN 978-3-11-163607-8

e-ISBN (PDF) 978-3-11-163610-8

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-163618-4

ISSN 1864-2284

DOI <https://doi.org/10.1515/9783111636108>



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Creative Commons-Lizenzbedingungen für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte (wie Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.), die nicht im Original der Open-Access-Publikation enthalten sind. Es kann eine weitere Genehmigung des Rechteinhabers erforderlich sein. Die Verpflichtung zur Recherche und Genehmigung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Library of Congress Control Number: 2024952092

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2025 bei den Autorinnen und Autoren, Zusammenstellung © 2025 Karina Frick, Lea Gröbel und Christina Margrit Siever, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Satz: Integra Software Services Pvt. Ltd.
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit:
productsafety@degruyterbrill.com

Inhaltsverzeichnis

Karina Frick, Lea Gröbel, Christina Margrit Siever

Tod und Trauer: Einleitende Überlegungen — 1

Tod und Trauer: **Perspektiven auf analoge Praktiken**

Thomas Klie

Performanzen des Todes — 17

Friedrich Markewitz

„Der Tod tritt an jede Pritsche, an jede zerschlagene Fensterscheibe heran und fragt: ‚Wann darf ich kommen?‘“ — 29

Helga Kotthoff & Nino Lekishvili

Georgische Trauerrituale vor Ort und Online — 51

Simon Meier-Vieracker

Traueranzeigen und ihre digitalen Anschlusskommunikationen — 87

Tod und Trauer: **Perspektiven auf digitale Praktiken**

Korina Giaxoglou

Narrative practices of death, dying and mourning — 117

Nadine Rentel

Erzählungen über Tod und Trauer auf dem beruflichen Netzwerk LinkedIn — 139

Robert König

Mit dem Tod spielen — 163

Andrea Bachmann-Stein & Stephan Stein

Zur Geltungskraft der Pietätsmaxime *de mortuis nil nisi bene (dicendum)* in Social-Media-Plattformen und digitalen Trauerportalen — 181

Tod und Trauer: Disziplinäre Ausblicke und Zusammenführung

Christian Schütte

Wissen und Trost — 211

Niels Henrik Gregersen

In die Gemeinschaft hinein — 233

Ramazan Özgü

Tod und Recht — 259

Christa Dürscheid & Matthias D. Wüthrich

„Möge der Himmel die schönste deiner Wohnungen sein“ — 277

Register — 307

Karina Frick, Lea Gröbel, Christina Margrit Siever

Tod und Trauer: Einleitende Überlegungen

Die Beiträge dieses Bandes gehen auf eine Tagung zurück, die im März 2023 an der Universität Zürich im Rahmen des universitären Forschungsschwerpunkts (UFSP) „Digital Religion(s)“ stattgefunden hat und auf der vor allem linguistische und theologische, aber auch Ansätze aus weiteren Disziplinen zu den Themen Tod und Trauer im Rahmen digitaler und analoger Praktiken diskutiert wurden.¹ Während ein theologischer Blick besonders auf den Tod dem Fach quasi eingeschrieben ist, sind Tod und Trauer keine Themen, die die Linguistik schon immer umgetrieben oder als Gegenstand maßgeblich mitgeprägt hätten. Erst im Zuge des sogenannten *linguistic turn* – einer neuen Sensibilisierung hinsichtlich der Sprache – in Verbindung mit dem *cultural turn*, der durch eine Perspektive auf einen produktiven menschlichen Umgang mit Kultur im Sinne eines *doing culture* gekennzeichnet ist (vgl. Linke 2011: 23–24; Hörning & Reuter 2004: 9), haben sich die sogenannten „Bindestrich-Linguistiken“ (Spitzmüller 2022: 1) gegenüber gesellschaftlich und kulturell relevanten Themen wie (unter anderem) Tod und Trauer geöffnet. Wir werden im Folgenden dafür argumentieren, dass ein interdisziplinärer – und spezifischer: ein linguistisch-theologischer – Zugang zu Tod und Trauer gerade aufgrund dieser fachgeschichtlich begründeten unterschiedlichen Gewichtungen und Perspektivierungen besonders fruchtbar ist und dadurch wichtige neue Erkenntnisse zu diesen existenziellen menschlichen Erfahrungen gewonnen werden können. Dazu gehen wir zunächst der Frage nach, wie überhaupt über den Tod gesprochen werden kann, um anschließend den Blick darauf zu richten, was nach dem Tod kommt – nicht nur im Sinne damit einhergehender Jenseitsvorstellungen, sondern vor allem hinsichtlich der als Reaktion auf einen todesbezogenen Verlust ausgelösten Trauer bei Hinterbliebenen, für die Bezugnahmen auf religiöse Motive nach wie vor ein zentrales Sinnangebot darstellen.

1 Die Tagung wurde gemeinsam von Projekt 1 (Linguistik, https://www.digitalreligions.uzh.ch/de/research/research-phase1/internaldynamics/p1_public_valediction.html; letzter Zugriff 21.01.2025) und Projekt 2 (Systematische Theologie, https://www.digitalreligions.uzh.ch/de/research/research-phase1/internaldynamics/p2_eschatological_contents_of_digital_mourning.html; letzter Zugriff 21.01.2025) aus eben jenem UFSP organisiert. An dieser Stelle möchten wir uns bei Sandro Wick bedanken, der uns bei der Herausgabe dieses Tagungsbandes tatkräftig unterstützt hat.

1 Über den Tod sprechen

Der Tod als „Grenzsituation par excellence“ (Berger & Luckmann 2021: 108) ist selbst sprachlos und macht mindestens den in den Tod gehenden Menschen sprachlos, veranlasst aber häufig auch diejenigen, die lebend zurückbleiben, sich als ‚Sprachlose‘ zu bekunden. Gilt die Sprachlosigkeit des Todes theologisch als verbreiteter Ansatzpunkt im Hinblick auf die Schwierigkeiten, vor die der Tod den Menschen und das verstehen wollende Denken stellt (vgl. z. B. den Band von Sacher 2022 und paradigmatisch etwa Ebeling 1987: 164; Jüngel 1980: 327–328), so wird man linguistisch zunächst festhalten müssen, dass *über* den Tod und *vom* Tod (und mitunter sogar *mit* dem Tod als fiktionaler Figur) gesprochen werden kann und gesprochen wird (vgl. z. B. den Band von Braun 2021): Der Tod entzieht daher nicht nur die Sprache, sondern wird besonders nach dessen Eintreffen, aber auch in seinem Bevorstehen sprachlich durchformt – und durchformt seinerseits die Sprache, insofern er stets mitteilenswert ist, wie Labov (2013: 22) hervorhebt: „[...] death and the danger of death is always reportable except in very special circumstances.“ Insofern ist die häufig aufgerufene und sich etwa auch in Phraseologismen (z. B. *jmd. fehlen die Worte, nicht die richtigen Worte dafür haben/finden, sprachlos sein* usw.) niederschlagende ‚Sprachlosigkeit‘ zumindest aus linguistischer Sicht vielmehr als metasprachlicher Topos denn als tatsächliche Sprachlosigkeit im Sinne nicht vorhandenen sprachlichen Materials zu verstehen – denn es wird ja mit Sprache auf die vermeintlich fehlende, aber eigentlich einfach als unzureichend oder unzutreffend empfundene Sprache verwiesen (vgl. dazu auch Frick 2021 sowie Schwarz-Friesel 2013: 273).

Der Tod ist nun aber nicht nur aufgrund seines Status als erschütternde Grenzerfahrung besonders „reportable“, sondern gerade auch deshalb, weil die Frage, was der Tod ist und ob sinnvoll über ein Danach des Todes nachgedacht werden kann, außerhalb des Bereichs menschlicher Erkenntnisfähigkeit liegt: Der Tod entbehrt eines jeglichen Erfahrungswissens aus der subjektiven Erstpersonenperspektive und stellt daher epistemologisch eine „absolute Erkenntnisschwelle“ (Tetens 2016: 19) dar. So sehr es als allgemein anerkanntes Wissen gilt, dass der Tod für jeden Menschen unumgänglich ist – dass wir also sterben müssen –, so wenig können wir sicher darüber wissen, was uns mit, im oder nach dem Tod erwartet (vgl. dazu auch Gregersen i. d. B.). Fraglich scheint zudem, ob wir als Menschen aus einer über uns selbst nachdenkenden, den eigenen Tod antizipierenden Perspektive den Tod als ein unser eigenes Sein negierendes Ereignis überhaupt denken

können.² Dieses Nichtwissen-Können lässt das Sprechen darüber (resp. die ‚reportability‘ des Todes) umso dringlicher erscheinen, insofern dadurch in Form von sprachlich artikulierten und kulturell gewachsenen und distribuierten Vorstellungen darüber, was mit oder nach dem Tod geschieht, wie ein ‚guter‘ Tod aussehen kann oder welche Einstellungen diesem gegenüber vertreten werden (vgl. dazu auch Schütte i. d. B.), der Erkenntnisschwelle so hypothetisch wie beharrlich etwas entgegengebracht wird. Diese Vorstellungen manifestieren sich dabei häufig in religiösen oder religiös geprägten Sinnangeboten (vgl. dazu auch Frick 2023a), denen unter anderem eine tröstliche Komponente zuerkannt wird (vgl. dazu auch Schütte sowie Dürscheid & Wüthrich i. d. B.; siehe zudem weiter unten). Davon abgesehen ist es trotz der epistemologischen Erkenntnisschwelle und Unmöglichkeit eines präzisen Wissen-Könnens unumgänglich, den Tod resp. den Moment, in dem er eintritt, zu definieren, sofern damit letztlich auch konkrete (medizin-)ethische und rechtliche Aspekte (vgl. dazu auch Özgü i. d. B.) verbunden sind, die für die Ordnung des praktischen und sozialen Zusammenlebens überindividuell tragfähig geklärt werden müssen.

Definieren bspw. Esser und Kersting den Tod (vor dem Hintergrund philosophischer Anthropologie und pragmatistischer Prämissen) als „das Ende des Lebens, oder besser, der bestimmten Lebensform einer bestimmten Person“ (Esser & Kersting 2021: 102), so weist demgegenüber schon die oben erwähnte erkenntnistheoretische „Schwelle“ in einen Sprachgebrauch, in dem der Tod – auch wenn die Schwelle als absolute bestimmt ist – nicht nur als End-, sondern zugleich als Grenzphänomen konzeptualisiert ist. Das wiederum zeigt sich auch in der sprachlichen Auseinandersetzung mit dem Tod, wenn dieser erstens als Grenze beschrieben wird (z. B.: *Dein Tod ist die Grenze deines Lebens, aber nicht das Ende der Liebe ...*³), und diese Grenze zweitens kommunikativ zu überwinden gesucht resp. als (sprachlich) überwindbar dargestellt wird, indem beispielsweise deiktisch darüber hinaus verwiesen (z. B.: *Alles Gute drüben ... :-)*) wird oder Personen adressiert werden, die die Grenze des Todes bereits überschritten haben (vgl. dazu auch Meier-Vieracker i. d. B. sowie Frick 2023b oder Stein 2021).

Daran lassen sich kulturelle Umgangsweisen mit dem Tod ablesen: So scheint die Grenze des Todes trotz epistemologisch notwendiger Entsagungen in gewissen

² Überaus häufig wird in diesem Zuge u. a. auf Epikur verwiesen, der in seinem Brief an Menoikeus schreibt, dass uns der Tod aufgrund seiner Nicht-Wahrnehmbarkeit „nicht betrifft“ (Epikur 2014: 133, vgl. dagegen Esser 2016) oder auf Wittgenstein, der feststellt: „Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht.“ (Wittgenstein 1984: 84, 6.4311).

³ Das Beispiel sowie die folgenden entstammen einem Korpus mit Daten von Online-Gedenkseiten, das wir im bereits erwähnten UFSP „Digital Religion(s)“ an der Universität Zürich erstellt haben (siehe ausführlich dazu auch Dürscheid & Wüthrich i. d. B.).

(sprachlichen, aber auch religiösen oder religionsähnlichen) Praktiken aufgrund der empfundenen Unaufgebbarkeit der Toten immer wieder zum Überschreiten dieser Grenze, zu deren Transzendieren anzuregen. Auch in einem zumindest statistisch erhebbar weiter zunehmend säkularen Zeitalter sind besonders im Kontext des Todes kontinuierliche Transzendierungsvollzüge beobachtbar, in denen unter anderem auf tradierte, religiös konnotierte Motive zugegriffen wird. So bildet zum Beispiel die – heute zumindest online – wohl am häufigsten verwendete Kurzformel zum Anzeigen eines Todesfalls „R.I.P.“ (vgl. Giaxoglou 2020) den Wunsch an die Verstorbenen ab, dass diese in Frieden ruhen mögen, der in dieser Kurzformulierung auf Grabinschriften und christliche Gebetskontexte für die Toten zurückzuführen und wohl aus Ps 4,9 entlehnt ist. Auch wenn davon auszugehen ist, dass dieser religiöse Hintergrund beim Großteil der Gebrauchsfälle dieser Formel mindestens verblasst oder auch vollständig elidiert ist (vgl. auch Frick 2023a), kann ein ähnlicher Wunsch in dem oft als Hoffnung formulierten Ausdruck erkannt werden, dass es den Verstorbenen dort gut gehen möge, wo sie jetzt seien. Diese Vorstellung steht religiösen Bezugnahmen auf ein Jenseits oder einer wohlwollenden Bewahrung der Toten durch und in Gott zumindest nahe, ohne selbst notwendig religiös zu sein. Schließlich wird in den Trauerpraktiken auch vermehrt auf den ‚Himmel‘ oder ein nicht näher definiertes ‚Oben‘ als Ort der Toten rekurriert – eine Vorstellung, die zwar eher an die christlich-religiös geformte mittelalterliche Kosmologie denn an moderne theologische Himmelkonzeptionen angelehnt ist und die doch ohne eine kulturgeschichtlich lange dominierende religiöse Prägung schwer zu erklären sein dürfte (vgl. Dürscheid & Wüthrich i. d. B.).

2 Nach dem Tod

Neben der absoluten Erkenntnisschwelle, die gesichertes Wissen über den Tod und über ein mögliches Danach für die Existenz der verstorbenen Person verwehrt, besteht ein zweites, deutlich besser gesichertes Danach des Todes: Es handelt sich um das Danach derjenigen, die nicht gestorben sind, sondern den Tod einer anderen Person erleben, diesen überleben und mit der daraus meistens resultierenden Trauer (vgl. Schwarz-Friesel 2013: 278) umgehen müssen. Während sich der Umgang mit dem eigenen Tod vielfach aufschieben lässt oder als Umgang mit einem besonders medizinisch zunehmend gestaltbaren Sterben eher einen Teil des vergehenden Lebens (Esser & Kersting 2021: 8) denn einen Anteil des Todes bildet, drängen sich beim Erleben des Todes von „signifikanten Anderen“ (Jakoby 2014: 272) als „soziale Veränderung, die schwer zu akzeptieren ist“ (ebd.), vielfach diejenigen Fragen auf, deren epistemologisch konsequente Entsagung existenziell gerade unzulänglich erscheint.

2.1 Wo sind die Toten?

Gerade in der Trauer um andere vollzieht sich daher ein Danach des Todes, das „einen Eingriff sowohl in das Gefühlsleben wie auch in die Handlungsfähigkeit der Hinterbliebenen dar[stellt]“ (ebd.), und im Zuge dessen zum einen die in der Regel als schmerzhaft wahrgenommene Abwesenheit der Verstorbenen realisiert wird und zum anderen Erfahrungen gemacht und Praktiken vollzogen werden, in denen diese Abwesenden als überaus präsent wahrgenommen oder aktiv (sprachlich) vergegenwärtigt werden (Fuchs 2019). Durch den Verlust einer signifikanten anderen Person ausgelöste Trauer setzt sich somit auch zusammen aus Aktivitäten, die auf dieses passive Widerfahrnis und die damit oft einhergehende Hilflosigkeit antworten. Als ubiquisierende und in diesem Sinne diffuse, entlokalisierte Emotion (Ratcliffe 2022: 7–8) wird Trauer in ihren aktiven Vollzügen zu meist rückbezogen auf die verstorbene Person und an dieser ausgerichtet. Auf diese Weise wird die Trauer zumindest momenthaft zentriert, wobei hierfür häufig auf immerhin punktuell angebbare Orte der Verstorbenen zugegriffen wird.⁴ So ist die Frage nach dem Verbleib und der Verortung der Toten ein in der Trauer immer wieder aufkommendes Bezugsproblem, die den epistemologischen illegitimen Überschritt vom diesseitigen Danach des Todes in ein jenseitiges Danach mindestens andeutet, oft aber auch sprachlich-kommunikativ unternimmt (siehe dazu auch die Beispiele oben). Sofern diese Frage den Bereich des gegebenen Wissens überschreitet, greift sie gewissermaßen auf Unbedingtes aus und reicht damit hinein in einen Bereich mit einigen Schnittmengen zum Religiösen (vgl. z. B. Barth 2003). Wo die Toten angenommen oder geglaubt werden, kann somit als ein verbindendes Referenzelement von Trauerpraktiken und der theologischen Eschatologie gelten (vgl. in Bezug auf die Eschatologie z. B. Moltmann 1995: 115–116; Etzelmüller 2021: 326–327; in Bezug auf Bestattungsgespräche auch Bühler 2023: 613–617). Ausgehend von der christlichen Religiosität, die in ihrer Selbstbeschreibung als Glauben zu bezeichnen ist, bezieht sich auch die Theologie auf die Frage, wo die Verstorbenen sind. Sie tut dies allerdings nicht zuerst aufgrund von menschlichen Trauererfahrungen, sondern unter der Bedingung eines gegebenen Glaubens, der sich selbst an das Geschehen zurückgebunden weiß, das er im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi als ein Geschehen der unverbrüchlichen Zuwendung Gottes zum Menschen bekennt. Aus dem Glauben an dieses Geschehen erwächst christlich die konkrete Hoffnung auf eine Bewahrung der Menschen, ge-

⁴ Selbst wo sich die sprachliche Kommunikation nach einem Tod nicht mehr als Trauer, sondern als verschiedentliche bis hin zu polemischen oder zynischen Bezugnahmen auf Verstorbene beschreiben lässt, werden Annahmen darüber artikuliert, wo Verstorbene sich befinden (Bachmann-Stein & Stein i. d. B.).

rade auch in und nach ihrem Tod. Die aus diesem Glauben hervorgegangenen Vorstellungen zum Verbleib der Toten in einem Gott zugeschriebenen Wirkungsbereich sind historisch wie kulturell allerdings so diffundiert, dass sie auch heute noch in Trauerpraktiken zu finden sind, ohne dass ein entsprechender Glaube anzunehmen wäre (vgl. dazu auch Dürscheid & Wüthrich i. d. B.).

2.2 (Un)aufrichtig (digital) trauern

Beruhet die Möglichkeit der Trauer auf einer tiefen sozialen Verwobenheit von Menschen mit anderen, sodass man im Verlust einer bedeutungsvollen und identitätsbildenden Person nicht einen Teil, sondern gleichsam „alles“ zu verlieren droht (vgl. Liebsch 2006: 16), so ist auch die Trauer selbst geformt von sozialen, kulturell geprägten (und prägenden) und überindividuellen Ausdrucks- und Handlungsmustern. Abseits von diesen Mustern einen emotionalen, gar ursprünglich-archaischen und universalen Kern der Trauer bestimmen zu wollen – im Sinne der von Ekman (1994) postulierten Basisemotionen –, trifft zwar die Trauerpraktiken immanente Dimension ihrer erlebten verbalen wie körperlichen Unausdrückbarkeit,⁵ scheint vor dem Hintergrund der Prägung auch des individuellen Empfindens durch sozial vermittelte Konventionen allerdings kaum möglich. Dennoch – oder gerade deshalb? – geraten die Ausdrucksformen der Trauer über den Verlust eines anderen Menschen, analog zur Sprachlosigkeit des Todes, im Moment ihrer (insbesondere öffentlichen) Artikulation in den Verdacht, ihr Betrautes damit preiszugeben, unaufrichtig oder inszeniert zu sein (vgl. Liebsch 2014: 20). Bei Formen digital artikulierter Trauer, etwa in sozialen Netzwerken, ist dieser Verdacht aufgrund der vermeintlichen Umstandslosigkeit, mit der (bspw. ein #RIP, siehe oben) gepostet werden kann, nicht nur deutlich stärker, sondern er wird in Reaktionen darauf auch unmittelbar und mitunter sehr deutlich geäußert (vgl. Marx 2019; vgl. Frick 2022). Gleichzeitig wandeln sich durch die Mediatisierung der Trauerpraktiken und die damit einhergehenden Entgrenzungspotentiale (z. B. hinsichtlich der Dauer, des Teilnehmendenkreises, aber auch des Trauergegenstands) die gesellschaftlichen und kulturellen Normen des Trauerns (vgl. dazu bspw. Jakoby, Haslinger & Gross 2013 oder Tienken 2015): Der Bezug zu den Verstorbenen wird loser, die Kontexte des Trauerns weiter (vgl. z. B.

⁵ Versteht man, wie wir das tun, Affekte mit Reckwitz (2012; 2016) als verortet in Praktiken, dann wäre ‚Unausdrückbarkeit‘ (auch im Sinne des ‚Sprachlosigkeitstopos‘) ein konstitutiver Teil des historisch gewachsenen Praktikenkomplexes *Trauer* (ebenso wie bspw. der Anspruch auf Individualität typisch für den Praktikenkomplex der ‚Liebe‘ ist oder ‚Objektivität‘ konstitutiver Teil wissenschaftlicher Praktiken ist).

Rentel i.d.B.), der Ton mitunter rauer und weniger (bzw. anders) formelhaft (vgl. dazu Bachmann-Stein & Stein i.d.B.). In diesem Sinne bedingen sich digitale und analoge bzw. Online- und Offline-Trauerpraktiken gegenseitig, indem sie einerseits als Bewertungs- und Referenzfolie – eine handschriftliche Kondolenz gilt dann vielleicht als wertvoller als eine digital verfasste – und andererseits auch als transkontextuelle Quell- und Verweisbereiche dienen (z. B. in Form der oben beschriebenen deiktischen Lokalisierungsbemühungen oder auch des digital verbreiteten #RIP).

Dieser großen Breite an sprachlichen und religiös konnotierten Todes- und Trauerpraktiken wollen wir uns in diesem Band nun annähern; dazu werden wir in einem letzten Abschnitt die Beiträge dieses Bandes kurz vorstellen.

3 Zu den Beiträgen dieses Bandes

Die vorliegende Band ist in drei Teile untergliedert. Während die Beiträge des ersten Teils primär bei analogen Praktiken im Kontext von Tod und Trauer ansetzen, behandeln die Beiträge des zweiten Teils vor allem digitale Praktiken aus eben diesem Kontext. Bei dieser Aufteilung handelt es sich lediglich um eine tendenzielle, in der mit ‚analog‘ und ‚digital‘ eher die Ausgangspunkte der Beiträge denn eine schematische, klar einziehbare Differenz bezeichnet werden. Gerade die Beiträge im Übergang des ersten zum zweiten Teil verdeutlichen exemplarisch, wie analoge und digitale, durch den Tod von Menschen ausgelöste Praktiken heute ineinander verwoben sind. Sie zeigen auch, wie sehr digitale Formen von ihren analogen Äquivalenten zehren und gleichwohl einzelne spezifisch digitale Merkmale aufweisen, die nicht zuletzt die methodischen Möglichkeiten ihrer Erforschung betreffen.

Die Beiträge des dritten Teils bieten schließlich einzelne disziplinäre Ausblicke sowie eine linguistisch-theologische Zusammenführung anhand eines konkreten Beispiels.

3.1 Tod und Trauer: Perspektiven auf analoge Praktiken

Mit der Kategorisierung der folgenden Beiträge unter dem Stichwort der ‚analog‘ Praktiken kann es sich nur um eine Behelfsbezeichnung handeln, die zudem noch unscharf, vielleicht sogar missverständlich ist. Erst durch die in den letzten

Jahrzehnten umfassend vollzogene Digitalisierung,⁶ verstanden als ein auf technischen Voraussetzungen beruhender soziokultureller Prozess, scheint es nötig geworden zu sein, Vorgänge und Umgangsweisen, die notwendig digital funktionierende Werkzeuge und Medien beinhalten und durch diese bedingt sind, von solchen zu unterscheiden, die überwiegend unabhängig von diesen vollzogen werden. Dass Praktiken, die keine digitalen Tools involvieren (oder dies nur am Rande tun), allerdings insgesamt ‚analoge‘ Praktiken sind, kann irreführend sein, bezeichnet die Analogie doch zunächst eine Operation des Denkens, in der ähnliche, gleiche oder entsprechende Größen (bspw. auch im Hinblick auf Wortbildungsprozesse oder andere sprachliche Prozeduren) zueinander ins Verhältnis gesetzt werden. Die Subsummierung der folgenden Beiträge unter dem Stichwort ‚analog‘ greift dagegen eher auf die alltagssprachliche Unterscheidung von ‚digital‘ und ‚analog‘ zurück, die letztlich auf die Art des Signals zurückgeht, und im Grunde Analoges vor allem als Nicht-Digitales versteht. Die Unterscheidung ist dabei weniger dichotom als eher skalar zu verstehen im Sinne von Praktiken, die als vollständig digital verstanden werden gegenüber solchen, die komplett nicht-digital sind und ganz vielen hybriden Praktiken dazwischen (vgl. Frick 2023b). Auch wenn diese Unterscheidung einer begriffsanalytischen Prüfung daher kaum standhalten kann (vgl. dazu etwas überspitzt Zimmerli 2021), erschien sie uns aufgrund ihrer etablierten Gebräuchlichkeit gerade auch als Ethnokategorie griffig, um die hier gesammelten Beiträge zu ordnen. Der erste Teil setzt daher ein mit Beiträgen, die auf nachtodliche Praktiken rekurrieren, die zunächst nicht (oder zumindest nicht substanziell) mithilfe digitaler Medien vollzogen worden sind und vollzogen werden können, wobei diese unterscheidende Charakterisierung eben gerade erst vor dem Hintergrund der heute vielfach vorliegenden digitalen Praktiken im Kontext von Tod und Trauer einen heuristischen Wert erhält.

Aus praktisch-theologischer Perspektive betrachtet Thomas Klie in seinem Beitrag den Wandel der Bestattungskultur in der Spätmoderne. Im Zuge der kulturellen Pluralisierung wird auch die Sepulkralkultur pluralisiert und traditionelle Formen wie die kirchliche Erdbestattung werden zunehmend von alternativen Bestattungsformaten abgelöst, die er drei Codes zuordnet: dem naturreligiös-ökologischen Code (z. B. Friedwald), dem ästhetisch-performativen Code (z. B. Diamantbestattung) und dem anonymisierenden Code. Dabei geht er auch auf gesetzliche Regelungen wie den deutschen Bestattungs- und Friedhofszwang und das Verbot der Ascheteilung ein, die zum Teil umgangen werden.

⁶ Da sich die Digitalisierung, wie sie hier relevant ist, vor allem auf die Verbreitung und den alltäglichen Gebrauch digitaler Medien bezieht, ließe sich mit Hepp und Krotz (2012: 10) auch von „Mediatisierung“ sprechen.

Friedrich Markewitz lotet in seinem Beitrag die Grenzen und Möglichkeiten der sprachlichen Auseinandersetzung mit dem Tod während der Shoa am Beispiel von Kommunikaten des Gettos Litzmannstadt aus. Anhand der Getto-Chronik, eines Tagebuchs und essayistischer Reportagen wird der Umgang mit Tod und Trauer unter extremen Bedingungen beleuchtet. In den genannten Kommunikaten werden Phänomene der Musterausbildung, des Musteranschlusses und des Musterabbruchs analysiert, etwa anhand von routinisierten Formulierungen oder Metaphorisationen des Todes.

Aus der Perspektive der anthropologischen Linguistik untersuchen Helga Kothhoff und Nino Lekishvili georgische Trauerrituale, indem sie traditionelle Lamentationen, d. h. Beweinungen in Form oraler Poesie als substanziellen Bestandteil eines volksreligiösen Transitionsritus, die früher in den Dorfgemeinschaften eine wichtige Rolle spielten, mit Online-Trauerbekundungen vergleichen. Exemplarisch werden eine Totenklage aus dem Jahr 1995 im Hinblick auf die Funktion dieser rituellen Gattung und Meldungen von Todesfällen sowie Beileidsbekundungen auf der in Georgien äußerst populären Plattform Facebook analysiert, insbesondere im Hinblick auf die Verwendung traditioneller Lamentoformeln, wobei auch Genderaspekte näher beleuchtet werden.

Simon Meier-Vieracker schließt mit seinem Beitrag eine Forschungslücke, indem er erstmals eine umfassende korpuslinguistische Untersuchung deutschsprachiger Todes- bzw. Traueranzeigen präsentiert. Die Keywordanalyse nach Lebensjahrzehnten zeigt unterschiedliche dominierende Themen je nach Sterbealter, beispielsweise andere Verwandtschaftsbezeichnungen oder die Bewertung des Todes sowie Todesursachen. Typische Musterformulierungen für bestimmte Altersgruppen spiegeln sich in den Key-Trigrammen wider. Schließlich wird exemplarisch die Verwendung des Lexems *Abschied* sowie die direkte Adressierung der Verstorbenen untersucht. Es zeigt sich, dass bei Einträgen in Kondolenzbüchern die Adressierung der Verstorbenen im Vergleich zur Beileidsbekundung als Textfunktion überwiegt.

3.2 Tod und Trauer: Perspektiven auf digitale Praktiken

Sofern sich Digitalität heute nicht mehr allein auf eine technische Funktionsweise von Geräten oder Werkzeugen bezieht, sondern vielmehr im Sinne einer „Kultur der Digitalität“ (Stalder 2024) bestimmte aus der Digitalisierung hervorgegangene soziale und kulturelle, routinisiert eingeübte Verhaltens- und Handlungsweisen beschreibt, erscheint es auch sinnvoll, im weitesten Sinne von ‚digitalen‘ Praktiken zu sprechen. In einer ähnlichen Linie bezeichnen Jones, Chik und Hafner (2015: 3) digitale Praktiken als „assemblages“ of actions involving tools associated

with digital technologies, which have come to be recognised by specific groups of people as ways of attaining particular social goals, enacting particular social identities, and reproducing particular sets of social relationships“. Gut vereinbar mit diesem einigermaßen vagen Verständnis digitaler Praktiken zeigen die in diesem Abschnitt versammelten Beiträge anhand ausgewählter digitaler Praktiken soziale Normen und Konventionen im Kontext todesbezogener Trauer und (computer-)spielerischer Umgangsweisen mit dem Tod auf, die online neu deutlich und zugleich stetig ausgehandelt werden.

Korina Giaxoglou setzt sich kritisch mit dem (journalistischen) Klischee auseinander, der Tod sei in modernen Gesellschaften ein Tabuthema, indem sie untersucht, wann und unter welchen Bedingungen der Tod (öffentlich) sagbar und erzählbar ist. Sie analysiert dafür narrative Praktiken des Todes, des Sterbens und der Trauer in Social Media. Anhand eines konstruierten Beispiels sowie eines realen Instagram-Profiles zeigt sie mithilfe eines soziolinguistischen Ansatzes, wie solche Kommunikation charakterisiert werden kann und verdeutlicht dabei Kontinuitäten und Veränderungen in diesen Erzählpraktiken.

Im Beitrag von Nadine Rentel geht es um Postings zum Thema Tod und Trauer im Spannungsfeld zwischen Privatheit und Öffentlichkeit im Karrierenetzwerk LinkedIn. Analysiert werden dabei sprachliche und multimodale Gestaltungsstrategien in 25 deutsch- und englischsprachigen Postings. Die qualitative Analyse zeigt, dass einerseits traditionelle Muster übernommen werden, andererseits aber auch individuelle Erzählstrategien entwickelt werden, um eine persönliche Note einzubringen. Darüber hinaus werden metasprachliche Kommentare eingesetzt, um das Teilen dieser intimen Erfahrungen in einem öffentlichen Netzwerk zu legitimieren, wobei teilweise eine Relativierung der Bedeutung des Berufs angesichts des existenziellen Themas Tod angedeutet wird. Die Untersuchung zeigt, dass die Netzgemeinschaft überwiegend positiv auf das Teilen solcher Verlusterfahrungen reagiert.

Robert König befasst sich aus philosophisch-theologischer Perspektive mit dem Tod im Videospiel. Dazu skizziert er zunächst das auf Johan Huizinga zurückgehende Konzept des *homo ludens* und geht auf den Tod im Verständnis der christlichen Theologie ein. Der Tod im Videospiel stellt zwar einen Verlust dar, wird aber als zu lösendes Problem betrachtet, das integraler Bestandteil der Spielmechanik ist. Durch Verbesserung der Spielfähigkeiten kann der Tod vermieden werden, ebenso können sich ökonomisch gut gestellte Spielende durch In-Game-Käufe Vorteile verschaffen, die den Tod vermeiden helfen. In seinen abschließenden Ausführungen zu den theologischen Implikationen führt König aus, dass die Metapher des Todes im Videospiel nicht ganz angemessen sei, da der Aspekt der Endgültigkeit fehle, sodass der Tod im Videospiel keine eigentliche Auseinandersetzung mit der Endlichkeit darstelle.

Anhand von Reaktionen auf den Tod des emeritierten Papstes Benedikt XVI. analysieren Andrea Bachmann-Stein und Stephan Stein, inwieweit die Pietätmaxime, man solle von Toten nichts als Gutes sagen (*de mortuis nil nisi bene*), an Relevanz verloren hat und sich damit ein soziokultureller Wandel abzeichnet. Die Analyse zeigt eine Bandbreite von Reaktionen, die entweder traditionellen Erwartungen an Pietät entsprechen und zum Teil auch deren Einhaltung einfordern, oder aber Gleichgültigkeit, Genugtuung oder gar Spott zum Ausdruck bringen und damit moralische Grenzen überschreiten. Denn die Pietätmaxime kann mit der Grice'schen Qualitätsmaxime in Konflikt geraten, wobei das Wahrheitspostulat häufig als Rechtfertigung für das Abweichen von der Maxime angeführt wird. Insgesamt verdeutlicht die Analyse die komplexe Dynamik der digitalen Trauerkommunikation und das Spannungsverhältnis zwischen traditionellen Erwartungen und neuen Ausdrucksformen in diesem Kontext.

3.3 Tod und Trauer: Disziplinäre Ausblicke und Zusammenführung

Die Beiträge des dritten Teils bieten jeweils eine linguistische, theologische und rechtliche Perspektive an, die über die Erschließung und Evaluation einzelner Praktiken im Umgang mit Tod und Trauer hinausreicht und sind daher als ‚Ausblicke‘ kategorisiert. Der letzte Beitrag des Bandes zeigt, wie eine interdisziplinäre Analyse unser Verständnis von Tod und Trauer bereichern kann, indem die linguistische mit der theologischen Perspektive zusammengeführt wird.

Christian Schütte analysiert die diskursive Konstruktion von ‚Wissen‘ über eine mögliche Fortexistenz nach dem Tod in Onlineforen und deren Funktion als Trostpraktik. Jenseitsvorstellungen außerhalb etablierter philosophischer oder theologischer Diskurse sind für die Thanatolinguistik von großem Interesse. Schütte zeigt, dass Nutzende in diesen Jenseitsvorstellungen Trost suchen und sie vor allem nach ihrer tröstenden Wirkung bewerten. Diese Entwicklung markiert eine Umkehrung früherer Positionen, in denen bestimmte Jenseitsvorstellungen als reines Wunschdenken betrachtet wurden.

Niels Henrik Gregersen entwirft Grundlinien, wie der christliche Auferstehungsglaube heute verstanden werden kann. Dazu geht er grundsätzlich davon aus, dass das, was christlich als ewiges Leben bezeichnet wird, am jetzigen Leben Anhalt haben muss und dass es Erfahrungen und Verstehensweisen gibt, an denen das ewige Leben anschaulich wird. Diese speisen sich zwar nach wie vor primär aus analogen und in diesem Sinne beispielhaften Erfahrungen des erfüllten Lebens oder der Verbundenheit von Menschen untereinander und mit der außermenschlichen Natur. Allerdings habe sich durch den alltäglichen Gebrauch

digitaler Medien zunehmend eine Art ‚informationelles Weltbild‘ etabliert, in dem unter anderem eine Synchronizität von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft neu denkbar geworden ist, die klassischen Definitionen der Ewigkeit durchaus nahesteht. In einem Durchgang verschiedener phänomenologischer und hermeneutischer Annäherungen an mögliche analoge und digitale Ressourcen für ein zeitgenössisches Verständnis des Auferstehungsglaubens weist Gregersen schließlich besonders auf die eminent soziale, anti-egoistische Stoßrichtung dieses Glaubens hin.

Ramazan Özgü analysiert Trauerpraktiken aus juristischer Sicht, wobei er auf Aspekte wie den postmortalen Rechtsschutz, den Persönlichkeitsschutz, den Andenkensschutz, das Recht am eigenen Bild und die Menschenwürde eingeht. Am Beispiel der Schweizer und der deutschen Rechtsordnung betrachtet er den Tod aus verfassungs-, straf- und privatrechtlicher Sicht und analysiert mögliche Problemfelder digitaler Trauerpraktiken. Das Ziel der rechtlichen Regelungen ist es, in Bezug auf Tod und Sterben zugleich die Würde des Menschen zu achten und die Rechte der Hinterbliebenen sowie die gesellschaftlichen Werte zu respektieren und schützen.

Christa Dürscheid und Matthias D. Wüthrich untersuchen in ihrem Beitrag die Verwendung des Ausdrucks *Himmel* in der digitalen Trauerkommunikation und bringen diese in Verbindung mit theologischen Konzepten. Anhand der Analyse zweier großer Textkorpora aus Online-Gedenkseiten und Twitter zeigen sie, wie sich lexikalische Bedeutungen des Wortes *Himmel* manifestieren und wie diese im Kontext der mittelalterlichen Kosmologie einerseits und moderner theologischer Himmelskonzeptionen andererseits gedeutet werden können.

Literatur

- Barth, Ulrich (2003): Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung. In Ulrich Barth, *Religion in der Moderne*, 3–27. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann (2021): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. 28. Aufl. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch.
- Braun, Christian (Hrsg.) (2021): *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323). Berlin, Boston: De Gruyter.
- Bühler, Maximilian (2023): *Erzählen und Gestalten. Formen und Funktionen gegenwärtiger Bestattungsgespräche* (Arbeiten zur praktischen Theologie 92). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Ebeling, Gerhard (1987): Des Todes Tod. Luthers Theologie der Konfrontation mit dem Tode. In *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 84 (2), 162–194.
- Ekman, Paul (1994): All emotions are basic. In Paul Ekman & Richard J. Davidson (Hrsg.), *The nature of emotion. Fundamental questions*, 15–19. New York, Oxford: Oxford University Press.

- Epikur (2014): *Brief an Menoikeus*. Edition, Übersetzung, Einleitung und Kommentar von Jan Erik Heßler. Basel: Schwabe.
- Esser, Andrea M. (2016): Der Tod geht uns nichts an? Die Täuschung des Epikur und die Verführung, „abstrakt“ zu denken. In Stefan Gosepath & Matthias Remenyi (Hrsg.), „... dass es ein Ende mit mir haben muss“. *Vom guten Leben angesichts des Todes*, 45–73. Münster: mentis.
- Etzelmüller, Gregor (2021): *Gottes verkörpertes Ebenbild. Eine theologische Anthropologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Frick, Karina (2021): Verbalised speechlessness. Online mourning practices. *Bulletin suisse de linguistique appliquée (Vals-Asla)* 2021 (1), 251–267.
- Frick, Karina (2022): Mediatisierte Praktiken der kollektiven Anteilnahme im Fokus metapragmatischer Kritik. In Florian Busch, Pepe Droste & Elisa Wessels (Hrsg.), *Sprachreflexive Praktiken Empirische Perspektiven auf Metakommunikation* (LiLi – Studien zu Literaturwissenschaft und Linguistik 4), 199–219. Stuttgart: Metzler.
- Frick, Karina (2023a): Religiöse Sprachgebrauchsmuster. Das Beispiel Online-Trauer. In Maria Fritzsche, Kerstin Roth, Alexander Lasch & Wolf-Andreas Liebert (Hrsg.), *Sprache und Religion. Tendenzen und Perspektiven* (Sprache und Wissen 56), 147–168. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Frick, Karina (2023b): Grenzen überschreiten. Transkontextuelle deiktische Praktiken auf Online-Gedenkseiten. In Marie-Luis Merten, Susanne Kabatnik, Kristin Kuck, Lars Bülow & Robert Mroczynski (Hrsg.), *Sprachliche Grenzziehungspraktiken – Analysefelder und Perspektiven* (Studien zur Pragmatik 5), 149–172. Tübingen: Narr.
- Fuchs, Thomas (2019): Phänomenologie der Trauer. In Hermann Kappelhoff, Jan-Hendrik Bakels, Hauke Lehmann & Christina Schmitt (Hrsg.), *Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 123–128. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Giaxoglou, Korina (2020): From Rest in Peace to #RIP. Tracing shifts in the language of mourning. In Caroline Tagg & Mel Evans (Hrsg.), *Message and Medium*, 129–148. Berlin, Boston: De Gruyter Mouton.
- Hepp, Andreas & Friedrich Krotz (2012): Mediatisierte Welten. Forschungsfelder und Beschreibungsansätze – Zur Einleitung. In Friedrich Krotz & Andreas Hepp (Hrsg.), *Mediatisierte Welten. Forschungsfelder und Beschreibungsansätze*, 7–23. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hörning, Karl H. & Julia Reuter (2004): Doing Culture. Kultur als Praxis. In Karl H. Hörning & Julia Reuter (Hrsg.), *Sozialtheorie*, 9–16. Bielefeld: transcript.
- Jakoby, Nina, Julia Haslinger & Christina Gross (2013): Trauernormen. Historische und gegenwärtige Perspektiven. *SWS-Rundschau* 53 (3), 253–274.
- Jakoby, Nina R. (2014): Psychosoziale Belastungen nach dem Tod von Nahestehenden. Machen soziale Netzwerke einen Unterschied? / Suffering due to the Death of a Close Person. Do Social Networks Make a Difference? *Zeitschrift für Soziologie* 43 (4), 272–285.
- Jones, Rodney H., Alice Chik & Christoph A. Hafner (2015): Introduction. In Rodney H. Jones, Alice Chik & Christoph A. Hafner (Hrsg.), *Discourse and Digital Practices*, 1–17. London: Routledge.
- Jüngel, Eberhard (1980): Der Tod als Geheimnis des Lebens. In Eberhard Jüngel, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen* (Beiträge zur evangelischen Theologie 88), 327–354. München: Chr. Kaiser.
- Kersting, Daniel & Andrea M. Esser (2021): Vielfalt der Todesbilder, Einheit des Todesbegriffes. Eine pragmatistische Replik. In Gerald Hartung & Matthias Herrgen (Hrsg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 8/2020. Tod & Sterben*, 93–120. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Labov, William (2013): *The Language of Life and Death. The Transformation of Experience in Oral Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Liebsch, Burkhard (2006): *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Liebsch, Burkhard (2014): In Worte(n) gefasst (?). Zum Verhältnis von Sprache und Trauer. In Seraina Plotke & Alexander Ziem (Hrsg.), *Sprache der Trauer. Verbalisierungen einer Emotion in historischer Perspektive*, 19–48. Heidelberg: Winter.
- Linke, Angelika (2011): Signifikante Muster. Perspektiven einer kulturanalytischen Linguistik. In Elisabeth Wåghäll Nivre, Brigitte Kaute, Bo Andersson, Barbro Landén & Dessislava Stoeva-Holm (Hrsg.), *Begegnungen. Das VIII. Nordisch-Baltische Germanistentreffen in Sigtuna vom 11. bis zum 13. 6. 2009*, 23–44. Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis.
- Marx, Konstanze (2019): Kollektive Trauer 2.0 zwischen Empathie und Medienkritik. Ein Fallbeispiel. In Stefan Hauser, Roman Opiłowski & Eva L. Wyss (Hrsg.), *Alternative Öffentlichkeiten. Soziale Medien zwischen Partizipation, Sharing und Vergemeinschaftung* (Edition Medienwissenschaft 35), 109–130. Bielefeld: transcript.
- Moltmann, Jürgen (1995): *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Ratcliffe, Matthew (2022). *Grief Worlds. A Study of Emotional Experience*. Cambridge, London: The MIT Press.
- Schwarz-Friesel, Monika (2013): *Sprache und Emotion*. 2., akt. und erw. Aufl. Tübingen: Francke.
- Spitzmüller, Jürgen (2022): *Soziolinguistik. Eine Einführung*. Berlin, Heidelberg: J.B. Metzler.
- Sacher, Konstantin (Hrsg.) (2022): *Leben mit dem Tod. Vier Essays gegen die Sprachlosigkeit*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Stalder, Felix (2024): *Kultur der Digitalität*. 6. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Stein, Stephan (2021): Elektronische Kondolenzbücher. Charakteristika und Veränderungen der kommunikativen Praktik des Kondolierens in der Online-Kommunikation. In Christian Braun (Hrsg.), *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323), 41–70. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Tetens, Holm (2016). Der Tod – ein hoffnungsloser Fall? Eine kleine Erkenntnistheorie des Todes. In: Matthias Remenyi & Stefan Gosepath (Hrsg.), „...dass es ein Ende mit mir haben muss“. *Vom guten Leben angesichts des Todes*, 9–20. Münster: Brill | mentis.
- Tienken, Susanne (2015): Von der Fehlgeburt zum Sternenkind. Ein Neologismus und seine kulturelle Bedeutung. In Magnus P. Ångsal & Frank Thomas Grub (Hrsg.), *Visionen und Illusionen. Beiträge zur 11. Arbeitstagung schwedischer Germanistinnen und Germanisten Text im Kontext in Göteborg am 4./5. April 2014* (Nordeuropäische Arbeiten zur Literatur, Sprache und Kultur 3), 129–149. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): *Tractatus logico-philosophicus, Tagebücher 1914–1916, Philosophische Untersuchungen*. Ludwig Wittgenstein Werkausgabe Band I (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 501). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Zimmerli, Walther Ch. (2021): Analog oder Digital? Philosophieren nach dem Ende der Philosophie. In Uta Hauck-Thum & Jörg Noller (Hrsg.), *Was ist Digitalität? Philosophische und Pädagogische Perspektiven*, 9–33. Berlin, Heidelberg: Springer.

Tod und Trauer: **Perspektiven auf analoge
Praktiken**

Thomas Klie

Performanzen des Todes

Ein Ordnungsversuch

Abstract: Die spätmoderne Bestattungskultur emanzipiert sich zunehmend von ihrem sepulkralkulturellen Vorbild, der kirchlichen Erdbestattung, und wird vielfältiger und unkonventioneller. Ein Beispiel hierfür ist die ‚Reerdigung‘, bei der der Körper auf natürliche Weise zu Humus wird. Die Reerdigung zielt darauf ab, Ressourcen zu schonen und ökologische Bedenken zu berücksichtigen, während sie auch von der etablierten Kirche unterstützt wird. Dieser Beitrag untersucht drei sepulkralkulturelle Codes: den naturreligiös-ökologischen, den ästhetisch-performativen und den anonymisierend-altruistischen Code. Diese Codes manifestieren sich in vielfältigen Bestattungspraktiken und reflektieren Verschiebungen von öffentlichen zu privaten Wahrnehmungen des Todes, von kulturellen zu pragmatischen Überlegungen und von stationären zu ambulanten Bestattungsstraditionen.

The late modern funeral culture is increasingly emancipating itself from its sepulchral cultural role model, the church burial, and is becoming more diverse and unconventional. One example of this is ‚reburial‘, in which the body is turned into humus in a natural way. Reburial aims to conserve resources and address ecological concerns, while also being supported by the established church. This article examines three sepulchral cultural codes: the natural-religious-ecological, the aesthetic-performative and the anonymising-altruistic code. These codes manifest themselves in diverse burial practices and reflect shifts from public to private perceptions of death, from cultural to pragmatic considerations, and from stationary to more ambulatory burial traditions.

Keywords: Bestattungskultur, Reerdigung, sepulkralkulturelle Codes

1 Erde zu Erde – die Reerdigung

Dass sich die spätmoderne Bestattungskultur mehr und mehr von ihrem sepulkralkulturellen Vorbild, der kirchlichen Erdbestattung auf einem Friedhof, emanzipiert, ist der Cantus firmus in jedem wissenschaftlichen Beitrag zum Stand der nachtodlichen Dinge. Unsere Lebenswelt wird vielfältiger und mit ihr die Welt des Toten-Umgangs. Die öffentliche Erregung über immer wieder neue Bestattungs- und Trauerformate, die in unregelmäßigen Abständen in den Medien un-

sere Aufmerksamkeit beanspruchen, hält sich zunehmend in Grenzen. Man hat sich offenbar daran gewöhnt, dass in Sachen Beerdigung vieles geht, was man früher einfach nicht für möglich gehalten hatte. Mit jeder unkonventionellen Alternative werden Konventionen fraglicher.

So lief im Schweizer Radiokulturprogramm SRF 2 im Februar 2023¹ unter der Rubrik „100 Sekunden Wissen“ ein Beitrag mit der Überschrift „Reerdigung“. Hier geht es um eine Bestattungsform, die in den USA schon länger praktiziert wird, in deutschsprachigen Ländern aber immer noch weitgehend unbekannt ist. Bei diesem Verfahren wird der Leichnam nackt auf ein Substrat aus Stroh, Heu, Blumen und Aktivkohle ohne chemische Zusätze gebettet, die sich in einem Edelstahlbehälter befinden – dem sog. „Kokon“.² Auch wird der Körper darin mit dem Substrat bedeckt. Den Rest erledigt die Natur.

Die Reerdigung ist eine Form der Bestattung, bei der der Körper auf natürliche Art zu Humus wird. Nur 40 Tage brauchen die Mikroorganismen, um den Körper zu zersetzen. Bis auf die Knochen, die anschließend zermahlen und untergemischt werden, bleibt nichts von dem Körper übrig.

Die Reerdigung soll Ressourcen schonen, werden doch bei einer Kremierung je nach Ofenart zwischen 2 und 20 Kubikmeter (bis vor Kurzem auch noch russisches) Erdgas verbraucht. In Anbetracht der aktuellen Energiepreise soll die Reerdigung somit nicht nur das vielzitierte Klima schonen, sondern auch den Geldbeutel der Hinterbliebenen. Auf seiner Website gibt sich das Bestattungsunternehmen, das diese Praxis bewirbt, dahingehend nicht gerade bescheiden: „Wir wollen nicht weniger als die Bestattungskultur revolutionieren“ (ebd.).

Interessant an diesem Eingangsexempel ist, dass sich die verfasste Kirche, die sich ansonsten in der Sepulkalkultur eher aufseiten der Bedenkenträger und Verhinderer findet, hier öffentlich die Rolle der Befürworterin und Unterstützerin wahrnimmt. Pastorin Frauke Eiben, ehemalige Pröbstin des Kirchenkreises Lübeck-Lauenburg, in dessen Verwaltungsbezirk sich immerhin 51 kirchliche Friedhöfe befinden, nimmt wie folgt Stellung:

Die Reerdigung ist eine natürliche ökologische Transformation des Körpers. Sie knüpft an unsere Bestattungsformel ‚Erde zu Erde‘ an. Wir sind die Experten für gute Rituale und begleiten deshalb dieses Pilotprojekt mit Blick auf die Vielfalt von Bestattungsformen auf unseren Friedhöfen. Reerdigung entspricht vollständig dem christlichen Verständnis des ewi-

¹ Reerdigung, von Dorothee Adrian (SRF 2), am 16.2.23, 6:45 <https://www.srf.ch/audio/100-sekunden-wissen/reerdigung?id=12337822> (letzter Zugriff 30.08.2024).

² Der folgende Text orientiert sich an der Radiomeldung des Norddeutschen Rundfunks (NDR): <https://www.ndr.de/nachrichten/hamburg/Reerdigung-Neue-Bestattungsform-bald-auch-in-Hamburg,beerddigung162.html> (letzter Zugriff 30.08.2024).

gen Lebens, das von einer Auferstehung nach dem Tod ausgeht. 40 Tage sind im biblisch-theologischen Kontext eine wichtige Zahl. Sie steht für Veränderung, Befreiung, Klärung.³

Diese Deutung ließe sich trefflich in vielerlei Hinsicht praktisch-theologisch deuten. Dieser Strang soll hier aber nicht weiterverfolgt werden. Bemerkenswert ist in unserem Zusammenhang, dass diese Bestattungsvariante zwar unter dem Label „Recycling“ gehandelt wird, dass sie aber darüber hinaus natürlich auch eine Praxis der *Beschleunigung* darstellt, genauer: der Abkürzung, wenn man sie denn mit der klassischen Erdbestattung vergleicht. Was unter der Erde in etwa einem Jahr ohne menschliches Zutun geschieht, wird hier in 40 Tagen von Menschenhand „gemacht“. Zum Vergleich: Eine Kremierung dauert etwa 1,5 Stunden, ist aber durch das verbrauchte Erdgas bei Weitem klimaschädlicher. Geschwindigkeit gepaart mit Ökologie ist in der späten Moderne eine extrem starke Verheißung. Es wäre sicher eine ertragreiche Spur, die Dichotomie digital/analog auch noch einmal *zeittheoretisch* unter dem Aspekt schnell/langsam durchzudeklinieren.

Denn die Beziehung zum Tod und seinen Folgen hat längst schon Anteil an der allgemeinen kulturellen Beschleunigung. Dabei werden die sterblichen Überreste immer mehr zum Dispositiv und die Formen des Umgangs mit ihnen zu fakultativen Gestaltungsvarianten. Heute äußert sich das individualisierte, form-genötigte Subjekt zum „Objekt Leiche“ (Groß & Grande 2010) in den authentischen Medien seiner Weltanschauung. Der Mensch unserer Zeit ist genötigt, Formen *selbst* hervorzubringen, um seine Individualität zu bewahren. Was seit alters die psychologisch und rituell wichtige Distanznahme zwischen den Angehörigen und dem Leichnam absicherte, kann heute von (Todes-)Fall zu (Todes-)Fall ausgehandelt werden. Einer der Pioniere des deutschen Bestattungswesens, Fritz Roth, titelt seine Monographie (2011) zum aktuellen Stand der Dinge mit „Das letzte Hemd ist bunt“. Wer es sich leisten kann „ausführlich zu sterben“ (Rilke), nimmt die Inszenierung des Umgangs mit seinem leblosen Körper strategisch selbst vorweg; wer es sich *nicht* leisten kann, nimmt dafür die Hilfe des Bestattungsgewerbes in Anspruch. Dieses reagiert ökonomisch auf die Tendenzen des unaufwändigen Verschwindens bei den anonymen Bestattungen, indem es seine Produktpalette erweitert und damit den Prozess der Entkonventionalisierung einer ehemals hegemonialen christlichen Deutungskultur auf den Friedhöfen weiter vorantreibt. Die moderngesellschaftliche Verfügungs-rationalität delegiert den toten Körper mehr und mehr an die „Herrschaft der Machenschaft“ (Fuchs 2007: 47). Dass es sich beim Totenumgang um reine „Sach-Verhalte“ handelt, wird immer selbstverständlicher.

3 <https://www.kirche-ll.de/fileadmin/media/Baukaesten/Verwaltung/Friedhoeefe/PDF/Trauer-Ratgeber-2022.pdf> (letzter Zugriff 30.08.2024).

Praktisch-theologisch motivierte Streifzüge durch die spätmoderne Bestattungskultur erfolgen also auf der Basis einer wohl unhintergehbaren Vielheit. Kulturelle Pluralisierung und pluralisierte Sepulkralkultur korrelieren eng. Dies führt zwangsläufig zu Komplexionseffekten und Hybridbildungen, nicht selten auch zu Irritationen und zu Normabweichungen, die als Geschmacklosigkeiten wahrgenommen werden.

Nimmt man das Gesamt wahrnehmbarer Bestattungsformen und korreliert dabei die Amplitude der empirischen Phänomene mit den ihnen zugrunde liegenden kulturellen Motivlagen, dann lassen sich idealtypisch drei sinngebende Stilpräferenzen voneinander abheben.⁴ Als Alternativen zur klassisch-kirchlichen Erdbestattung haben sich herausgebildet: ein *naturreligiös-ökologischer Code*, ein *ästhetisch-performativer Code* und ein *anonymisierender Code*.

2 Sepulkralkulturelle Codes

2.1 Der naturreligiös-ökologische Code

Die Idee, Bestattungen außerhalb traditioneller Friedhöfe auf einem weitgehend naturbelassenen Areal vorzunehmen, geht auf den Schweizer Unternehmer Ueli Sauter zurück. Seit 1993 ist das von ihm verantwortete „FriedWald“-Konzept in der Schweiz ein eingetragenes Markenzeichen, seit 2001 gibt es die „FriedWald GmbH“ auch in Deutschland. Kennzeichnend für diese Form der Bestattung ist der Verzicht auf jegliche Grabgestaltung: kein Grabstein, kein Blumenschmuck. Musste man anfangs auch ganz auf eine namentliche Kennzeichnung verzichten, gibt es jetzt oft kleine Keramikschilder, die am jeweiligen Einzelbaum, „Familienbaum“ oder „Gemeinschaftsbaum“ angebracht werden. Je nach Anbieter werden bis zu zwölf Urnen an einem Baum beigesetzt.

Eine bestimmte kulturkritische Grundhaltung und das besondere Verhältnis v. a. der Deutschen zu „ihrem“ Wald machen diese sepulkrale Stilpräferenz überaus populär. Die sterblichen Überreste verwandeln sich im Boden in einen organischen Nährstoff, der von den Wurzeln aufgenommen wird und den Bäumen über ihre Wurzeln zum Aufbau von Biomasse dient. So besagt es jedenfalls der in diesem Zusammenhang tradierte Mythos. Die menschliche Generationenfolge findet ihre erhoffte Fortsetzung im „Kreislauf der Natur“: Biologie statt Theologie.

⁴ Diese Code-Theorie ist bereits ausführlich in verschiedenen Publikationen vorgetragen worden, u. a. in Klie 2008; Klie et al. 2015.

Eine mögliche Weiterexistenz kann als biochemischer Stoffwechselzyklus gedacht werden. Die „Grabpflege“ übernimmt die Natur.

Mittlerweile entstehen vielerorts auch christliche Friedwälder. Im Mai 2007 wurde z. B. der erste Friedwald in kirchlicher Trägerschaft auf dem Schwanberg/Mainfranken seiner Bestimmung übergeben.

Auch die früher nur Seeleuten vorbehaltene Seebestattung ruft ähnliche naturreligiöse Semantiken auf wie die Baumbestattung. Vor allem in küstennahen Regionen gilt sie als eine attraktive Alternative zum Friedhof. Bundesweit haben Beisetzungen auf See einen Anteil von etwa 2–3 % an allen Bestattungen, Tendenz leicht steigend.⁵ Auch hierbei geht die Kremierungsasche in einem „natürlichen“ Biotop auf, hier dem Meerwasser.

Eine Art Seebestattung an Land ist die Bestattung auf einer Aschestreuwiese. Hierfür halten die Friedhofsverwaltungen abgesonderte Areale auf Friedhöfen frei. Der Rostocker Westfriedhof, auf dem diese Bestattungsform schon seit den 1980er Jahren praktiziert wird, war lange Zeit der einzige deutsche Friedhof mit einer Streuwiese.

Zeitdiagnostisch betrachtet ist die zunehmende Anziehungskraft einer „natürlichen“ Entsorgung *auch* eine Individualisierungsfolge, denn die Grabpflege und damit der zeit- und kostenintensive Besuch der letzten Ruhestätte können hierbei entfallen. Dies ist bspw. für viele Hochbetagte *das* zentrale Argument für die Wahl dieser Bestattungsformen. Eine Ortsbindung über mehrere Generationen hinweg, die ehemals ein traditionelles Erdgrab mit Stein, Inschrift und Bepflanzung auf dem örtlichen Friedhof plausibilisierte, ist vor allem in den städtischen Ballungszentren kaum mehr gegeben.

Paradoxerweise weist das traditionelle Modell des Friedhofs mit dem hier idealtypisch skizzierten Motivbündel einen relativ großen Überschneidungsbereich auf. Auch hier bleibt die Transformation der sterblichen Überreste natürlichen Zersetzungsprozessen überlassen. Aber ‚Friedhof‘ wird heute eher mit Reglementierung, Enge und kleinbürgerlicher Ästhetik assoziiert – wie wir in der Rostocker Friedhofsstudie belegen konnten (Klie et al. 2020).

2.2 Der ästhetisch-performative Code

Als eine Art Gegenbewegung zum naturreligiösen Code haben sich in jüngster Zeit stark ästhetisierte Sepulkralformen herausgebildet. Hier wird vor allem auf die In-

⁵ <https://www.nordkurier.de/regional/mecklenburg-vorpommern/immer-mehr-seebestattungen-in-deutschland-1210816> (letzter Zugriff 30.08.2024).

szenierungsqualitäten gesetzt, die die letzte Lokalisierung bzw. Dislokation der Leiche zu entbinden vermag. Der Tod wird gerade nicht als das natürliche Ende der menschlichen Sinnproduktion angesehen, das Ableben wird vielmehr zum ultimativen Anlass, gelebtes Leben sinnvoll zur Darstellung zu bringen. Diese Stilpräferenz orientiert sich am autonomen Subjekt, das seine Individualitätsansprüche auch nachtodlich inszeniert wissen will. Das Begräbnis soll möglichst „persönlich“ gestaltet werden, alte und neue Rituale schaffen ein den Verstorbenen repräsentierendes funerales Gesamtkunstwerk (Foto der Verstorbenen, Musikauswahl, Gestaltung der Trauerfeier).

Entgegen der alltagstheoretisch immer wieder vertretenen These von der „Verdrängung“ und „Tabuisierung“ des Todes in der Moderne (vgl. Giaxoglou i. d. B.) äußert sich mit diesem Motivbündel eine ganz neue Wertschätzung der sterblichen Überreste. Man ehrt das Leben im Medium des toten Körpers. Abzulesen ist diese Form stark individualisierten Totenumgangs an den Beisetzungen von Prominenten und an den sich deutlich verändernden musikalischen Präferenzen. Immer häufiger werden (fröhliche) Popsongs oder die Lieblingslieder der Verstorbenen als Begleitmusik zur Beisetzung gewünscht. Auch Särge und Urnen werden zum Ausdruck eines neuen ästhetischen Bewusstseins.

Ein extremes Beispiel für den ästhetisch-performativen Code ist die sog. „Diamantbestattung“.⁶ Eigentlich handelt es sich dabei um eine Nicht-Bestattung. Aus einem Teil der durchschnittlich ca. 2 kg Kremationsasche eines Menschen können auf Wunsch der Hinterbliebenen in einem besonderen Verfahren unter hohem Druck mehrere Diamanten gefertigt werden. Durch einen entsprechenden Feinschliff entstehen dann tragbare „Erinnerungsdiamanten“ oder „Lebensjuwelen“. Das Artefakt schafft hier eine Fiktion, die den Tod gewissermaßen ästhetisch überblendet. Der Unterschied zur katholischen Reliquienverehrung besteht in der Selbstbezüglichkeit des in der Kremationsasche bzw. in seiner neuen artifiziellen Gestalt repräsentierten Toten. Der zu einem Diamant gewordene Tote tritt hier als eine „Selbst-Ikone“ in Erscheinung. Die Leiche wird nicht auf einem Friedhof bestattet, wo ihr unverfügbarer, langsamer Verfall unter der Erde den Blicken entzogen bleibt, sondern sie wird als hochgradig idealisiertes Abbild verwewigt – und privatisiert.

Das Ziel einer postmortalen Zurschaustellung verfolgt auch die Plastination von Leichen, auf die der Anatom Gunther von Hagens das Patent besitzt. In diesem Konservierungsverfahren wird dem Leichnam unter Vakuum Gewebefett und Wasser entzogen und durch flüssigen Kunststoff ersetzt – eine spätmoderne Form der Einbalsamierung. Bemerkenswert ist hier die deutsche Rechtsprechung,

6 Ausführlich hierzu Benkel, Klie & Meitzler 2020.

denn der Gesetzgeber betrachtet Plastinate nicht mehr als Verstorbene, sondern als Kunstwerke (zu rechtlichen Aspekten vgl. Özgü i. d. B.).⁷

Beide Techniken machen den Totenort zur Ambulanz und sie „veredeln“ den toten Körper, indem sie ihn zu kunstgewerblichen Artefakten synthetisieren. Zugleich erzeugen diese Transformationsprozesse auch Ewigkeitsphantasien; sie verhelfen dem, was „verweslich gesät“ wurde, zu einer Art unverweslicher Auferstehung (1 Kor 15,42). Dies allerdings auf dem Wege einer technischen Optimierung des Fleisches. In unserer Kultur signifizieren die jeweiligen Endmaterialien Unvergänglichkeit auf sehr verschiedene Art und Weise: Steht Plastik durch seine Formbarkeit und Elastizität für schmiegsame Permanenz, gilt ein Diamant als reinste und dauerhafteste Substanz überhaupt. Auf eine analoge Darstellungslogik ließe sich auch die (noch) hochexklusive Weltraumbestattung reduzieren. Hierbei werden die (Mikro-) Urnen von einer Taurus-Trägerrakete der Firma Celestis auf eine erdnahe „ewige“ Umlaufbahn geschossen. In popularisierter Form imaginieren auch die verschiedenen Spielformen virtueller Gedenkseiten eine ästhetisierte Form der Verewigung.

Neben diesen hoch-individuellen Formen zeigen sich aber auch nachtodliche Vergemeinschaftungen, die sich nicht familiär oder kirchlich organisieren. So zeigt sich die sepulkrale Verewigung auch in der Fußball-Fankultur. Der Hamburger Sportverein (HSV) hat 2008 als erster Bundesligist einen eigenen Fan-Friedhof eingeweiht, auf dem HSV-Fans sich in der Nähe ihres Lieblingsvereins bestatten lassen können. Die rund 5 000 Quadratmeter große Anlage im Schatten der Westtribüne der Arena am Volkspark bietet Platz für 300 bis 500 Gräber. Das Areal soll als ange-deutetes Stadionrund angelegt werden. Ein symbolisches Fußballtor bildet den Eingang zum Gräberfeld. Die Möglichkeit, sich auf dem HSV-Friedhof beerdigen zu lassen, ist ausschließlich Vereinsmitgliedern vorbehalten: leben und sterben für den Verein.

2.3 Der anonymisierend-altruistische Code

Eine harte Kontrastfolie zur Inszenierungsoption zeigt sich in der dritten Stilpräferenz. Mit dem schleichenden Rückzug des Totenumgangs aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit nehmen vielfach nur noch die engsten Familienangehörigen an den Trauerfeiern teil. Mobilität und soziale Vereinsamung im Alter führen vor allem in den urbanen Zentren dazu, dass oft noch nicht einmal diese primäre Bezugsgruppe anwesend ist. Viele alte Menschen, die ihr soziales Umfeld in dieser Weise identifi-

⁷ Das Verwaltungsgericht Berlin hat die Bestattungspflicht bei einer Plastination aufgehoben. (VG Berlin, Beschl. v. 10.2.2015, Az. VG 21 L 29.15).

zieren und daraufhin bewusst ihre Bestattung planen, entscheiden sich für eine unpräzise schlichte Lösung. Man will niemandem zur Last fallen, auch nicht den nächsten Angehörigen, zumal wenn sie nicht vor Ort wohnen. Wenn in den letzten Lebensjahren absehbar ist, dass die Grabpflege mit einiger Sicherheit an den Friedhofsgärtner delegiert werden muss und möglicherweise das eigene Grab nur selten aufgesucht wird, drängt sich der Gedanke einer anonymen Bestattung förmlich auf – paradoxerweise als eine letzte Form familialer Fürsorge.

Aus kulturgeschichtlicher Perspektive darf hierbei jedoch nicht übersehen werden, dass die anonyme Bestattung über lange Zeiträume der Normalfall war. Dies gilt nicht nur für Armenbegräbnisse, auch für weite Teile der allgemeinen Bevölkerung war die namenlose Bestattung vornehmlich aus Kostengründen die übliche Grabart. Grabmal und Grabpflege konnten sich oft nur Adlige und reiche Kaufleute leisten. Für gewöhnliche Menschen erschien namentliches Totengedenken nicht notwendig.

Die spätmoderne Anonymisierung speist sich jedoch eher *nicht* aus dieser Tradition. Schon seit Längerem schwindet in der allgemeinen Wahrnehmung das Bewusstsein vom Öffentlichkeitscharakter des Todes. Das Ableben, die sterblichen Überreste und deren Verbleib werden mehr und mehr als eine intime Angelegenheit betrachtet. Tote und deren erinnernde Vergegenwärtigung in einer Feier, bei der Bestattung und am Totenort sollen in der allgemeinen Wahrnehmung außer den „Angehörigen“, den „Hinterbliebenen“ und denen „in tiefer Trauer“ niemanden mehr etwas angehen. Öffentliche Trauerzüge vom Sterbehaus zum Gottesacker, an denen das Gemeinwesen kollektiv teilhat, finden sich allenfalls noch in ländlichen Gebieten. Produktion und Rezeption von Todeszeichen waren zwar immer schon eine von Zeit und Mentalität abhängige Variable, doch scheint gegenwärtig der Abschiedsschmerz kaum mehr für eine breitere „Veröffentlichung“ in realen Lebensbezügen geeignet. Trauernde haben keinen Status mehr, die schwarze Trauerkleidung wird – wenn überhaupt – oftmals nur noch am Tag der Beisetzung getragen. Der individuelle Abschiedsschmerz hat seinen Ort in der intimen Primärgruppe. Er ist nur bedingt veröffentlichungsfähig und fordert Diskretion.

Die Option auf die Anonymität währenden Formen ist aber vielfach auch eine pragmatische, moralneutrale Nebenfolge des Zeitdrucks, der mit dem Todeszeitpunkt einsetzt. Hinterbliebene sehen sich nach dem Ableben Angehöriger stark unter Zugzwang, was sich nicht zuletzt auch auf finanziellem Gebiet äußert. In kurzer Zeit müssen relativ kostenintensive und weitreichende („letzte Ruhe“) Entscheidungen getroffen werden.

Werden aber zugängliche Grabstellen, öffentliche Feiern und identifizierbare Inschriften nicht mehr gewollt, dann büßt der Todesfall vor allem in urbanen Milieus mehr und mehr seinen Zeichencharakter ein. Die Erinnerung kann nur noch mündlich und informell tradiert werden; sie wird dadurch in ähnlicher Weise limitiert wie die physische Existenz in ihrer natürlichen Begrenztheit. Die

Logik der Anonymisierung als extreme Form der Intimisierung und Privatisierung des Todes delegiert das kulturelle Gedächtnis an das individuelle Gedächtnis zurück. In letzter Konsequenz zeigt sich hier die Janusköpfigkeit einer Individualisierung, die im wahrsten Sinne des Wortes am Ende zu sich selbst kommt: Der eigene Tod diffundiert in die Kommunikation der Angehörigen und gerät nach ihnen unweigerlich in Vergessenheit. Auch der gegenüber früheren Generationen sehr viel größere Fundus visueller personengebundener Zeugnisse (Fotos, Filme etc.) vermag diesen Regress nicht abzufedern. Wenn niemand mehr die abgebildeten Personen erkennen und benennen kann, ist die Erinnerung irreversibel erloschen. Denn mit dem Verzicht auf die Fixierung von Namen, Lebensdaten und Ort, mit dem Verzicht auf Identifizierbarkeit und Lokalisierung werden die Trauernden selbst zum lebenden Träger der Todeszeichen. Zugespitzt formuliert: Die Angehörigen werden dem Verstorbenen zum Grabmal, sind sie doch die einzigen, die bei einer anonymen Bestattung über den Toten noch Auskunft geben können.

Dies scheint auch der Sitz im Leben für die verschiedenen digitalen Trauerformate zu sein. Sie sind ja tendenziell „auf Ewigkeit“, zumindest auf lange Zeit angelegt (vgl. Giaxoglou und Rentel i. d. B.). In ein oder zwei Generationen wird man sehen, ob bzw. wie diese Verheißung auch eingelöst wurde.

Die drei von mir identifizierten Codierungen markieren bezüglich der Erscheinungsformen und ihrer jeweiligen Motivation kohärente Motivbündelungen, die sich im konkreten Einzelfall kaum trennscharf voneinander abheben lassen. In Überschneidungsbereichen werden die Motive vielfach kombiniert. Wer in einem Friedwald beigesetzt wird, kann dies auch anonym machen. Wer eine anonyme Beisetzung gewählt hat, kann dennoch auf einer der vielen Gedenkseiten ent-anonymisiert werden. Und wer einen „Erinnerungsdiamanten“ als Schmuckstück trägt, kann den Rest der Asche auf einem kirchlichen Friedhof bestatten lassen. Die Mechanismen einer additiven Kombinatorik machen den Formenreichtum der Bestattungskultur zu einem typisch spätmodernen Phänomen.

3 Verschiebungen

3.1 Von öffentlich zu privat

Quer zu diesen sepulkral-kulturellen Segmenten ist empirisch eine mentale Veränderung festzustellen, die den toten Körper als *Privatbesitz* betrachtet. Es schwindet das Bewusstsein, dass eine Bestattung öffentlichen Charakter hat und dass ein Leichnam (zumindest in der deutschen Rechtsprechung) eben gerade *keine* eigentumsfähige Sache ist. Man darf sich seiner darum auch nicht einfach bemächti-

gen. Dieses Verbot ist sogar strafbewehrt. Obwohl es anders zu erwarten war, haben erstaunlicherweise alle Bundesländer Deutschlands, die in den letzten Jahren ihre Bestattungsgesetze novelliert haben (auch und gerade die Bundesländer im Osten), den deutschen Bestattungszwang, den Friedhofszwang und das Verbot der Ascheteilung fortgeschrieben.

Auf diese staatliche Unflexibilität reagieren viele Menschen mit einer Art zivilen Ungehorsam: Sie besorgen sich die Asche über Umwege im Ausland (z. B. in den Niederlanden, in der Schweiz oder in Tschechien).⁸

Auch unsere Umfrage bei den Kunden und Kundinnen der Diamantpressung in Graubünden (Firma Algordanza in Domat/Ems) hat ergeben, dass die Menschen diese Umwege im vollen Bewusstsein eines Bruchs deutscher Gesetze gewählt haben (vgl. Benkel, Klie & Meitzler 2020). Sie wollen sich einfach nicht von einer bevormundenden Gesetzgebung ihre subjektiven Trauerformen vorschreiben lassen. Die volle Autonomie im Umgang mit der Leiche scheint hier eine direkte Nebenfolge der neuzeitlichen Option auf selbstbestimmtes Leben zu sein.

3.2 Von der Kultur zur Pragmatik

Auch wenn der Friedhof als kulturelle Größe nach wie vor einen selbstverständlichen Platz im Bewusstsein der Menschen innehat, geht an ihm der Wandel der Bestattungskultur nicht spurlos vorüber. Nahezu alle Friedhöfe geraten derzeit unter Kostendruck, der v. a. durch die langjährigen Trends zur Feuerbestattung, zu kleineren bzw. pflegeleichteren (und damit günstigeren Gräbern) und letztlich auch von der latenten Friedhofsflucht verursacht wird. Die stillschweigende Abkehr von der traditionellen Friedhofskultur und die schwindende Attraktivität der Friedhöfe sind schleichende Prozesse. Beide verlaufen in der Regel unterhalb der Wahrnehmungsschwelle. Kaum jemand zählt die Besucher eines Friedhofs, aber klar ist, dass es weniger werden und die wenigen werden immer älter. Auch Pfarrpersonen, die eine Beerdigung pro Quartal weniger haben, werden dies nicht unbedingt wahrnehmen, doch die Statistik registriert den langsamen und schon seit längerer Zeit anhaltenden Rückgang der Beisetzungen. Dieser Rückgang ist ein feiner Seismograph für die gesellschaftlichen Veränderungen und den Trend zu alternativen, in der Regel weniger reglementierten Bestattungsformen. Das Problem wird zwar weitgehend auf individueller Ebene ausgetragen, es hat aber direkte Auswirkungen auf den öffentlichen Kulturraum Friedhof. Denn Friedhöfe waren eben nie nur Ablageplätze für Tote.

⁸ Ausführlich hierzu der instruktive Band von Benkel, Meitzler & Preuß 2019.

3.3 Von stationär zu ambulant

Der flexible Mensch hat ein gespaltenes Verhältnis zu Fixierungen. Während eine traditionelle Bestattung auf 15/20 Jahre (und darüber hinaus) an eine fixe Immobilie bindet, leben heute immer weniger Menschen an dem Ort, an dem sie geboren wurden. Die Frage, wo die Eltern bestattet werden sollen bzw. wo man selbst einmal bestattet werden will, wird objektiv immer schwerer zu beantworten. Eine direkte Folge davon sind die bei den Friedhofsträgern extrem ungeliebten Anfragen auf Exhumierung wegen Umzugs. In Deutschland werden diese Anfragen in aller Regel sehr rigide behandelt. Eine Exhumierung muss sehr aufwändig und mit existenziellen Notlagen begründet werden. Die Ablehnungsquote ist hoch, obwohl es durchaus harte sozialstrukturelle Gründe sind, die die Menschen bei diesem Begehren antreiben. Die verschiedenen Formen einer Ascheteilung, die es ermöglichen, die Verstorbenen im sozialen Nahbereich zu behalten oder auch mit „umziehen“ zu lassen, erscheinen vor diesem Hintergrund als durchaus rationale Alternative. Die Umsatzzahlen im Bereich der Diamantbestattung steigen. Und die Theologie muss gezwungenermaßen ganz neu über Reliquien nachdenken.

Literatur

- Benkel, Thorsten, Thomas Klie & Matthias Meitzler (2020): *Enchantment. Ashes, Diamonds and the Transformation of Funeral Culture*. Göttingen: Vandenhoeck.
- Benkel, Thorsten, Matthias Meitzler & Dirk Preuß (2019): *Autonomie der Trauer. Zur Ambivalenz des sozialen Wandels*. Baden-Baden: Nomos.
- Fuchs, Peter (2007): „Media vita in morte sumus“. Zur Funktion des Todes in der Hochmoderne – systemtheoretisch betrachtet. In Petra Gehring, Marc Rölly & Maxine Sabrowski (Hrsg.), *Ambivalenzen des Todes. Wirklichkeit des Sterbens und Todestheorien heute*, 31–50. Darmstadt: wbg – Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Groß, Dominik & Jasmin Grande (Hrsg.) (2010): *Objekt Leiche. Technisierung, Ökonomisierung und Inszenierung toter Körper* (Todesbilder 1). Frankfurt a. M.: Campus.
- Thomas Klie (Hrsg.) (2008): *Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Klie, Thomas, Jakob Kühn, Reinhard Wienecke & Frank Hamburger (2020): *Friedhof & Leben. Eine Pilotstudie zur Sicherung der Zukunftsfähigkeit kirchlicher Friedhöfe*. Rostock: Theologische Fakultät Rostock.
- Klie, Thomas, Martina Kumlehn, Ralph Kunz & Thomas Schlag (Hrsg.) (2015): *Praktische Theologie der Bestattung* (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs 17), Berlin, Boston: De Gruyter.
- Roth, Fritz (2011): *Das letzte Hemd ist bunt. Die neue Freiheit in der Sterbekultur*. Frankfurt a. M.: Campus.

Friedrich Markewitz

„Der Tod tritt an jede Pritsche, an jede zerschlagene Fensterscheibe heran und fragt: ‚Wann darf ich kommen?‘“

Möglichkeiten und Grenzen des Sprechens über Tod und des sprachlichen Vollzugs von Trauer in Textkommunikaten des Gettos Litzmannstadt

Abstract: Stets haben menschliche Gemeinschaften versucht, dem nahenden, sich vollziehenden sowie geschehenen Tod zu begegnen und dabei kommunikative Praktiken ausgebildet, die für die Zwecke der Todes- und Trauerverarbeitung zum Einsatz kommen. Die Erfassung und Reflexion dieser Praktiken ist Thema dieses Beitrags, in dem die extremen kommunikativen Ränder des sprachlichen Erfassens von Tod sowie des performativen Vollziehens von Trauer während der Shoa reflektiert werden sollen. Als Grundlage dienen textuelle Kommunikate des Gettos Litzmannstadt der Jahre 1941 bis 1944. Gefragt werden soll nach Mustern des Anzeigens von Tod, Musteranschlüssen anhand von Personifikationen und Metaphorisierungen des Todes und nach Musterabbrüchen als Formen des Nicht-(Mehr)-Ausdrücken-Könnens.

Human communities have always attempted to confront death as it approaches, occurs, and happens, and have developed a variety of communicative practices that are used for the purposes of processing death and mourning. The reflection of these practices is the subject of this paper, which aims to reflect on the extreme communicative margins of the linguistic recording of death as well as the performative accomplishment of mourning during the Shoa. Textual communicates from the Litzmannstadt ghetto from 1941 to 1944 will serve as a basis for the investigation of patterns of indicating death, pattern connections on the basis of personifications and metaphorizations, and pattern discontinuations as forms of not being able to express.

Keywords: Gettokommunikation, Gettokommunikate, kommunikative Praktiken, Shoa, Unsagbarkeit

Anmerkung: Gewidmet in Liebe Cookie.

1 Einleitung

Geistes- und kulturgeschichtlich zugespitzt kann das 20. Jahrhundert mit einigem Recht als ein Jahrhundert des Todes beschrieben werden. Spuren einer solchen Einschätzung finden sich problemlos: Angefangen beim deutschen Existenzialphänomenologen Martin Heidegger, der in den 1920ern in seinem fragmentarischen Hauptwerk *Sein und Zeit* das menschliche Dasein programmatisch als ein „Sein zum Tode“ (Heidegger [1926] 1963: 235) bestimmt, über den französischen Existentialphilosophen Albert Camus, der in den 1940ern in seinem Essay *Der Mythos des Sisyphos* die Todesform des Suizids paradigmatisch als einziges „wirklich ernstes philosophisches Problem“ (Camus [1965] 2011: 15) bezeichnet hat, bis zum bulgarisch-britischen Literaten Elias Canetti, der sein literarisches Werk als ein Schreiben gegen den Tod verstanden wissen wollte: „Gedanken an Tote sind Wiederbelebungsversuche [...]. Seit man die Toten nicht mehr fürchtet, fühlt man eine einzige unermeßliche Schuld gegen sie: die, daß es einem nicht gelingt, sie zurückzuholen. An allen lebendigsten und glücklichsten Tagen ist diese Schuld am größten“ (Canetti [1956] 1975: 210). So unsystematisch und dezidiert nicht exhaustiv die Liste dieser Denker ist, so eint sie, dass ihre Todesbezüge aus den Zivilisationsbrüchen des Ersten und Zweiten Weltkrieges wenn nicht erwachsen, so dann doch zumindest in Bezug zu diesen zu betrachten sind. Während wir also einerseits eine zunehmende gesellschaftliche Ausklammerung des natürlichen Todes seit dem 19. Jahrhundert beobachten können, ist andererseits der Massentod der Weltkriege omnipräsent und erscheint als anthropologische Konstante des 20. Jahrhunderts.

Insbesondere die Shoa ist dabei eine bis heute wissenschaftlich, literarisch und gesellschaftlich kaum erfassbare Herausforderung unmenschlichen Massentötens. Allein als Ereignis ist ihre prinzipielle Fassbarkeit- bzw. Konzeptualisierbarkeit zur Disposition gestellt. Versuche der Begegnung wie Aufarbeitung geraten allzu schnell in die Nähe pathetischer Trivialisierungen.

Dieser Aspekt mag dabei als konstitutives Charakteristikum auch der Begegnung mit Tod im Allgemeinen gelten. Dabei nehmen Trivialisierungen von Tod durch Allgemeinplätze wie etwa dem der Universalität des Daseins zum Tode weder dem individuell-persönlichen, noch dem Tod als Symbol oder Chiffre seine ängstigende Kraft.

Keine geistes- oder kulturwissenschaftliche Disziplin ist nun *sui generis* dazu prädestiniert, sich mit Tod und Sterben zu beschäftigen. Es ist auch zu vermuten, dass keine seiner existentiellen Umfänglichkeit gerecht werden kann, so dass es stets zu Fragmentarisierungen kommen muss. Zugleich macht aber die „existenzielle Bedeutsamkeit des Todes“ (Wittwer 2009: 7) diesen zu einem notwendigerweise zu erfassenden Forschungsgegenstand. Gleichsam trifft der Aspekt der

fragmentarisierenden Perspektivierung und Kategorisierung auch auf diese Ausführungen zu, die aus einer kulturlinguistischen Perspektive (im Sinne von z. B. Spieß & Tienken 2019) heraus konzipiert sind.

Aus einer solchen Perspektive heraus erscheint das Erleben von und der Umgang mit Tod zunächst nicht nur als biologische, sondern auch als kulturelle Konstante.¹ Zeit- und kulturübergreifend, aber ebenso zeit- und kulturspezifisch (vgl. Szczepaniak 2021: 211) haben menschliche Gemeinschaften versucht, dem nahenden, sich vollziehenden sowie schließlich geschehenen Tod zu begegnen und dabei eine Vielzahl kommunikativer Praktiken² ausgebildet, die für die Zwecke der Todes- und Trauerverarbeitung zum Einsatz kommen (z. B. sowie lediglich exemplarisch das Kondolieren; vgl. Stein 2021, oder Trösten; vgl. Marx & Tienken 2021).

Aus einer linguistischen Perspektive lassen sich Phänomene wie Tod oder Trauer auf den so verschiedenen Analyseebenen des Wortes, Satzes, Textes und Diskurses erfassen (vgl. Braun 2021: 3–4). Gleichzeitig ist aber Diana Walter (vgl. 2021: 91) zuzustimmen, dass sich die verschiedenen linguistischen Subdisziplinen bisher nur in Ansätzen mit diesen Zusammenhängen beschäftigt haben.

Bisherig erfolgte sprachwissenschaftliche Ansätze werden von Christian Schütte (2021: 230) unter das Label der Thanatolinguistik vorschlagsseitig zusammengebracht: „Zur Thanatolinguistik sind sämtliche linguistischen Analysen sprachlicher Praktiken [...] zu zählen, die sich auf Tod und Sterblichkeit beziehen und mit denen das gesellschaftliche Bild von Tod und Sterben konstruiert wird.“ Abseits eines durchaus möglichen kritischen Hinterfragens der Notwendigkeit des konstanten linguistischen Labellings (im Sinne von X-Linguistik) sei an dieser Stelle zumindest die Frage angedeutet, ob die Linguistik überhaupt geeignet ist, sich den hier angesprochenen Phänomenen zuzuwenden. Die starke Ausrichtung sprachwissenschaftlichen Forschens und Denkens am Funktionsbegriff kann nämlich durchaus zu Nivellierungen führen, in dem Sinne z. B., dass Kommunizieren über Tod, Sterben und Trauer vornehmlich oder lediglich als funktionale Problembewältigung interpretiert wird. Dies würde aber den Blick auf diese Phänomene stark einschränken und „das Sterben herab[stufen] auf ein Problem wie viele andere“ (Schütte 2021: 233). Herausgefordert sind so auch interpretative

1 Vgl. dazu auch: „Die Auseinandersetzung mit der bewusst wahrgenommenen Endlichkeit des (eigenen) Lebens findet bereits in frühen Schriftzeugnissen der Menschheit statt. Die Gewissheit über die Unausweichlichkeit des Todes, des Sterben-Müssens einerseits, und andererseits die Ungewissheit im Hinblick auf ein jenseitiges Überdauern sind Merkmale unserer Existenz, die seit jeher eine Fülle kultureller Reaktionen nach sich ziehen“ (Braun 2021: 2).

2 Im Rahmen dieses Beitrages werden kommunikative Praktiken als „Grundformen der Verständigung“ (Fiehler 2005: 1181) verstanden, mit denen man „(sich wiederholende) kommunikative Aufgaben zu bewältigen [sucht]“ (Stein 2018: 3).

Reflexionsbewegungen, diese Phänomene durch Ausdifferenzierung- und Kategorisierungsbewegungen nicht zu stark zu vereinfachen bzw. zu handhabbar werden lassen zu wollen.

Neben forschungsseitigen sind ebenso produzent*innenseitige Herausforderungen im Umgang mit Tod und Trauer zu nennen. Einer besonderen Herausforderung stehen dabei Sprecher*innen und Schreiber*innen in Extremsituationen gegenüber, sind sie doch mit der Problematik konfrontiert, dass frühere kommunikative Praktiken, Musterübernahmen und -anschlüsse wirkungslos und stattdessen Musteranpassungen oder sogar -abbrüche notwendig werden.

Die Erfassung dieser Zusammenhänge ist Thema der vorliegenden Ausführungen, in denen die extremen kommunikativen Ränder des sprachlichen Erfassens von Tod sowie des performativen Vollziehens von Trauer während der Shoah reflektiert werden sollen. Als Grundlage dienen textuelle Kommunikate des Gettos Litzmannstadt der Jahre 1941–1944 (siehe zur genaueren Bestimmung der Textkommunikate Abschnitt 2). Das Getto Litzmannstadt konzentrierte während dieser Zeit bis zu 230 000 Menschen auf engstem Raum und unter menschenunwürdigen Bedingungen. Überlebt haben lediglich 850 (vgl. Löw & Feuchert 2007: 11). Die internierten Getto-Bewohner*innen waren somit konstant sowohl den Körper und Geist zerstörenden Gettobedingungen als auch den drohenden Deportationen sowie der Willkür der deutschen Besatzer*innen ausgesetzt. Sie waren beständig von Tod umgeben, sodass der kommunikative Umgang damit zu einer drängenden Herausforderung wurde (vgl. dazu auch Markewitz 2021).

Im Laufe dieser Ausführungen soll daher gefragt werden nach a) sich entwickelnden Mustern des Anzeigens von Tod, b) Musteranschlüssen sowie c) Musterabbrüchen als Formen des Nicht-(Mehr)-Ausdrücken-Könnens. Dabei wird eine textgattungskontrastive Perspektive eingenommen, um die Mediumsspezifität der Möglichkeiten und Grenzen des Sprechens über Tod sowie des sprachlichen Vollzugs von Trauer spezifisch(er) erfassen und reflektieren zu können. Bevor es zur Analyse der skizzierten Zusammenhänge kommt (siehe Abschnitt 3) wird in einem vorausgehenden Schritt zumindest einführend-skizzierend auf die diskursiven Umstände im Getto Litzmannstadt sowie dessen Text(sorten)welt eingegangen (siehe dazu insgesamt auch ausführlicher Markewitz 2023).

2 Das Getto Litzmannstadt als Lebens- und Todesraum: Diskursive Bedingungen und textkommunikative Möglichkeiten

Die verschieden-vielgestaltigen Gettos während des ‚Dritten Reiches‘ waren lange Zeit marginalisierte geistes- und kulturwissenschaftliche Forschungsgegenstände: „Jahrzehntelang wurden die nationalsozialistischen Ghettos vorrangig als Stufe auf dem Weg in den systematischen Massenmord untersucht“ (Bethke 2015: 16). Dass aber die meisten Opfer der Shoa gezwungen wurden, in den verschiedenen Gettos ihre ersten, grundlegenden Erfahrungen mit Entrechtung, Dehumanisierung und Ermordung zu machen, hat in den letzten Jahrzehnten zu einer zunehmenden Wahrnehmung der Relevanz der Erforschung der Gettoumstände, -bedingungen und -auswirkungen geführt.³ An diese Entwicklungen anschließend möchte auch ich mich auf ein Getto, das Getto Litzmannstadt, als Lebens- wie Todesraum konzentrieren, das ich als Diskursraum⁴ bzw. -welt⁵ auffasse (vgl. dazu auch Markewitz 2023: 73–74).

Ausgehend von der Gettoisierung als umfassend-existentiell Bruch bisheriger Lebenserfahrungen (vgl. Bethke 2015: 28–29) sind Gettos zunächst als Zwangs-orte ohne Orientierungsgewissheit aufzufassen (vgl. Bethke 2015: 29; 37). Gleichzeitig ist es wichtig, hervorzuheben, dass sie nicht nur Zwangs-, sondern auch Lebensgemeinschaften sein konnten:⁶ Das Getto ist „nicht nur Stätte der Verfol-

3 Auch aus sprachwissenschaftlicher Forschungsperspektive fand ein Blick auf Kommunikation sowie Kommunikate in Gettos bisher nur unsystematisch und keinesfalls umfänglich statt. Der geschichtswissenschaftlichen Forschungsgeschichte folgend, standen lange Zeit KZs und die damit verbundenen soziopragmatischen Bestimmungen von KZ- oder Lagersprachen als Formen der Sondersprachen im Vordergrund (vgl. dahingehend lediglich exemplarisch die zentralen Arbeiten von Oschlies 1986, Michel 2005 oder Warmbold 2008).

4 Vgl. „Grundgedanke des *Diskursraum*-Konzepts ist die Annahme, dass in diesem, vor einem gemeinsam geteilten oder zumindest bekannten Wissens- als Sinn(deutungs)horizont, diskursive kommunikative Handlungen vollzogen werden, die sich zu dem Diskursraum als begrenzte Rahmung in konstitutive und interdependente Beziehung setzen lassen“ (Markewitz 2020: 381, Hervorhebung im Original).

5 Vgl. „*Diskurswelt* bezeichnet dabei eine bestimmte Menge von Informationen, über die Sprecher und Hörer gemeinsam verfügen. Das kann ganz allgemeines, gesellschaftlich relevantes Wissen sein, z. B. wer zurzeit Bundeskanzler ist oder dass bei uns die Postboten Briefe austragen. Es kann sich aber auch um spezifische Informationen handeln, z. B. das Wissen, dass der Kellner im letzten Urlaubshotel bei der Bombe surprise den ganzen Tisch angezündet hat“ (Schwarz-Friesel & Chur 2014: 98).

6 Diese Spannung führte zu einem grundlegenden Paradox für die jüdische Gettobevölkerung: „[S]ie strebte nach ‚Normalität‘ unter den Bedingungen der systematischen Verfolgung und spä-

gung und Ermordung, sondern auch als Ort eines wenngleich eingeschränkten Lebens, mehr noch als Zusammensetzung verschiedener Lebenswelten“ (Hansen, Steffen & Tauber 2013: 9) zu betrachten. Aus dieser Perspektive kommen dem Kommunizieren über Tod, ebenso wie dem Ausbilden und der Weiterentwicklung von Strategien der Trauer eine gettospezifische kulturlinguistisch erfassbare Relevanz zu, um die es im weiteren Verlauf auch gehen soll.

Das Getto Litzmannstadt war das erste größere polnische Getto. „Als es schließlich im August 1944 abgerissen wurde, hatte es vier Jahre und vier Monate existiert. Eine so lange Zeit überdauerte kein anderes Ghetto im von Deutschen besetzten Europa“ (Hilberg [1961] 1990: 231). Als Grund für sein langes Bestehen ist vor allem seine kriegswirtschaftliche Bedeutung hervorzuheben. Die immense Produktivität der Gettobevölkerung geht u. a. auf einen der zentralen Akteure des Gettos, den in der Forschung bis heute umstrittenen (vgl. dazu lediglich exemplarisch Arendt [1964] 2011: 211; Lehnstaedt 2017: 17 oder Polit 2017: 7) Judenältesten Mordechai Chaim Rumkowski, zurück. Seine Strategie, „durch Produktivität das Überleben der Getto-Bevölkerung zu sichern und das Getto zu einer Notwendigkeit für die deutsche Kriegswirtschaft werden zu lassen“ (Markewitz 2020: 382), sollte das Getto konstitutiv prägen. Dass die Produktivität zu Lasten der Gettobevölkerung ging und nur durch brutale Ausbeutung zustande kam, bedarf kaum der Erwähnung: So arbeiteten die Gettobewohner*innen „mehr als zehn Stunden täglich an sechs Tagen in der Woche, ohne Pausen und angemessene Verpflegung“ (Bethke 2015: 79). Neben der brutalen Ausbeutung ihrer Arbeitskraft machten „[k]atastrophale Wohnverhältnisse und ständiger Hunger [...] der Gettobevölkerung dauernd zu schaffen“ (Löw 2007: 150). Hunger, Kälte und Krankheit waren beständige Begleiter und forderten immensen Tribut – „fast jeder vierte Mensch starb im Getto“ (Löw 2007: 151) an Krankheit oder Unterernährung. Neben den existenziellen Belastungen des Hungerns, des Krankseins sowie der beständigen Angst vor sowohl willkürlichen Morden durch die nationalsozialistischen Besatzer*innen als auch Deportationen in andere Lager und damit den zunehmend sicheren Tod, war das Getto von internen sozialen Spannungen geprägt. Von den Nationalsozialisten zu einer heterogenen Zwangsgemeinschaft genötigt, schuf Rumkowskis System des Nepotismus zusätzliche Konflikte (vgl. Löw 2007: 156).⁷

ter der Vernichtung. Wie aber konnte Normalität, die eigentlich Vertrauen in die Zukunft voraussetzt, in einer permanenten Atmosphäre der willkürlichen Verfolgung und Lebensgefahr organisiert werden?“ (Dieckmann & Quinkert 2009: 10).

⁷ So entstand eine von den Gettobewohnern auch als solche bezeichnete *Gettoelite*, die unter gänzlich anderen Bedingungen leben konnte: „the ghetto elite could be seen enjoying themselves in unseemly display, openly consuming food and liquor otherwise unavailable to the others“ (Horwitz 2008: 243).

Dass trotz der widrigen Umstände umfassende textuelle Kommunikate im Getto entstanden, ist eindringlicher Beweis für den Überlebens- aber auch Konstitutionswillen der Gettobewohner*innen, die agentiv daran beteiligt sein wollten, „die Tatsachen, also nicht nur die Erinnerung, zu dokumentieren und für die Zukunft zu bewahren“ (Steinbach 2001: 183). Die so entstandenen Texte können zugleich als Zeugnisse existenzieller Sinnverlusterfahrungen interpretiert werden (vgl. dazu auch Markewitz 2020: 378).

Im Rahmen dieser Analyse soll der Fokus auf drei Texten und zugleich Textgattungen des Gettos liegen: Auf die von einem Autorenkollektiv verfasste *Getto-Chronik* der Jahre 1943 und 1944, auf dem *Tagebuch* Oskar Rosenfelds und den *essayistischen Reportagen* Oskar Singers.

Die *Getto-Chronik* als „the ghetto's internal log“ (Horwitz 2008: 145) wird von Jörg Riecke als Versuch interpretiert, dem Alltagsgrauen des Gettos eine andere Interpretation von Wirklichkeit entgegenzustellen (vgl. Riecke 2006: 90). Das Autorenkollektiv, dessen Mitglieder sich als Chronisten verstanden, handelten aus einem journalistischen Impetus heraus (vgl. Markewitz 2020: 385) mit dem Ziel, eine Kulturgeschichte des Gettos zu schreiben (vgl. Riecke 2006: 90).⁸ Im Verfolgen eines solchen Ziels wird die *Getto-Chronik* von Anja Lobenstein-Reichmann als Zeugnis des Gegensprechens zur Gewaltsprache der Nationalsozialisten bestimmt (vgl. Lobenstein-Reichmann 2012: 217). Dies wird auch so von Riecke vertreten, der den journalistischen Stil bzw. das in der *Chronik* vorherrschende Stilideal des eleganten Feuilletons hervorhebt (vgl. Riecke 2007: 197–199) und so in diesem textuellen Kommunikat ein eindringliches Beispiel „sprachlichen Widerstandes“ (Riecke 2007: 202) sieht.⁹ Zwar ist auch die *Chronik* „letztlich Teil der vorgetauschten Normalität eines alltäglichen Lebens“ (Riecke 2007: 198) unter unmenschlichen Bedingungen. Durch das Festhalten an textuellen Strukturen, das tägliche Erfassen des Getto-Lebens in den Tageseintragungen, das Schreiben „in festen Rubriken und Textmustern“ (Riecke 2007: 198), wird später Rezipierenden ein unmittelbares Bild der Vielgestaltigkeit von Leben aber auch Sterben, Tod und Trauern im Getto versuchsweise vermittelt.

⁸ Vgl. dazu auch „Es geht den Chronisten um das sprachliche Festhalten ihrer Erfahrungen der Getto-Lebenswelt und sie sehen sich in der Pflicht, das Bild des Gettos so umfassend wie möglich zu skizzieren, um ihren Beitrag nicht nur zur textuellen Darstellung der Shoa, sondern auch zur Konstruktion einer Text-Welt der Shoa zu leisten“ (Markewitz 2020: 394).

⁹ Vgl. „Auf diese Weise unterlaufen die Chronisten den Sprachgebrauch des Nationalsozialismus von zwei Seiten: Durch die Anknüpfung an den klassischen bildungssprachlichen Wortschatz entlarven sie das Deutsch ihrer Peiniger als bildungsfern und zeigen sich selbst als die eigentlichen Bewahrer der deutschen Sprache und Kultur. Durch den Gebrauch regionalsprachlichen einheimischen Wortgutes, das durch Jiddisches, Polnisches und Englisch noch erweitert wird, betonen sie die Vielfalt der Sprachformen und Sprachkulturen“ (Riecke 2007: 202).

Anders als die dezidiert für spätere Rezeption bestimmte *Getto-Chronik* sind die anderen Textkommunikate Rosenfelds und Singers eher für den privaten Gebrauch gedacht und erfüllten vor allem bei letzterem eher Verarbeitungs- und Ventilfunktion. Rosenfelds *Tagebuch* diente zum Gespräch mit sich selbst sowie zur Erinnerung von Erlebtem und Gedachtem. Die zermürbenden Belastungen des Gettolebens brechen sich in diesem Kommunikat auch auf sprachlicher Ebene Bahn: Die zunehmend fragmentarischer und ungrammatisch werdenden Aufzeichnungen (vgl. Riecke 2010) erscheinen so als einzigartiger Versuch, „das erlebte Grauen in sprachlicher Form möglichst unmittelbar wiederzugeben. Die so entstandenen Sprachtrümmer sind keine interpersonalen kommunikativen Handlungen, sondern introvertierte, nicht partnerbezogene Monologe“ (Riecke 2006: 87).

Die *essayistischen Reportagen* Singers nehmen schließlich eine Zwischenstellung zwischen *Chronik* und *Tagebuch* ein. Privat verfasst, aber für ein imaginiertes Publikum geschrieben (vgl. Riecke 2006: 87), sind seine Essays dafür gedacht, einen möglichst umfassenden Einblick in das Gettoleben zu geben (vgl. Riecke 2006: 88). Singer präfiguriert in diesen Texten seine später erfolgende Arbeit an der *Getto-Chronik* und tatsächlich verlieren sich seine privaten Texte während seiner *Chronik*-Tätigkeit.

3 Analyse

3.1 Zu Musterausbildungen im Kontext der Verarbeitung von Tod in den Textkommunikaten des Gettos Litzmannstadt

In einem ersten Analyseteilschritt soll es um Musterausbildungen im Kontext der kommunikativen Erfassung und Verarbeitung von Tod in den Textkommunikaten gehen, wobei der Analysefokus vornehmlich auf der *Getto-Chronik* liegt. Muster werden im Sinne von Hausendorf et al. als „evolutionäre Errungenschaft der Textkommunikation“ (2017: 321) konzeptualisiert. Sie sind Merkmale, die aufgrund ihrer Routinisierung einen hohen Wiedererkennungswert haben und textuelle Kommunikation erleichtern (vgl. Hausendorf et al. 2017: 319–321). Die *Getto-Chronik* eignet sich in hohem Maße für die Analyse der Ausbildung wie Festigung von Mustern im Sinne eines routinisierten textkommunikativen Handelns. Dies soll zumindest beispielhaft auf den Ebenen Textstruktur, Textinhalt und Textlexik beleuchtet werden.

Auf textstruktureller Ebene ist zunächst der Kopf der Tageseintragungen der *Chronik* hervorzuheben. Dem Kopf selbst kommt dabei ein Moment textstruktureller Entwicklung zu, der sich in den Anfängen dieser komplexen Großtextsorte

so noch nicht finden lässt, und dann Verwendung findet, als der Textproduktionsaufwand für die Tageseintragungen zu groß wurde. Daher lagerte man bestimmte Informationen, die zuvor als Fließtext präsentiert wurden, stichwortartig in den Kopf aus, darunter Hinweise zu etwa Wetter, Geburten, Festnahmen und Bevölkerungsstand.

Zugleich gibt es aber auch den Punkt Sterbefälle, unter den täglich alle verstorbenen Bewohner*innen erfasst wurden. Diese statistisch-direkte Art des Zugriffs, die auch ein Moment des intertextuellen Bezugs enthält, da die Punkte Bevölkerungsstand und Sterbefälle unmittelbar aufeinander bezogen sind, entspricht dem chronistischen Impetus der Textproduzenten, tägliche Vorkommnisse im Getto zu erfassen. Dabei ist die minimalistische Erfassung nur eines von verschiedenen Mustern, die sich im Textkommunikat im Kontext der Erfassung von Trauer, Tod und Sterben finden lassen.

Auf der anderen Seite des Spektrums gibt es auf textinhaltlicher Ebene in den sich an den Kopf anschließenden Textteilen eigene Rubriken, die sich umfassend mit dem Tod im Getto befassen, z. B. die Rubrik *Todesanzeige(n)*, in der neben der Angabe des Todesfalls biographische Informationen über die verstorbene Person geliefert werden. Besonders werden persönliche und berufliche Errungenschaften der Verstorbenen hervorgehoben – ein deutlicher Widerspruch zur dehumanisierenden Behandlung, die die Gettobewohner*innen durch die nationalsozialistischen Machthaber erfuhren und so auch dezidiertes Anzeigen der Geistes- und Schaffens- bzw. Wirkungskraft jüdischer Akteure.

Insgesamt finden sich in der *Getto-Chronik* der Jahre 1943 und 1944 elf Todesanzeigen (angezeigt durch die Überschrift *Todesfall*). Auffällig ist, dass anfänglich (1943 drei von fünf) Todesanzeigen vor allem zu Archivmitarbeiter*innen zu finden sind, also Personen, die auch an der Produktion der *Getto-Chronik* direkt wie indirekt beteiligt waren.¹⁰ In diesen Trauertexten wird nicht nur das bisherige Leben der Verstorbenen beleuchtet, sondern explizit auf die Relevanz eingegangen, die die Person im Diskursraum des Gettos und für die Produktion der *Chronik* hatte. So wird z. B. zum Tod von Abram S. Kamieniecki darauf verwiesen,

¹⁰ Vgl. exemplarisch „Mit Dr. Bernard Heilig hat unsere Abteilung [...] im Verlauf des heurigen Jahres den dritten Mitarbeiter verloren. Der Verlust ist umso schwerer, als Dr. Heilig zu den wenigen volkswirtschaftlichen Fachleuten gehoerte, die sich mit der oekonomischen Geschichte der Juden beschäftigten und gleichzeitig auch statistische Arbeiten leisteten. In unserer Abteilung beschäftigte sich der Verstorbene u. a. mit dem Schicksal der hier eingesiedelten Juden des Westens und lieferte aeusserst aufschlussreiche statistische Tabellen. Da unser Arbeitssystem derart eingerichtet ist, dass das Gebiet jedes Einzelnen sich organisch an das seines Kollegen anschliesst, ist durch das Hinscheiden Dr. Heiligs eine Luecke entstanden, die nur schwer ausgefuellt werden kann. Als Autoritaet auf seinem Gebiet hat Dr. Heilig sich schon in jungen Jahren einen angesehenen Namen gemacht [...]“ (GC 1943 30.06.1943).

dass er sich im Archiv und für die *Chronik* „mit den Fragen [beschäftigte], die das jüdisch-traditionelle Leben sowie die jüdisch-hebraeischen Kulturgüter des Gettos betreffen“ (GC 1943 23.06.1943).

Die Fokussierung auf Archivarbeiter*innen ändert sich aber umfassend im Wechsel von 1943 zu 1944 (1944 finden sich sechs Belege, nur einer davon für einen Archivmitarbeitenden), so dass an dieser Stelle nicht nur von einer Muster-ausbildung, sondern ebenso einer Musterentwicklung gesprochen werden kann, von anfänglich vornehmlich für einen kleineren Kreis an Personen verfassten Todesanzeigen, bis hin zu das ganze Getto als Diskursraum erfassenden Anzeigen.¹¹ Dies zeigt sich auch an der Art der Beschreibungen, die häufig die Relevanz der Verstorbenen für das gesamte Getto hervorheben und selbst wiederum musterhaft sind; z. B. *Er erfreute sich im Getto grosser Beliebtheit* (GC 1944 28.02.1944) oder *Dr. Neubauer erfreute sich nicht nur im Kreise seiner Landsleute, sondern auch unter der übrigen Bevölkerung besonderer Wertschätzung* (GC 1944 03.05.1944). Somit kommt dem Moment der Trauerarbeit im Rahmen dieser Rubrik eine zunehmend allgemeinere diskursive Bedeutung zu.

Neben diesen Polen der Erfassung als statistisches Hinweisen im Kopf der Tageseintragungen sowie als umfassendere Form der Trauerarbeit in Form der Rubrik *Todesanzeige* finden sich weitere textinhaltliche Varianten. So wird z. B. in der Rubrik *Sanitätswesen* ebenfalls das tägliche Sterben erfasst – anders als bisher aber nicht nur rein statistisch und nicht biographisch als Form der Trauerarbeit, sondern unter dem Gesichtspunkt der Todesursache (siehe die Belege (1) bis (5)):

- (1) Die Todesursachen der heutigen Sterbefälle: 3 Lungentuberkulose, 2 Herzkrankheiten, 2 Krankh. der Verdauungswege, 1 Unterleibstypus, 1 Brustdrüsenkrebs, 1 Selbstmord (GC 1943 10.08.1943).¹²
- (2) Die Todesursache der heutigen Sterbefälle: 4 Lungentuberkulose, 1 Lungenentzündung, 1 Typhus, 1 Hinrichtung, 1 Selbstmord (GC 1943 14.09.1943).
- (3) Die Todesursache der heutigen Sterbefälle: 4 Lungentuberkulose, 4 Herzkrankheit, 1 Tuberk. Gehirnhautentzündung, 1 Selbstmord GC 1944 10.02.1944).

¹¹ Vgl. auch hier lediglich exemplarisch: „Prof. Wilhelm Caspari starb heute im Alter von 72 Jahren. Er wurde am 4. Februar 1872 in Berlin geboren, studierte zuerst Medizin und wurde praktischer Arzt. Während seiner ärztlichen Praxis wandte er sich bakteriologischen Studien zu, veröffentlichte eine Reihe fachwissenschaftlicher Schriften und habilitierte sich als Dozent an der Berliner Universität. Sein Spezialgebiet war die Krebsforschung [...]“ (GC 1944 21.01.1944).

¹² Ein Siglenverzeichnis findet sich im Literverzeichnis im Abschnitt zu den Quellen.

- (4) Die Todesursache der heutigen Sterbefälle: 17 Lungentuberkulose, 1 Tuberk Gehirnhautentzündung, 1 Gehirnentzündung, 11 Herzkrankheiten, 1 Selbstmord (GC 1944 29.05.1944).
- (5) Die Todesursache des heutigen Sterbefalles: Selbstmord 1 (GC 1944 30.07.1944).

Diese Ausprägungen können als Formen der textinhaltlichen Ergänzung der textstrukturellen statistischen Angaben im Kopf der Tageseinträge interpretiert werden und liefern wichtige Hinweise nicht nur auf den Grad an Intertextualität der Tageseinträge, sondern vor allem auf Hintergründe über die Art und Weise des Todes im Getto. Neben dem schon angeführten ständigen Begleiter Krankheit sei an dieser Stelle ein besonderes Augenmerk auf die ebenfalls erfassten Suizide¹³ gerichtet. Diese wurden nämlich nicht nur in der Rubrik *Sanitätswesen* erfasst, sondern ebenfalls in der Rubrik *Sonstiges* (in der *Getto-Chronik* von 1942 5x und in der von 1944 2x) (siehe die Belege (6) bis (8))

- (6) Am heutigen Tage beging Otilie Mendel, Pfefferg. 16/15, durch Einnahme eines Schlafmittels Selbstmord. Der Arzt der Rettungsbereitschaft stellte den bereits eingetretenen Tod fest (GC 1943 06.01.1943).
- (7) Am 12.11.43 verübte der Chaim Jankielewski, geboren 1897 in Bialystok in seiner Wohnung, Franzstr. 36/23 durch Erhängen Selbstmord. Der Arzt der Rettungsbereitschaft stellte den eingetretenen Tod fest (GC 1943 14.02.1943).
- (8) Am 12.I.44 verübte Sandberg, Jesek, geb. 10.10.1896 in Wreczczewice, wohnhaft Franzstr. 36, durch Sprung aus dem 4. Stockwerke seines Wohnhauses Selbstmord. Der Arzt der Rettungsbereitschaft stellte den eingetretenen Tod fest (GC 1944 13.01.1944/42).

und in der eigens für diese Form des Sterbens begründeten Kategorie *Selbstmord* bzw. *Selbstmordversuch* (in der *Chronik* von 1943 18x und in der von 1944 17x) (siehe die Belege (9) bis (12)). Warum der Suizid im Getto dabei so unterschiedlich erfasst wurde, ist lediglich spekulativ zu beantworten. U. U. sollte das Phänomen als spezifisch für das Getto festgehalten werden (siehe dazu auch weiter unten).

¹³ Bewusst hat sich der Autor dafür entschieden, nicht den ggf. stigmatisierenden Ausdruck ‚Selbstmord‘ zu verwenden, der sich so noch in den Quellentexten finden lässt, sondern den neutraleren Begriff ‚Suizid‘. Dies soll an dieser Stelle explizit vermerkt werden.

- (9) Der am 18.4.1911 in Schrimm geborene Frank Zilla, wohnhaft Steinmetzgasse, nahm in selbstmörderischer Absicht Luminal und wurde in bewusstlosem Zustand ins Spital geschafft (GC 1943 12.03.1943).
- (10) Am 31.12.1943 verübte Szymchowicz Chaia, geb. 15.12.1905, in Gurakalwaria, wohnhaft Inselstr. 38, durch Sprung vom 4. Stock des Hauses Inselstraße 35 Selbstmord. Der Arzt der Rettungsbereitschaft stellte den eingetretenen Tod fest (GC 1943 31.12.1942/668).
- (11) Der im heutigen Polizeibericht gemeldete Selbstmord: Liebmann Alfred beging aus Verzweiflung darüber Selbstmord, da man ihm im Kürschner-Ressort aus angeblich disziplinären Gründen die Zusatzsuppen entzogen hat (GC 1944 24.05.1944).
- (12) Am 27.5.1944 verübte der Josefowicz Majer, geb. 1907 in Sieradz, wohnhaft Bal. Ring 3, durch Erhängen Selbstmord. Der Arzt der Rettungsbereitschaft stellte den eingetretenen Tod fest (GC 1944 29.05.1944/334).

Auf textinhaltlicher Ebene finden sich im Vergleich dazu im *Tagebuch* Rosenfelds weniger musterhafte bzw. routinisierte Formen. Dies entspricht dem divergierenden Impetus dieses Kommunikats, in dem es kaum um chronistische Erfassung geht, sondern um eine subjektivere Wahrnehmung und Verarbeitung. Rosenfeld wird so zu einem individuellen Chronisten des Schreckens der Umstände des Todes im Getto, wobei neben allgemeineren Hinweisen darauf, *wie man im Getto stirbt* (Beleg (13)), auch im *Tagebuch* dem Phänomen des Suizids besonderen Raum gegeben wird (siehe die Belege (14) bis (17)). Auch diese eindringlichen Schilderungen sowohl individueller Schicksale (siehe z. B. Beleg (16)) als auch allgemeinerer Umstände (wie z. B. in Beleg (17)) können als Form der Trauerarbeit interpretiert werden. Das erschütternde Festhalten kollektiven wie individuellen Todes im Getto im monologischen Tagebuchdialog mit sich selbst konnte Rosenfeld so dazu dienen, die eigene Erschütterung textkommunikativ zumindest bis zu einem gewissen Grad zu verarbeiten.

- (13) *Wie stirbt man im Getto?* Mit den harten pritschen und Lagerstätten, die man mit anderen Personen teilen mußte. Blicke des Flehens und der Verzweiflung richteten sich auf den Arzt, wenn er das Ende der Kur und das Verlassen des Spitals anzuordnen im Begriffe war. Aber auch hier starb man leicht und rasch ... Es wurde nicht viel Aufsehens gemacht. Ein Kranker wird auf einer Tragbahre hineingebracht (TB R 1942: 77, Hervorhebung im Original).

- (14) Einzelne mit Fingernägeln Pulsadern aufgerissen – Selbstmord (TB R 02.09.1942/146).
- (15) Frau, die früh morgens – vergeßlich – im Kartoffelfeld arbeitet, erschossen (TB R 14.09.1942/155).
- (16) Gestern, 3. Dezember, drei Mädchen (welche aus Posen von der Arbeit entliehen, ins Getto gebracht worden waren) von Aschkenes SS laut Urteil – Sabotage erschossen, im Zentralgefängnis in Stirn geschossen, darunter ein siebzehnjähriges Mädchen (TB R 04.12.1942/175).
- (17) Es gibt Selbstmordversuche in Massen (TB R 28.–29.05.1944/292).

Auch auf der Ebene der Textlexik finden sich verschiedene Formen der Muster- ausbildung und -entwicklung. Exemplarisch sei an dieser Stelle auf die Konstruktion *zum Draht gehen* eingegangen, die eine besondere Form des Suizids im Getto bezeichnet: Sich bis an die Drahtumzäunung des Gettos zu begeben, mit der hohen Gefahr, dort von den deutschen Besatzer*innen erschossen zu werden. Sowohl in der *Chronik* (siehe Beleg (18)) als auch im *Tagebuch* (siehe Beleg (19)) wird auf diese Art des Todes eingegangen, wobei sich entweder bloße Erfassungen der Situationen als auch metakommunikative Reflexionen bzw. Erklärungen finden lassen – insbesondere Rosenberg geht erklärend auf die Konstruktion *zum Draht gehen* ein und deutet diese als nicht nur gettospezifische Formulierung, sondern auch gettospezifische Form des Suizids.

- (18) Selbstmord am Draht: Eine Frau [...] beging heute Selbstmord, indem sie den Drahtzaun bei der Holz- und Hermann Göringstrasse überstieg. Der diensthabende Schupomann erschoss sie (GC 1944 17.07.1944).
- (19) Da es im Getto keinen Revolver und kein Gift und keinen Fluß und keinen haltbaren Strick gibt und da man bei Ausübung eines Selbstmordes leicht gestört werden kann – überall eilen, lungern, sitzen, stehen Menschen – entschloss sich das Mädchen an den Draht zu gehen [...]. Ich geh zum Draht – wurde ein geflügeltes Wort. Es hieß soviel wie „Ich habe vom Leben Abschied genommen“ (TB R 10.05.1942: 74).
- (20) Am 24. Februar ging ein Prager zum Draht. Dreimal aufgefordert zu gehen, wurde er erschossen. Abschiedsbrief: „Ich kann das Leben nicht länger ertragen.“ Daneben ein paar Erschießungen aus purer Laune. Wer drohen, erpressen, Mitleid wecken wollte, sprach die einfachen zwei Worte aus: „Zum

Draht“. Wieviele Menschen ihre Drohung wahr machten und dort als Opfer ihres Muts oder fremder Disziplin fielen, ist bisher nicht bekannt geworden (TB R 10.05.1942: 81–82).

Deutlich wird anhand dieser lediglich skizzierten Varianten auf textstruktureller, textinhaltlicher und textlexikalischer Ebene zunächst vornehmlich im Rahmen der *Chronik* dreierlei: Es zeigen sich erstens verschiedene Formen der Musterausbildung, aber auch -weiterentwicklung, die ein beständiges Reflektieren der Textproduzenten nach geeigneten Formen der Erfassung und Verarbeitung nahelegen. Aus dieser Perspektive erscheint die *Getto-Chronik* als ein sich beständig weiterentwickelndes und veränderndes Textkommunikat, das von seinen Produzenten konstant ihren sich ebenfalls wandelnden kommunikativen Bedürfnissen angepasst wird. Zweitens zeigen sich verschiedene Motivationen der Textproduktion: Einerseits ist ein starker chronistischer Impetus auszumachen. Tägliches Sterben wird zu Beginn jedes Tageseintrages statistisch festgehalten. Auch in anderen Rubriken geht es um ein Informieren über die Umstände und Bedingungen, wenn z. B. in der Rubrik *Sanitätswesen* auf die so unterschiedlichen Todesumstände Bezug genommen oder auf spezifische Gettotodesarten, wie *zum Draht zu gehen*, eingegangen wird. Andererseits ist aber auch das Moment persönlichen Betroffen-Seins bzw. individueller Verarbeitung in Form von Trauerarbeit erkennbar; exemplarisch herausgearbeitet anhand der Rubrik *Todesanzeige*, in der nachrufartig der verstorbenen Person gedacht und sowohl ihre beruflichen wie privaten Leistungen als jüdische Akteure als auch ihre Bedeutung in der Gettogemeinschaft hervorgehoben wird. Drittens zeigt die vielgestaltige Erfassung des Suizids als besonderer Form des Sterbens auch den unterschiedlichen Umgang mit dem Tod. Unter Umständen aufgrund der besonderen Tragik oder des gesellschaftlichen Stigmas kommt Suiziden in den Tageseintragungen besondere Bedeutung zu, werden diese in verschiedenen Rubriken (wenn auch mit unterschiedlicher Frequenz) erfasst. Dass sich eine eigene Rubrik *Selbstmord(versuch)* ausbildet, mag den interpretativen Schluss nahelegen, dass auch an dieser Stelle ein chronistischer Impetus ausschlaggebend war, Suizide als spezifische Getto-Phänomene festzuhalten. Ähnlich Ausgestaltetes lässt sich nicht für das kontrastiv herangezogene *Tagebuch* Rosenfelds sagen,¹⁴ dem zwar auch ein z. T. erfassender Impetus zugrunde lag, das aber eher der persönlichen Verarbeitung des Erlebten diene. In diesem Sinne zeigen sich Musterausbildungen höchstens auf der Ebene der Textlexik, greift doch auch Rosenfeld auf im Getto routinisierte Formulierungen, wie *zum Draht gehen*, zurück.

¹⁴ Bezogen auf diesen Analyseteilschritt finden sich keine Belege in den *essayistischen Reportagen* Singers, die daher an dieser Stelle auch nicht berücksichtigt werden konnten.

3.2 Zu Mustereranschlüssen im Kontext der Verarbeitung von Tod in den Textkommunikaten des Gettos Litzmannstadt

Neben der bisher erfolgten Erfassung exemplarischer Musterausbildungen und Entwicklungsprozessen soll in einem weiteren Analyseteilschritt auf erkennbare Musteranschlüsse eingegangen werden. Hintergrund dafür ist die Überlegung, dass unter den Extrembedingungen des Gettos Schwierigkeiten der Versprachlichung von Erfahrungen nicht ausblieben und sich die Textproduzenten durch Verfahren des Anschlusses an kulturell tradierte Muster zu helfen versuchten. Exemplarisch werden zwei miteinander verbundene Phänomene betrachtet: die Konzeptualisierung von Tod als agentiver Entität und dessen oft damit einhergehende Metaphorisierung. Dass es sich hierbei um Anschlüsse an kulturell tradierte Muster handelt, zeigt der Blick in die Forschungsliteratur, in der darauf hingewiesen wird, dass der Tod „nicht durch direkte Primärerfahrung“ (Szczeplaniak 2021: 212), sondern nur symbolisch, z. B. durch Metaphorisierungen, zugänglich und damit kommunizierbar gemacht wird. Insbesondere die Konzeptualisierung von Tod als agentiver Entität hat dabei eine lange Tradition: „Dass der Tod selbst zu Wort kommt, ist nicht nur, aber besonders in der Literatur des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit häufig der Fall“ (Resch 2021: 297). Diese Formen können als Versuch des menschlichen Geistes verstanden werden, „für das Nichtvorstellbare eine Darstellungsrepräsentation zu entwickeln“ (Schwarz-Friesel 2013: 261). Diese Konzeptualisierungen finden sich erneut sowohl in der *Getto-Chronik* als auch im *Tagebuch* (interessanterweise ebenfalls nicht in den *essayistischen Reportagen*):

- (21) Der Tod haelt Parade. Geburten bleiben aus. Das Getto liquidiert sich von selbst (GC 1943 07.08.1943).
- (22) Der Tod tritt an jede Pritsche, an jede zerschlagene Fensterscheibe heran und fragt: ‚Wann darf ich kommen?‘ (TB R 17.02.1942: 56).
- (23) Mein Dank gilt auch den nachstehenden O. D.-Mitgliedern seligen Gedenkens, welche der Tod zu früh aus unseren Reihen gerissen hat (GC 1943 28.02.1943).
- (24) Zum Schlusse gedenke ich derjenigen, welcher der Tod zu früh aus unseren Reihen gerissen hat (GC 1944 01.03.1944).

- (25) Glaubst Du nicht auch? Sie wenden sich gegen die Friedhofsmauer. „Viel Arbeit drüben ... das Geschäft geht ... Der Todesengel hat zu tun ... und der Schöpfer der Welt sieht zu ...“ – „Schweig!“ Und beide schweigen (TB R 1942: 74).
- (26) Wenn eine Krähe (Lodzer Krähen) ans Fenster klopft, ist das ein Zeichen, daß der Todesengel eintreten wird (TB R Mai 1943: 232).

Anhand der Belege zeigt sich auch der unterschiedlich ausgestaltete Anschluss an kulturell tradierte Sprachmuster: So wird in den Belegen (21) bis (24) der Tod zwar als agentive Entität behandelt. Während er aber in den Belegen (21) und (22) als stärker spezifisch-individuelle Figur erscheint, *so haelt er Paraden im Getto ab oder tritt an jede Pritsche, an jede zerschlagene Fensterschreibe heran, um nach Eintritt zu fragen*, erscheint er in den Belegen (23) und (24) unkonkreter; dies wohl daher, da in diesen Belegen die Agentivität des Todes eingebettet ist in umfassendere kulturell tradierte Sprachmuster, die dem Tod eine spezifische Handlungsrolle zuweisen, nämlich Menschen zu früh aus unseren Reihen zu reißen. Dabei zeigt sich auch anhand letzterer Belege, dass die Textproduzenten als Chronisten die Tageseintragungen zur eigenen wie kollektiven Trauerbewältigung nutzten bzw. nutzen konnten – in Beleg (23) wird der persönliche Trauerbezug sogar explizit gemacht, spricht der Chronist doch von sich und gedenkt derjenigen, *welcher der Tod zu früh aus unseren Reihen gerissen hat*.

Neben dem Grad an Handlungsusualität, die dem Tod als agentiver Entität zugesprochen wird, finden sich in den Belegen (25) und (26) weiterführende Metaphorisierungen des Todes als Todesengel. Auffällig ist an dieser symbolisch stark aufgeladenen Konzeptualisierung, dass diese ausschließlich im *Tagebuch* Rosenfeld auszumachen ist. Bedenkt man Beleg (22), der ebenfalls aus dem *Tagebuch* stammt, zeigt sich ein weiteres Mal eine stärker individualisierte Verarbeitung in diesem privaten Textkommunikat.¹⁵ Ebenso sind stärker symbolisch aufgeladene sowie u. U. unerwartete Konzeptualisierungen dem *Tagebuch* vorbehalten, während in der *Chronik* unkonkretere Musteranschlüsse ausgemacht werden können. Dies betrifft auch die damit verbundenen Handlungsverben: Wird in der *Chronik* davon gesprochen, dass der Tod Menschen aus den gemeinsamen Reihen reißt (erneut ist hier auch der Bezug auf das Autorenkollektiv der *Chronik* mitzubedenken), also der Tod etwas von ihnen nimmt, spricht Rosenfeld in seinem *Tagebuch* stärker von einem Eindringen des Todes, wenn er ihn etwa fragen lässt, *Wann*

¹⁵ Ohne dabei individualisierte Einschübe in der *Chronik*, die etwa in den Belegen (21) und (22) ersichtlich werden, nivellieren zu wollen.

darfich kommen (Beleg (22)) oder er darauf hinweist, dass das Klopfen der Lodzer Krähen ein Zeichen dafür ist, *dass der Tod bzw. Todesengel eintreten wird* (Beleg (26)). Auch dieser Unterschied kann durch die Ausrichtungen der Textkommunikate erklärbar gemacht werden: Geht es in der *Chronik* um die Darstellung alltäglichen Lebens in einer kollektiven Gettowelt (konsequenterweise werden hier also Akteure aus den Reihen dieser Welt gerissen), dient das *Tagebuch* der individuellen Erfahrung und Verarbeitung, so dass der Tod als Eindringen in diese subjektive Erfahrungssphäre betrachtet werden kann.

3.3 Zu Musterabbrüchen im Kontext der Verarbeitung von *Tod* in den Textkommunikaten des Gettos Litzmannstadt

Im letzten Analyseteilschritt soll es um das Phänomen des Musterabbruchs gehen. Dies ist bei den hier verhandelten Zusammenhängen ein nahezu zwangsläufig anzutreffendes Phänomen, sind Tod und Sterben doch grundsätzlich an den Grenzen des Sagbaren angesiedelt (vgl. Schütte 2021: 231). Dies verschärft sich unter den Extrembedingungen der Shoa und „[t]o recall the events [...] is to be reminded of the inadequacy of language“ (Horwitz 2008: 10). Dergestalt haben bisherige Forschungen schon erkennbare Grenzen wie Grenzüberschreitungen des Sagbaren in den Textkommunikaten des Getto Litzmannstadts reflektiert. Wichtig ist erneut ein textdifferenzierender Blick: So wird Unsagbarkeit „durch den Sinn der Existenz einer Textsorte wie der *Getto-Chronik* konterkariert, die nur dann ihre Funktion erfüllen kann, wenn sie darstellt und wenn die Textproduzenten ihrem Leben und ihrer Situation eine selbstbestimmte sprachliche Form geben können“ (Markewitz 2021: 136). Im Gegensatz dazu stehen die privat-individuelleren Textkommunikate, wie etwa das *Tagebuch* Rosenfelds, das stärkere Spuren des sprachlichen Scheiterns aufweist.¹⁶

In allen Textkommunikaten (nun auch den *essayistischen Reportagen* Singers) finden sich, z. T. metakommunikativ angezeigte sowie reflektierte, Musterabbrüche oder Musterbrüche, die die extreme seelische Belastung der Textproduzenten im Zusammenhang von Tod und Sterben deutlich indizieren:

¹⁶ Wichtig ist aber der Hinweis Rieckes, dass ein kommunikatives Scheitern letztlich nicht ausgemacht werden kann: „Den letzten Schritt, die völlige Zerstörung der Sprache vergleichbar einer globalen Aphasie bis hin zum Verstummen vollzieht Oskar Rosengeld jedoch nicht. Dieser Schritt bleibt aus, solange selbst im Getto noch Hoffnung auf Überleben besteht. Solange sie besteht, dienen die Aufzeichnungen in erster Linie der seelischen Entlastung des Schreibers“ (Riecke 2010: 1031).

- (27) Ein Fremdling in Europa ist der Tod von Litzmannstadt-Getto. Vielleicht haben unsere Vorfahren Ähnliches erlebt. Der neuzeitliche Mensch aber hat solch einen Tod nicht gekannt, nicht gesehen, nicht erlebt [...]. Es gibt wirklich ein Grauen, das sich der formenden Hand des Dichters widersetzt. Ich weiss nicht, ob unter den Lebenden hier ein Dichter ist, der diese Aufgabe meistern wird und wenn, ob er ein Überlebender sein wird (ERS 27.07.1942).
- (28) Er soll ersticken, krepieren ... (TB R 1942: 77).
- (29) Die Szenen vor dem Zentralgefängnisse und vor den Revieren sind kaum zu beschreiben (GC 1943 30.03.1943).
- (30) Man muß großer Schriftsteller sein, um dies schildern zu können. Einmalig in der Geschichte des Romans (TB R 12.02.1944).
- (31) Ein Bild des Elends und des Jammers, das zu beschreiben hier nicht möglich ist (GC 1944 25.06.1944).

Zunächst zeigt sich anhand der Belege der Grad kommunikativer Anstrengung bis Überforderung, dem die Textproduzenten gegenüberstanden und den sie auch metakommunikativ kenntlich machten, indem etwa in Form eines Abbruchs darauf verwiesen wird, dass etwas *kaum* (Beleg (29)) oder *nicht* (Beleg (31)) beschrieben werden kann. Solche Hinweise legen die kommunikative Überwältigung der Textproduzenten unmittelbar nahe. Gleichzeitig bleibt es in diesen Belegen und damit der *Getto-Chronik* bei einem Anzeigen und nicht etwa auch einem kommunikativen Vollziehen dieser Überwältigung.

Weiterführende Reflexionen, wie drohende Sprachlosigkeit transzendiert werden kann, ist den privateren Textkommunikaten vorbehalten, in denen, poetologisch aufgeladen, darüber nachgedacht wird, was für ein *großer Schriftsteller man sein muss, um dies schildern zu können* (Beleg (30)) oder dass das *Grauen* des Gettos *sich der formenden Hand des Dichters widersetzt* (Beleg (27)). Zugleich finden sich in den privateren Kommunikaten Musterbrüche, wenn etwa Rosenfeld in Beleg (28) in unerwartet drastischer Art die Umstände des Sterbens erfasst, die in starkem Kontrast zu seinen anderen Ausführungen und Konzeptualisierungen stehen (siehe dazu die Belege (22), (25) oder (26)). Anhand dieser Extremversprachlichungen wird ebenso die existentielle Anspannung deutlich, unter der die Gettobewohner*innen täglich lebten und litten, den alltäglichen Tod nicht nur zu erfahren, sondern auch versuchsweise zu verarbeiten.

4 Schlussbemerkungen

Giorgio Agamben ([1995] 2002: 175, Hervorhebung im Original) beschreibt in seinem Buch *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* KZs, Lager und Gettos als Orte, an denen „sich der höchste Grad der *conditio inhumana* verwirklicht hat, die es auf Erden je gegeben hat“. Die damit verbundenen Erfahrungen der Entrechtung, Dehumanisierung sowie psychischen und physischen Vernichtung sind nur unter großen Anstrengungen sprachlich konzeptualisierbar. Dass es dennoch Zeugnisse dieser Extremerfahrungen gibt, ist Beweis der geistigen und körperlichen Kraft jüdischer Textproduzent*innen. Diese waren beständig von Tod umgeben, mussten Wege der Erfassung, Verarbeitung und Trauerarbeit unter unmenschlichen Bedingungen finden. Dieser Beitrag hat versucht, zumindest vorsichtig skizzierend, Hinweise auf damit verbundene textkommunikative Strategien zu geben. Anhand dreier ausgewählter Textkommunikate des Gettos Litzmannstadt und anhand von drei Analyseperspektiven, die der Musterausbildung, des Musteranschlusses und des Musterabbruchs, wurde textkontrastiv versucht, den kommunikativen Umgang mit Tod sowie damit verbundene Formen der Trauer zu erfassen. Dabei haben sich textkommunikativ divergierende konstitutive Handlungsprinzipien ausmachen lassen, die auf eine vielgestaltige Auseinandersetzung mit diesen Phänomenen hindeuten. In dieser Form sind es für uns unermesslich wertvolle Kommunikate, die deutlich machen, was mit dem Ausdruck *Zivilisationsbruch* tatsächlich gemeint ist.

Literatur

Quellen

- Feuchert, Sascha, Erwin Leibfried & Jörg Riecke (Hrsg.) (2007): *Die Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt*. Göttingen: Wallstein. [GC].
- Rosenfeld, Oskar (1994): *Wozu noch Welt. Aufzeichnungen aus dem Getto Lotz*. Frankfurt a. M.: Neue Kritik. [TB R].
- Singer, Oskar (2002): „*Im Eilschritt durch den Gettoalltag*“. *Reportagen und Essays aus dem Getto Lodz*. Berlin: Philo. [ERS].

Forschungsliteratur

- Agamben, Giorgio [1995] (2002): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah [1964] (2011): *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München: Piper.

- Bethke, Svenja (2015): *Tanz auf Messers Schneide. Kriminalität und Recht in den Ghettos Warschau, Litzmannstadt und Wilna*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Braun, Christian (2021): Sprache des Sterbens, Sprache des Todes. In Christian Braun (Hrsg.), *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323), 1–12. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Camus, Albert [1965] (2011): *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Canetti, Elias [1956] (1975): *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942–1972*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Dieckmann, Christoph & Babette Quinkert (2009): Einleitung. In Christoph Dieckmann & Babette Quinkert (Hrsg.), *Im Ghetto 1939–1945. Neue Forschungen zu Alltag und Umfeld*, 9–29. Göttingen: Wallstein.
- Fiehler, Reinhard (2005): Gesprochene Sprache. In: *Duden. Die Grammatik*, 1175–1256. Mannheim: Dudenverlag.
- Hansen, Imke, Katrin Steffen & Joachim Tauber (2013): Fremd- und Selbstbestimmung im Kontext von nationalsozialistischer Verfolgung und Ghettoalltag. In Imke Hansen, Katrin Steffen & Joachim Tauber (Hrsg.), *Lebenswelt Ghetto. Alltag und soziales Umfeld während der nationalsozialistischen Verfolgung*, 7–23. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hausendorf, Heiko, Wolfgang Kesselheim, Hiloko Kato & Martina Breitholz (2017): *Textkommunikation. Ein textlinguistischer Neuansatz zur Theorie und Empirie der Kommunikation mit und durch Schrift*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Heidegger, Martin [1926] (1963): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Hilberg, Raul [1961] (1990): *Die Vernichtung der europäischen Juden*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Horwitz, Gordon J. (2008): *Ghettostadt. Łódź and the Making of a Nazi City*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.
- Lehnstaedt, Stephan (2017): *Der Kern des Holocaust. Belzig, Sobibór, Treblinka und die Aktion Reinhardt*. München: C.H. Beck.
- Lobenstein-Reichmann, Anja (2012): Sprachliche Strategien bei der Bewältigung der Gettosituation: die Chronik von Lodz. In: Waltraud Meierhofer, Jörg Riecke, Monika Shafi & Xiaohu Feng (Hrsg.), *Akten des XII. Internationalen Germanistenkongresses Warschau 2010. Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit. Band 11: Erzählte Geschichte – Erinnernte Literatur. Schreiben im Holocaust*, 217–223. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Löw, Andrea (2007): Das Getto Litzmannstadt – eine historische Einführung. In Sascha Feuchert, Erwin Leibfried & Jörg Riecke (Hrsg.), *Die Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt. Band 5. Supplemente und Anhang*, 145–165. Göttingen: Wallstein.
- Löw, Andrea & Sascha Feuchert (2007): Das Getto Litzmannstadt – 1944. In Sascha Feuchert, Erwin Leibfried, Jörg Riecke (Hrsg.), *Die Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt 1944*, 7–11. Göttingen: Wallstein.
- Markewitz, Friedrich (2020): Textthermeneutische Zugänge und Reflexionen zum Diskursraum des Gettos Litzmannstadt anhand der komplexen Großtextsorte Getto-Tageschronik. *Sprachwissenschaft* 45 (4), 377–406.
- Markewitz, Friedrich (2021): ‚Aber das Getto ist grausam, es hält seine Opfer fest in seinen faulenden Zähnen‘ – Zum sprachlichen Umgang mit der drohenden Vernichtung im Diskursraum des Gettos Litzmannstadt. In Christian Braun (Hrsg.), *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323), 121–139. Berlin, Boston: De Gruyter.

- Markewitz, Friedrich (2023): *Gegen das Verstummen. Texthermeneutische Reflexionen zu Ironie in der Textsortenwelt des Gettos Litzmannstadt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Marx, Konstanze & Susanne Tienken (2021): Trost und Trösten. In Christian Braun (Hrsg.), *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323), 141–164. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Michel, Antje (2005): *Restrukturierte Wirklichkeit. Studien zur Kommunikationssituation im Konzentrationslager am Beispiel der Gerüchtekommunikation im KZ Sachsenhausen*. Berlin: LiT.
- Oschlies, Wolf (1986): „Lagersprache“ – Soziolinguistische Bemerkungen zu KZ-Sprachkonventionen. *Muttersprache* 96, 98–109.
- Polit, Monika (2017): *Mordechaj Chaim Rumkowski. Wahrheit und Legende*. Osnabrück: Fibre.
- Resch, Claudia (2021): „... sagt der Todt ...“ – Methoden zur Analyse von Sprache(n) des personifizierten Todes im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. In Christian Braun (Hrsg.), *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323), 297–315. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Riecke, Jörg (2006): Schreiben im Getto. Annäherung an den Sprachgebrauch der Opfer des Nationalsozialismus. *Sprache und Literatur* 97, 82–96.
- Riecke, Jörg (2007): Zur Sprache der Chronik. In Sascha Feuchert, Erwin Leibfried & Jörg Riecke (Hrsg.), *Die Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt. Band 5. Supplemente und Anhang*, 191–203. Göttingen: Wallstein.
- Riecke, Jörg (2010): Grammatische Variation in der Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt. In Arne Ziegler (Hrsg.), *Historische Textgrammatik und Historische Syntax des Deutschen. Traditionen, Innovationen, Perspektiven*, 1027–1040. Graz: De Gruyter.
- Schütte, Christian (2021): Perspektiven der Thanatolinguistik. In Christian Braun (Hrsg.), *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323), 229–247. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Schwarz, Friesel, Monika (2013): *Sprache und Emotion*. Tübingen/Basel: UTB.
- Schwarz-Friesel, Monika & Jeanette Chur (2014): *Semantik. Ein Arbeitsbuch*. Tübingen: UTB.
- Spieß, Constanze & Susanne Tienken (2019): Sprachgeschichte als Kulturgeschichte – revisited. *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 49 (2), 163–173.
- Stein, Stephan (2021): Elektronische Kondolenzbücher. In Christian Braun (Hrsg.), *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323), 41–70. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Stein, Stephan (2018): Oralität und Literalität. In Karin Birkner & Nina Janich (Hrsg.), *Handbuch Text und Gespräch*, 3–25. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Steinbach, Peter (2001): *Widerstand im Widerstreit. Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus in der Erinnerung der Deutschen*. Paderborn: Schöningh.
- Szczepaniak, Jacek (2021): Diskursive Bilder des Todes in deutschsprachigen Raptexten. In Christian Braun (Hrsg.), *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323), 209–228. Berlin, Boston: De Gruyter.

- Walther, Diana (2021): Notizen zum Tod einer Person in Kalenderbüchern älterer Schreiber/-innen. In Christian Braun (Hrsg.), *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323), 91–107. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Warmbold, Nicole (2008): *Lagersprache. Zur Sprache der Opfer in den Konzentrationslagern Sachsenhausen, Dachau, Buchenwald*. Bremen: Hempen.
- Wittwer, Hector (2009): *Philosophie des Todes*. Stuttgart: Reclam.

Helga Kotthoff & Nino Lekishvili

Georgische Trauerrituale vor Ort und Online

Ein Beitrag aus der anthropologischen Linguistik

Abstract: Bevor wir uns mit neuen Arten der Trauerkommunikation im Internet beschäftigen, gehen wir darauf ein, wie die starken Gefühle von Trauer und Schmerz bei Todesfällen in Georgien performativ dargeboten werden. In vielen Regionen der Welt, so auch in Georgien, beweinen Frauen die Verstorbenen in Form von oraler Poesie. Es gibt dort auf dem Land auch heute noch bemerkenswerte Trauerrituale, deren Kern die kommunikative Gattung des Lamentos ausmacht; sie sind aber seit etwa 40 Jahren einer Abschwächung unterworfen, die viele Gründe hat. Wir zeigen konversationelle Involvierungsstrategien wie die Inszenierung von Dialogen mit Verstorbenen und arbeiten die soziale Bedeutung des Genres der Lamentation für soziale Netzwerke wie Großfamilie und Nachbarschaft heraus. Seit einigen Jahren finden sich auch im Internet georgische Formen des Trauerns. Wir vergleichen die reichhaltige orale Poesie mit schriftlich-graphischen Text-Bild-Formen, die sich online finden.

Before we analyze new ways of communicating grief on the Internet, we will look at how the strong feelings of grief and pain associated with deaths are presented performatively in Georgia. In many regions of the world, including Georgia, women mourn the deceased in the form of oral poetry. There are still remarkable mourning rituals in the countryside, the core of which is the communicative genre of the lament; however, they have been in decline for around 40 years. We show conversational strategies of involvement such as the staging of dialogues with the deceased and work out the social significance of the genre of lamentation for social networks such as extended families and neighborhoods. For some years now, Georgian forms of mourning have also been stylized on the Internet. We compare the rich oral poetry with written text-image forms that can be found online.

Keywords: Lamentation, orale Poesie, Gender, rituelle Kommunikation, soziokultureller Wandel in Georgien

1 Einleitung

Lamentationen (xmit naṭirlebi) spielten in Georgien eine wichtige Rolle innerhalb der Dorfgemeinschaften und Verwandtschaftszirkel. Seit etwa 40 Jahren ist ein Wandel in der Bewertung von „xmit naṭirlebi“ zu beobachten, die seit Jahrhunderten als

typisch für die georgische Kultur angesehen wurden. Die orthodoxe Kirche ist seit dem Ende der Sowjetunion erstarkt und bringt sich auch verstärkt in Trauerrituale ein. Geschlechterrollen haben sich durch vielfältige internationale Kontakte verändert. Junge Frauen erleben das Klagen nicht mehr als ihr Bedürfnis und als innerhalb der Gemeinschaft respektfördernd für sie selbst, sondern als unmodern. In diesem Komplex ritueller Traueraktivitäten steckten für die Klägerinnen immer schon Spannungen, auf die wir im nächsten Abschnitt eingehen werden. Einerseits drückten Frauen die Gefühle der ganzen Gemeinde aus, boten diesen Ausdruck als orale Kunst dar (Lamentierende wurden innerhalb Georgiens immer als Künstlerinnen des Schmerzes gesehen) und äußerten sozusagen das letzte Wort über den Toten, das als moralisches Urteil in der Gemeinde großes Gewicht hatte. Andererseits spielen Frauen fast keine Rolle innerhalb der jetzt wieder erstarkten orthodoxen Kirche. Im volksreligiösen Transitionsritus des Lamentos aber waren sie hochgeachtete Mediatorinnen zwischen Diesseits und Jenseits. In diesem Kontext konnten sie auch andere Sorgen und Nöte und ihre Sicht auf das Leben kundtun.

Mit der starken Zunahme der Rolle des Internets unterliegt auch der Umgang mit der Kondolenz- und Erinnerungskultur (Stein 2023; Meise 2017; Gebert 2009) einem Wandel. Es entstanden virtuelle Friedhöfe (Mayer 2022) und eine virtuelle Vergemeinschaftung der Trauernden erfolgt in sozialen Netzwerken wie Facebook, Instagram etc. Virtuelle Friedhöfe, wie z. B. www.strassederbesten.de; www.kerze-anzuerden.de sind Erinnerungsorte, an denen Profile mit den Fotos der Verstorbenen angelegt werden und die Nächsten bzw. die Bekannten ihrer gedenken können. Man findet auch in sozialen Medien im georgischen Kontext Fotos der Verstorbenen, Traueranzeigen bzw. Kondolenzbekundungen der Kolleg/inn/en und Freund/inne/n (zu westlichen Trauerkulturen siehe Bachmann & Stein 2021 und das Themenheft zu Verlust, Abschied und Trost der Zeitschrift Muttersprache Frick & Siever 2023). Der Anteil der Facebook-Mitglieder ist in Georgien sehr groß. Nach Angaben der Zeitschrift FORBES-Georgia nahm Georgien bereits im Jahr 2018 mit 67 % an Facebook-Mitgliedern den dritten Platz nach Zypern 79,5 % und Norwegen 68,8 % ein.¹ Die Tendenz ist steigend. Verstirbt eine Person, so kann ihr Profil in einen Erinnerungsort verwandelt werden. Facebook bietet den Usern den Service, das Konto der verstorbenen Person zu melden und kann das Profil in einen sog. „Gedenkzustand“ versetzen. Einige nutzen diese Dienstleistung, damit auch später für externe Besucher/innen sichtbar wird, dass der/die Kontoinhaber/in nicht mehr am Leben ist, andere lassen die Profile unangetastet bestehen bzw. lassen sie deaktivieren. Das Profil der/des Verstorbenen kann so zu einer virtuellen Bühne für den Austausch georgischer Trauerformeln und huldigen-

¹ <https://bm.ge/ka/article/romel-qveyanas-hyavs-yvelaze-meti-facebook-momxmarebeli/20477> (letzter Zugriff 30.04.2024)

der Erzählungen über die verstorbene Person werden (beides spielt in Lamentationen eine Rolle).

Wir präsentieren in Abschnitt 4 ein Transkript von Audiomitschnitten einer Beweinung aus dem Jahr 1995 und analysieren Form und Funktion der rituellen Gattung im Zusammenhang von Körperpolitik, Ehre und Sozialstruktur (Kotthoff 2001; 2002a; 2002b). Vorher beschreiben wir in Abschnitt 2 den Aufführungskontext und die textuellen Praktiken und in Abschnitt 3 widmen wir uns den Gender-Aspekten. Später widmen wir uns den neuen Online-Formen.

2 Xmit naṭirlebi

Der Tod eines Menschen ist überall ein Ereignis, das starke Gefühle hervorruft, wobei diese Gefühle und ihre Äußerungsformen historisch und interkulturell nicht gleich sind (Finnegan 1970; Danforth & Tsiaras 1982; Feld 1982; Senft 1985; Seremetakis 1991). Sowohl die inneren Zustände der Hinterbliebenen als auch die äußeren, konventionalisierten Ausdrucksformen der Emotionen werden unterschiedlich bearbeitet (Metcalf & Huntington 1979; Stubbe 1985).

Die Gattung der Lamentation heißt in Georgien „xmit naṭirlebi“ (mit Stimme weinen).² In der Regel klagen Frauen, die von einem Verlust betroffen sind, z. B. Mütter, Schwestern, Ehefrauen, Nachbarinnen, Freundinnen, Tanten. In Westgeorgien, z. B. in Svanetien, gibt es bestimmte Teile im Komplex der Klage, die von Männern übernommen werden, beispielsweise einen speziellen Abschied von der aufgebahrten Person, bevor die Männer den Sarg aus dem Haus tragen.

Auf dem Land wird die Klage zumindest von älteren Frauen noch heute als ein körperliches Bedürfnis erlebt, die Trauer zum Ausdruck zu bringen. Oft wurde uns von Frauen erzählt, dass sie gar nicht anders könnten, als ihren Schmerz über den Tod eines geliebten Menschen am Sarg als Wehklage darzubieten. In dieser emischen³

2 Zum ersten Mal kam Helga Kotthoff 1990 mit der Totenklage in Kontakt während eines Aufenthalts in Georgien als Lektorin des Deutschen Akademischen Austauschdienstes. Sie war eingeladen zur Beweinung eines Onkels der Kollegin Elza Gabedava im ostgeorgischen Dorf Muxrani. Die gleichermaßen erschütternden, stark berührenden und seltsam schönen Klage-Dialoge der Georgierinnen haben sie seither beschäftigt. Mit finanzieller Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (im SFB 511 an der Universität Konstanz) konnten sich Elza Gabedava und Helga Kotthoff zwischen 1995 und 1998 der anthropologisch-linguistisch ausgerichteten Erforschung dieser Kunst des Schmerzes widmen, die wir auch später noch beobachtet haben. Nino Lekishvili Interesse gilt den Online-Formen.

3 Pike (1954/1956) hat die Unterscheidung von emischer und etischer Perspektive in die Anthropologie eingeführt. Seither wird unter der emischen Perspektive das verstanden, was für die Mitglieder einer Kultur bedeutsam ist, während die etische Perspektive von außen kommt, z. B. eine wissenschaftliche Außenperspektive ist.

Perspektive stellt sich die Klage so dar, als schreie die rituell Klagende (moṭirali) die Worte nur so aus sich heraus. Es gibt aber unterschiedliche emische Perspektiven auf das Geschehen. Es wird durchaus gesehen, dass ästhetische Ansprüche im Spiel sind.

Die Klage geschieht in der Regel im Polylog. Mehrere Frauen sitzen schwarz gekleidet um den offenen Sarg, stehen immer mal wieder auf, um die/den Tote/n zu streicheln und ihre Worte direkt an sie/ihn zu richten. Manchmal sitzen sie auch direkt am Sarg, halten beim Klagen die Hand der verstorbenen Person, streicheln sie fortwährend. Ebenfalls anwesende Kinder werden immer mal wieder an den Sarg gehoben, damit auch sie die/den Verstorbene/n streicheln können. Kein Zweifel: Die Scheu vor Toten ist geringer als im Westen. Die gemeinschaftliche Klage dauert drei bis fünf Tage. Es wird nur lamentiert, während es draußen hell ist. In der emischen Perspektive gilt das „xmit naṭirlebi“ auch als ein Ritual, durch das man für die/den Verstorbene/n mit den Tränen die Erde erweicht, wodurch ihnen der Übergang ins Jenseits erleichtert werden soll. Der Ritualkomplex ist also unmittelbar religiös motiviert, eingewoben in die Gestaltung der großen Transzendenz (Schütz 1962), die den alltäglichen Erfahrungsbereich überschreitet. Den Klagenden wird eine wichtige und machtvolle Rolle in der Gestaltung des Übergangs zugeschrieben. In der Volksreligion gelten sie als Mittlerinnen zwischen Diesseits (saakao) und Jenseits (saikio). Das extensive Trauern sieht man in Georgien auch deshalb als Sache der Frauen, da diese als Lebensspenderinnen auch den besseren Zugang zu seinem Ende hätten.

Lamentationen werden nie schriftlich, sondern ausschließlich mündlich vorgebracht. Wie es für orale Literatur typisch ist, verbinden sie Formelhaftigkeit mit individueller Kreation (Caraveli 1986; Edwards & Sienkiewics 1990). In vielen georgischen Lamento-Formeln wird der Wunsch nach Übernahme des Leidens versprachlicht, z. B. „genacvale“ (ich begeben mich an Deinen Platz) oder „šeni čiri me“ (Dein Leid mir) (Boeder 1988; Cocanize 1990; Kotthoff 1998; 1999b; 2002a). All diese Formeln werden seufzend gesprochen, mit fallender und eindringlicher Intonation oder in einem Sing-Sang, oft von Schluchzen durchsetzt. Obwohl jede Klägerin dem Redezug ihr individuelles Gepräge gibt, lassen sich weitere gattungsspezifische Normierungen ausmachen, z. B. thematische und formale. Die verstorbene Person wird ebenso gelobt wie einige Anwesende, z. B. für ihre Hilfsbereitschaft. Das kann mehr oder weniger stark narrativ ausgestaltet werden. Die verstorbene Person ist die Hauptadressatin des Lamentos. Sie wird sehr oft angesprochen oder angesungen, somit als aktive Teilnehmerin des Diskurses imaginiert, der dadurch zu einer Form religiöser Praxis wird (mehr dazu in Kap. 4). Auch andere Verstorbene werden direkt angesprochen. Ihnen erzählt man Gutes über die Anwesenden, die es selbstverständlich hören. Man kündigt auch an, dass sich jetzt eine Neu-Seele zu ihnen auf den Weg ins Reich der Seelen (suleti) macht.

2.1 Orale Poesie

Die Klage-Dialoge sind Formen oraler Poesie. Über Atmung und Prosodie wird der Text in Zeilen strukturiert, was Hymes (1977) als Hauptkriterium für mündliche Poetizität ausmacht. Der Klage-Polylog ist durchsetzt von Parallelstrukturen. Oftmals macht eine Formel des Leidausdrucks den Inhalt einer Zeile aus. Die gesprochenen oder mit flachen Melodien gesungenen Zeilen sind repetitiv und zum Zeilenende hin in oftmals langgezogenen Vokalen abfallend. Weinlaute finden sich, wenn geweint wird, meist am Anfang oder am Ende einer Zeile, können aber auch immer parallellaufen zum Gesagten. Sie werden in den Prozess der Formgebung einbezogen, was nicht heißt, dass das Weinen künstlich ist: So hat Plessner (1941) gerade für Lachen und Weinen den Zusammenhang von Symbolhaftigkeit und Körperlichkeit gezeigt. Da sich das Weinen oft unwillkürlich äußert, kann es diese unmittelbare Körperlichkeit auch symbolisieren.

Der jeweilige Grad an Dialogizität/Monologizität ist unterschiedlich. Zwei oder drei Lamentierende können in einen gesprächsähnlichen Austausch treten; es kann aber auch eine Klägerin einen langen Klagemonolog von sich geben, der nur von Hintergrundschluchzen begleitet wird und nach dessen Ende eine Pause entsteht. Weitere Gattungsspezifika werden weiter unten anhand eines Transkripts verdeutlicht. Lamentieren bedeutet jedoch keinesfalls, dass sich die Klägerinnen in der Trauer gehenlassen. Es hält Gefühle eher im Zaum (etische Perspektive); der hohe Formulierungsaufwand fordert Distanzierungsarbeit, obwohl er umflort ist vom Ideologem des unmittelbar herausbrechenden Schmerzes.

Sowohl das tagelange dialogische Lamentieren als auch das Äußern elaborierter Trinksprüche während der großen Traueressen sind auf dem Land und in den Städten noch heute anzutreffen; in der Hauptstadt Tbilisi wird zwar das Genre des Lamentos seit gut fünfzig Jahren kaum mehr gepflegt (Kotthoff 1999a; 1999b), die traurigen Trinksprüche aber sehr wohl.

Wer schön lamentiert oder schöne Trinksprüche formuliert, formt immer auch die Gefühle der anderen Anwesenden (stachelt beispielsweise die Trauer an), sie/er gilt als gute Frau/guter Mann und als jemand, die/der weiß, was sie/er den anderen Verstorbenen im Jenseits und den Mitmenschen im Diesseits schuldig ist. Sie/er leistet gerade auch die Verbindung von Diesseits und Jenseits in der theatralischen, gestaltungsorientierten Kommunikation. Um die Aufführung einer solchen kommunikativen Gattung herum, sind Bewertungen derselben in Nachbesprechungen an der Tagesordnung. Diese haben wir zwar nicht systematisch erhoben, aber oft in ethnografischen Notizen festgehalten.

2.2 Multimodalität

Der Hyperritualkomplex⁴ des Trauerns wird in Georgien nach wie vor auf vielen Ebenen theatralisiert (multimodal inszeniert). Die verstorbene Person wird festlich gekleidet, nach Geheimrezepten balsamiert, ihr Foto wird über die Haustür gehängt, der Raum wird so arrangiert, dass die schwarz gekleideten Frauen um den Sarg herum sitzen können, der/die Tote wird im offenen Sarg aufgebahrt, von Blumen und Fotos anderer Verstorbener umstellt und vieles mehr. Man lächelt sich nicht an, äußert nur Beileidsformeln, keine Begrüßungsformeln, schnäuzt sich häufig, seufzt, sitzt vornübergebeugt. In der Theatralisierung verknüpfen sich Emotionalität, Genderrollen, Kunst, Moralität und Religiosität. So wird überall auf dem Land nicht nur tagelang lamentiert, es werden auch rituelle Nachtwachen von betroffenen Männern abgehalten (Kotthoff 2002a; 2002b), die als Parallelisierung zum Empfang der/des Verstorbenen im Jenseits gedacht sind. Bei diesen Nachtwachen sollte es beispielsweise mäßig fröhlich zugehen. Nachbarschaftshilfe wird mit einer rituellen Speisezubereitung geleistet und es gibt verschiedene große Leichenschmäuse (z. B. nach der Beerdigung und am vierzigsten Tag danach), bei denen von einem Zeremonienmeister (Tamada) eine für „traurige Tafeln“ extra kanonisierte Trinkspruchordnung verfolgt wird. Die verschiedenen Handlungen und Ausdrucksformen gelten zwar als emotionale Bedürfnisse, aber sie haben immer auch religiöse und moralische Dimensionen.⁵ In der Ästhetisierung werden die Trauergefühle bearbeitet; aber diese Ästhetik ist kein Selbstzweck. Man kann die Analyse der Trauerkommunikation in Georgien deshalb nicht auf den verbalen Bereich beschränken. Dem Ereignis des Todes wird sofort mit mehreren zur Verfügung stehenden Ausdrucksmodalitäten rituell begegnet. Männer lassen sich beispielsweise Bärte wachsen als Zeichen der Verwahrlosung, die Trauerfamilie unterlässt die Körperpflege, alle tragen schwarz. So sind die Klagedialoge immer in den rituellen Gesamtkontext eingebettet; Text und Kontext formen sich gegenseitig zu einer Art Gesamtkunstwerk.

Lamentos sind immer „staged discourse“ im Sinne von Iser (1993: 394). Ihre Ästhetik soll die Trauer anstacheln und ist eng ans Religiöse gekoppelt.⁶ Poetische

4 In allen Verhaltensbereichen treten instrumentelle Funktionen zugunsten von rituellen zurück. Von der Körperhaltung über die Prosodie bis zum Essen und Raumarrangement wird Trauer ritualisiert und formt so ein Hyperritual.

5 Moral soll hier im Sinne E. Durkheims als gemeinschaftsorientiertes Handeln und Denken gesehen werden. Zur Verknüpfung von Gefühl und Moral siehe White (1990).

6 Es handelt sich um Formen des inoffiziell Religiösen im Sinne von Luckmann (1991). Religion wird als ein über Ausdruck und Zeichen vermitteltes Erfahrungssystem verstanden, dem es um die Bewältigung von Transendenzen geht.

und emotive Funktionen sind immer eng verbunden (Jakobson 1960/1979: 92); so auch hier. Das Lamento verbindet durch den Dienst an den Verstorbenen die diesseitige und jenseitige Welt.

3 Trauer anthropologisch-linguistisch und kultursoziologisch

In der Soziologie der Emotionen geht man davon aus, dass eine Emotion, z. B. Trauer, zum Meta-Affekt (Urban 1988) für andere werden kann, bzw. sich weitere Emotionen und Bewertungen mit ihr verquicken lassen. So gerät selbst Trauern zum „richtigen Trauern“ – mit Angemessenheitsstandards für das Ausdrucksrepertoire. Alle Gefühle, so sehr auch ihr reines Vorhandensein anthropologisch konstant sein mag (und diese Konstanz des Auftretens beim Verlust von Nahestehenden haben uns Ethologie und Ethnologie gezeigt), bedürfen der Übermittlung – und dabei kommt es zu kultureller, personeller und geschlechtlicher Varianz (Lutz & Abu-Lughod 1990). Selbst innerhalb von Georgien ist das Ausdrucksrepertoire, das als natürlicher Trauerausdruck gilt, nicht gleich. So fallen beispielsweise in Westgeorgien die Klagenden vor Schmerz in Ohnmacht. In Ostgeorgien gilt dies als völlig übertrieben. Wenn Westgeorgierinnen in Ostgeorgien an Beweinungen teilnehmen, werden sie darauf hingewiesen, dabei bloß nicht in Ohnmacht zu fallen. Das zeigt, dass auch die emische Perspektive weit davon entfernt ist, jeden Trauerausdruck schlicht zur Natur zu erklären.

Mündliche Trauerrituale waren schon häufig Gegenstand anthropologischer, ethnolinguistischer und kultursoziologischer Forschung und sie spielen in vielen Kulturen wichtige Rollen (u. a. Burke 1979; Caraveli-Chaves 1980; Cocanize 1990; Finnegan 1970; Sokolov 1950; Tiwary 1975; Urban 1988). Die kulturübergreifende Ähnlichkeit der Lamentos aus Afrika, dem südlichen Russland, aus Griechenland oder Brasilien ist verblüffend und lässt sich primär damit erklären, dass die Semiotik sich sehr stark ikonischer Verfahren bedient, die etwas mit Erschütterung, Hilflosigkeit und Anklage zu tun haben.

In der anthropologischen Linguistik fragt man hauptsächlich nach der konventionalisierten Darbietung von Emotionen und Affekten durch semiotische Verfahren (Sapir 1927). Mit Hochschild (1979; 1983) unterscheiden wir Eindrucksmanagement („surface acting“) der Individuen und Gefühlsmanagement („deep acting“) (1979: 557). Über das „surface acting“ können wir „deep acting“ nur partiell rekonstruieren. Die Konventionalisierung von Emotionen, die durchaus einen situationsgebundenen Pflichtcharakter mit sich bringt, hat per se nichts mit Zweifeln an der Echtheit der Gefühle zu tun. Wir manipulieren durchaus unsere Ge-

fühle entsprechend kultureller Erwartungen – und wir erleben sie trotzdem unmittelbar körperlich, wie Hochschild (1983) gezeigt hat.

3.1 Gender-Aspekte

Überall auf dem Land war es bis vor etwa vier Jahrzehnten selbstverständlich, dass weibliche Familienmitglieder und Nachbarinnen lamentieren. Dieses „surface acting“ kann von unterschiedlichem „deep acting“ begleitet sein. Gutes Lamentieren-Können war sogar noch ein Kriterium der Männer bei der Ehefrauenwahl. Sich vor der Ehe näher kennenzulernen, galt auf dem Lande als unschicklich. Junge Männer und Frauen entwickelten also Strategien der gegenseitigen Beobachtung, die nicht auf direkte Interaktion angewiesen waren. Männer, die heute um die 75 Jahre alt sind, haben uns erzählt, dass eine Frau, die herzzerreißend klagen konnte, zum einen als attraktiv galt, weil sie zu tiefen Gefühlen in der Lage schien, zum anderen aber auch, weil man davon ausging, dass sie als potenzielle Ehefrau einen mal der-einst selbst beweint und außerdem die eigenen Eltern und Geschwister. Mit einer gut lamentierenden Frau konnte man deshalb für sich und seine Großfamilie eine Anwartschaft auf leichte Transition ins Jenseits erwerben, weshalb Lamentierende somit auf dem Heiratsmarkt begehrt waren. Das zeigt auch, dass die Partnerwahl nicht so individualistisch vonstatten ging wie heute in westlichen Gesellschaften, sondern ausgerichtet war auf das Wohl der Großfamilie.

In der Inszenierung von Weiblichkeit hatte die Gestaltung von Leiden einen anderen Platz als im Westen. Dem Leiden wurde viel Raum gegeben und es wurde gemeinschaftlich und mit ästhetischem Anspruch betrieben. Je nachvollziehbarer es dargeboten wurde, umso stärker galt es als Zeichen der Reife einer Frau. Gerade als expressiv Leidende fand vor allem die ältere Frau auf dem Land Anerkennung. In ihrer Person institutionalisierte sich die Trauer, die auch an sie delegiert werden konnte. In jeder Lamentation konnten thematisch alle möglichen Bedrängnisse untergebracht werden, denn der verstorbenen Person kann vieles mitgeteilt werden, z. B. über kranke und verlassene Menschen im Ort (Kotthoff 2002b). Dem mitweinenden Publikum wurde es selbstverständlich ermöglicht, mit dem aktuellen Traueranlass auch andere traurige Anlässe zu verbinden. So wurde die *moṭirali* zu einer Art psychotherapeutischer Instanz. Sie konnte eigene Gefühle kanalisieren und sich und anderen ein Ventil verschaffen. Leiden wurde viel stärker als im Westen in Bezug auf einen Nutzen für die Gemeinschaft gesehen seit einigen Jahrzehnten. Trauern und Leiden gelten nicht nur als individuelles Erleben, sondern auch als eine Kompetenz, die in die Gemeinschaft eingebracht wird. Wer nicht das Hinscheiden mehrerer Nahestehender erlebt habe, besitze nicht die Voraussetzung für ein gutes Lamento (emische Perspektive). Ausführlich und intensiv beklagt zu werden,

ist noch dazu aus religiösen Gründen wünschenswert, da es den Weg ins Jenseits erleichtert; das Lamento manifestiert und reinszeniert nicht nur den Wert des/der Verstorbenen, sondern seines/ihrer Clans in der Gemeinschaft. Trauer wird als Affektverbund so exzessiv ausgelebt, weil sie religiöse, moralische und sozialstrukturelle Implikationen hat. Veränderungen zeichneten sich seit einigen Jahrzehnten vor allem in den Städten ab. In der Hauptstadt Tbilisi lamentieren die einheimischen Frauen seit etwa 40 Jahren nicht mehr. Im Internet beteiligen sich heute auch Männer an dem klagenden Austausch, der in schriftlicher Form stattfindet.

3.2 Wandel der Gefühlspolitik

Seit etwa dreißig Jahren wird das Lamentieren bei jüngeren Frauen laut informellen Recherchen unserer Kollegin Elza Gabedava auch in der Nähe anderer Städte nicht mehr selbstverständlich gefunden. Vor allem viele junge Frauen und Mädchen sagen, dass sie lieber still trauern möchten (z. B. beim Verlust der Eltern).

Rituelles Klagen galt zwar als Ausdruck von genuinem ‚Georgisch-Sein‘, was aber heute in der Wertschätzung hinter dem immer wichtiger werdenden Ideal des ‚Modern-Seins‘ zurücksteht. Zu sowjetischen Zeiten konnte man sich mit den volksreligiösen Trauerpraktiken von der russisch-atheistischen Hegemonialkultur absetzen. Heute spielt die orthodoxe Kirche in beiden Kulturen wieder eine wichtige Rolle. Das Bemühen um Distinktion vom Westen hat heute in Georgien schlechtere Karten als vormals die Distanz von der sozialistisch geprägten Hegemonialkultur. Westliche Lebensformen genießen in Georgien seit Jahrzehnten ein hohes Prestige und werden mit Modernität identifiziert. Die modernen Enthaltungen vom Lamentieren innerhalb des Ritualbereichs werden rudimentär im Internet kompensiert (siehe Kap. 7). Es war immer schon möglich, dass eine junge Frau bei ihrem Ehemann oder Bruder nicht mitlamentierte; die emisch-rituelle Erklärung lautete dann, ihre Gefühle seien so stark, dass sie keine Worte finde. Mit dem Alter stieg zwar der Verpflichtungsgrad, aber es war und ist prinzipiell akzeptiert, vor Schmerz sprachlos zu werden. Diese Akzeptanz wird heute innerhalb der rituellen Kommunikation auf den Fall derjenigen Frauen, die nicht lamentieren wollen, ausgedehnt. Frauen sind in dieser Perspektive anscheinend zunehmend zu traurig zum Lamentieren. Wenn man außerhalb des Ritualbereichs über Tendenzen in der Praxis der Beweinung spricht, hört man allerdings auch sehr nüchterne Einschätzungen zur Verwestlichung der Sitten. Geertz (1973) hat auf die eigenartigen Perspektivenbrüche zwischen rituellem und nichtrituellem Diskurs hingewiesen: Menschen, die innerhalb des Rituals bestimmte Überzeugungen ausdrücken, können diese jenseits des Rituals durchaus nüchtern analysieren und somit in einer Metaperspektive zu erkennen geben.

Früher nutzten Frauen die Lamentationen auch zur Bestätigung ihres weiblichen Netzwerks in der Dorfgemeinschaft. Sie bedankten sich bei den anderen für die Freundschaft und ihre Hilfsbereitschaft; sie lobpriesen deren Persönlichkeit. Heute sind einige Netzwerke global verteilt und damit weniger eng, aber soziales Alltagswissen übereinander⁷ kann im Internet noch ansatzweise kommuniziert werden.

4 Lamento-Auszug: Die Moral der gegenseitigen Unterstützung

Die besonderen sozialen Anerkennungsverhältnisse, in die Lamentationen in Georgien eingespannt sind, zeigen sich in Text und Kontext. In der wissenschaftlichen Herangehensweise sollte Affektdarbietung nicht erfragt, sondern in situ mit Hilfe von Aufzeichnungen zunächst dokumentiert (aufgezeichnet und verschriftet) werden, um dann mittels Hinzuziehung ethnographischer Angaben im Ursprungszusammenhang so rekonstruiert zu werden, wie sich die Handelnden ihre Affekte gegenseitig gezeigt haben (Irvine 1990).

Wir stellen im Folgenden ein Transkript aus der Beweinung der alten Frau Mariam vor, die Kotthoff 1995 im Dorf Muxrani (etwa 35 km von Tbilisi entfernt) aufgezeichnet hat. Bevor wir auf Form, Funktion und die Moral der gegenseitigen Unterstützung eingehen, wie sie in diesem Ausschnitt deutlich werden, seien einige Bemerkungen zur Feldforschung in diesem heiklen Bereich der Verarbeitung von Tod erlaubt.

Elza Gabedava und Helga Kotthoff konnten an der Beweinung teilnehmen, da Elza Gabedava aus diesem Dorf stammt und sie ihre Mutter Nina Maxarašvili begleiten konnten. Da Nina Maxarašvili in dem Dorf eine hochangesehene Krankenpflegerin war, wurde sie zu vielen Beweinungen eingeladen, beziehungsweise nahm es die Trauerfamilie als Ehrerweis wahr, wenn Nina M. bei der Beweinung erschien. Da Trauern prinzipiell ein öffentliches Ereignis war und nicht wie bei uns ein privates, kann Nina M. auch weitere Verwandte oder Bekannte mitbringen. So bekamen wir Zugang zu den Situationen des gemeinschaftlichen Leidens nach dem Verlust eines nahestehenden Menschen. Fragen der Moral sind schon für den Zugang zum Trauerhaus relevant. Kotthoff wurde als Ausländerin Eintritt

⁷ Ähnlich wie im Lamento wird heute in Online-Foren der Trauer der gemeinsam verbrachten Kindheit und Jugend gehuldigt (wie man beispielsweise zusammen zur Schule ging oder die Ferien verbrachte).

in den Trauerraum gewährt, weil sie zu Nina M.s Kreis gehörte. Sie profitierte als Außenstehende von der Achtung, die Maxarašvili im Dorf entgegengebracht wurde. Je mehr angesehene Menschen zum Abschiednehmen kommen, umso größer die Ehrbezeugung für die Verstorbene und ihre Familie. Oft wurde Kotthoffs Erscheinen in die Lamentation integriert, wie folgendes Beispiel zeigt: „Schau mal, Mariam, sogar aus Deutschland ist man gekommen zu Deiner Ehre.“ Die Leute in Muxrani versicherten N. Maxarašvili ihr Zutrauen, dass H. Kotthoff die Aufnahmen in Deutschland sinnvoll nutzen würde, da sie ja quasi zu Nina M.s Familie gehöre, von der man sich nichts Anderes vorstellen könne. Achtung und Ehre sind in Georgien (und nicht nur dort) an soziale Gruppen gebunden. Statt nur von außen moralische Kategorien der Georgier/innen zu erhellen, erscheint auch notwendig zu betrachten, wie wir selbst in den sozialen Prozess der Kommunikation von Ehre einbezogen wurden. Der Forschungsprozess bleibt dem Gegenstand nicht äußerlich, wie vor allem Bourdieu häufig betont hat (1993), sondern beide formen sich gegenseitig. Da immer wieder Gäste von außen bei Beweinungen anwesend sind, wissen wir, dass auf diese auf ähnliche Weise an einer bestimmten Stelle Bezug genommen wird.

Bei georgischen Beweinungen wird der verstorbenen Person kontinuierlich etwas Positives über die Anwesenden erzählt. Dabei gibt es mehr oder weniger feste Topoi. Lob der Aufopferungsbereitschaft einer Nachbarin und gute Wünsche für die Anwesenden, wie wir es im nächsten Ausschnitt sehen, gehören beispielsweise zum festen Themenkanon. Trotzdem sind diese Themen immer individuell zugeschnitten. Das Loben einer Familie dafür, dass für sie soziale Grenzen zwischen arm und reich keine Rolle spielten, liegt deutlich im Bereich des individuellen Zuschnitts von Wertschätzung. Aber auch das Lob der Hilfsbereitschaft geht nicht allgemein vonstatten, sondern wird konkret auf eine anwesende Person bezogen, deren Taten somit veröffentlicht werden, denn es hören ja viele zu, wenn die Klagende sich positiv zu Handlungen einer Anwesenden äußert. Ein Kriterium für die Güte einer Lamentation (und der Lamentierenden) liegt darin, wie zutreffend die sozialen Beobachtungen sind, die geäußert werden und wie bewegend die Form, in die sie gekleidet werden. Die Lamentation soll die Anwesenden tief bewegen und helfen, sich der verstorbenen Person lange zu erinnern. Hier wird kulturelles Gedächtnis geformt (Assmann 2004).

4.1 Die sich aufopfernde Nachbarin

Alle, die kommen und an der Beweinung teilnehmen, können sich sicher sein, positiv gewürdigt zu werden. Oft geschieht dies unmittelbar in der Beweinung. Die Trauergäste zollen mit ihrem Kommen oder gar Lamentieren Respekt (*paṭivi*) und der wird ihnen auch explizit oder implizit, sofort oder später, zurückerwiesen.

Die gesamte Beweinung dauerte fünf Tage, wie so oft. Mariam, die in hohem Alter eines natürlichen Todes gestorben ist, wird hauptsächlich von ihren etwa 50-jährigen Töchtern Liziko und Ciala beweint. Zu diesen gesellen sich andere, z. B. die Nachbarin Tamara. Die im vorliegenden Artikel präsentierten Ausschnitte entstammen dem fünften Tag. An diesem Tag ist normalerweise viel Publikum anwesend. Der Sarg steht mitten im Zimmer. Um ihn herum an der Wand sitzen schwarz gekleidete Frauen auf Stühlen. Immer wieder beugt sich eine vor und ergreift das Wort. Manche stehen auch auf und gehen zu dem Sarg, streicheln die Verstorbene und äußern dabei ihre Worte der Trauer. Innerhalb dieser Stunde wurde vergleichsweise wenig geweint. Es gibt tränenreichere und tränenärmere Phasen in der Lamentation. Die Nachbarin und Cousine der Verstorbenen, Tamara, hatte gerade lamentiert, als Ciala erneut das Wort ergriff und an die Nachbarin richtete.

Tamara hilft Tag und Nacht (Lamentation von Mariam)⁸

- 1 Ciala: გაიხარე, თამარა დეიდა
gaixare, *ʔamara deida*
sei glücklich, Tante Tamara
- 2 შენ შვილებსა და შვილიშვილებში.
še:n *švilebsa da švilišvilebši*.
mit deinen Kindern und Enkelkindern.
- 3 გაგახაროს ღმერთმა.
gagaxaros *ʔmertma*.
Gott soll dich fröhlich machen.
- 4 დედა, რამდენ პატივსა გცემს შენი ბიძაშვილი,
de:da, *ramden paʔivsa gcems šeni biʔašvili*,
Mutter, wieviel Gefallen tut dir deine Kusine,⁹
- 5 დედა, დღე და ღამე აქ არის თამარა,
de:da, *dʔe da ʔame ak aris tamara*.
Mutter, Tag und Nacht ist Tamara hier.
- 6 დედა ავადაც იყავი,
deda, *avadac iqavi*,
Mutter, während deiner Krankheit,
- 7 რომ ღამეცა მთხოვდა ეს დაღლილ-დაქანცული ქალი
rom ʔameca mtxovda es daʔlil-dakanculi kali
bat mich auch in der Nacht diese erschöpfte Frau

⁸ Die Transkriptionskonventionen: % steht für Weinlaute, Fettdruck für hohe Lautstärke, ° markiert niedrige Lautstärke. Kommata stehen an Phrasengrenzen mit progredienter Intonation. Punkte zeigen fallende Intonation an, Fragezeichen steigende, Doppelpunkte stehen für Lautlängung. Was in Überlappung gesprochen wird, steht in eckigen Klammern untereinander.

⁹ Man könnte auch übersetzen: wieviel Ehre erweist Dir Deine Kusine.

- 8 შენტან დავრჩები, შვილო, შენ გვერდით დავრჩებიო
 šentan davrčebi, švilo, šen gverdit davrčebio¹⁰
 bei dir bleibe ich, Kind, neben dir bleibe ich (sagte sie)
- 9 და მე არ ვუშვებდი
 da me ar vušvebdi.
 und ich erlaubte ihr das nicht
- 10 თამარა დეიდა, დაღლილი ხარ, ქალო, წადი სახლში,
 tamara deida, dařlili xar, kalo, čadi saxlši,
 Tante Tamara, müde bist du, Frau, geh nach Hause,
- 11 დამანებე ქალო თავი, რა გინდა ჩემთან ერთად-მეთქი!
 damanebe, kalo tavi, ra ginda čemtān ertad-metki¹¹
 lass mich, Frau, was brauchst Du bei mir zu bleiben (sagte ich),
- 12 დედა [რით გადავუხადო, დედა, ეს პატივისცემა, ქალო:
 de:da [rit gadavuxado, deda, es pařiviscema, kalo:
 Mutter, [wie kann ich, Mutter, diese Ehre zurückerweisen, Frau:
- 13 ? [(? ?)

Ciala adressiert in Zeile 1 die Nachbarin, Tante Tamara, der sie gute Wünsche ausrichtet, die sie auch auf deren Kinder und Enkelkinder ausdehnt. Wir werden also Zeug(inn)en der Ausdehnung der Rückerstattung der Ehre auf die ganze Großfamilie. Auch eine religiöse Formel findet Verwendung (Z. 3). In Zeile 4 wendet sich Ciala wieder an ihre im Raum aufgebahrte Mutter, die Hauptadressatin der Beweinung. Sie erzählt ihr, wieviel „pařivi“ (Ehrerweis, Achtungsbezeugung und konkreten Gefallen) Tamara ihr erbracht hat: Sogar nachts wollte sie am Bett der kranken Mariam wachen.

In den Zeilen 4, 5, 6 und 12 ruft Ciala die Mutter an. Obwohl Tamara neben ihr steht, erzählt Ciala ab Zeile 5 der Mutter, was Tamara alles getan hat. Wir sehen hier ein Beispiel der für Lamentationen so typischen Adressatenaufspaltung (Kotthoff 1998, 1999b, 2001).¹² Die Tote wird zur Hauptadressatin, das Objekt der Komplimente und Huldigung zur indirekten Nebenadressatin. Die Mittrauernden werden in der Ansprache an die Toten mitbedacht; sie können und sollen hören, was über sie gesagt wird. Die Verstorbene ist die direkt Angesprochene, manchmal auch Tamara oder das Publikum. Tamara kann wahrnehmen, dass Ciala keine ihrer guten Taten entgangen ist; dem Publikum wird das rühmliche Engagement der sich aufopfernden Nachbarin unterbreitet. Damit erhöht Ciala Tamaras Ansehen im Dorf. Dann fragt sie in Zeile 12 ihre Mutter, wie sie sich für Tamaras Gefallen (pařivis-

¹⁰ Im Georgischen kann durch Anhängen von „o“ eine Äußerung als Zitat einer dritten Person markiert werden; siehe dazu Hewitt (1996: 312).

¹¹ Rede in der ersten Person wird durch Anfügen von „metki“ gekennzeichnet.

¹² Goffman (1981) hat sich mit Aufspaltungen der Sprecher- und der Hörerrolle dezidiert auseinandergesetzt.

cema) revanchieren kann. Selbstverständlich gilt die Frage auch Tamara und dem Publikum, die alle Zeug/innen von Cialas Aufmerksamkeit und Bemühen um die Balance der Achtung werden. Sie hat somit schon begonnen, Tamara die Ehre zurückzuerweisen. Alle wissen jetzt um Tamaras Hilfsbereitschaft und Cialas Bemühen um Ausgleich. Wir sehen hier eine alte These der Anthropologie des Todes sich bestätigen, die den Transitionsritualen wichtige Funktionen für die Gemeinschaft der Lebenden zuschreibt (van Gennep 1960).

Ciala führt Szenen praktischer Nachbarschaftshilfe unter Frauen vor. Sie setzt unter den Klägerinnen die Inszenierung gegenseitiger Unterstützung fort und kommuniziert hohe Wertschätzung für das dörfliche Netzwerk der Frauen.

4.2 Authentisierung und Fiktionalisierung: Zitate im Lamento

In Zeile 8 gibt Ciala Tamaras Worte in direkter Rede wieder. Sie inszeniert ihren Dialog mit Tamara am Bett der kranken Mutter, indem sie in Zeile 10 und 11 auch ihre eigene Rede zitiert. Direkte Redewiedergabe ist ein wichtiges Verfahren der Intertextualität im Sinne Voloshinovs (1929/1978) und Bachtins (1981): Statt über Gespräche zu berichten, wird ein Gespräch theatralisch inszeniert. Die sowjetischen Kultursemiotiker Bachtin und Voloshinov haben in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts herausgearbeitet, dass die direkte Rede vielfältige Stilisierungen mitträgt, die in der indirekten Rede entschwinden. Ciala präsentiert auch den Redestil, den sie im Dialog mit Tamara an den Tag legte, z. B. die in den Imperativen steckende Deutlichkeit ihrer Ablehnung der Hilfe. Da die direkte Zitation dergleichen erlaubt, können wir sie als eine Authentisierungsstrategie (Bergmann 1998) betrachten, die aber dem Zitierten einen besonderen Zuschnitt verleiht, der die Sprechenden stilisiert (z. B. als stark). In Zeile 8 wiederholt Ciala das angeblich von Tamara Geäußerte. Indem sie unter Variation der Lokalität zweimal das Gleiche sagt, verleiht sie Tamaras Worten Eindringlichkeit. In der Stilisierung spitzt sie die Hilfsbereitschaft der Nachbarin zu. Eine ähnliche Eindringlichkeit verleiht sie auch ihren eigenen ablehnenden Worten in Zeile 10 und 11. Sie stellt sich selbst als Mensch dar, der die Hilfe der anderen nicht als selbstverständlich ansieht. Die Tante Tamara hat die Auseinandersetzung um Angebot/Ablehnung gewonnen. Ob tatsächlich so gesprochen wurde, ist unerheblich. Es geht darum, Szenen aus dem gemeinsamen Leben so lebendig wie möglich darzubieten. Eine solche Authentisierung kann mit Tannen (1989) und Günthner (1996) als Involvierungsstrategie gesehen werden. In Dramatisierungen der Formulierung finden sich Stilisierungen der zitierten Protagonist(inn)en, ihrer Stimmung, sowie ihrer Beziehungsgestaltung.

Im georgischen Lamento (und nicht nur im georgischen, siehe Briggs 1992; 1995) finden wir fast ausschließlich direkte Redewiedergaben. Dabei wird auch

für die Verstorbenen gesprochen; sie werden so für einen Moment scheinbar ins Leben zurückgeholt. Die szenische Darbietungsstrategie stimuliert die Evokation gemeinsamer Erinnerung.

5 Emotion, Moral und Religion

Die georgische Trauerkommunikation im Todesfall ist auf unterschiedlichen Ebenen moralisch. Zunächst hat das angemessene Ausführen des Ritualkomplexes schon einen moralischen Aspekt. Man gilt nicht als guter Mensch, wenn man nicht ganz bestimmte Handlungen ausführt und Verhaltensweisen zeigt, z. B. sofort die Nachbar/innen und Verwandten verständigt, Kerzen aufstellt, Spiegel verhängt, weint, schwarze Kleidung anzieht, klagt usw. Viele Gemeinschaftsmitglieder nehmen im Todesfall eine spezifische Rolle ein. Die Nachbarinnen haben z. B. die Trauerfamilie mit Essen zu versorgen und zu klagen; die Nachbarn haben die Nachtwache abzuhalten, die weiblichen Familienmitglieder lamentieren, die männlichen bereiten das Begräbnis und die Schlachtung für das Traueressen nach der Beerdigung vor. Bestimmte Personen übernehmen Waschung, Ankleidung und Bettung des/der Verstorbenen. Alle Feste werden in der Nachbarschaft für mindestens sieben Tage abgesagt. Die weiblichen Haupt-Trauernden verlassen 7 Tage lang nicht das Haus, in dem die/der Verstorbene aufgebahrt ist. Ein Jahr lang feiert die Familie keine Hochzeit usw. Alle mit der verstorbenen Person verbundenen Menschen, Nachbar(inne)n, Kolleg(inn)en, Verwandte und Freund(inn)e nehmen obligatorisch Abschied, d. h. dass sie sich zum Sarg begeben, den engsten Verwandten die Hand schütteln und Beileidfloskeln äußern. Wer die kulturell angemessenen Handlungen ausführt, erweist einem Mitmenschen und seinem Umfeld die Ehre. Je besser der Mensch im Diesseits (saakao) war, umso besser wird es ihm im Jenseits (saikio) gehen.

Die Wertschätzung für Verstorbene wird neben expliziten Thematisierungen insbesondere auch durch Länge und Intensität der Beweinung und die Anzahl der Trauergäste zum Ausdruck gebracht. Einem Verbrecher wird die Ehre der Beweinung nicht zuteil, jungen Verstorbenen aus statushohen Familien dafür intensiv und variantenreich. Alte Frauen in Muxrani wissen von einem Nachbarn oder Verwandten zu berichten, dem sie „die Erde nicht erweichen“ wollte, weil er Frau und Kinder schlug. Die/der Verstorbene kann, wie oben bereits erwähnt, gemäß der kulturellen Innenperspektive auf der durch Tränen erweichten Erde leichter ins Jenseits gehen. War er ein notorischer Trinker und Schläger, so fällt er bei den Nachbarinnen derart in Ungnade, dass diese ihm ihre Dienste für die Transition entziehen. Man kann sich gut vorstellen, was den rituell weinenden Frauen dadurch für eine disziplinierende Macht zukommt. Die Möglichkeit der

Lamentation kennzeichnet in der Tat ein weibliches Machtpotential in der ansonsten sehr patriarchalen georgischen Gesellschaft (Kotthoff 2002a), kommt sie doch einer letzten Beurteilung der Person gleich.

Bei den Lamentationen werden kontinuierlich Jenseitsvorstellungen inszeniert. Diese sind im früh christianisierten Georgien teilweise weit entfernt von christlichen Vorstellungen (und die Beweinungsrituale in den muslimischen Teilen Georgiens entsprechen den hier vorgestellten). Die Anwesenheit Gottes spielt in den Beweinungen kaum eine Rolle. Eher werden Vorstellungen vom guten irdischen Leben übertragen. Die Sorge um das Wohlergehen der Verstorbenen im Jenseits (saikio) ist im georgischen Alltag omnipräsent und sie ist immer gekoppelt an die Sorge um das eigene Wohlergehen. So wird an jedem Tisch mit Gästen obligatorisch ein Trinkspruch auf die Verstorbenen dargeboten (Kotthoff 1999a). Im Hier und Jetzt kann die unangemessen handelnde Familie (in der z. B. solche Toasts nicht geäußert werden) an sozialer Reputation einbüßen (etische und emische Perspektive), aber sie kann auch Krankheiten oder anderes Unglück auf sich ziehen (emische Perspektive). Da jede Familie in einem engen sozialen Netzwerk lebt, das auch in der Trauer seine Tragfähigkeit erweist, ist jeder Todesfall auch ein Ereignis der Verhandlung von Ehre und Ansehen eines Menschen; diese werden viel direkter in Abhängigkeit von der Gemeinschaft gesehen als vermittelt über religiöse Gebote der Kirche.

Der christliche Gott wurde zum Zeitpunkt unserer Aufnahmen in dem Prozess kaum angerufen. Die Fiktionalisierung des Lebens nach dem Tod dreht sich mehr um die Gemeinschaft der Verstorbenen, die man kennt. Da die Kirche in kommunistischer Zeit nicht opportun war, hatte sie kaum Gelegenheit, ihre Vorstellung vom Jenseits zu verbreiten. Die derzeit wieder sehr einflussreiche georgische orthodoxe Kirche spielte jahrzehntelang kaum eine Rolle. Umso lebendiger waren die Volksreligion und das „unsichtbar Religiöse“ im Sinne von Luckmann (1991: 87), das keiner Institution bedarf und in Alltagsaktivitäten eingebettet werden kann. Auch an jeder Tafel wird ein Trinkspruch zur Erinnerung an die Toten geäußert. Das stete Einwirken von Handlungsdimensionen aufeinander ergibt die spezifische Reflexivität des Moralischen. Eine Frau, die in der Beweinung viele positive Worte über den Verstorbenen findet, rekonstruiert diesen als guten Menschen, damit gleichzeitig die moralischen Standards der Kultur, aber auch sich selbst als das Gute wahrnehmend, somit selbst gut seiend. Sofern ihre Worte die Anwesenden bewegen, wecken oder verstärken sie auch in diesen die ‚richtigen‘ Gefühle, in denen man sich vereint weiß. So wird die geteilte Moral affektiv unterfüttert. Ehrhaftes Handeln ehrt diejenigen, denen es gilt, und gleichzeitig diejenigen, die es entäußern. Mit diesem System der Ehre ist Gender komplex verwoben. Zunächst ist das Lamentieren selbst eine moralische und religiöse Pflicht, die gleichzeitig als natürlicher Gefühlsausdruck der Frauen gilt. Allerdings wird in allen georgischen Regio-

nen konzidiert, dass das Klagen auch eine Fähigkeit darstellt, die nicht jede gleichermaßen besitzt. Diejenigen, die bewegend lamentieren, können so auch eine positive Reputation als gute Menschen und als Künstlerinnen des Schmerzes erwerben (Kotthoff 2002a). Sie versprachlichen nicht nur den eigenen Gram und die eigene Verzweiflung, sondern formen das emotionale „surface acting“ (und vermutlich auch das „deep acting“) vieler Anwesender. Es ist ihre Aufgabe, die Tränen richtig zum Fließen zu bringen.

6 Wandel

Die Emotion der starken Trauer galt und gilt in Georgien gleichermaßen als eher dem Weiblichen entsprechend, gleichzeitig als Pflicht und Chance der Frauen. Frauen und Männer nehmen die unterschiedlichen Rollen im Zusammenhang mit Trauer als natürlich gegeben an, was nicht heißt, dass diese Naturalisierung nicht auch Veränderungen ausgesetzt ist. Die sind derzeit beobachtbar und betreffen nicht nur Geschlechterverhältnisse, sondern auch den Umgang mit dem Tod, dem Zeitaufwand für den Ritualkomplex und das religiöse Bezugssystem.

Seit Einführung des Sozialismus hat es in Georgien lange keine explizite Frauenpolitik von Bedeutung mehr gegeben. Feminismus spielte insgesamt in der Nach-Wendezeit zunächst keine große Rolle, also auch nicht bei der zunehmenden Zurückhaltung junger Frauen in den Trauerritualen. Sie verbalisieren ja auch nur ihren Wunsch, still zu trauern, nicht so exaltiert und wortreich wie die ältere Generation. Eine Körperpraxis, die sich jahrhundertlang von selbst vermittelte, stößt heute an die Grenzen der Tradierung. Wenn Trauerausdruck sich im Zuge dessen stark ins Internet verlagert, verändert sich mit dem Verlust der unmittelbaren körperlichen Form auch der soziale Sinn.

Während z. B. in Griechenland und Süditalien die rituelle Totenklage in den letzten Jahrzehnten einen schnellen Bedeutungsverlust erlebte, vollzieht sich dieser in Georgien langsamer. Das hat sicher damit zu tun, dass die Totenklage zu sowjetischer Zeit einen wichtigen Ort der inoffiziellen Religionsausübung darstellte. In der Volksreligion spielten die Ahnen als kleine Götter eine zentrale Rolle. In jeder Lamentation und im Rahmen verschiedener anderer Rituale trat man in emischer Perspektive mit den verstorbenen Ahnen in Kontakt. Deren Leben im Jenseits wurde vielgestaltig fiktionalisiert. Heute ist die orthodoxe Kirche erstarkt und mit ihr christliche Jenseitsvorstellungen. Die Kirche sieht für Frauen keine Rolle als Mittlerinnen zwischen Diesseits und Jenseits vor. Sie befinden sich auf den untersten Stufen der kirchlichen Hierarchie. Innerhalb des religiösen Diskurses geht der Bedeutungsverlust der Lamentation mit einem Machtverlust der

Frauen einher. Der Zusammenhang von Diesseits und Jenseits wird schwächer, die Verbindung zu den Ahnen wird weniger stark inszeniert. Das Gottesbild wird abstrakter und der Tod wird etwas stärker aus dem Alltag ausgelagert.

Weitere Faktoren erschweren die gemeinsamen Trauerrituale: Die engen dörflichen Strukturen, innerhalb derer sich die Menschen gegenseitig kannten, haben sich gelockert; zudem zieht es junge Leute in die Städte und ins Ausland. Wie alle Arten oraler Poesie setzt das Lamento ein großes Wissen voneinander und ein hohes Interesse aneinander voraus. Wenn dies wenig gegeben ist, geht der Stoff aus, der im Lamento gestaltet werden könnte: Dass es aber noch nicht so weit ist, zeigt sich heute auch daran, dass Klageformen im Internet zu finden sind.

7 Trauer online

Mit der Zunahme des Einflusses der sozialen Netzwerke auf das Privatleben der Georgier/innen, und der räumlichen Distanzzunahme werden die digitalen Netzwerke auch zum Ort der Beileidsbekundung. Wird der Tod einer Person verkündet, drücken Nutzer/innen in den Kommentaren bzw. in den Beiträgen auf den Pinnwänden der Verstorbenen ihre Anteilnahme aus. Auch hier überwiegen derzeit noch die Kommentare von Frauen. Dennoch kann beobachtet werden, dass vereinzelt auch Männer Beileidsbekundungen schreiben.

Im Folgenden werden konkrete Beispiele von Online-Postings vorgestellt, die dann mit den oralen Lamentationen verglichen werden.

7.1 Trauer um Gogi

Eine Georgierin namens Megi¹³ hat am 14.06.2022 den hier vorgestellten Beitrag erstellt. Er zeigt das Foto eines kürzlich verstorbenen Mannes mittleren Alters. Das Foto und der dazugehörige Kommentar dienen der Bekanntgabe des Todes der abgebildeten Person (siehe Abb. 1).

¹³ Da wir es hier mit einem anerkannten und ehrenvollen Genre zu tun haben, kann auf Pseudonymisierung der Namen verzichtet werden. Nino Lekishvili hat mit einigen Verfassern/innen von Beiträgen gesprochen und deren Zustimmung zur Namensnennung erhalten.

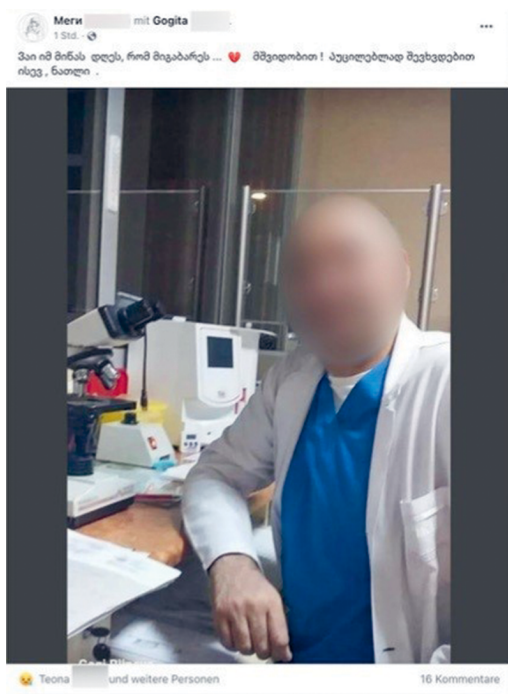


Abb. 1: Facebookpost, 2022.

Мери (russisch¹⁴) Megi

- 1 ვაი იმ მიწას დღეს, რომ მიგაბარეს ... ❤️
vai im miças dñes, rom migabares ... ❤️
weh der Erde heute, der man dich anvertraut hat¹⁵
- 2 მშვიდობით! აუცილებლად შევხვდებით ისევ, ნათლი.
mšvidobit! aucileblad ševxvdebit isev, natli.
Auf Wiedersehen! Unbedingt treffen wir uns wieder, Patenonkel.

Megi, die Verfasserin des Textes, drückt ihre Emotionen mit traditionellen Lamentoformeln aus: „Weh der Erde heute, der man dich anvertraut hat ... Auf Wiedersehen! Unbedingt treffen wir uns wieder, Patenonkel.“ Die Erde wird, wie so oft im Lamento, personifiziert. Ihr wird die Interjektion „vai“, („weh“) zugeordnet. Megi nimmt Abschied von dem Verstorbenen und äußert die religiöse Formel

¹⁴ Namen übermitteln wir so wie in der Schreibung auf Facebook.

¹⁵ Da wir uns die Zeile der Wort-für-Wort-Übersetzung sparen, bleibt die Übersetzung nah am Original und wird nicht colloquial.

des Wiedersehens, wie sie auch in oralen Lamentationen immer dargeboten wird. Megi glaubt an ein Weiterleben nach dem Tod und hofft, dass sie ihren Patenonkel nach ihrem eigenen Tod wiedersehen kann. Der Beitrag ist mit 108 traurigen Reaktionen und 16 Kommentaren versehen.

Gogis Pinnwand ist voller Beiträge von Freund/innen, Verwandten, Lehrer/innen etc. Sie alle betrauern den Verstorbenen, indem sie für die orale Beweinung charakteristische lexikalische Ausdrücke anwenden, wie z. B.: Interjektionen („vai“, „weh“, „vaine“, „weh mir“) traurige bzw. weinende Emojis (😭), für die Beweinung typische Formeln wie „ნათელი და სანთელი შენს კეთილ სულს“, – „der Herr möge ins Himmelreich aufnehmen deine liebe Seele“, „ნათელი დაგიმკვიდროს უფალმა“. Tamuna, Gogis Klassenkameradin, postet auch einen Beitrag mit zwei Fotos auf Gogis Pinnwand (hier aus Platzgründen nicht abgebildet). Der Beitrag besteht aus den Fotos und einem Begleittext, in dem Tamuna Gogi zum Geburtstag im Jenseits gratuliert und ihre Anteilnahme ausspricht bzw. ihre Trauer ausdrückt. Das erste Foto ist das oben angeführte Beitragsfoto, das auch von Megi gepostet wird, auf dem zweiten Foto sieht man Gogi im Kreis seiner Klassenkameraden/innen, anscheinend während eines Klassentreffens. In Tamunas Beitrag auf Gogis Pinnwand posten seine Bekannten ihre Anteilnahmen (siehe Abb. 2), angereichert mit Emojis der Trauer. Die Verwendung der zweiten Kosestufe „Gogita“ für einen Mann namens Giorgi ist in diesem Zusammenhang üblich. „Gogi“ ist die alltägliche Koseform für Giorgi. Die Rolle des Verstorbenen für das eigene Leben wird betont. Die Kommentare erreichen viele mit Tamuna und Gogi befreundete Personen, die dadurch die Möglichkeit bekommen, das Leid der Verfasserin zu teilen und Fragen zu der verstorbenen Person zu stellen (auch diejenige, die den Verstorbenen nicht gekannt haben). Was die graphische Gestaltung der Texte anbetrifft, so sind in den Kommentaren drei Schriften im Einsatz: die georgische, lateinische und kyrillische Schrift.

Betrachten wir die Kommentare zu Tamunas Beitrag genauer:

ბათო ბათო Xato Xato

1 ირმა ვიზიარებ.

irma viziareb.

Irma ich nehme Anteil.

2 ვინაა ეს ბიჭი?

vinaa es biči?

Wer ist dieser Junge?

3 რითი გარდაიცვალა ასეთი ახალგაზრდა

riti gardaicvala aseti axalgazrda da ra dasanania?

Woran ist er gestorben so jung und wie leid er mir tut?¹⁶

16 Auch im georgischen Original wurde das Fragezeichen falsch gesetzt.

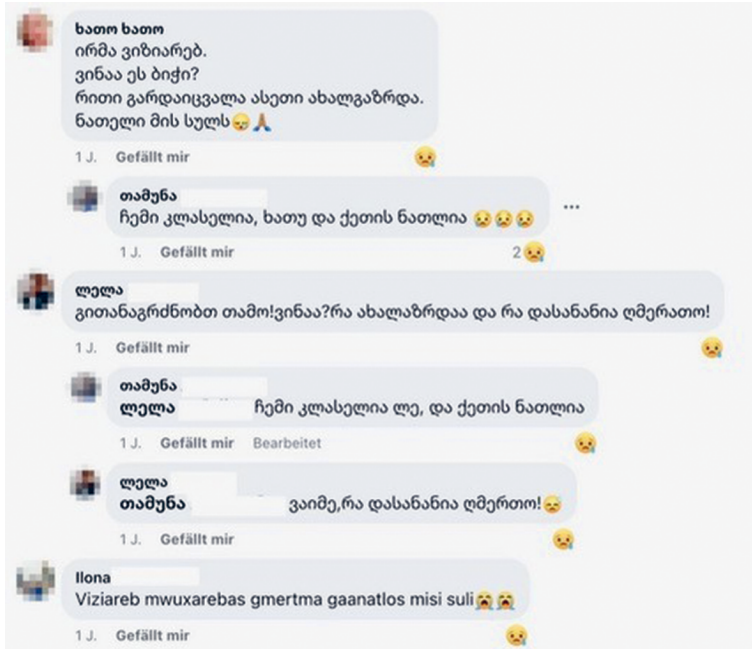


Abb. 2: Facebookpost, 2022.

- 4 ნათელი მის სულს 🙏🙏
nateli mis suls 🙏🙏
Licht seiner Seele 🙏🙏
თამუნა Tamuna:
- 5 ჩემი კლასელია, ხათუ და ქეთის ნათლია 🙏🙏🙏
čemi klaselia, xatu da ketis natlia 🙏🙏🙏
Er ist mein Klassenkamerad, xatu und Pate von keti 🙏🙏🙏
ლელა Lela:
- 6 გითანაგრძნობთ თამო! ვინაა? რა ახალგაზრდაა და რა დასანანია ღმერთო
gitanagržnobt tamo! vinaa? ra axalgazrdaa da ra dasanania řmerto
Ich nehme Anteil Tamo! Wer ist das? So jung¹⁷ ist er, wie tut er mir leid Gott
თამუნა Tamuna:
- 7 ჩემი კლასელია ლე, და ქეთის ნათლია
chemi klaselia le, da ketis natlia
Er ist mein Klassenkamerad und Ketis Pate
ლელა Lela:

17 Der Mann mittleren Alters wird hier als „jung“ bezeichnet. Gemeint ist „Er war zu jung zum Sterben“.

- 8 ვაიმე, რა დასანანია ღმერთო! 🙏
 vaime, ra dasanania ṛmerto! 🙏
 weh mir, wie tut er mir leid Gott! 🙏
 ილონა Ilona:
- 9 Viziareb mwuxarebas gmertma gaanatlos misi sul¹⁸ 🙏🙏
 Ich teile das Leid Gott möge seine Seele erstrahlen 🙏🙏

In oralen Lamentationen gibt es keine Erkundigungen danach, wer die verstorbene Person sei, da dies alle wissen. Aber die Onlinekommunikation erreicht auch Personen jenseits des engen Netzwerks. Leidensformeln wie „ra dasanania“ (wie leid er mir tut), „vaime“ (weh mir) durchsetzen hier den Diskurs.

Lexikalische Mittel, wie verfestigte Formeln des Leidens, poetisieren die Ausdrucksweisen aus dem Mündlichen auf gewohnte Art. Interpunktion ist kaum vorhanden, dafür aber viele Emojis, wie sie in Online-Formaten üblich sind (Dürscheid & Siever 2017). Es findet also eine Hybridisierung des Lamento-Genres mit Schreibkonventionen der Onlinekommunikation statt. Die dialogische Gestaltung der Kommentare zeigt, dass die Fragen, die zu der verstorbenen Person öffentlich gestellt und teilweise beantwortet werden, sehr persönlich sein können. Die Nutzerin Chatuna fragt nicht nur danach, wer die abgebildete Person sei, sondern auch nach der Todesursache. Tamuna beantwortet die Fragen nur teilweise, sie vermeidet es, die Todesursache öffentlich zu benennen; wir finden sie aber im Kommentar zu einem anderen Beitrag (siehe Abb. 3).

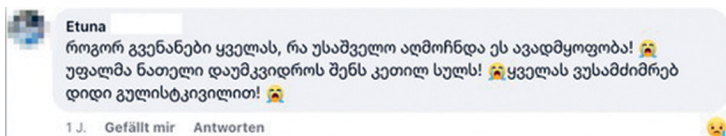


Abb. 3: Facebookpost, 2022.

Etuna:

- 1 როგორ გვენანები ყველას,
 rogor gvenanebi qvelas,
 Wie tust du uns leid allen,¹⁹

¹⁸ Ilona benutzt hier die lateinische Schrift. Der Text ist in Originalschrift zitiert.

¹⁹ Wir bewahren in der Übersetzung die georgische Wortfolge, wenn das den Sinn nicht entstellt.

- 2 რა უსაშველო აღმოჩნდა ეს ავადმყოფობა 🙄
 ra usašvelo armočnda es avadmqopoba 🙄
 wie rettungslos hat sich diese Krankheit erwiesen 🙄
- 3 უფალმა ნათელი დაუმკვიდროს შენს კეთილ სულს! 🙄
 upalma nateli daumkvidros šens ketil suls! 🙄
 der Herr möge ins Himmelreich aufnehmen deine liebe Seele 🙄
- 4 ყველას ვუსამძიმრებ დიდი გულისტკივილით! 🙄
 qvelas vusamzimreb didi gulistkvilit! 🙄
 Allen spreche ich das Beileid aus mit großem Schmerz im Herzen! 🙄

In der dritten Zeile lesen wir, dass Gogi an einer unheilbaren Krankheit gestorben ist. Sein Tod trat trotzdem unerwartet ein. Wie auch in der oralen Lamentation spielt das Alter des Verstorbenen eine Rolle und es wird ausgedrückt, in welcher Beziehung die Beitragsverfasserin zu dem Verstorbenen stand usw. Im obigen Beispiel drückt die trauernde Person zuerst ihre Trauer aus und adressiert den Verstorbenen direkt, in der zweiten Zeile nennt sie die Todesursache, die dritte Zeile widmet sich der Bitte an Gott, er möge sich der Seele des Verstorbenen erbarmen. Gottesanrufungen waren früher in den oralen Lamentationen selten. Man rief eher andere bereits Verstorbene an, damit diese die ‚Neuseele‘ gut im Jenseits empfangen. In der letzten Zeile lesen wir die Beileidsbekundung, die sich bereits an die Hinterbliebenen richtet. Außerdem adressiert der Text nicht nur die Familienmitglieder, sondern auch alle, die um den Verstorbenen trauern, also Freund/innen, Bekannte, Verwandte etc. Die Online-Trauer ist somit ein kollektives Solidarisierungshandeln (Frick 2022; 2023), mit dem die Trauernden Rudimente des aus oralen Kontexten bekannten Rituals vollziehen; auch hier adressieren sie den Verstorbenen. Diese Beispiele zeigen, wie Elemente der oralen Textgattung in eine schriftliche Kommunikationsform eingehen können.

7.2 Trauer um Zviad

Das folgende Beispiel stammt von der Pinnwand eines Facebook-Users namens Saba (siehe Abb. 4). Saba postet das Foto eines Mannes mittleren Alters, der in einer ungewöhnlichen Haltung abgebildet ist. Saba schreibt in den Zeilen 1 bis 6: „ჩემი უძვირფასესი მეგობარი მიეზარა საიქიოს! ღმერთმა გაცხონოს ჩემო ტკბილო ძმაო ...“. „Mein wertvollster Freund hat sich anvertraut dem Jenseits! Gott möge dich in den Himmel aufnehmen mein süßer Bruder ...“. Auf seinen Beitrag reagieren andere Facebooknutzer/innen und greifen Sabas formelhaften Ausdruck, Gott möge seinen Freund in den Himmel aufnehmen, unterschiedlich auf. Nino erwidert z. B.: „ღმერთმა სასუფეველი დაუმკვიდროს ...“, „Gott möge ihn in den Himmel aufnehmen“. Auf Ninos Kommentar folgt Natalias Reaktion „ნათელში

ამყოფოს მისი სული“, „Im Licht²⁰ möge seine Seele sein“. Die Nutzerin Manana richtet ihre Worte an Saba, sie wünscht ihm viel Kraft; d. h., dass der Formeleinsatz das Turn-taking online viel stärker prägt als in den oralen Lamentationen.



Abb. 4: Facebookpost 2016.

Manana:

- 5 😞 ძალიან გულსატკეცია 😞
 😞 dzalian gulsat'k'enia 😞
 😞 Sehr herzerreißend 😞
- 6 ვიზირებს შენს გულისტკვილს,
 viziareb šens gulistkivils,
 Ich teile dein Herzensleid,
- 7 საბა!
 😞 სულით სიმხნევს გისურვებ..
 saba! 😞 sulit simxneves gisurveb..
 Saba! 😞 Seelenstärke wünsche ich dir..

²⁰ Der Ausdruck „Im Licht möge seine Seele sein“ entspricht etwa dem deutschen „Möge er in Frieden ruhen“. Mit dem Licht ist das Reich Gottes gemeint und wird als Metapher für „Gott“ und „ewiges Leben“ verwendet (vgl. Janowski 2010: 92 ff.; 105 ff.).

Elguja:

8 Gisamzimrebt ...

Ich spreche Ihnen mein Beileid aus ...

Wir finden hier Textbausteine des Wunsches in Zeile 4, dass Gott den Verstorbenen aufnehmen möge. Nach dem Zerfall der Sowjetunion wuchs die Rolle der orthodoxen Kirche und so wundert es nicht, dass Gott innerhalb des Ritualkomplexes verstärkt angerufen wird. Saba postet diesen Beitrag auf seinem eigenen Profil und teilt ihn nicht auf dem Profil des Verstorbenen, wie das in Bezug auf Gogi der Fall ist. Auf der rechten Seite folgen ein verbaler Text und Kommentare. Der Name des Verstorbenen wird nirgendwo erwähnt, weder im Beitrag noch in darauffolgenden Kommentaren. Das Foto übernimmt somit die Identifikationsaufgabe und das Textverstehen baut auf dem Vorwissen der Facebook-Community auf, das so bekräftigt wird. Verfügt man über dieses Vorwissen, so weiß man, dass es sich um einen bekannten Künstler, und zwar um einen Musiker handelt, der Sabas Kollege und sein bester Freund war und der sich auf dem Foto mit einer für ihn typischen Haltung und Gestik präsentiert.

Sabas Beitrag und auch die Kommentare sind kurz. Sie enthalten übliche Beileidsbekundungen, wie z. B.: „ვიზიარებ შენს გულისტკივილს,“ (Ich teile dein Herzensleid), „Gisamzimrebt“ (Ich spreche Ihnen mein Beileid aus), Trauerkundgaben und gute Wünsche für Saba.

Sabas Beitrag enthält keine Emojis, keine Sonderzeichen, nur gattungstypische Auslassungspunkte als Symbole der Sprachlosigkeit (Frick 2021). Das Ausrufezeichen nach dem ersten Aussagesatz (Z. 1) betont hier die Anrufung. Der Satz ist zuerst in der dritten Person verfasst und dann in Zeile 2 wird der Verstorbene direkt angesprochen. Solche Wechsel der Adressierung sind auch typisch für die orale Gattung (Kotthoff 1998). In Zeile 3 wird wiederum über den Verstorbenen in der dritten Person geschrieben.

Die Facebooknutzer/innen wie Nino, Natalia, Manana, Elguja beziehen sich auf Sabas ersten Beitrag, z. B. ist in Zeile 6 Sabas Herzensleid gemeint.

Wir sehen hier, dass Männer sich gekonnt und mit den bekannten Formeln am Trauerausdruck im Internet beteiligen, wie z. B.: Elguja in der Zeile 8: „Gisamzimrebt“ (Ich spreche Ihnen mein Beileid aus.).

7.3 Trauer um Shoti (Shotiko)

Das letzte Beispiel stammt von dem bekannten georgischen Blogger Shoto, dessen Facebook-Seite im Ausland lebenden Georgierinnen und Georgiern gewidmet ist. Er postet auch Beiträge bezüglich der Todesfälle in Familien von Auslandsgeorgier/innen. Hier trauert er um einen jungen, bei einem Autounfall verunglückten Mann namens Shoti (Shotiko)²¹ (siehe Abb. 5). Shoto postet auch einen Videoausschnitt aus dem alltäglichen Leben des Verstorbenen. Das Video zeigt den jungen Mann namens Shotiko voller Lebensfreude in einer festlichen Stimmung bei einer Feier unter seinen Freund(inn)en. Shoto fügt dem Video einen längeren Text hinzu:

SoTo Shoto:

- 1 სიკვდილს რა უნდოდა შენთან შოთი 🍷🍷🍷🍷
sikvdils ra undoda šentan šoti 🍷🍷🍷🍷
Der Tod was wollte bei dir Schoti 🍷🍷🍷🍷
- 2 როგორ მტკივა შენი სახელიც კი..
rogor mtkiva šeni saxelic ki
Wie schmerzt mich dein Name sogar
- 3 ჩემო თბილო ტკბილო და სიცოცხლით სავსეც
čemo tbiło tkbilo da sicocxlit savsev
mein Warmer Süßer und mit Leben Erfüllter
- 4 ჩვენს გვერდით აღარ ხარ,
čvens gverdit ařar xar,
neben uns bist du nicht mehr,
- 5 თან წაიღე ჩვენი გული, სიხარული, ღიმილი,
tan caire čveni guli, sixaruli, řimili,
mitgenommen hast du unser Herz, Freude und Lächeln
- 6 რომელიც შენ, ჩვენ ასე გვშვენოდა და დაგვიტოვე
romelic šen, čven ase gvšvenoda da dagviťove
welches dir, uns so schön stand und hinterlassen hast du uns
- 7 მოუწელებელი ტკივილი, რომელიც არასოდეს ამოვა ჩვენი გულებიდან
mounelebeli tkivili, romelic arasodes amova čveni gulebidan
unheilbaren Schmerz, der niemals aus unseren Herzen entweichen wird
- 8 ნათელში იყოს შენი ღამაზი სული ჩემო ძვირფასო ადამიანო!
natelši iqos šeni lamazi sulī čemo zvirpaso adamiano!
Im Licht möge sein deine schöne Seele mein wertvoller Mensch!

²¹ Im Internet und auch außerhalb werden georgische Namen oft englisch transliteriert. Hier geht es um die Trauer um Shoti (Koseform: Shotiko). Der Name Shoti bzw. Shotiko und dessen englische Schreibweise „sh“ anstatt „sch“ ist an das Facebook-Profil des Verstorbenen und seine Namensschreibung angepasst. Auch der Beitragsverfasser verwendet die englische Schreibweise seines Namens.

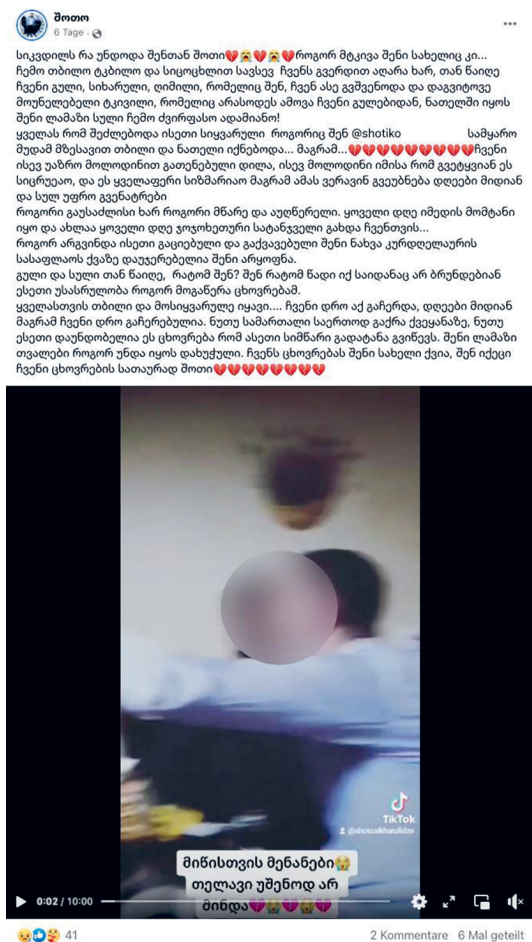


Abb. 5: Facebookpost, 2022.

- 9 ყველას რომ შეძლებოდა ისეთი სიყვარული როგორიც შენ @shotiko
qvelas rom šezleboda iseti siqvaruli rogoric šen @shotiko
Wenn alle so hätten lieben können wie du @schotiko
- 10 სამყარო მუდამ მზესავით თბილი და ნათელი იქნებოდა ... მაგრამ ...
❤️❤️❤️❤️❤️❤️❤️❤️❤️❤️
samgaro mudam mzesavit tbili da nateli ikneboda ... magram ...
die Welt könnte immer wie die Sonne warm und hell sein ... aber ...
❤️❤️❤️❤️❤️❤️❤️❤️❤️❤️
- 11 ჩვენი ისევ უაზრო მოლოდინით გათენებული დილა,
čveni isev uazro molodinit gatenebuli dila,
unser wieder mit sinnloser Erwartung erhellter Morgen,

- 12 ისევ მოლოდინი იმისა რომ გვეტყვიან ეს სიცრუეაო, და ეს ყველაფერი სიზმარიაო
isev molodini imisa rom gve tɣvian es sicrueao, da es qvelaperi sizmariao
wieder die Erwartung dessen, dass man uns sagt, das sei eine Lüge, und das alles sei ein
Traum
- 13 მაგრამ ამას ვერავინ გვეუბნება
magram amas veravin meubneba
aber das kann niemand mir sagen
- 14 დღეები მიდიან და სულ უფრო და უფრო გვენატრები
dreebi gadian da sul upro da upro gvenat̃rebi
die Tage vergehen und immer mehr und mehr vermissen wir dich
- 15 როგორი გაუსაძლისი ხარ როგორი მწარე და აუღწერელი.
rogori gausazlisi xar rogori mcare da auɕcereli.
Wie unerträglich²² bist du wie bitter und unbeschreiblich
- 16 ყოველი დღე იმედის მომტანი იყო და ახლაა ყოველი დღე ჯოჯოხეთური
სატანჯველი გახდა ჩვენთვის ...
goveli dre imedis momt̃ani iɣo da axlaa goveli dre ʒoʒoxeit'uri sat̃anzveli gaxda čvenvtvis ...
Jeder Tag war hoffnungsvoll und jetzt wurde jeder Tag eine höllische Qual für uns ...
- 17 როგორ არ გვინდა ისეთი გაციებული და გაქცევილი შენი ნახვა კურდღელაურის
სასაფლაოს ქვაზე
rogor ar gvinda iseti gaciebuli da gakhvebuli šeni naxva kurdrelauris sasaplaos kvaze
Wie sehr wollen wir dich nicht so kalt und versteinert sehen auf dem Grabstein auf dem
Kurdgeleuri-Friedhof
- 18 დაუჯერებელია შენი არყოფნა.
dauʒerebelia šeni argopna
Nicht zu glauben ist deine Abwesenheit
- 19 გული და სული თან წაიღე, რატომ შენ? შენ რატომ წადი იქ საიდანაც არ ბრუნდებიან
guli da sulī t'an caire, raɕom šen? šen raɕom cadi ik saidanac ar brundebian
Herz und Seele mitgenommen hast du, warum du? Du warum gehst Du dorthin woher man
nicht zurückkommt
- 20 ესეთი უსასრულობა როგორ მოგაწერა ცხოვრებამ.
eseti usasruloba rogor mogacera cxovrebam..
solche Unendlichkeit wieso hat sie dir das Leben zugeschrieben.
- 21 ყველასთვის თბილი და მოსიყვარულე იყავი ...
qvelastvis t'bili da mosiqvarule iqavi
Für alle warst du warm und lieb
- 22 ჩვენი დრო აქ გაჩერდა, დღეები მიდიან, მაგრამ ჩვენი დრო გაჩერებულია ...
čveni dro ak gačerda, dreebi midian, magram čveni dro gačerebulia ...
unsere Zeit ist auch hier stehengeblieben, die Tage vergehen, aber unsere Zeit ist stehenge-
blieben ...
- 23 ნუთუ სამართალი საერთოდ გაქრა ქვეყანაზე,
nutu samartali saertod gakra kveqanaze,
Ist in der Tat die Gerechtigkeit überhaupt verschwunden auf der Welt,

22 Mit „unerträglich bist du“ meint der Verfasser die Situation nach dem Tod von Shoti.

- 24 ნუთუ ესეთი დაუნდობელია ეს ცხოვრება რომ ასეთი სიმწარის გადატანა გვიწევს.
 nutu eseti daundaobelia es cxovreba rom aseti simčaris gadaṭana gvičevs
 wirklich so erbarmungslos ist dieses Leben, dass so ein Leid durchmachen müssen wir
- 25 შენი ლამაზი თვალები როგორ უნდა იყოს დახუჭული.
 šeni lamazi tvalebi rogor unda igos daxuṭuli.
 Deine schönen Augen warum sollen sie zu sein.
- 26 ჩვენს ცხოვრებას შენი სახელი ჰყვია, შენ იქეცი ჩვენი ცხოვრების სათაურად შოთი
 ♥♥♥♥♥♥♥♥♥♥♥♥
 čvens cxovrebas šeni saxeli hk'via, šen ikeci čveni cxovrebis sataurad šot'i
 ♥♥♥♥♥♥♥♥♥♥♥♥
 unser Leben trägt deinen Namen, du hast dich verwandelt in die Überschrift unserer
 Leben²³ Schoti ♥♥♥♥♥♥♥♥♥♥♥♥

Die Aufschrift auf der Videoaufnahme:

- 27 მიწისთვის მენანები 🥲
 mičist'vis menanebi 🥲
 Für die Erde tust du mir leid 🥲
- 28 თელავი უშენოდ არ მინდა ♥️🥲♥️🥲♥️🥲♥️
 telavi ušenod ar minda ♥️🥲♥️🥲♥️🥲♥️
 Telavi²⁴ ohne dich will ich nicht ♥️🥲♥️🥲♥️🥲♥️

Der Text beginnt mit einer rhetorischen Frage als Klage (Z. 1). Der Klagende verwendet eine metaphorische Ausdrucksweise: „Wie schmerzt mich dein Name sogar.“ Shoto spricht den Verstorbenen interpunktionslos direkt mit liebevollen Ausdrücken an: (Z. 3–4): „mein Warmer Süßer und mit Leben Erfüllter“ (ohne Interpunktion im Original bei den Adressierungen). Er benennt dann die Lücke, die durch Shotis Tod entstanden ist. In den nachfolgenden Zeilen beschreibt Shoto in direkter Adressierung den durch den Verlust ausgelösten schmerzlichen Zustand und beklagt mit traditionellen Klagebildern, wie der Verstorbene alles Positive, wie das Herz, die Liebe, die Freude und das Lächeln mitgenommen habe und nur unheilbaren Schmerz hinterlasse (Z. 5–7). Den Schmerz stellt Shoto als einen endlosen Zustand und ein endgültiges Urteil für die Hinterbliebenen dar. Erst in der 8. Zeile tritt die Wunschformel des Lebens im Jenseits auf: „ნათელში იყოს შენი ლამაზი სული ჩემო ძვირფასო ადამიანო!“ – „Im Licht möge deine schöne Seele sein mein wertvoller Mensch!“. Zeile 9 lobt den Verstorbenen, seine Liebe wird mit Wärme und dem Licht der Sonne verglichen (Z. 10). Weitere Elemente des traditionellen Klagerepertoires finden sich in der Kontrastierung der hoffnungslosen Erwartung eines Wunders, der Sehnsucht gegenüber der bitteren Konfronta-

23 „Überschrift“ bedeutet hier etwa „Du stehst über allem“.

24 Stadt in Ostgeorgien. Für den Schreiber ist Telavi mit Shoti verbunden.

tion mit der Realität (Z. 11–16). Kontrastive Gegenüberstellungen der Vergangenheit und der Gegenwart verschärfen die Klage wie so oft im oralen Lamento. Die Gegenwart kommt der Hölle gleich, die von Hoffnungslosigkeit und Schmerz geprägt ist (Z. 16). Bildreich wird das Leben mit dem lachenden, schönäugigen, mit Liebe und Wärme erfüllten Shoti geschildert. In Zeile 17 wird der Friedhof genannt, auf dem Shoti liegt; seinen Grabstein mit dem Foto²⁵ will man nicht anblicken. Weitere Formeln folgen: Der Verlust des jungen Mannes nimmt alles Schöne und Positive mit (Z. 19); die formulaische „warum Du“-Frage ist dabei und dann die gleichfalls formulaische Frage, wohin er gehe. Er wiederholt das Lob, dass Shoti zu allen warmherzig war (Z. 21), was auch in der Internet-Gemeinschaft moralische Standards kommuniziert. Dann äußert er die auch im oralen Lamento oft geäußerte Metaphorik vom Stillstand der Zeit durch seinen Tod (Z. 22) und beklagt ab Zeile 23 das jetzt schwere Leben (Z. 22–25). Am Ende seiner Klage bestimmt Shoto metaphorisch die neue Rolle des Verstorbenen im Leben der Hinterbliebenen (Z. 26): du hast dich verwandelt in die Überschrift unserer Leben. Die rituelle Kommunikation sieht online und offline einen hohen Stellenwert der aktuell verstorbenen Person für das Leben der Hinterbliebenen vor. Der Kläger integriert den Verstorbenen symbolisch in die Gemeinschaft.

Shotos Klage enthält einige Merkmale, die für orale Lamentationen charakteristisch sind, wie die direkte Ansprache an den Verstorbenen und die klagenden Anrufungen. Auch die Gegenüberstellung von schöner Vergangenheit und trauriger Gegenwart, die vielen rhetorischen Klagefragen, Vorwürfe an die Ungerechtigkeit, dass so ein junges Leben beendet wurde und die Wiederholung des fragenden und klagenden „Warum“ sind aus oralen Lamentationen bekannt. Auch die vokativen Anreden „Shoti“ und der Gebrauch von Koseformen sind typisch.

Wir sehen hier Männer an den schriftlichen Klageformen im Internet gekonnt so teilnehmen, dass sie Elemente aus der weiblichen oralen Klage nun auch darbieten. Die schriftliche Klage ist durchsetzt von Emojis des Betens und Weinens. Wie Dürscheid und Siever (2017) ausführen, sind Emojis bedeutungstragende Einheiten. Sie fungieren auch in diesem Diskurs oft als Grenzsignale, die ans Ende einer Zeile gesetzt werden und so auch auf die Weinlaute hindeuten, die in der Face-to-Face-Beweinung oft das Ende einer gesungenen oder gesprochenen Zeile markieren. Sie haben unbedingt eine indexikalische Funktion (hier im Sinne laufender Trauerkundgabe) (Dürscheid & Siever 2017: 274). Verdoppelungen von Vokalen wie „ა“ (a) im Wort „jetzt“ – „ახლა“ (Z.16) finden wir auch, ähnlich anderen Schreibungen in digitalen Kontexten (Busch 2017), ebenso die spärliche Interpunktion. Nur wenn man die Formeln kennt, kann man syntaktische Einheiten ausmachen. Zu weiteren or-

25 In Georgien werden mittels einer Radierungstechnik Fotos in die Grabsteine graviert.

thographischen Ähnlichkeiten gehört der häufige Gebrauch der Ausrufezeichen, die Ausrufe ikonisieren sollen, und Auslassungspunkte als metaphorischer Ausdruck eines unendlichen Schmerzes.

Interessant ist auch die Videoaufnahme, die eine besondere Rolle in dieser Trauerkommunikation spielt. Eingblendete Videos bedienen den Kontrast von Vergangenheit und Gegenwart. Spielt man die Videoaufnahme ab, sieht man lustige Szenen mit dem Verstorbenen am festlich gedeckten Tisch; alle lachen, der Verstorbene und seine Freunde spielen kurze und witzige Sketche, der Verfasser des Beitrags zeichnet alles mit seinem Handy auf. Die Videoaufnahme begleiten folgende Worte: „მიწისთვის მენანები“ – „Für die Erde will ich dich nicht“ „თელავი უშენოდ არ მინდა.“ – „Telavi ohne dich will ich nicht sein“. Erneut wird die Gegenüberstellung des Lebens mit und ohne Shoti zelebriert.

8 Schluss

Die georgischen Rituale bereichern die neue Trauerkultur auf Facebook. Abschließend vergleichen wir zusammenfassend die traditionell oralen und die neuen, schriftlich-bildlichen georgischen Praktiken der Online-Trauerkommunikation.

1. Veränderung in Zeit und Raum: Im Vergleich zu den oralen Lamentationen fällt zunächst der räumliche Kontext aus; Raumgestaltung und Aufbahrung der Leiche sind online nicht sichtbar. Durch den Wegfall der räumlichen Ko-Präsenz ist online auch die persönliche Begegnung der Trauernden eingeschränkt.

Die Trauerbeteiligung ist online sehr viel weniger zeitintensiv. In der Offline-Welt muss man sich erst einmal zum Trauerort hinbegeben und dann übernehmen viele Frauen mehrere Redezüge im Lamento am offenen Sarg. Dafür wurden sie früher am Arbeitsplatz großzügig freigestellt. Mit einer kapitalistischen Marktordnung hat sich der Umgang mit Zeit in Georgien verändert, was sich auch im Trauerbereich auswirkt. Es finden sich immer seltener das halbe Dorf und die weiter entfernt lebende Verwandtschaft ein, um tagelang eine/n Tote/n zu betrauern und dabei die Gemeinschaft zu rekreieren. Online kann man nur kurz teilnehmen. Es ist inzwischen auch im Trauerbereich eine Zeitökonomie entstanden, die Effizienz stärker berücksichtigt als das im volksreligiösen System der Kommunikation von Großfamilienehre der Fall war und teilweise noch ist.

2. Die religiöse Vergemeinschaftung der Verstorbenen untereinander fällt im Ritualkomplex schwächer aus. Auf den Plattformen werden zwar Fotos der aktuell Verstorbenen dargeboten, jedoch keine von anderen bereits verstorbenen Familienangehörigen und Bekannten, was aber in der Ko-Präsenz zur Raumgestaltung und in den

Ritualkomplex hineingehört. Im Unterschied zu Lamentationen, in denen sehr häufig Bezug auf andere früher verstorbene Freund(inn)en, Nachbar(inne)n oder Familienmitglieder der/des neulich Verstorbenen genommen wird, findet in Online-Beiträgen diese Art der Transzendenz kaum statt. Sollte es aber um nächste Familienangehörige gehen, wie z. B. Mutter-Kind, schreibt man unbedingt dazu, dass sie endlich zusammen sein können.²⁶ Der Tod wird in solchen Fällen auch online als Wiedervereinigung der geliebten Personen dargestellt. Diese Praxis der Inszenierung von Wiedervereinigung im Jenseits ist in den oralen Ritualen omnipräsent.

3. Die Körperlichkeit der Trauer entfällt in der Onlinekommunikation. Die mediale Art der Kommunikation lässt kaum Raum für körperliche Darbietung. Oft existieren aber beide Formen nebeneinander. Auf Facebook ist kein Gesang anzutreffen und er wird auch nicht über Noten stilisiert. Auch Weinlaute und Seufzen werden nicht lautlich geäußert, sondern mittels Emojis symbolisiert. Bislang wurden unseres Wissens keine Videoaufnahmen²⁷ mit Lamentationen ins Netz gestellt. Dies gilt (noch) als Verletzung der Privatsphäre. Zeilenstrukturen sind jetzt keine Atmungseinheiten mehr, sondern räumlich repräsentiert. Der Gebrauch von Emojis als Grenzsignale²⁸ ist typisch. Oft ersetzen sie die Interpunktion. Weinemojis und Emojis mit gebrochenem Herzen werden neben den Inhalten zu zentralen Zeichen der Trauer, die Mimik indizieren. Diese Entsomatisierung des Trauerns betrifft auch die beim Schreiben irrelevante Körperhaltung.

4. Die schriftlichen Äußerungen sind stärker formelhaft als die mündlichen; man begegnet dem Grundbestand des georgischen Ausdrucksrepertoires, wie: „ich begeben mich an Deinen Platz“, „Schein und Kerze deiner ... Seele“, „Gott möge dir das Himmelreich schenken“, „Ich übernehme Dein Leid“ etc.

5. Die Gedächtniskommunikation ist insgesamt viel weniger detailliert. Die räumlich voneinander entfernt Lebenden wissen weniger voneinander als diejenigen in der lokal verankerten Dorfgemeinschaft oder Verwandtschaft. Narrationen spielen online eine geringere Rolle, finden aber statt, und zwar hauptsächlich über die verstorbene Person. Es sind kurze Alltagsgeschichten, die in der Regel den/die Verstor-

²⁶ Leider konnten wir den Beitrag mit diesem Beispiel aus Platzmangel hier nicht anführen.

²⁷ Gepostet werden Videoaufnahmen, die bereits zu Lebzeiten der/des Verstorbenen gemacht wurden und die Personen in unterschiedlichen Alltagssituationen, meistens in guter Stimmung, darstellen. Diese Videos können entweder von alten Beiträgen der/des Verstorbenen erneut geteilt werden oder aus der eigenen Videosammlung stammen. Als Verletzung der Privatsphäre gilt derzeit noch die Veröffentlichung von Videoaufnahmen, die die Personen beim Weinen oder Schluchzen am Sarg darstellen.

²⁸ Siehe Dürscheid & Siever (2017: 273–274) zu Emojis als Grenz- und Satzintentionssignalen im Satz.

bene/n loben, kaum aber lobende Geschichten über die Anwesenden, die in den oralen Lamentationen der verstorbenen Person erzählt werden. Diese entfallen unserer derzeitigen Kenntnis nach in den Online-Lamentationen. Ein aktueller Todesfall wird so kaum mehr zum Anlass, bemerkenswerte Handlungen der Anwesenden kundzutun. Vergemeinschaftung und die Kommunikation einer gemeinsamen Moral sind zurückgestuft, aber durchaus der Fall. Zahlreiche Huldigungen an und über den Verstorbenen sind zu beobachten, jedoch keine an die anderen Adressat/innen, wie es im kopräsenten Ritual üblich ist. Der/die aktuell Verstorbene wird nicht zur/zum Ansprechpartner/in für Lob der Anwesenden. Auch ist es offline üblich, dem aktuell Verstorbenen viele Ausrichtungen wie z. B. Grüße an früher Verstorbene mit auf den Weg ins Jenseits zu geben (Kotthoff 1999b). Dergleichen ist uns online nicht begegnet. Damit werden auch volksreligiöse Praktiken schwächer.

6. Die Teilnahme an der Trauerkommunikation ist freier gestaltet. Da das Internet mehr Menschen erreichen kann und die Kommentarfunktion der traurigen Beiträge in den meisten Fällen von den Beitragsverfasser(inne)n nicht eingeschränkt wird und diese meist öffentlich zugänglich sind, bekommen mehr Menschen die Möglichkeit, an der Trauerkommunikation teilzunehmen.

7. Es findet eine Art Hybridisierung mit anderen Kommunikationsformen im Internet statt. Die Formen des Schreibens der Online-Trauerkundgabe enthalten viele Merkmale (z. B. einer reduzierten und/oder besonderen Orthografie), wie die Forschung zum digitalen Schreiben sie herausgearbeitet hat (Busch 2017, Dürscheid & Siever 2017).

8. Online-Trauerkommunikation existiert als Ergänzung zur Offline-Trauerkommunikation. D. h. die Entwicklung des Internets hat die kommunikative Gattung des Trauerrituals modifiziert. Wie ein mögliches Zusammenspiel in der georgischen Kultur aussieht oder aussehen kann, wird die Zukunft zeigen. So bringt sich offline in den letzten Jahren die orthodoxe Kirche verstärkt ein (Priester gehen beispielsweise mit Weihrauch um den Sarg), online bislang jedoch nicht.

Literatur

- Assmann, Aleida (2004): Zur Mediengeschichte des kulturellen Gedächtnisses. In Astrid Ertl & Ansgar Nünning (Hrsg.), *Medien des kollektiven Gedächtnisses. Konstruktivität – Historizität – Kulturspezifität* (Media and Cultural Memory 1), 45–60. Berlin, New York: De Gruyter.
- Bachmann-Stein, Andrea (2021): Die Textsorte Konventionelles Kondolenzschreiben. In Christian Braun (Hrsg.), *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323), 15–40. Berlin, Boston: De Gruyter.

- Bachtin (Bakhtin), Michail (1981): *The Dialogic Imagination*. Caryl Emerson & Michael Holquist (Hrsg.). Austin, London: University of Texas Press.
- Bergmann, Jörg (1998): Authentisierung und Fiktionalisierung in Alltagsgesprächen. In: Herbert Willems & Martin Jurga (Hrsg.), *Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch*, 107–125. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher.
- Boeder, Winfried (1988): Über einige Anredeformen im Kaukasus. *Georgica* 11, 11–20.
- Bourdieu, Pierre (1993): Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In: Eberhard Berg & Martin Fuchs (Hrsg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Zur Krise der ethnographischen Repräsentation*, 365–375. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Briggs, Charles L. (1992): Since I am a Woman I will chastise my Relatives. Gender, Reported Speech, and the (re)production of Social Relations in Warao Ritual Wailing. *American Ethnologist* 19, 337–361.
- Briggs, Charles L. (1995): Personal Sentiments and Polyphonic Voices in Warao Women's Ritual Wailing. Music and Poetics in a Critical and Collective Discourse. *American Anthropologist* 95 (4), 929–957.
- Burke, William L. (1979): Notes on a Rhetoric of Lamentation. *Central States Speech Journal* 30 (2), 109–121.
- Busch, Florian (2017): Informelle Interpunktion? Zeichensetzung im digitalen Schreiben von Jugendlichen. *Der Deutschunterricht* 4, 87–91.
- Caraveli, Anna (1986): The bitter wounding. The lament as social protest. In Jill Dubisch (Hrsg.), *Gender and Power in Rural Greece*, 189–194. Princeton (NJ): Princeton Legacy Library.
- Caraveli-Chaves, Anna (1980): Bridge between worlds. The Greek women's lament as communicative event. *Journal of American Folklore* 93 (368), 129–157.
- Cocanize, Giorgi (1990): *Giorgobidan giorgobamde*. Tbilisi.
- Danforth, Loring M. & Alexander Tsiras (1982): *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Dürscheid, Christa & Christina Margrit Siever (2017): Jenseits des Alphabets – Kommunikation mit Emojis. *Zeitschrift für germanistische Linguistik* 45 (2), 256–285.
- Edwards, Viv & Thomas J. Sienkewicz (1990): *Oral Cultures Past and Present. Rappin' and Homer*. Oxford: Blackwell.
- Feld, Steven (1982): *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Philadelphia: Duke University Press.
- Finnegan, Ruth (1970): *Oral Literature in Africa*. Nairobi: Open Book Publishers.
- Frick, Karina (2021): Verbalised speechlessness. Online mourning practices. *Bulletin Suisse de Linguistique Appliquée (Vals-Asla)* 2021 (1), 251–267.
- Frick, Karina (2022): „ich heule Rotz und Wasser!“ – Metaperspektiven auf Online-Fan-Trauer. In Stefan Hauser & Simon Meier-Vieracker (Hrsg.), *Fankulturen und Fankommunikation* (Forum Angewandte Linguistik 68), 107–132. Frankfurt a. M., Bern, New York: Peter Lang.
- Frick, Karina (2023): Religiöse Sprachgebrauchsmuster. Das Beispiel Online-Trauer. In Maria Fritzsche, Kerstin Roth, Alexander Lasch & Wolf-Andreas Liebert (Hrsg.): *Sprache und Religion. Tendenzen und Perspektiven* (Sprache und Wissen 56), 147–171. Berlin, New York: De Gruyter.
- Frick, Karina & Christina Margrit Siever (Hrsg.) (2023): *Themenheft Verlust, Abschied und Trost. Muttersprache. Vierteljahresschrift für deutsche Sprache* 133.
- Gebert, Katrin (2009): *Carina unvergessen. Erinnerungskultur im Internetzeitalter*. Marburg: Tectum.
- Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gennep, Arnold van (1960): *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago.
- Goffman, Erving (1981): *Forms of Talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Günthner, Susanne (1996): The Contextualization of Affect in Reported Dialogues. In Susanne Niemeier & René Dirven (Hrsg.): *The Language of Emotions*, 247–277. Amsterdam: Benjamins.

- Hewitt, George (1996): *Georgian. A Learner's Grammar*. London: Routledge.
- Hochschild, Arlie R. (1983): *The Managed Heart*. Berkeley: University of California Press.
- Hochschild, Arlie R. (1979): Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. *American Journal of Sociology* 3, 551–575.
- Hymes, Dell (1977): Discovering Oral Performance and Measured Verse in American Indian Narrative. *New Literary History* 8, 431–457.
- Iser, Wolfgang (1993): *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Irvine, Judith T. (1990): Registering affect. Heteroglossia in the linguistic expression of emotion. In Catherine Lutz & Lila Abu-Lughod (Hrsg.), *Language and the Politics of Emotion*, 126–162. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jakobson, Roman (1960): Concluding Statement. Linguistics and Poetics. In Thomas Sebeok (Hrsg.), *Style in language*, 350–377. Cambridge (MA): MIT Press. (Dt. 1993): Linguistik und Poetik. In Elmar Holenstein (Hrsg.), *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971*, 83–122. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Janowski, Bernd (2010): Das Licht des Lebens. Zur Lichtmetaphorik in den Psalmen. In Pierre Van Hecke & Antje Lebahn (Hrsg.), *Metaphors in the Psalms*, 87–114. Leuven: Uitgeverij Peeters.
- Knoblauch, Hubert (1996): *Anthropologie der symbolischen Kommunikation. Die Phänomenologie des Alltags und die Fragestellungen der Anthropologie der Literatur*. Forschungspapier für den SFB 511.
- Kotthoff, Helga (1998): Trauern in Georgien. Zur Theatralität von Emotion, Religion und Moral. In Herbert Willems & Martin Jurga (Hrsg.), *Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch*, 143–163. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher.
- Kotthoff, Helga (1999a.): Mahlzeiten mit Moral. Georgische Trinksprüche zwischen Pathos und Poesie. In Jörg Bergmann & Thomas Luckmann (Hrsg.), *Von der Moral zu den Moralen. Band 2*, 13–50. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher.
- Kotthoff, Helga (1999b): Die Kommunikation von Moral in georgischen Lamentos. In Jörg Bergmann & Thomas Luckmann (Hrsg.), *Von der Moral zu den Moralen. Band 2*, 50–80. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher.
- Kotthoff, Helga (2001): Aesthetic Dimensions of Georgian Grief Rituals. On the Artful Display of Emotions in Lamentation. In Hubert Knoblauch & Helga Kotthoff (Hrsg.), *Verbal Art across Cultures*, 167–195. Tübingen: Gunter Narr.
- Kotthoff, Helga (2002a): Gender, emotion, and poeiticity in Georgian mourning rituals. In Bettina Baron & Helga Kotthoff (Hrsg.), *Gender in Interaction*, 283–327. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Kotthoff, Helga (2002b): Dein Leid mir. Über die Kommunikation von Gefühlen in georgischen Trauerritualen. In Helga Kotthoff (Hrsg.), *Kultur(en) im Gespräch*, 99–151. Tübingen: Narr.
- Luckmann, Thomas (1991): *Unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lutz, Catherine & Lila Abu-Lughod (Hrsg.) (1990): *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Metcalf, Peter & Richard Huntington (1979): *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mayer, Annika Maria (2022): Trauerkommunikation auf Facebook. Ein soziales Netzwerk als ‚virtueller Friedhof‘. *journal.kommunikation.medien* 14, 1–22.
- Meise, Niels (2017): Das Wir vergisst nicht. Trägermedien kollektiver Erinnerung an Verstorbene. In Nina Jakoby & Michaela Thönnies (Hrsg.), *Zur Soziologie des Sterbens*, 157–172. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Ochs, Elinor & Bambi Schieffelin (1989): Language has a Heart. *Special Edition of Text* 9 (1), 7–25.

- Pike, Kenneth L. (1966): Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior. In Alfred G. Smith (Hrsg.), *Communication and Culture. Readings in the Codes of Human Interaction*, 152–163, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Plessner, Helmuth (1941): *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens*. Bern, München: Sammlung Dalp.
- Radcliffe-Brown, Alfred (1933): *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sapir, Edward (1927): Speech as a Personality Trait. *American Journal of Sociology* 32, 892–905.
- Schütz, Alfred (1962): On Multiple Realities. *Philosophy and Phenomenological Research* 5 (4), 533–576.
- Senft, Gunter (1985): Trauer auf Trobriand. Eine ethnologisch/linguistische Fallstudie. *Anthropos* 80, 471–492.
- Seremetakis, C. Nadia (1991): *The Last Word. Women, Death, and Divination in Inner Mani*. Chicago: University of Chicago Press.
- Siever, Christina Margrit (2023): Emojis in the Context of Digital Mourning. *Zeitschrift für interdisziplinäre Bildwissenschaft* 2, 215–237.
- Sokolov, Yuri (1950): *Russian Folklore*. New York: The Macmillan Company.
- Stein, Stefan (2023): Praktiken des Kondolierens in Online-Medien zwischen Norm und Abweichung. *Muttersprache* 133, 333–348.
- Stubbe, Hannes (1985): *Formen der Trauer. Eine kulturanthropologische Untersuchung*. Berlin: Reimer.
- Tannen, Deborah (1989): *Talking Voices. Repetition, Dialogue, and Imagery in Conversational Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tiway, K. M. (1975): Tuneful Weeping. A Mode of Communication. *Working Papers in Sociolinguistics* 27.
- Urban, Greg (1988): Ritual Wailing in Amerindian Brazil. *American Anthropologist* 90, 385–400.
- Voloshinov, Valentin N. (1929/1978): Reported Speech. In Ladislav Matejka & Krystyna Pomorska (Hrsg.): *Readings in Russian Poetics*, 149–175. Cambridge (MA): MIT Press.
- White, Geoffrey (1990): Moral Discourse and the Rhetoric of Emotions. In Catherine A. Lutz & Lila Abu-Lughod (Hrsg.), *Language and the politics of emotion*, 46–69. Cambridge: Cambridge University Press.

Simon Meier-Vieracker

Traueranzeigen und ihre digitalen Anschlusskommunikationen

Eine korpuslinguistische Untersuchung

Abstract: Im Beitrag wird ein umfangreiches Korpus von über 55 000 Traueranzeigen und Danksagungen aus Sachsen und knapp 120 000 zugehörigen digitalen Kondolenzbucheinträgen aus dem Zeitraum 2009–2022 mit korpuslinguistischen Methoden untersucht. Rund 42 000 Anzeigen konnten um Metadaten zu Alter und Geschlecht der Verstorbenen angereichert werden, sodass alterstypische Formulierungsmuster erhoben sowie in gewissem Umfang diachrone Entwicklungen nachgezeichnet werden können. In Anknüpfung an kulturanalytische Studien zu Todesanzeigen werden insbesondere Adressierungen in der 2. Person Singular als Merkmale des Anzeigentyps des offenen Briefes an die Verstorbenen untersucht, die sich auch in den digitalen Kondolenzbucheinträgen finden lassen. Beide Texttypen, die Anzeigen wie auch die Kondolenzbucheinträge, vermitteln ein reichhaltiges Bild von kulturellen Deutungen von Tod und Trauer an der Schnittstelle von analoger und digitaler Kommunikation.

This article uses corpus linguistic methods to analyse a corpus of over 55,000 obituaries and cards of thanks from Saxony and almost 120,000 associated digital condolence book entries from the period 2009–2022. Around 42,000 announcements were enriched with metadata on the age and gender of the deceased, so that age-typical lexical patterns can be determined, and diachronic developments can be traced. Following on from cultural-analytical studies on obituaries, addressing in the 2nd person singular is analysed in greater detail as a characteristic of the announcement type of the ‘open letter to the deceased’, which can also be found in the digital condolence book entries. Both text types, the announcement and the condolence book entries, deliver a rich picture of cultural interpretations of death and mourning at the interface of analogue and digital communication.

Keywords: Traueranzeigen, Kondolenzen, Korpuslinguistik, diachron, Adressierung

1 Einleitung

Man kann wohl ohne Übertreibung sagen, dass der fachgeschichtlich etablierteste Teil der Thanatolinguistik (Schütte 2021) die Untersuchung von Todesanzeigen bzw. Traueranzeigen ist. Das liegt jedoch nicht so sehr an einem ausgeprägten lin-

guistischen Interesse am Thema Tod, sondern an den vielfältigen Frageperspektiven, die diese Textsorte aufwirft. Für textlinguistische Fragen sind Todesanzeigen insbesondere wegen ihrer Serialität interessant, da sich hier Veränderungen über die Zeit präzise nachvollziehen lassen und empirisch ausgewogene kulturkontrastive Analysen unternommen werden können (Lage-Müller 1995; Stoeva-Holm 2005; Haus 2007; Chen 2014). Für die Schnittstelle von Textlinguistik und Phraseologie sind Todesanzeigen als ausgesprochen formelhafte Texte ertragreiche Untersuchungsgegenstände (Gülich 1997). Auch die kulturanalytische Linguistik hat sich immer wieder mit Todesanzeigen beschäftigt, diese als „Spiegel kultureller Konventionen“ (Eckkrammer 1996), als Indikator sich wandelnder Vorstellungen von oder Haltungen gegenüber Tod und Trauer (Grüner & Helmrich 1994; Linke 2001; Stein 2008; Stein 2012; Schröter 2023), als Reflex sich ändernder Geschlechterordnungen (Cihak 2009) oder auch als Ausdruck ideologischer Prägungen (Moore 2002) gedeutet.

Die klassische Todes- und Traueranzeige ist aus linguistischer Sicht also bereits gut erforscht und in den letzten Jahren ist sie – zugunsten neuerer Formate wie Trauerforen, Online-Friedhöfen und Gedenkseiten im Internet (Jakoby & Reiser 2014; Frick 2023) – ein wenig aus dem Fokus gerückt. Wenn sie hier erneut in den Blick genommen werden soll, dann weniger wegen grundlegend neuer Fragestellungen als wegen der neu zur Verfügung stehenden korpuslinguistischen Methoden. Zwar gehen alle vorliegenden Studien zu Todesanzeigen korpusbasiert vor, denn man kann Todesanzeigen ja schlecht erfinden. Der Korpusumfang ist mit Größenordnungen zwischen 100 und 2000 Anzeigen aber recht klein und die qualitative wie quantitative Auswertung geschah bislang manuell. So konnten zweifellos wichtige Erkenntnisse erzielt werden. Im vorliegenden Beitrag soll aber gezeigt werden, dass im engen Sinne korpuslinguistische Methoden der maschinellen Sprachanalyse (Stefanowitsch 2020) noch einmal neue Untersuchungsmöglichkeiten bieten.

Dass korpuslinguistische Studien zu Todes- bzw. Traueranzeigen bisher nicht vorliegen (vgl. aber für die USA Levernier 2017), liegt daran, dass es keine geeigneten Datensätze gibt. In den großen Pressekorpora des Deutschen sind Todes- bzw. Traueranzeigen entweder nicht erfasst oder können nicht gezielt abgefragt werden. Für den vorliegenden Beitrag wurde nun aber ein umfangreiches Korpus von Traueranzeigen und Danksagungen aus Sachsen erstellt, das durch die Anreicherung mit Metadaten vielfältige Abfrage- und Analysemöglichkeiten bietet und die etablierten Fragestellungen der linguistischen Erforschung dieser Textsorte auf neue Weise angehen kann. Ich möchte im Folgenden also zunächst das Korpus und seine Metadatenkategorien vorstellen und forschungsethische Überlegungen anstellen (Abschn. 2) sowie einige quantitative Kennzahlen berichten (Abschn. 3). Danach werde ich mit datengeleiteten Keywordanalysen zunächst al-

terstypische (poly-)lexikalische Muster in den Blick nehmen (Abschn. 4) und danach in zwei Fallstudien zum Lexem *Abschied* sowie zu Adressierungen zeigen, wie mit dem korpuslinguistischen Zugang vorliegende kulturanalytische Befunde zu Traueranzeigen empirisch spezifiziert werden können (Abschn. 5). Abschließend werde ich zeigen, wie die im Korpus miterfassten digitalen Anschlusskommunikationen in Form von Kondolenzbucheinträgen neues Licht auf kulturelle Deutungen von Tod und Trauer an der Schnittstelle von analoger und digitaler Kommunikation werfen (Abschn. 6).

2 Das Korpus: sz-trauer.de

Die Daten des Korpus stammen von der Webseite sz-trauer.de, dem sogenannten „Trauerportal für Sachsen“. Es handelt sich um die digitale Entsprechung des Ressorts für Traueranzeigen der Sächsischen Zeitung, einer regionalen Tageszeitung, die in weiten Teilen Sachsens mit Ausnahme von Leipzig erscheint. Alle in den jeweiligen Lokalteilen publizierten Traueranzeigen und Danksagungen werden hier in digitaler Form erneut veröffentlicht. Zusätzlich zu den Anzeigen selbst steht unter der Bezeichnung „Kondolenzbuch“ eine Art Kommentarfunktion zur Verfügung, über die Beileidsbekundungen hinterlassen werden können. Die digitalen Fassungen der Traueranzeigen rücken somit in die Nähe anderer Online-Gedenkseiten, die ähnliche Funktionen anbieten (Frick 2023: 156–157).

Für die korpuslinguistische Aufbereitung von Vorteil ist der Umstand, dass auf sz-trauer.de neben den Abbildungen der Anzeigen als JPEG der Text der Todesanzeigen auch als HTML-Code erfasst ist und deshalb automatisiert heruntergeladen werden kann. Im Februar 2023 wurden insgesamt 55 287 Anzeigen aus dem Zeitraum 2009–2022 heruntergeladen. Da keine landesweite Suchfunktion zur Verfügung steht und die Anzeigen nur gemeindeweise aufgerufen werden können, kann die Vollständigkeit des Datensatzes nicht garantiert werden. Im Oktober 2023 wurden noch einmal zu den erfassten Anzeigen sämtliche Einträge in den elektronischen Kondolenzbüchern nacherhoben, nachdem beim ersten Downloadversuch nur die jüngsten 20 erfasst worden waren.

Die Daten wurden in einem XML-Format erfasst, das neben dem Text aus den Anzeigen und den Kondolenzbucheinträgen auch Metadaten wie Veröffentlichungsdatum, den Namen der Verstorbenen und, sofern angegeben, der Verfassen der Kondolenzbucheinträge auszeichnet. Die auf der Webseite direkt verfügbaren Metadaten wurden dann noch um zwei weitere Metadatenkategorien ergänzt. Erstens wurde aufgrund des Vornamens der Verstorbenen und mithilfe

des Python-Moduls Gender Guesser¹ das mutmaßliche Geschlecht erfasst. Zweitens wurde auf Basis der im Anzeigentext angegebenen Lebensdaten das (ungefähre) Alter der Verstorbenen errechnet. So konnten 42 597 mit Alter und Geschlecht der Verstorbenen ausgezeichnete Anzeigen (= 77 % des Gesamtkorpus) gewonnen werden.

Für die korpuslinguistische Analyse wurden die Textdaten mit dem TreeTagger (Schmid 2003) tokenisiert und lemmatisiert und anschließend in die Analysesoftware Corpus Workbench (Evert & CWB Development Team 2022) importiert. Tabelle 1 zeigt die Zusammensetzung des Korpus.

Tab. 1: Korpus.

Typ	Texte gesamt	Tokens	Texte mit definiertem Geschlecht und Alter	Tokens
Traueranzeigen	35 826	3 313 108	31 639	2 943 299
Danksagungen	19 060	1 908 783	10 669	1 115 599
Jahresgedenken ²	401	31 393	289	24 729
<i>Gesamt</i>	<i>55 287</i>	<i>5 253 284</i>	<i>42 597</i>	<i>4 083 627</i>
Kondolenzbucheinträge	117 449	908 810	85 731	709 010

Aus Urheberrechtsgründen kann das Korpus nicht öffentlich zur Verfügung gestellt werden. Für die Nachvollziehbarkeit der Analyseschritte werden aber der genutzte Python-Code sowie die vollständigen Keyword-Listen (s. Abschn. 4) in einem offenen Repositorium zur Verfügung gestellt.³

Die wissenschaftliche Arbeit mit einem solchen Korpus wirft forschungsethische Fragen auf (Luth, Marx & Pentzold 2022). Auch wenn alle hier erhobenen Daten öffentlich und für alle einsehbar sind, kann nicht davon ausgegangen werden, dass die Verfassenden der Anzeigen und erst recht der höchstpersönlichen Kondolenzbucheinträge zum Zeitpunkt des Verfassens damit rechneten, dass ihre Äußerungen Teil eines sprachwissenschaftlichen Untersuchungskorpus werden würden. Ich werde deshalb im Folgenden nur sehr zurückhaltend und strikt anonymisierend aus dem Korpus zitieren und es auch bei den Kondolenzbucheinträgen bei solchen Beispielen bzw. Beispielauszügen belassen, die keinen Rückschluss auf die betreffenden Personen erlauben.

¹ <https://github.com/lead-ratings/gender-guesser> (letzter Zugriff 30.08.2024).

² Bei Jahresgedenken handelt es sich um Anzeigen, die anlässlich von Todestagen aufgegeben werden.

³ <https://osf.io/5n8z2/> (letzter Zugriff 30.08.2024).

3 Quantitative Befunde I: Kennzahlen

Schon ein quantitativer Überblick über das Korpus und seine Metadatenkategorien liefert einige interessante Ergebnisse. So zeigt eine Aufstellung nach Jahren, dass sich die Texte ungleich über den erfassten Zeitraum 2009–2022 verteilen (Abb. 1). Auch wenn die Randdaten außer Acht gelassen werden müssen, da diese die jeweiligen Jahre nur unvollständig abdecken, zeigt sich, dass die Zahl der Anzeigen mit der Zeit zurückgeht, obwohl die Zahl der Verstorbenen in Sachsen in diesem Zeitraum zunimmt.⁴ Offenbar machen in Sachsen immer weniger Menschen von der Möglichkeit Gebrauch, auf diesem Weg den Tod von Angehörigen oder anderen Personen aus dem Umfeld wie etwa Arbeitskolleg:innen öffentlich anzuzeigen.

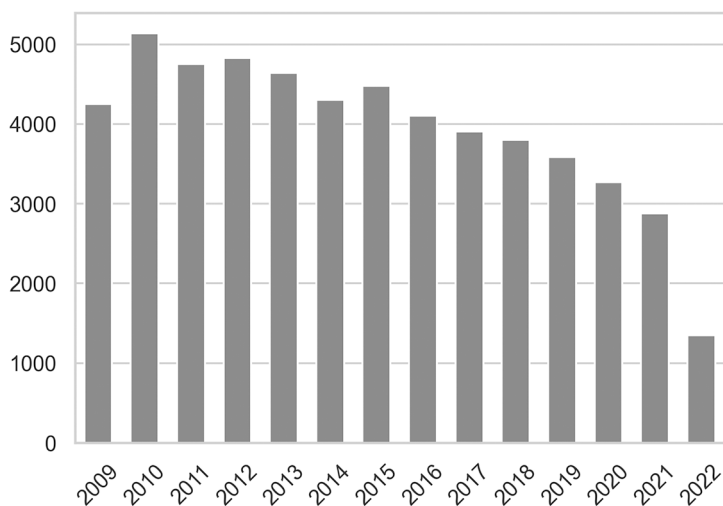


Abb. 1: Anzahl der Anzeigen im Zeitverlauf.

Ein wenig anders stellt es sich bei den Kondolenzbucheinträgen dar (Abb. 2). Hier findet sich ein deutlicher Peak in den Jahren 2011–2014, in denen die Summe der Kondolenzbucheinträge die der Anzeigen deutlich übersteigt. Da die meisten Einträge nicht mit Namen gezeichnet sind, kann nicht abgeschätzt werden, ob dies auf einige wenige Nutzende zurückzuführen ist, die sich besonders stark eingebracht haben, oder ob tatsächlich mehr Personen Einträge verfasst haben. In den

⁴ <https://www.bevoelkerungsmonitor.sachsen.de/lebenserwartung-und-sterblichkeit.html#a-15241> (letzter Zugriff 30.04.2024).

nachfolgenden Jahren geht die Zahl deutlich zurück und sinkt nach 2018 sogar unter die Gesamtzahl der Anzeigen. Eine Erklärung könnte sein, dass das Format erst bekannt werden musste, aber der Reiz des Neuen bald verflogen war. Möglicherweise sind für die Praktik digitaler Beileidsbekundung und andere Praktiken des Online-Trauerns in jüngerer Zeit auch andere Plattformen wie Facebook oder Instagram wichtiger geworden.

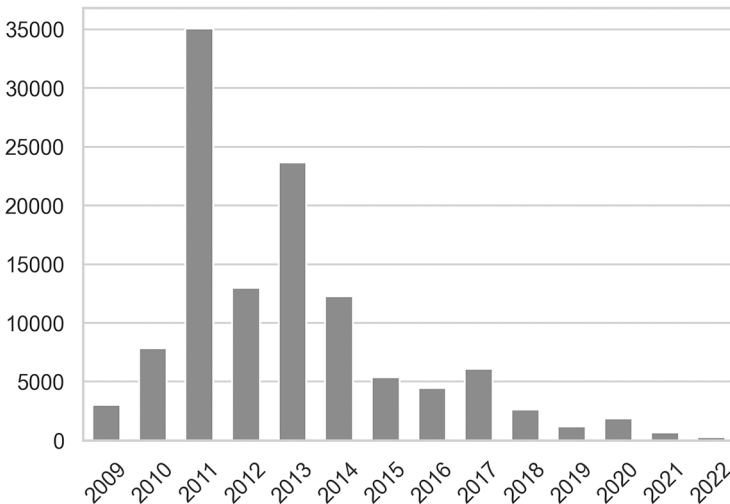


Abb. 2: Anzahl Kondolenzbucheinträge im Zeitverlauf.

Interessant ist auch die Aufstellung nach Geschlecht der Verstorbenen (Abb. 3). Männer erhalten mehr Anzeigen als Frauen (Faktor 1,1), und nochmals deutlicher wird der Unterschied bei den Kondolenzbucheinträgen (Faktor 1,23). Interessant wäre es, diese Werte mit dem Geschlecht der Verfassenden der Kondolenzbucheinträge zu vergleichen. Da aber die wenigsten Nachrichten mit Namen gekennzeichnet sind, ist dies leider nicht möglich.

Weiterhin sei noch die Verteilung der Anzeigen über das Alter der Verstorbenen erwähnt, hier beispielhaft für die Traueranzeigen (Abb. 4). Die Verteilung der Danksagungen ähnelt dem Bild sehr stark.

Zu bedenken ist, dass hier nur die Anzeigen berücksichtigt sind, für die das Alter der Verstorbenen aus den in der Anzeige angegebenen Lebensdaten automatisiert errechnet werden konnte. Wie bei manueller Sichtung der Anzeigen auffällt, wird gerade bei jüngeren Verstorbenen oft auf die Angabe der Lebensdaten im klassischen Format verzichtet. Laut der sächsischen Sterblichkeitsstatistik ist insbesondere die Sterblichkeit der Unter-Einjährigen deutlich höher und er-

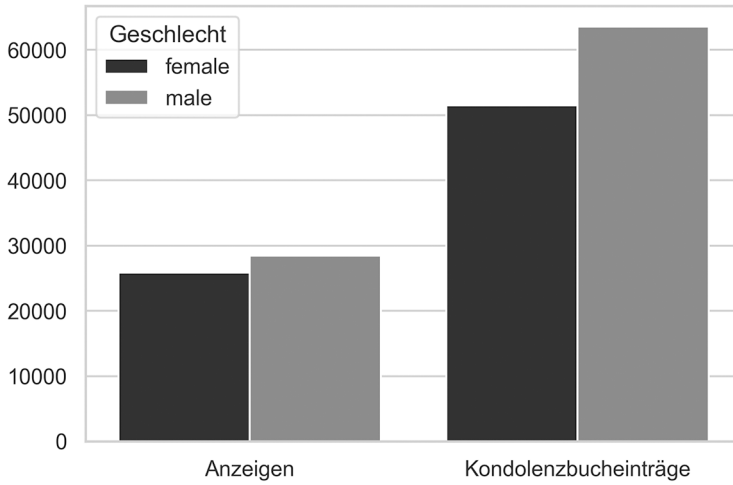


Abb. 3: Anzeigen und Kondolenzbucheinträge nach Geschlecht der Verstorbenen.

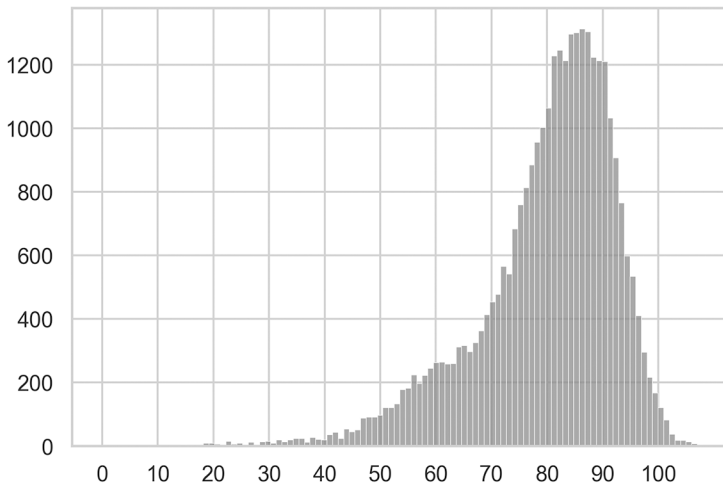


Abb. 4: Altersverteilung bei Traueranzeigen.

reicht erst bei den über 50-Jährigen wieder dieses Niveau.⁵ Dass sich diese Verteilung nicht in den Traueranzeigen klassischen Formats widerspiegelt, ist ein interessanter Befund.

⁵ <https://www.bevoelkerungsmonitor.sachsen.de/lebenserwartung-und-sterblichkeit.html#a-15240> (letzter Zugriff 30.08.2024).

Schließlich sei noch die Verteilung der Zahl der Kondolenzbucheinträge nach Alter der Verstorbenen in den Blick genommen (Abb. 5). Um die Werte besser interpretierbar zu machen, wird hier eine andere Visualisierung gewählt, die die Werte nach Lebensjahrzehnten gruppiert und für diese sehr unterschiedlich großen Gruppen die durchschnittliche Anzahl der Nachrichten pro Anzeige darstellt. Die senkrechten Fehlerbalken zeigen Konfidenzintervalle, also den Schwankungsbereich, innerhalb dessen sich 95 % der gemessenen Werte bewegen.

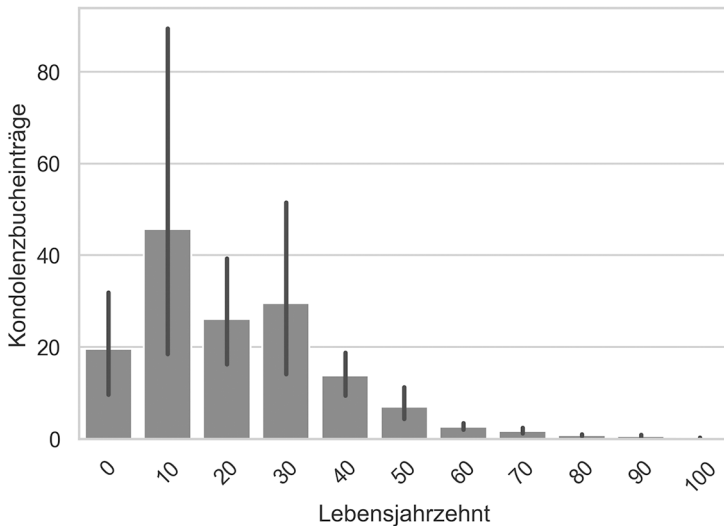


Abb. 5: Durchschnittliche Anzahl der Kondolenzbucheinträge pro Anzeige, gruppiert nach Lebensjahrzehnten.

Man sieht also, dass die Streuung enorm ist. Der Maximalwert liegt bei 10 799 Einträgen unter der Traueranzeige einer im Alter von 48 Jahren verstorbenen Frau, gefolgt von 4 006 Einträgen bei der Anzeige eines mit 55 Jahren verstorbenen Mannes. Insgesamt wird aber deutlich, dass sich unter Anzeigen jüngerer Menschen im Schnitt deutlich mehr Nachrichten finden. Dies dürfte verschiedene Gründe haben. Möglicherweise ist bei ‚vor der Zeit‘ Verstorbenen das Bedürfnis nach Beileidsbekundung und anderen Formen der kommunikativen Trauerarbeit besonders hoch (s. u. Abschn. 6). Es könnte aber auch schlicht damit zu tun haben, dass sich bei jüngeren Verstorbenen mehr Menschen im direkten Umfeld befinden, die nicht nur das Bedürfnis, sondern auch die Kompetenz und vielleicht auch schlicht die Gewohnheit haben, digitale Plattformen wie sz-trauer.de zu bedienen.

4 Quantitative Befunde II: Keywords

Eine in der Korpuslinguistik wohletablierte Methode zur Exploration von Korpora ist die Berechnung von Keywords. Keywords sind Wörter, die in einem Untersuchungskorpus signifikant häufiger auftreten als in einem Referenzkorpus und die deshalb für das Untersuchungskorpus typisch sind (Bondi 2010: 3; Culpeper & Demmen 2015). Dafür werden hier die Anzeigen (ohne die Kondolenzbucheinträge) nach Lebensjahrzehnten der Verstorbenen gruppiert, jeweils alle Anzeigen eines Lebensjahrzehnts als Untersuchungskorpus zusammengefasst und mit dem Gesamtkorpus auf Lemmabasis kontrastiert. Als statistisches Maß wird der Log-Likelihood-Ratio-Test (LLR) verwendet, der im Vergleich zu effektstärken-basierten Maßen wie Log-Ratio höherfrequente Lemmata stärker gewichtet (Sönning 2023). Zur Berechnung wurde der Python-Wrapper der Corpus-Workbench cwb-ccc (Heinrich 2021) genutzt.

Tabelle 2 zeigt die Ergebnisse, die jedoch bei den ersten drei Lebensjahrzehnten wegen den insgesamt geringen Fallzahlen (s. Abb. 4) mit Vorsicht zu behandeln sind. Bei der tabellarischen Darstellung wird außerdem bereits eine erste Kategorisierung vorgenommen: Kursiv werden Verwandtschaftsbezeichnungen hervorgehoben, die in jeweils unterschiedlicher Ausprägung für alle Lebensjahrzehnte typisch sind. Dies rührt daher, dass in Traueranzeigen nicht nur die Verstorbenen in ihren Verwandtschaftsrollen genannt werden. Oft werden die Anzeigen auch von mehreren Personen gezeichnet, die zusätzlich zu ihrem Namen auch ihre Verwandtschaftsbeziehung zur verstorbenen Person kennzeichnen. Die Keywordlisten wurden zudem um Eigennamen sowie die insbesondere für die höheren Jahrgänge typischen Lemmata zur Bekanntgabe des Beerdigungstermins bereinigt. Die vollständigen Listen können im Repositorium eingesehen werden.

Tab. 2: Keywords für die einzelnen Lebensjahrzehnte.

Lebensjahrzehnt	Keywords (lemmatisiert, LLR, $p < .05$)
00 (n = 17)	<i>Mama, Papa</i> , dein, du, klein, damit, kurz, jede, bei, wir, müssen
10 (n = 41)	<i>Großeltern, Eltern</i> , Engel, er, <i>Papa</i> , dein, <i>Mama</i> , warum, leuchten, viel, klein, <i>Bruder</i> , du, Leben, unfassbar
20 (n = 159)	<i>Eltern</i> , du, <i>Großeltern</i> , jung, <i>Mama</i> , unfassbar, Freund, <i>Cousin, Nefte, Bruder</i> , tragisch, ohne, dein, wir, früh, fehlen, Unglücksfall, Unfall, plötzlich, <i>Papa</i>
30 (n = 273)	<i>Eltern</i> , dein, <i>Bruder, Schwiegereltern</i> , tief, unfassbar, du, <i>Nefte, Cousin, Mama</i> , unsagbar, geliebt, plötzlich, <i>Papa, Lebensgefährte, Großeltern</i> , unerwartet, Freund, müssen, verstehen, Liebling, tragisch

Tab. 2 (fortgesetzt)

Lebensjahrzehnt	Keywords (lemmatisiert, LLR, $p < .05$)
40 (n = 760)	<i>Eltern, Schwiegereltern, Bruder</i> , dein, tief, unfassbar, du, <i>Papa</i> , früh, viel, müssen, plötzlich, warum, <i>Neffe, Schwiegersohn, Schwester</i> , kämpfen, unerwartet, geliebt, Schicksal, <i>Geschwister, Cousin</i> , immer, <i>Freundin</i> , fassungslos
50 (n = 2304)	<i>Eltern, Bruder</i> , dein, unfassbar, <i>Geschwister, Schwiegereltern</i> , früh, du, viel, tief, <i>Schwiegersohn</i> , unerwartet, plötzlich, Schmerz, müssen, kämpfen, <i>Papa</i> , noch, <i>Schwester, Mutti, Onkel, Schwager</i> , ohne, reißen
60 (n = 4139)	dein, <i>Bruder</i> , du, <i>Schwager</i> , früh, viel, müssen, Krankheit, <i>Ehefrau, Ehemann, Sohn</i> , kämpfen, hoffen, unfassbar, <i>Geschwister</i> , mein, Schmerz, <i>Schwiegersohn</i> , plötzlich, noch, doch, <i>Mann, Papa</i> , schwer, unerwartet
70 (= 9744)	dein, Krankheit, <i>Schwager, Ehefrau</i> , mein, <i>Bruder, Opa</i> , du, <i>Onkel, Schwiegervater, Mann, Sohn</i> , schwer, <i>Schwägerin</i> , doch, Dankbarkeit, nicht, Liebe, kämpfen, <i>Enkelkind</i> , Schmerz, leiden
80 (= 16713)	<i>Enkel, Urenkel</i> , Dankbarkeit, <i>Uropa</i> , Liebe, <i>Oma</i> , Abschied, dein, <i>Schwiegermutter</i> , Ende, <i>Schwägerin, Schwiegervater</i> , Erlösung, <i>Tante, Sohn</i> , Kraft, <i>Opa, Enkeltochter, Mutter</i> , Gnade
90 (= 8054)	<i>Uroma, Urenkel</i> , erfüllt, <i>Schwiegermutter, Oma, Mutter, Enkel, Ururoma</i> , Dankbarkeit, <i>Enkelin</i> , Alter, Ende, <i>Ururenkel</i> , gesegnet, Liebe, Abschied, vollenden, <i>Uromi</i> , Erlösung, <i>Schwiegertochter, Uropa</i> , zufrieden
100 (= 392)	<i>Ururoma</i> , erfüllt, Alter, <i>Mutter, Ururenkel</i> , gesegnet, Leben, <i>Urenkel, Schwiegermutter</i> , Gott, einschlafen, friedlich, vollenden, müde, schlafen, reich, Vollendung, lang, erfüllen

Bei der Zusammenschau der jeweils signifikanten Verwandtschaftsbezeichnungen zeigen sich einige interessante Details. Sind es bei den sehr jung Verstorbenen typischerweise *Mama* und *Papa*, welche die Anzeigen verfassen, sind es später in neutralerer Diktion die *Eltern*. Zu den Trauerbekundenden kommen bei den Zwanzigern die *Freunde* dazu und bei den Dreißigern die *Schwiegereltern*. In den älteren Jahrgängen rücken dagegen die *Freunde* wieder in den Hintergrund, stattdessen scheint die Relevanz der familiären Einbindung wieder zuzunehmen. Die Verstorbenen und Hinterbliebenen treten u. a. als *Geschwister, Schwager* sowie *Ehemänner* und *-frauen* auf, und noch später auch werden die Anzeigen von (*Ur*-)Enkeln gezeichnet, die den Tod ihrer (*Ur*-)Omas und (*Ur*)Opas betrauern.

Wie sich an diesen Lemmata sehen lässt, kann Verwandtschaft in Traueranzeigen entweder auf die Verstorbenen oder die Hinterbliebenen hin perspektiviert werden. Dabei gibt es die Konvention, dass in den Anzeigen über dem Namen und den Lebensdaten die familiären Rollen der Verstorbenen genannt

werden – *unsere Mutter, Schwiegermutter, Oma, meine Ehefrau* usw. – und darunter die Rollen der Hinterbliebenen – (*dein*) *Sohn, Ehemann, Bruder* usw. Ein Beispiel hierfür ist die folgende Anzeige:

- (1) An einem besonderen Tag bist du gekommen und an einem besonderen Tag hast du deine Ruhe gefunden.

In Liebe und voller schöner Erinnerungen nehmen wir Abschied von meinem geliebten Mann, unserem Vater, Opa, Uropa.

[Vorname Name]

* TT.MM.1926 † TT.MM.2022

Deine [Vorname]

Dein Sohn [Vorname] mit [Vorname]

Dein Sohn Dr. [Vorname] mit [Vorname]

Deine Tochter [Vorname] mit [Vorname]

Deine Enkel [Vorname], [Vorname], [Vorname], [...]

Deine Urenkel [Vorname], [Vorname], [Vorname], [...]

sowie alle, die dich lieb hatten

Die Trauerfeier mit anschließender Urnenbeisetzung findet am [Datum] um [Uhrzeit] auf dem [Friedhof] in [Ort] statt.

Bei einer Durchsicht der Anzeigen für die jung Verstorbenen zeigt sich, dass hier der Fokus eher auf den Hinterbliebenen liegt, die beispielsweise als *Eltern* in Erscheinung treten, wohingegen die Verstorbenen selbst nur mit Namen genannt und eher selten als *Kind, Sohn* oder *Tochter* bezeichnet werden. Bei den Anzeigen für die älteren Jahrgänge ist das anders. Hier treten die Verstorbenen als Verwandte in Erscheinung, und geradezu als Ausweis der vielfältigen, im Verlaufe des Lebens immer weiter ausgebauten familiären Eingebundenheit wird wie in (1) ein ganzes Set an Verwandtschaftsrollen betont. Diese Beobachtung lässt sich durch eine Auszählung der Füllwerte der jeweiligen Possessivkonstruktionen stützen. In den Konstruktionen der ersten Person (*mein/unser X*) werden *Mutter, Vater, Mann* und *Mutti* am häufigsten genannt, in denen der zweiten Person (*dein X*) hingegen *Tochter, Sohn, Enkel* und *Kind* (typischerweise im Plural *Kinder*).

Überhaupt fällt auf, dass Trauer als sozialer Affekt, dem in den Traueranzeigen auf konventionalisierte Weise Ausdruck verliehen wird, typischerweise als familiäre Angelegenheit behandelt wird. Das Recht wie auch die Pflicht, die Verstorbenen zu betrauern, kommt zuallererst den Angehörigen zu, die sich möglicherweise erst aus Anlass des Trauerfalls wieder zu einer Familie als Trauergemeinschaft zusammenfinden.

Im Angesicht des Todes als der Grenze des Sozialen (Schütz & Luckmann 2003: 626) gewinnt vor allem der engste Familienkreis an Relevanz (Feldmann 2010: 241–242).

Auch die Keywords jenseits der Verwandtschaftsbezeichnungen erlauben einige interessante Beobachtungen. Bei den Anzeigen für die jüngeren Verstorbenen steht der *unfassbare* Tod im Fokus, der *unerwartet* und *plötzlich* kommt, den die Hinterbliebenen erleben *müssen* und der die Frage nach dem *warum* aufwirft. Angesichts hoher Lebenserwartungen gilt jeder Tod unter 70 Jahren als *früh* und vielleicht sogar *viel zu früh*. Sind bei den jüngeren Verstorbenen häufig *tragische Unfälle* ursächlich für den Tod, rückt bei den Sechzigern und Siebzigern *Krankheit* als Todesursache in den Vordergrund und wird auch ausdrücklich als solche benannt. Einer etablierten Formulierung folgend haben die Verstorbenen *gekämpft* und doch verloren. Bei den älteren Jahrgängen gewinnt dann aber auch ein Gestus der Akzeptanz an Bedeutung. Typische Formulierungen sind Ausdruck von *Liebe* und von *Dankbarkeit* für ein *erfülltes* Leben, das sich nun im Tod *vollendet*.

Die Keywordanalyse lässt sich auch auf größere Einheiten wie Trigramme anwenden (Bubenhofer 2009). Für so formelhafte Texte wie Traueranzeigen mit ihren verfestigten Formulierungen, die durch entsprechende Vorlagen bei den publizierenden Zeitungen zusätzlich getragen werden, bietet sich das in besonderem Maße an. Tabelle 3 zeigt die Befunde (mit Ausnahme der unter Zehnjährigen, hier ist die Fallzahl so gering, dass sich keine Muster identifizieren lassen).

Tab. 3: Key-Trigramme für die einzelnen Lebensjahrzehnte.

Lebensjahrzehnt	Key-Trigramme (lemmatisiert, LLR, $p < .05$)
00	–
10	unser lieber Sohn
20	unser lieber Sohn, und alle Freunde
30	unser geliebter Sohn, für uns alle, in unsagbarem Schmerz
40	unser lieber Sohn, viel zu früh, in tiefer Trauer
50	viel zu früh, plötzlich und unerwartet, in tiefer Trauer
60	viel zu früh, müssen wir Abschied, verstarb mein lieber
70	Abschied von meinem, mein lieber Mann, Liebe und Dankbarkeit
80	nehmen wir Abschied, Liebe und Dankbarkeit, in stiller Trauer
90	Abschied von unserer, von unserer lieben, ein erfülltes Leben
100	im gesegneten Alter, Abschied von unserer, ein erfülltes Leben

Auch hier zeigt sich der Übergang von *viel zu früh* und *plötzlich und unerwartet* hin zu den klassischen Formeln wie *Liebe und Dankbarkeit* und *in stiller Trauer* bis hin zu *erfülltes Leben*.

Die Keywordanalyse zusammenfassend kann festgehalten werden, dass auf diesem Wege, der die Traueranzeigen einzeltextübergreifend in ihrer Typik erfasst,

einerseits die für die einzelnen Altersstufen typische Formulierungen und Formulierungsmuster zutage treten. Andererseits werden in eben diesen Formulierungen auch typische und je nach Alter der Verstorbenen nochmals unterschiedlich ausfallende kulturelle Deutungen von Tod und Trauer sichtbar. So individuell jeder einzelne Trauerfall auch sein mag, so wird er doch in diesen typischen Formulierungen kommunikativ und sozial anschlussfähig gestaltet. Dabei möchte ich zwei Befunde aus den Keywordanalysen noch einmal gesondert herausheben: Das Lexem *Abschied* sowie direkte Adressierungen der Verstorbenen mit Pronomen der 2. Person Singular. Beide Phänomene wurden bereits in früheren Studien zu Todesanzeigen thematisiert, deren Befunde nun mit dem neuen und umfangreicheren Datenmaterial empirisch spezifiziert werden können.

5 Zwei Detailstudien

5.1 Der Tod als *Abschied*

Wie Angelika Linke (2001) in ihrer diachronen Analyse von Todesanzeigen in Deutschland und der Schweiz gezeigt hat, etablieren sich im späteren 20. Jahrhundert Formulierungen des Typs *Wir nehmen Abschied von*. Mit der Konzeptualisierung des Todes als Abschied, so Linkes kulturanalytische Deutung, wird der Tod eines Menschen „vor allem als Anlass zu Trauer und Abschiedsschmerz für die noch Lebenden betrachtet“ (Linke 2001: 216), was auch die Verschiebung von der klassischen Todesanzeige hin zur Traueranzeige, in der die Textproduzierenden vor allem über sich selbst sprechen, zusätzlich motiviert. Die Prominenz des Lexems *Abschied* in Traueranzeigen konnte in einer aktuellen Studie bestätigt werden (Schröter 2023: 305–307), und auch in dem hier untersuchten Korpus sind das Lexem *Abschied* (35 224 Belege) und Wortverbindungen wie *In Liebe und Dankbarkeit nehmen wir Abschied von* (11 319) ausgesprochen häufig. Nach *Uhr* als Zeitangabe der Bestattung ist *Abschied* sogar das zweithäufigste Substantiv überhaupt.

In der Keyword-Liste (Tab. 2) und der Key-Trigram-Liste (Tab. 3) tauchen *Abschied* und entsprechende Mehrwortverbindungen allerdings erst in den älteren Lebensjahrzehnten auf. Eine entsprechende Aufstellung des prozentualen Anteils der Anzeigen, die das Lemma *Abschied* enthalten, bestätigt dies (Abb. 6):⁶

⁶ Alternativ können auch relative Häufigkeiten des Lemmas *Abschied* pro Text gemessen und nach Lebensjahrzehnten gruppiert visualisiert werden. Es ergibt sich dabei eine sehr ähnliche Verteilung, da *Abschied* wenn überhaupt, dann zumeist nur einmal pro Anzeige verwendet wird.

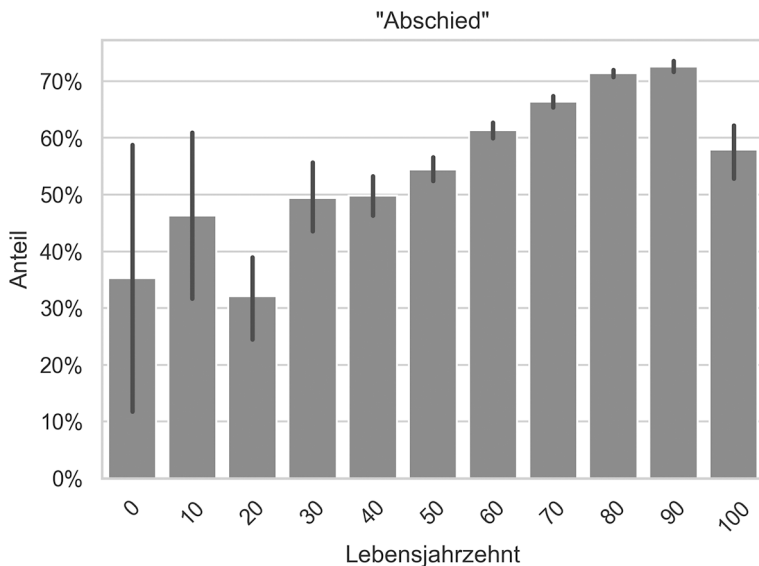


Abb. 6: Verteilung von *Abschied*.

Auch hier zeigen die Fehlerbalken gerade bei den wenigen Datenpunkten für die jüngeren Verstorbenen eine große Streuung an. Gleichwohl kann festgehalten werden, dass die Frequenz von *Abschied* mit zunehmendem Alter der Verstorbenen zunimmt. Verschiedene Deutungen bieten sich an. Möglicherweise setzt das Motiv des Abschiednehmens eine gewisse Erwartbarkeit des Todes voraus, die bei denen, die ‚vor der Zeit‘ aufgrund von Unfällen oder Krankheit versterben, nicht in gleicher Weise gegeben ist. Auch könnte bei älteren Menschen, die über Jahrzehnte und für die Jüngeren gewissermaßen schon immer Teil der Familie waren und die, metaphorisch gesprochen, mit der Familie einen langen Lebensweg gegangen sind, das Motiv des Abschieds besonders treffend erscheinen. Schließlich könnte ein Grund sein, dass sich die Formulierung des *Abschiednehmens* als sprachliche Figur inzwischen so sehr konventionalisiert hat, dass sie für exzeptionelle Trauerfälle zu formelhaft erscheint. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch die Beobachtung, dass die Häufigkeit von *Abschied* bei den über Hundertjährigen wieder deutlich zurückgeht. Für diese Verstorbenen, deren Tod zwar erwartbar ist, aber den Endpunkt eines außergewöhnlich langen Lebens markiert, scheint die Formulierung ebenfalls weniger zu passen.

5.2 Traueranzeigen als offene Briefe an die Verstorbenen

Ein weiterer Textsortenwandel, den Angelika Linke in ihrer diachronen Studie aufzeigen konnte, ist der Wandel von der eher berichtenden Todesanzeige hin zum offenen Brief an die Verstorbenen (Linke 2001: 196). Ein Beispiel ist die folgende Anzeige:

- (2) Ohne dich. Zwei Worte so leicht zu sagen
und doch so endlos schwer zu ertragen.

[Vorname Nachname] geb. [Nachname]

* TT.MM.1967 † TT.MM.2022

In tiefer Trauer

Dein Ehemann [Vorname]

Deine Kinder [Vorname], [Vorname] mit [Vorname] und [Vorname]

Deine Eltern [Vorname] und [Vorname]

Die Trauerfeier findet am Freitag, dem TT.MM.2022 um [Uhrzeit] auf dem Friedhof in [Ort] statt.

Zentrale und korpuslinguistisch gut operationalisierte Sprachoberflächenmerkmale für diesen Anzeigentyp sind die direkten Adressierungen der Verstorbenen durch das Anredepronomen *du* einschließlich seiner flektierten Formen sowie das entsprechende Possessivpronomen *dein*, das insbesondere in den für Briefe typischen Grußformeln *dein X* vorkommt.

Im Untersuchungskorpus enthalten 46 % der Traueranzeigen, 40 % der Danksagungen und sogar 77 % der Jahresgedenken mindestens eines der genannten Pronomen der 2. Person. Allerdings deutet sich in der Keywordliste (Tab. 2) auch für dieses Merkmal eine ungleiche Verteilung an, und zwar gegenläufig zum Lexem *Abschied* scheint es in den Anzeigen für die jüngeren Verstorbenen häufiger zu sein. Eine entsprechende Aufstellung gruppiert nach Lebensjahrzehnten, hier exemplarisch für die Textsorte Traueranzeigen,⁷ zeigt (Abb. 7), dass der Anteil von rund 90 % bei den Kindern auf rund 40 % bei den über Hundertjährigen kontinuierlich sinkt. Weil die Gruppengrößen so stark variieren, sind auch in diesem Diagramm die Fehlerbalken für 95 %-Konfidenzintervalle eingetragen.⁸

⁷ Für Danksagungen ergeben sich ähnliche Befunde.

⁸ Eine weitere statistische Analysemöglichkeit ist die logistische Regression, mit der man den Effekt der Variable Alter der verstorbenen Person auf die Wahrscheinlichkeit, mit der sie in der Traueranzeige direkt adressiert wird, modellieren kann. Eine entsprechende Analyse ergibt einen hochsignifikanten Effekt derart, dass mit zunehmendem Alter die Wahrscheinlichkeit sinkt. Auf-

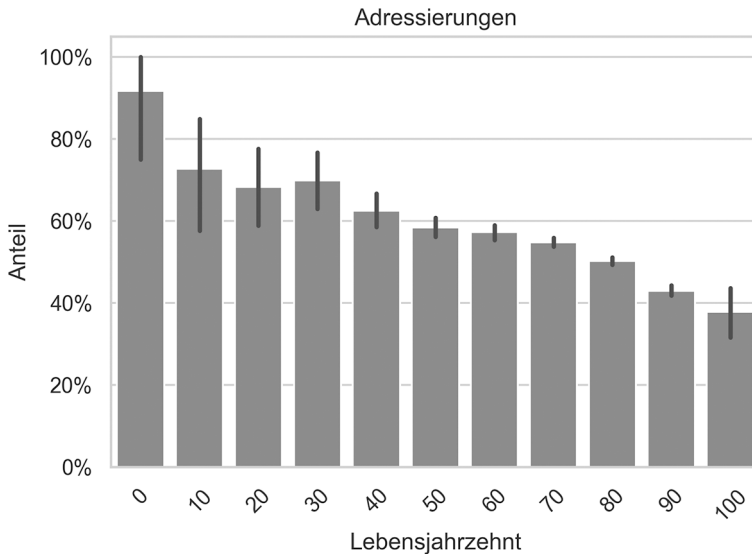


Abb. 7: Anteil der Traueranzeigen mit Pronomen der 2. Person Singular.

Auch bei dieser Beobachtung bieten sich verschiedene Deutungen an. Offenbar werden Personen, die eigentlich noch mitten im Leben stehen und mit denen die Hinterbliebenen noch viele gemeinsame Jahre hätten verbringen können, eher direkt adressiert. Je älter die Verstorbenen sind, desto eher sind sie in der Kommunikationskonstellation der öffentlichen Anzeige die Dritten, *über* die, aber nicht *zu* denen gesprochen wird. Möglicherweise gibt es bei Verstorbenen eine wenn auch nur unterstellte kommunikative Zugänglichkeit, die mit dem Lebensalter korreliert. Der Tod erscheint gerade bei jüngeren Menschen, die eigentlich noch ihre Zeit zu leben gehabt hätten, nicht so sehr als jede Kommunikation kapende Zäsur. Vielmehr wird durch die direkte Adressierung eine Beziehung aufrechterhalten – eine Beziehung, die, wie unten anhand der Kondolenzbucheinträge noch zu zeigen sein wird, mitunter über Jahre weiter gepflegt wird.

Ein weiterer Grund könnte damit zusammenhängen, dass der Anzeigentyp des offenen Briefes ein vergleichsweise neues Phänomen ist, das für ältere Menschen als Repräsentanten vergangener Zeiten weniger passend erscheint. Noch in den 1990er Jahren entsprachen im Sample von Linke (2001) nur 12–14 % diesem Typ, der Anteil hat sich inzwischen also verdreifacht. Und auch wenn der hier verwendete Datensatz

grund der hohen Variation zwischen den Texten und den vielen Ausprägungen der Variable Alter (hier gemessen in Jahresschritten) ist die Vorhersagekraft eines solchen Modells aber recht gering.

im Vergleich zur diachron angelegten Studie von Linke (2001) eher eine Momentaufnahme darstellt, können doch wenigstens für den Zeitraum von 2009–2022 mögliche Veränderungen untersucht werden. Tatsächlich zeigt sich, dass die Häufigkeit adressierender Formen mit der Zeit zunimmt (Abb. 8):

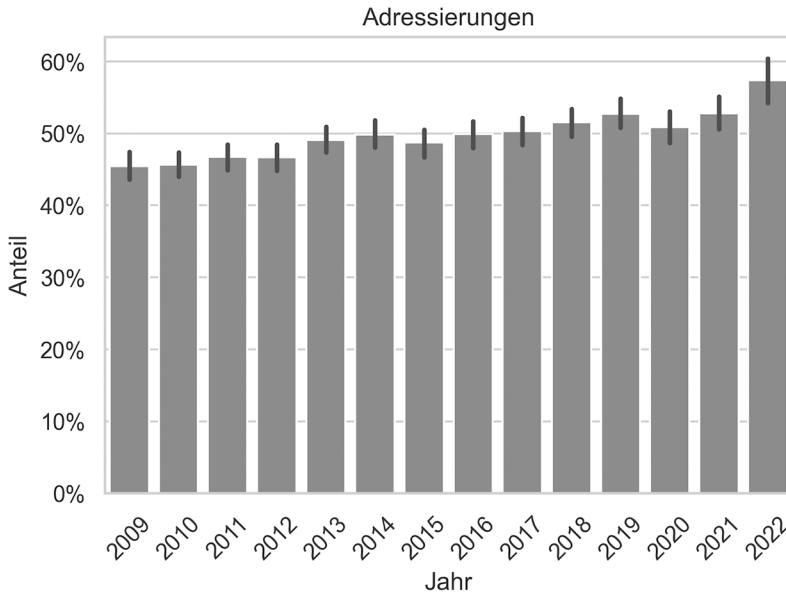


Abb. 8: Anteil der Traueranzeigen mit Adressierung in der 2. Person Singular im Zeitverlauf.

Der von Linke beschriebene Wandel *hin* zum Typus des offenen Briefes setzt sich also bis in die jüngste Gegenwart fort und dürfte auch mit der ungleichen Verteilung über die verschiedenen Lebensalter korrelieren.

Bei der Analyse von Adressierungen muss in Betracht gezogen werden, dass in vielen Anzeigen wie etwa auch im unter (2) genannten Beispiel die Pronomen der 2. Person Singular in den Sinnsprüchen verwendet werden, die, oft typographisch durch Kursivdruck o. ä. markiert, zu Beginn der Anzeige stehen. Es wäre sinnvoll, diese Sinnsprüche getrennt vom Rest des Anzeigentextes zu behandeln, zumal ihre Autorschaft von anderer Qualität ist als der Rest der Anzeigen. Das ist jedoch mit den Quelltextdaten, wie sie hier verwendet werden und in denen keine Formatierungsinformationen ausgezeichnet sind, leider nicht möglich. Allerdings können für die Pronomen die Positionen in den Texten erhoben werden. Die folgende Visualisierung (Abb. 9) zeigt für die beiden Anzeigetypen Traueranzeige und Danksagung, ob die beiden Formen *du* und *dein* (einschließlich der flektierten Formen) eher am Anfang (Position 0) oder am Ende (Position 1) stehen. Die gestrichelten Li-

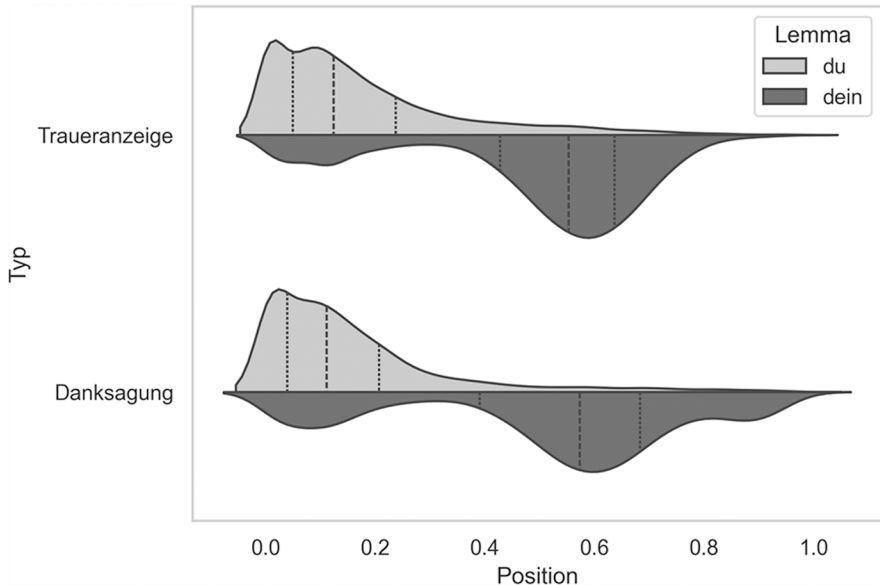


Abb. 9: Textpositionen von *du* und *dein* in Traueranzeigen und Danksagungen.

nien zeigen den Median sowie das obere und untere Quartil an, d. h. 50 % aller Datenpunkte befinden sich innerhalb dieses Bereichs.

Es deutet sich an, dass die in den Beispielen (1) und (2) erkennbare Struktur ein insgesamt typisches Muster ist. Direkte Adressierungen mit *du* und etwas weniger mit *dein* finden sich vor allem zu Beginn der Anzeigen, wo typischerweise die Sinnsprüche zu finden sind. In den nachfolgenden Teilen, die typischerweise den Namen und die Lebensdaten der Verstorbenen oder auch die typischen Formeln wie *nehmen wir Abschied von* enthalten, finden sich deutlich weniger Adressierungen. Im zweiten Drittel nimmt dagegen das Pronomen *dein* deutlich zu, vermutlich vor allem in Form von Grußformeln. Vor allem in den Traueranzeigen finden sich am Ende der Texte kaum Adressierungen, da hier für gewöhnlich die Angaben zu den Bestattungen zu finden sind.

Die Auswertung zeigt also, dass sich adressierende Formen ungleich, aber wiederkehrenden Mustern folgend über die Texte verteilen. Typischerweise sind die Anzeigen, auch wenn sie als offene Briefe gestaltet sind, durch (mehrfachen) Adressatenwechsel gekennzeichnet (Frick 2023: 160). Besonders auffällig ist das bei den Danksagungen, die sich in ihrer illokutiven Funktion ja eigentlich primär an diejenigen richten, die Beileid bekundet oder Trost gespendet haben. Aber auch in diesen an Dritte adressierten Danksagungen werden Adressierungen der Verstorbe-

nen sowohl in Sinnsprüchen als auch in Grußformeln vorgenommen, wie das folgende Beispiel zeigt:

- (3) Nichts ist mehr ohne Dich so wie es wahr, doch Du bleibst weiter in unseren Herzen.

[Titel Vorname Name]

Allen, die sich in stiller Trauer mit uns verbunden fühlten und ihre Anteilnahme auf so vielfältige Weise zum Ausdruck brachten, danken wir von Herzen.

In liebevoller Erinnerung

Deine [Vorname]

Deine Söhne [Vorname] und [Vorname] mit Familien

Aufschlussreich ist hier die Klammerfigur: Die eigentliche Danksagung in der Mitte wird eingerahmt durch die direkte Adressierung des Verstorbenen. Es scheint so, als ob die Trauer und Anteilnahme, die Gegenstand des Dankes ist, sozusagen an den Verstorbenen weitergeleitet werden könnte, und sogar der Dank wird gleichsam *für* den Verstorbenen ausgesprochen. Auch der Dank wird so zu einer Handlung, die im Dienste der Kommunikation mit den Verstorbenen steht.

6 Digitale Anschlusskommunikationen: Kondolenzbucheinträge

Diese Beobachtungen und Deutungen lassen sich zusätzlich stützen, wenn die Einträge in den digitalen Kondolenzbüchern mitberücksichtigt werden, die auf dem Portal sz-trauer.de unter jeder Anzeige zu finden sind. Formal ähneln diese Kondolenzbücher den üblichen Online-Gedenkseiten (Frick 2023): Nutzende können digitale Gedenkkerzen anzünden, indem sie aus einer Reihe voreingestellter Bilder eines auswählen, und einen selbst formulierten Text beliebiger Länge hinterlassen. Außerdem können Bilder hochgeladen oder YouTube-Videos eingebettet werden, wovon aber eher selten Gebrauch gemacht wird.

Im Content-Management-System von sz-trauer.de werden die Einträge in den Kondolenzbüchern „Beileidsbekundungen“ genannt, und tatsächlich wird die Webseitenfunktion von vielen entsprechend genutzt. Häufig entzünden Nutzende lediglich eine digitale Gedenkkerze und zeichnen mit Namen. Die bei Eigennamen recht hohe Fehlerquote des Taggers im Blick behaltend ist das bei rund einem Viertel der Kondolenzbucheinträge der Fall. Wenn darüber Hinausgehendes formuliert wird, richten sich die Nachrichten oftmals an die Hinterbliebenen. Beispiel hierfür sind die folgen-

den Einträge, die durch die Pronomen der 2. Person Plural *Euch* und *Eure* (4) bzw. die Höflichkeitsform *Ihnen* (5) ausdrücklich an die Hinterbliebenen adressiert sind.⁹

- (4) Es ist einfach unfassbar. Ich denke sehr an Euch alle und wünsche Euch Gottes Segen. Eure [Vorname Name]
- (5) ich möchte Ihnen unser Beileid übersenden, in liebevoller Erinnerung an meine fröhliche Klassenkameradin (2.-10. Klasse). Herzliche Grüße [Vorname Name] & Familie

Weit häufiger scheinen jedoch auch in den Kondolenzbüchern Einträge zu sein, die sich an die Verstorbenen richten (Stein 2021: 49–50; Jakoby & Reiser 2014: 83–84). Das zeigt sich bereits daran, dass das Pronomen *du* mit 41 827 Belegen (= 46 024 pro Mio. Wörter) das häufigste Lemma noch vor der Konjunktion *und* und *dein* mit 26 535 Belegen (= 29 198 pro Mio. Wörter) das dritthäufigste Lemma innerhalb der Nachrichten ist. Ein typisches Beispiel ist der folgende Eintrag:

- (6) In unseren Herzen hast Du immer einen Platz. Wir werden Dich nie vergessen und sind dankbar das wir Dich hatten.

Auch Einträge, die mit den rahmenden Grußformeln tatsächlich wie Briefe gestaltet sind, sind regelmäßig zu finden:

- (7) Hallo Mutti ich denke so oft an dich du weißt gar nicht wie sehr du mir fehlst. Ich vermisse dich Deine [Vorname]

Aufschlussreich ist hier die vertraute Anrede *Mutti*, wie sie sich in ähnlicher Weise in vielen Einträgen findet. Auch innerfamiliäre Kosenamen wie *Mutsch* sind Anzeichen einer öffentlich inszenierten Intimität, die hier stärker noch als in den zugehörigen Traueranzeigen ausgetragen wird.

Insgesamt sind die Kondolenzbucheinträge wie ihre analogen Entsprechungen auch von formelhaftem Sprachgebrauch geprägt (Bachmann-Stein 2021: 31–34). Klassische Formeln wie *Ruhe in Frieden*, *mein/unser aufrichtiges Beileid*, *in stiller Trauer* und *in stillem Gedenken* finden sich auch hier. Häufige Formulierungen der direkten Adressierung sind in Tab. 4 aufgeführt.

⁹ Alle Zitate aus den Kondolenzbucheinträgen werden hier und im Folgenden orthographisch unbereinigt direkt aus dem Belegmaterial entnommen.

Tab. 4: Häufige N-Gramme mit dem Lemma *du* ($n \geq 3$, Groß- und Kleinschreibung wird ignoriert) in Kondolenzbucheinträgen.

N-Gramm	Anzahl	N-Gramm (Fortsetzung)	Anzahl
du fehlst mir	1673	ich liebe dich	787
wir vermissen dich	1649	immer bei dir	331
du fehlst uns	1552	wir werden dich nie vergessen	224
ich vermisse dich	1513	in gedanken bei dir	97

Eine weitere wiederkehrende, in zahlreichen Varianten wie etwa in Beispiel (6) auftretende Formulierung ist *du wirst für immer in unseren Herzen bleiben*. Marten-Cleefs Beobachtung, dass es Menschen in Kondolenzschreiben präferieren, „ihr kommunikatives Verhalten angesichts einer so schwerwiegenden Situation wie der Tod eines Menschen schablonenartig vorgeprägten Formen anzupassen [sic!]“ (Marten-Cleef 1991: 277), kann also in gewissem Maße auch auf die digitalen Kondolenzbücher übertragen werden.

Es gibt jedoch auch zahlreiche Fälle von Einträgen, die über solche formelhaften Grußbotschaften hinausgehen. Besonders eindrücklich sind die Fälle, in denen die Kondolenzbücher mitunter über Jahre gefüllt werden. Da im Korpus auch die Kondolenzbucheinträge mit Erstellungsdatum ausgezeichnet sind, kann errechnet werden, wie viel Zeit seit der Veröffentlichung der Anzeige und deshalb mutmaßlich seit dem Tod vergangen ist. Abbildung 10 zeigt, dass rund 43 % der Einträge aus dem gleichen Kalenderjahr wie die zugehörige Anzeige und weitere 18 % aus dem Folgejahr stammen. Mit längerem zeitlichen Abstand geht die Zahl der Einträge immer weiter zurück, aber in einzelnen Fällen werden noch 14 Kalenderjahre später Einträge verfasst.

Unter den Einträgen mit großem zeitlichen Abstand finden sich häufig anlassbezogene Einträge. Todestage (8), Geburtstage (9) und andere, persönlichere Jubiläen (10) oder auch Feiertage, an denen typischerweise die Familie zusammenkommt (11), sind Gründe, warum Hinterbliebene die Anzeige nochmals aufrufen und einen Kondolenzbucheintrag verfassen (Jakoby & Reiser 2014: 84).

- (8) 7 Jahre ohne Dich. Du fehlst! Mama und Papa
- (9) Geburtstags Grüße zum 31 von T. D.
- (10) Heute wäre unser 61. Hochzeitstag.
- (11) Lieber Vati, heute nun das erste Weihnachtsfest ohne Dich. [...]

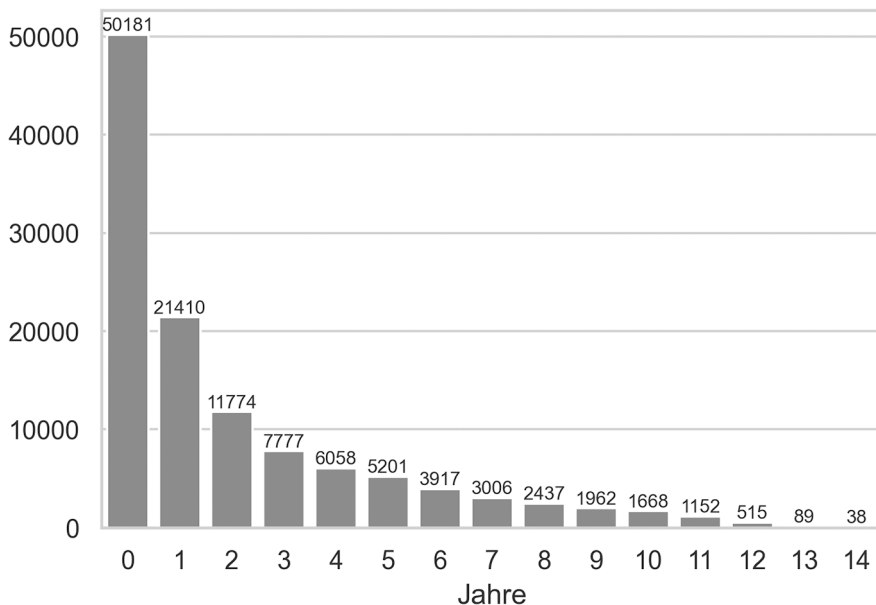


Abb. 10: Anzahl der Kondolenzbucheinträge, gruppiert nach zeitlichem Abstand in Kalenderjahren zur Anzeige.

Regelmäßig kommt es vor, dass über das Kondolenzbuch die Verstorbenen über Geburten oder Todesfälle informiert werden, mitunter wie in folgendem Beispiel (12) in raummetaphorischer Unterlegung, die den Tod als (Aufenthalt an einem) anderen Ort konzeptualisiert.

(12) Deine Söhne sind jetzt bei Dir !

Solche Bezugnahmen auf einen transzendenten Ort (Frick 2023: 162), an dem sich Verstorbene aufhalten, wo sie der Kontaktaufnahme zugänglich sind (13) und womöglich sogar von sich aus am diesseitigen Leben noch teilhaben können (14), finden sich in vielen Einträgen:

(13) [...] Ich habe heute besonders an Dich gedacht und hoffe sehr, es geht Dir gut dort oben! [...]

(14) Es gibt so viel neues aber du siehst ja von oben alles und wir schauen zu dir rauf und denken jeden Tag an dich.

Von großer Bedeutung für die Praktik, in einer digitalen Kommunikationsumgebung die Verstorbenen direkt zu adressieren, dürfte die Regelmäßigkeit sein, mit der hier Einträge verfasst werden können. Im graphischen Design der Webseite wird dies in eine Liste aufeinanderfolgender, das heißt vertikal geordneter Einträge übersetzt, die auch von den Nutzenden, den Schreibenden selbst wie auch den Mitlesenden, überschaut werden kann (Bubenhofer 2019: 123–125). In einem Eintrag wird das digitale Kondolenzbuch ganz ausdrücklich als „Ort der Trauer den ich zugleich mit so vielen teile“ bezeichnet, der den schmerzlichen Umstand, „dass ich dich nicht so oft besuchen kann“ wieder ausgleichen kann.

Diesen „Ort der Trauer“ gestalten viele Nutzende zu einer regelrechten Chronik aus. Das beginnt beim Zählen der Jahre, Monate und Tage seit dem Tod (15) und reicht bis zu kleineren, aber sehr regelmäßigen Berichten über Tagesaktivitäten (16) oder auf zeitliche Strukturierungen des Alltags verweisende Wünsche (17).

(15) Heute sind es 78 Monate, schlafe in Ruhe

(16) Hallo Vati! War heute in den Pilzen und es gibt sogar welche, schade das Du nicht mit gehen konntest.

(17) Schlaf gut mein Schatz

Über solche z. B. mit dem Adverb *heute* zeitdeiktisch markierten (siehe hierzu auch Giaxoglou 2015) und durch Anreden, Pronomen oder auch Imperative ausdrücklich an die Verstorbenen adressierten Äußerungen halten die Schreibenden fortlaufend zu den Verstorbenen Kontakt. Das in der Trauerforschung entwickelte Modell des „Continuing Bonds“, das auch für die Analyse digitaler Trauerpraktiken genutzt wird (Jakoby & Reiser 2014: 82–85), ist auch für die hier untersuchten Kondolenzbucheinträge einschlägig. Besonders an Einträgen wie (16) wird deutlich, dass die aus dem Leben geschiedenen dennoch am Leben teilhaben sollen und dementsprechend über neueste Entwicklungen, gerade auch über unbedeutende Alltagsbegebenheiten, informiert werden. Dass die Regelmäßigkeit der Kontaktaufnahme für die Schreibenden selbst höchst relevant sein kann, zeigt der folgende Beleg (18), in dem sich die schreibende Person für eine längere, offenbar in technischen Hürden begründete Schreibpause entschuldigt:

(18) Meine geliebte Mutti, glaub mir,ich hab Dich nicht vergessen. Durch Evas Hilfe,kann ich Dir wieder schreiben. Bitte verzei mir,dass ich sooolange nicht geschrieben habe. Deine [Vorname]

Für eine Deutung dieser Praktik der regelmäßigen Adressierung der Verstorbenen und der ihr eigenen Zeitlichkeit kann auf Alfred Schütz' Theorie der sozialen Beziehung (Schütz 1974: 227–232) zurückgegriffen werden. Diese sieht Schütz in der „Dueinstellung“ (Schütz 1974: 228) fundiert, einer Hinwendung zu einem zeitlich koexistierenden Bewusstsein, mit dem man sich gleichsam synchronisiert, so dass beide Beteiligten „zusammen altern“ (Schütz 1974: 228). Obwohl nun der Tod die innere Dauer des Bewusstseins eigentlich unterbricht – Tote altern nicht –, kann durch die wenigstens fingierte Ansprache der Verstorbenen die Dueinstellung aufrechterhalten und die für Trauererfahrungen charakteristische „Desynchronisierung“ (Fuchs 2019: 125) abgemildert werden. Die laufende Einbindung der Verstorbenen in den Lebensalltag, aber auch die systembedingte chronologische Sortierung der Kondolenzbucheinträge macht es gewissermaßen möglich, eben doch mit den Verstorbenen zusammen zu ‚altern‘, solange man nur mit ihnen kommuniziert.

Offen bleiben muss dabei die Frage, ob Nutzende diese sehr intime Form der Kommunikation mit Verstorbenen im digitalen Raum pflegen, *weil* in dieser medialen Konstellation eine potenziell unbegrenzte Öffentlichkeit erreicht werden kann, oder ob dies eher billigend in Kauf genommen wird. Denn losgelöst von der Beobachtung, dass es als solches aufschlussreich für das zeitgenössische Verständnis von Intimität und Öffentlichkeit ist, dass Menschen ihre private Trauer auf einer öffentlich zugänglichen Bühne austragen (Linke 2001) und digitale Räume zu einer „intimate publics“ (Wagner 2014) ausgestalten, ist die Frage nach den persönlichen Motiven der Schreibenden noch einmal eine andere. Neben der Möglichkeit, im Netz die Trauer ganz individuell gestalten und adressieren zu können (Offerhaus, Keithan & Kimmer 2013: 291), könnte auch eine Vorstellung entkörperter digitaler Kommunikation leitend sein (Lagerkvist 2022: 187). Möglicherweise herrscht eine Vorstellung des ‚In-den-Äther-Schickens‘ vor, die ganz unabhängig von der menschlichen Leserschaft, die ein digitaler Kondolenzbucheintrag haben kann, für die Kontaktaufnahme mit den Verstorbenen angemessen erscheint. Auch darf man wohl davon ausgehen, dass das digitale Kondolenzbuch nur einer von mehreren Kommunikationskanälen ist, der etwa den Gang zum Grab (19) sowie die wenigstens innerliche mündliche Ansprache (20) ergänzt, aber nicht ersetzt.

- (19) Hallo Liebe Mutti, morgen kommt [Vorname] und ich mit ganz frischen Blumen für dich. [...]
- (20) Hallo mein lieber Schatz, ich habe Dir jetzt schon einige Zeit keinen Brief mehr geschrieben. Aber da ich immer in Gedanken mit Dir rede und Dir alles, was ich so erlebe erzähle, bist Du ja trotzdem auf dem neuesten Stand. Ich komme gerade wieder von Dir.

Sind die Traueranzeigen per se öffentliche und an die Öffentlichkeit gerichtete Texte – eben ein offener Brief an die Verstorbenen –, scheinen mir die Kondolenzbücher viel stärker Ausdruck eines sehr persönlichen Ausdrucksbedürfnisses zu sein.

7 Schlussbetrachtung

Im vorliegenden Beitrag wurde die in der Linguistik bereits umfassend untersuchte Textsorte der Traueranzeige erneut in den Blick genommen und mit neuen, korpuslinguistischen Methoden analysiert. Auf der Basis eines umfangreichen Korpus von über 55 000 Traueranzeigen und Danksagungen aus Sachsen aus dem Zeitraum 2009–2022, davon rund 42 000 um Metadaten zu Geschlecht und Alter der Verstorbenen angereichert, wurden alterstypische Formulierungsmuster ermittelt, aus denen sich Rückschlüsse über kulturelle Deutungen von Tod und Trauer ziehen lassen. In Anknüpfung an kulturanalytische Untersuchungen von Todesanzeigen wurden die Verwendung des Lexems *Abschied* und Adressierungen in der 2. Person Singular als zentrale Sprachoberflächenmerkmale des Anzeigentyps des offenen Briefs an die Verstorbenen genauer untersucht. Die breite Datenbasis und die quantifizierenden Auswertungen etwa von typischen Textpositionen konnten die in den älteren Studien formulierten Beobachtungen bestätigen und zugleich deutlich ausdifferenzieren. In einem im November 2024 erhobenen Vergleichskorpus von rund 51 000 Anzeigen (davon rund 29 000 mit annotiertem Alter und Geschlecht) des Trauerportals einerseits und Adressierungen der in Bremerhaven und Umgebung erscheinenden Nordsee-Zeitung lassen sich die aufgezeigten Tendenzen ebenfalls nachweisen.¹⁰

Durch die Analyse der im hier untersuchten Korpus miterfassten digitalen Kondolenzbucheinträge konnte zudem gezeigt werden, dass sich die Adressierung der Verstorbenen, die in fast der Hälfte der Anzeigen zu beobachten ist, auch hier fortsetzt. Neben dem aus analogen Kondolenzschreiben bekannten formelhaften Sprachgebrauch lassen sich hier auch individuellere kommunikative Praktiken beobachten, insbesondere dann, wenn das digitale Kondolenzbuch in großer Re-

¹⁰ Eine interessante Besonderheit der Nordsee-Zeitung gegenüber der Sächsischen Zeitung ist jedoch, dass in ihr auch der Anzeigentyp „Nachruf“ zu finden ist und mit rund 16 000 Exemplaren sogar sehr gut vertreten ist. Diese Anzeigen werden zumeist von Arbeitskolleg:innen oder auch von Institutionen wie Vereinen oder Kirchengemeinden aufgegeben. In ihnen steht die Würdigung der Verdienste der Verstorbenen im Vordergrund, sie dienen aber auch als formelle und eben öffentliche Kondolenzschreiben an die Adresse der Hinterbliebenen. Eine derartige, in das Anzeigenwesen eingelassene Trauerbearbeitung jenseits von Familie findet sich in der Sächsischen Zeitung kaum.

gelmäßigkeit zur Ansprache der Verstorbenen genutzt wird. Der thanatolinguistischen Forschung vermitteln die Kondolenzbucheinträge ein reichhaltiges Bild von Trauerpraktiken und den in ihnen aufscheinenden kulturellen Konzeptualisierungen und Deutungen von Trauer und Tod.

In methodischer Perspektive zeigt die Analyse der Kondolenzbucheinträge, dass hier ein quantifizierender, Verfahren des Distant Reading nutzender Zugriff um qualitative Feinanalysen ergänzt werden muss. Auch bei den Traueranzeigen, die hier vor allem in ihrer einzeltextübergreifenden Typik betrachtet wurden, könnten Einzeltextanalysen noch einmal andere Einsichten insbesondere zu Musterabweichungen und -brüchen (vgl. hierzu auch Markewitz i. d. B.) vermitteln, die mit dem hier gewählten korpuslinguistischen Ansatz nicht erfasst werden können. Auch wäre es wünschenswert, multimodale Aspekte wie die bereits erwähnten typographischen Gestaltungen oder Bildmotive sowohl quantitativ als auch qualitativ zu analysieren. Somit eröffnet der vorliegende Beitrag verschiedene neue Frageperspektiven auf einen alten Gegenstand und konnte hoffentlich zeigen, dass die Untersuchung von Traueranzeigen noch immer ein lebendiges Feld der linguistischen Forschung zum Thema Tod ist.

Literatur

- Bachmann-Stein, Andrea (2021): Die Textsorte Konventionelles Kondolenzschreiben. In Christian Braun (Hrsg.), *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323), 15–40. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Bondi, Marina (2010): Perspectives on keywords and keyness. An introduction. In Marina Bondi & Mike Scott (Hrsg.), *Keyness in texts* (Studies in Corpus Linguistics 41), 1–18. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Bubenhofer, Noah (2009): *Sprachgebrauchsmuster. Korpuslinguistik als Methode der Diskurs- und Kulturanalyse*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Bubenhofer, Noah (2019): Social Media und der Iconic Turn. Diagrammatische Ordnungen im Web 2.0. *Diskurse – digital* 1 (2), 114–135.
- Chen, Qi (2014): Informations- oder Gedächtnisträger? Eine kontrastive Untersuchung von deutschen und chinesischen Todesanzeigen. *Muttersprache* 124 (3), 245–258.
- Cihak, Sabine (2009): *In tiefer Trauer. Ein inhaltsanalytischer Zeitvergleich von Todesanzeigen in Österreich*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Culpeper, Jonathan & Jane Demmen (2015): Keywords. In Douglas Biber & Randi Reppen (Hrsg.), *The Cambridge Handbook of English Corpus Linguistics*, 90–105. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eckkrammer, Eva Martha (1996): *Die Todesanzeige als Spiegel kultureller Konventionen. Eine kontrastive Analyse deutscher, englischer, französischer, spanischer, italienischer und portugiesischer Todesanzeigen* (Abhandlungen zur Sprache und Literatur 91). Bonn: Romanistischer Verlag.
- Evert, Stephanie & CWB Development Team (2022): *The IMS Open Corpus Workbench* (CWB).

- Feldmann, Klaus (2010): *Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick*. 2. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Frick, Karina (2023): Grenzen überschreiten. Transkontextuelle deiktische Praktiken auf Online-Gedenkseiten. In Marie-Luis Merten, Susanne Kabatnik, Kristin Kuck, Lars Bülow & Robert Mroczynski (Hrsg.), *Sprachliche Grenzziehungspraktiken. Analysefelder und Perspektiven* (Studien zur Pragmatik 5), 149–172. Tübingen: Narr.
- Fuchs, Thomas (2019): Phänomenologie der Trauer. In Hermann Kappelhoff, Jan-Hendrik Bakels, Hauke Lehmann & Christina Schmitt (Hrsg.), *Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 123–128. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Giaxoglou, Korina (2015): 'Everywhere I go, you're going with me'. Time and space deixis as affective positioning resources in shared moments of digital mourning. *Discourse, Context & Media* (Communicating Time and Place on Digital Media 9), 55–63.
- Grüner, Karl-Wilhelm & Robert Helmrich (1994): Die Todesanzeige: Viel gelesen, jedoch wenig bekannt: Deskription eines wenig erschlossenen Forschungsmaterials. *Historical Social Research* 19 (1), 60–108.
- Gülich, Elisabeth (1997): Routineformeln und Formulierungsroutinen. Ein Beitrag zur Beschreibung formelhafter Texte. In Rainer Wimmer (Hrsg.), *Wortbildung und Phraseologie* (Studien zur deutschen Sprache 9), 131–176. Tübingen: Narr.
- Haus, Adrian (2007): *Todesanzeigen in Ost- und Westdeutschland. Ein sprach- und kulturwissenschaftlicher Vergleich. Todesanzeigen aus der Leipziger Volkszeitung und der Frankfurter Neuen Presse 1976 bis 2004* (Frankfurter Forschungen zur Kultur- und Sprachwissenschaft 14). Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Heinrich, Philipp (2021): *Collocation and Concordance Computation*. Python.
- Jakoby, Nina R. & Simone Reiser (2014): „Ohne dass der Tod uns scheidet.“ Intimität in virtuellen Friedhöfen. In Kornelia Hahn (Hrsg.), *E<3Motion. Intimität in Medienkulturen*, 73–91. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Lage-Müller, Kathrin von der (1995): *Text und Tod. Eine handlungstheoretisch orientierte Textsortenbeschreibung am Beispiel der Todesanzeige in der deutschsprachigen Schweiz* (Reihe Germanistische Linguistik 157). Tübingen: Niemeyer.
- Lagerkvist, Amanda (2022): *Existential Media. A Media Theory of the Limit Situation*. Oxford: Oxford University Press.
- Levernier, Jacob (2017): *The Axiology of Necrologies. Using Natural Language Processing to Examine Values in Obituaries*. Oregon: University of Oregon.
- Linke, Angelika (2001): Trauer, Öffentlichkeit und Intimität. Zum Wandel der Textsorte „Todesanzeige“ in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In Ulla Fix, Stephan Habscheid & Josef Klein (Hrsg.), *Zur Kulturspezifik von Textsorten*, 195–223. Tübingen: Stauffenburg.
- Luth, Janine, Konstanze Marx & Christian Pentzold (2022): Ethische und rechtliche Aspekte der Analyse von digitalen Diskursen. In Eva Gredel & DFG-Netzwerk „Diskurse – digital“ (Hrsg.), *Diskurse – digital. Theorien, Methoden, Anwendungen* (Diskursmuster 30), 99–134. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Marten-Cleef, Susanne (1991): *Gefühle Ausdrücken. Die expressiven Sprechakte*. Göppingen: Kümmerle.
- Moore, Stephen H. (2002): Disinterring ideology from a corpus of obituaries. A critical post mortem. *Discourse & Society* 13 (4). 495–536.
- Offerhaus, Anke, Kerstin Keithan & Alina Kimmer (2013): Trauerbewältigung online. Praktiken und Motive der Nutzung von Trauerforen. *SWS-Rundschau* 53 (3). 275–297.
- Schmid, Helmut (2003): Probabilistic part-of-speech tagging using decision trees. In Daniel B. Jones & Harold Somers (Hrsg.), *New Methods In Language Processing*, 154–164. London: Routledge.

- Schröter, Juliane (2023): Abschied ... vom Leben? Zur Veränderung des Konzepts ›Abschied‹ in den letzten Jahrzehnten. *Muttersprache* 133 (4). 294–314.
- Schütte, Christian (2021): Perspektiven der Thanatolinguistik. In Christian Braun (Hrsg.), *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Dasein* (Reihe Germanistische Linguistik 323), 229–248. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Schütz, Alfred (1974): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schütz, Alfred & Thomas Luckmann (2003): *Strukturen der Lebenswelt* (UTB 2412). Stuttgart: UVK.
- Sönning, Lukas (2023): Evaluation of keyness metrics. Performance and reliability. *Corpus Linguistics and Linguistic Theory* 23 (4), 1–26.
- Stefanowitsch, Anatol (2020): *Corpus linguistics. A guide to the methodology* (Textbooks in Language Sciences 7). Berlin: Language Science Press.
- Stein, Stephan (2008): Verbergen und Verschlüsseln in Todesanzeige und Nachruf. Über den Umgang mit Tod und Trauer in öffentlicher Kommunikation. In Steffen Pappert, Melani Schröter & Ulla Fix (Hrsg.), *Verschlüsseln, Verbergen, Verdecken in öffentlicher und institutioneller Kommunikation*, 223–253. Berlin: Schmidt.
- Stein, Stephan (2012): Zum Ausdruck von Emotionen in Todes- und Traueranzeigen – Textsorten- und kulturhistorische Überlegungen. In Inge Pohl & Horst Ehrhardt (Hrsg.), *Sprache und Emotion in öffentlicher Kommunikation*, 159–183. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang.
- Stein, Stephan (2021): Elektronische Kondolenzbücher. In Christian Braun (Hrsg.), *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Dasein*, 41–70. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Stoeva-Holm, Dessislava (2005): Die Todesanzeigen als Kommunikationsmedium in Deutschland und Schweden. *Moderna Språk* 99 (2). 169–181.
- Wagner, Elke (2014): Intimate Publics 2.0. In Kornelia Hahn (Hrsg.), *E<3Motion. Intimität in Medienkulturen*, 125–149. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Tod und Trauer: **Perspektiven auf digitale
Praktiken**

Korina Giaxoglou

Narrative practices of death, dying and mourning

Continuities and shifts in an age of social media

Abstract: Der Tod gilt in modernen Gesellschaften oft als Tabuthema. Dieser Beitrag stellt die weit verbreitete These in Frage, dass ‚der Tod ein Tabu ist‘ und bietet stattdessen einen kontextualisierten Ansatz für Praktiken des Todes, des Sterbens und der Trauer in digitalen Kontexten. Er lenkt die Aufmerksamkeit darauf, (1) wie, wann und warum Tod, Sterben und Trauer als Narrative erzählbar und teilbar werden und (2) wie diese narrativen Praktiken mit Merkmalen der sozialen Mediatisierung wie Reflexivität, Affekt und Partizipation verwoben sind. Die Auseinandersetzung mit Tod, Sterben und Trauer in den sozialen Medien wird als narrative – und genauer gesagt – als Small Story-Praktik analysiert. Sie werden in Bezug auf Praktiken der affektiven Positionierung untersucht, die die Art und Weise indizieren, wie sich die Teilenden zu den Toten, zum vernetzten Publikum, zum eigenen Selbst sowie zu breiteren Diskursen über Leben und Tod verhalten. Dieser Ansatz wird anhand einer Beispielanalyse veranschaulicht, die typische Verwendungen von Mischungen aus informellen und formellen Sprachstilen, intime und distanzierte affektive Positionierungen, persönliche und politische Performances in den Vordergrund stellt, die sowohl Kontinuitäten als auch Verschiebungen in der soziokulturellen Auseinandersetzung mit Tod, Sterben und Trauer im Zeitalter der sozialen Medien aufzeigen.

Death in modern societies is often thought to be a taboo topic. This chapter challenges the popular thesis that ‘death is taboo’. It provides, instead, a contextualized and nuanced approach to practices of death, dying and mourning in digital contexts. It draws attention to (1) how, when, and why death, dying and mourning become tellable and shareable as narrative and (2) how these narrative practices are intertwined with features of social mediatization, such as reflexivity, affect, and participation. Engagements with death, dying and mourning on social media mourning are analysed as *narrative* – and more specifically – as *small story* practices. They are examined in relation to practices of *affective positioning*, which index the way sharers relate to the dead, to networked audiences, to the sharers’ self as well as to broader discourses about life and death. This approach is illustrated in a sample analysis, which foregrounds typical uses of blends of vernacular and formal language styles, intimate and distant affective positionings, personal and political performances that indicate both continuities and shifts in

sociocultural engagements with death, dying and mourning in an age of social media.

Keywords: death online, small stories, affective positioning, social mediatization

1 Introduction

1.1 Is death taboo?

In modern societies death is often thought to be a ‘taboo’¹ topic, “hidden from view”² and avoided in everyday and public conversations. This idea of ‘hidden death’ or its ‘denial’ in modern society (see Becker 1973) is grounded in contrastive comparisons of ‘modern’ death to ‘pre-modern’ death, such as ‘the cult of death’ in Victorian times in the case of England. Such comparisons were conducted in the wider context of critical explorations of late modernity characterised by the loosening of social bonds and the rise of radical individualism (see Giddens 1990). One of the consensus insights emerging from these explorations is that in the contemporary world death is a highly privatised matter which no longer disrupts communal words, but rather individual ones (see Walter, Hourizi & Pitsillides 2012: 289). This low visibility of modern death is evident in the decrease of the public space for death purposes, the shrinkage of the scope of the sacred in the experience of death in favour of the mediatization of death and a fundamental shift in the corporeal boundaries, symbolic and actual. In summary, modern death has become ‘taboo’, as it’s been *de-ritualized*, *institutionalized*, and *hidden* (see De Vries and Roberts 2004: 1).

1 The word ‘taboo’ originates in the Tongan word ‘tabu’ and it means ‘set apart, forbidden’. Among Tongans, a Polynesian group in the Pacific archipelago, the term was associated with people’s cautiousness in a world of gods, who were thought to be the source of life, but also of destructive powers. The word was brought over to Europe by explorers in the 18th century where it was adapted. In English its dictionary meaning, according to Oxford Reference online, is the following: “a social or religious custom of prohibiting or restricting a particular practice or forbidding association with a particular person, place, or thing”.

2 The popular idea of ‘death as taboo’ is illustrated in the public engagement website section Breaking the Taboo, where the following text is displayed: “Death is often hidden from view and only rarely discussed. Being open about death can calm your fears. It can help you value your life more and to think about the care you would like to receive when you are dying” (Art of Dying Well Website, <https://www.artofdyingwell.org/talking-about-death/talking-death/breaking-the-taboo/> (accessed 2024-08-30), The Centre for the Art of Dying at St. Mary’s University, London, UK).

The ‘death-as-taboo’ thesis has proved very popular. This is evident in its frequent use in campaigns and public conversations related to death, dying, and bereavement in the context of efforts to support people in times of grief and encourage death planning as part of living and dying well. The appeal of this thesis lies in the contrastive angle it’s grounded in, which serves as a discourse frame for promoting self-reflection and openness about death, instead of avoidance behaviours and the fear and isolation associated with them. As Jupp & Walter (1999: 56) put it, the ‘death-as-taboo’ thesis has become “a popular journalistic cliché”. Challenges to this thesis have been recurrently issued particularly by death sociologist, Tony Walter, who put forward proposals for modifications (see Walter 1991), before denying it altogether, proclaiming that “death is not taboo in contemporary Britain” (Walter 2014: n.p.). Despite Walter’s and others’ systematic critiques (see Giaxoglou 2021: 25–30), the ‘death-as-taboo’ thesis remains widespread to this day having, in fact, resurged in the context of the increased digitization of death.

This chapter will discuss narrative practices of death, dying, and mourning³ in digital contexts proposing and illustrating a sociolinguistic approach that moves discussions beyond the arguably essentialist and reductionist ‘death-is-taboo’ thesis. In contemporary sociolinguistics language is understood as *a multi-semiotic system of communicative modes and resources* and as *social practice*, both structured and agent-based, while narrative is understood as social practice embedded in other social practices. A sociolinguistic approach, then, complicates the notion of ‘taboo’ topics and ‘taboo language’ by foregrounding the dependence of uses of language and narrative on context, norms, and people’s expectations around *reportability* and *tellability*. The reportability of topics is contextually variable. The situated character of a story’s reportability lies in their tellability, i. e. the features that make a story worth telling and listening to. Tellability is not inherent to a subject matter, but it is negotiated *in situ* between the interlocutors, present or absent. In other words, tellability is a situated, interactional accomplishment (see Ochs & Capps 2001), which has limits and thresholds (see Norrick 2005).

William Labov, well-known for his influential sociolinguistic study of oral narratives of personal experience, has challenged the essentialist idea that death topics

3 The use of the term ‘mourning’ here doesn’t have a grounding in psychological or medical understandings of the term, but rather its use is aligned to the sociological understanding of grief as a social emotion (see Jakoby 2012). In this chapter it will often be used interchangeably with the term ‘grief’.

It’s worth noting that distinctions between mourning and grieving/grief locate their difference in distinctions between the public as an area of self- or socially mediated control vs. the private or individual realm as the site of emotionality, although this distinction is a differentiation that is socially and linguistically constructed and one that is certainly not universal.

are inherently taboo, given that he includes topics around *death and the danger of death*, along with *sex and relations between the sexes* and *moral indignation*, among the “three universal centers of interest” that “[...] drive the flow of speech in every language and every culture, but surface in a wide variety of forms, depending on what is appropriate in local social norms” (Labov 2013: 4). The way in which these reportable topics will be transformed into conversation material and stories ultimately depends on whose death is concerned, who’s talking, to whom, when, and why. For example, in the case of personal loss the transformation of the reportable event of death into a story can be further complicated by trauma, gaps in memory or inability or unwillingness to verbalise the experience. These are cases that point to the limits of tellability and offer a window to liminal states of feeling and storying as much as they reveal social and cultural norms of emotion.

When it comes to taboo language, Jonathan Culpeper, well-known for his pragmatic study of im/politeness, has pointed to its close connection with impoliteness and emotion: “[...] language is taboo when it conflicts with what people expect in a particular context, or what they desire or think should be the case” (Culpeper 2018: 29–30). In other words, death cannot be considered as inherently taboo in language and narrative practices. Instead, it has to be recognised that the place of death in the social life of communities and individuals is shaped by as much as it shapes local social contexts and wider frameworks of sociability, interaction, and relationality. What is often considered to be ‘taboo’ about death may be some types and particular aspects of death or some of the ways in which it can be broached and handled in a specific context in line (or not) with widely shared norms, even though these are not always explicit.

The sociolinguistic approach to death, dying, and mourning proposed in this chapter takes the above considerations about context into account and promotes a view of death *as tellable, narratable, and visible in social life under specific conditions of tellership and participation, which are constantly under negotiation both in real life (IRL) and the digital world*. In digital environments, where stories are co-constructed and shared, conditions of tellability become enmeshed with conditions of *shareability*, which include a shared story’s visibility and value potential (see Giaxoglou 2021). Shareability refers both to the design of the story for sharing and its potential for dissemination through retellings and reworkings, raising differential ‘telling rights’ (see Shuman 2005). In the case of sharing death in digital environments, then, the question is not about whether death continues to be taboo or not, but rather about: *When is death tellable, shareable or visible? Why? Under what conditions? by and for whom? How do death-related practices in context relate to platform affordances, norms of sharing and ideologies of emotion?* This chapter is going to touch on these questions seeking to trace continuities and shifts in narrative practices of death, dying, and mourning in digital environments.

Before moving on, the next section will discuss some recent shifts in death-related practices alongside continuities in approaches to death, dying, and mourning that came to the fore during the pandemic. The aim of this discussion is to contextualize the study of death in digital contexts and clarify the way ‘change’ in social practices can be approached.

1.2 Death during the pandemic

At the start of the 2000s when the academic study of death online was still developing, the phenomena scholars were dealing with seemed rather marginal, often receiving bad press in the media. This situation largely changed during the global outbreak of coronavirus declared by the World Health Organization as a pandemic on March 11, 2020, leading to a series of lockdown measures worldwide. During that challenging period, deaths from the virus reported daily in the form of counts – and often accompanied by stories of illness, dying, and mourning – brought death to the centre stage of public attention.

As the worry and fear about the prospect of contracting the virus and possibly dying spread, death came to obtain an intense sense of proximity in people’s everyday life, increasing the awareness of one’s own and other people’s mortality. At the same time, the disruption to the conduct of death-related ceremonies under the strain of social distancing measures issued by public health organisations led funeral directors and churches alongside bereaved families to the use of technologies for dealing with loss and grief, such as online wakes and funerals broadcast via the Zoom video conferencing platform. Such technologies, also known as *thanatechnologies* (see Sofka 1997) or *digital innovation services* (see Nansen et al. 2017), were nothing new at the time. Until that point, however, they had been restricted to facilitating relatives and friends of the deceased to take part in death-related ceremonies from any geographical location. The accelerated use of thanatechnologies during the pandemic turned them from an optional, supplementary service to the only option available to anyone outside the immediate circle of the bereaved for taking part to mourning *alone, together* (see Turkle 2013).

The participation afforded by such technologies, however, left many bereaved struggling with what they saw as an inability to properly mark the death of their loved ones. As Sonja Mackenzie (2020: n.p.), writing for the New York Times about her pain at the loss of her father from the coronavirus, observed: *“Our rituals of grief are no more. These are now mediated through distance and must emerge in new forms as we feel the cut-me-to-the-core pain of grief in isolation, as we see masked coffin-bearers revealed over video livestream funerals”*.

Unable to console the dying and be consoled by the physical presence of others in the context of the funeral, many COVID-19 bereaved families felt robbed of the indispensable affective closeness to their loved ones in dying, death and mourning. For this reason, they continued to plan for ‘proper’ ceremonies once participants would be allowed to be physically present. By planning physical ceremonies mourners were asserting the continued importance of physical and affective proximity to other people when faced with grief.

So, while the turn to thanatechnologies during the coronavirus was accepted on pragmatic terms, it wasn’t – and still isn’t – straightforwardly connected with major changes in the way people approach existing death-related practices and their meaning. As I will argue in this chapter, changes in practices of death, dying, and mourning are an ongoing and gradual process and thus, need to be considered alongside continuities. To do this, empirical approaches are needed, which draw attention to the contexts of these practices and the norms and ideologies associated with them.

The chapter is organised as follows: the first part discusses briefly key findings in the interdisciplinary field of death online. The second part presents and illustrates a sociolinguistic approach to narrative practices of death, dying and mourning in digital contexts, which draws attention to (1) how, when, and why death, dying and mourning become tellable and shareable as narratives and (2) how these narrative practices are intertwined with features of social mediatization, such as reflexivity, affect, and participation. The chapter concludes with some remarks on key continuities and shifts in sociocultural engagements with death, dying and mourning in a digital era and suggestions for further research in this area.

2 The interdisciplinary field of death online studies

The main focus of studies in the interdisciplinary field of death online has been on how (social) media have been reconfiguring rituals of contemporary life and death (see Christensen & Gotved 2014; Giaxoglou, Döveling & Pitsillides 2017; Giaxoglou & Döveling 2018). Specifically, such studies have been looking at how death is *mediated* (i. e. how it’s present in the media), how it’s being *remediated* (i. e. how its articulation in prior media forms is refashioned, blurring the boundaries of media) (see Christensen & Sandvik 2014), and how it’s *mediatized* (i. e. transformed through media logic) (see Sumiala 2021) and *social-mediatized* (i. e. transformed through social media logics) (see Giaxoglou 2021). Attention has also been drawn to the ambivalences and tensions arising in social media vernacular prac-

tices, as in the case of phenomena of trolling the profile or memorial pages of deceased people (see Phillips & Milner 2017; Bachmann-Stein & Stein in this volume). More recently, issues related to immortalization and imaginaries of the afterlife in the wider context of Artificial Intelligence (AI) innovations have been opening up new lines of research and debate (see Bassett 2015, Savin-Baden 2022) – although these remain out of the scope of the present chapter.

In the growing body of research on death online, social media are often branded as opening up new spaces for death-related practices and affording a range of story formats, audiences, and purposes. Practices of death, dying, and mourning online are said to extend the tellability of death by turning death events into occasions for sharing and updating the self in the here-and-now in line with social media logic. Such extensions of death's tellability are credited with bringing death to the public domain (see Walter, Hourizi & Pitsillides 2012), creating emotional communities online (see Julliard & Georges 2018) and increasing the visibility of death (see Sumiala 2021). Some scholars have linked this intensified publicization with changing mentalities around death leading to the designation of the contemporary age in Western societies as *the age of spectacular death* (see Jacobsen 2016).

An example of spectacular death sharing practices in digital environments is the case of *funeral selfies*, i. e. pictures of usually one smiling person taken next to a corpse (for a collection of examples of funeral selfies, see Hamblin 2013). In their study of Instagram posts featuring the hashtag #funeral, Thimm & Nehls (2017) found that selfies represented the most frequent type of image shared. Many people were initially horrified at this practice which they saw as disrespectful, a reaction that could be taken to evidence the idea that death or images of oneself near a dead person are not accepted and that death is taboo. Looking more closely, however, both at the practices in question and the reactions these tend to trigger, it becomes apparent that funeral selfies was at the time an apparent cultural trend that circulated on social media, primarily driven by social media logic among young people, rather than by changing death-ritual norms. That logic incited users to share and update the self in their here-and-now, however trivial, intimate, or weird that may seem to other people. According to Gibbs et al. (2015) the practice of sharing selfies particularly popular on Instagram profiles affirmed a wider turn to the visual. Such visual practices can be understood as a subtle form of *presencing*, which forms an integral part of the “vernacular (and ongoing) tradition of online memorialization” (Meese et al. 2015: 1828), and facilitates a personal, affective response in the context of attempts to capture “the flamboyant and internationally gazed-upon memorial event” (Meese et al. 2015: 1827). The above accounts might explain why, apparently 1/5 of millennials approve of the practice of taking and sharing selfies during funerals and as many as

1/3 of mourners in the UK reported having snapped a selfie at a funeral (see Fussell 2016). Reactions to such practices seem to object to the focus on the self and reinforce widely circulating adult perceptions of young people's social media sharing activity as another instance of young people's 'narcissism' and disregard for appropriateness.

The example of funeral selfies indicates the importance of contextualizing death-related practices in terms of social media affordances, logic and trends, before rushing into over-generalizations about their meaning. It further shows the importance of avoiding treating social media as an undifferentiated context, branded as either 'good' or 'bad', and instead looking for the nuance and complexity of practices in these environments.

So far, in the interdisciplinary field of death online systematic attention to narrative practices relating to the performance of mourning has been limited, despite the centrality of narrative in meaning-making, identity construction and affective performances. One of the reasons for this gap could be the focus on media perspectives and the use of ethnographic methods that often use stories as a resource for research, rather than as an object of analysis *per se*.

The narrative approach to the study of death, dying and mourning in digital environments that is presented in the remainder of this chapter is, therefore, motivated by this pervasive under-theorization of narrative in the study of death-related practices. In addition, and as already mentioned, a narrative approach can help to move beyond journalistic clichés about death as taboo that mask the conditions and contexts under which death and mourning become tellable and shareable stories.

3 A narrative approach to death, dying, and mourning in social media environments

The understanding of narrative in this chapter draws on small story and digital storytelling research from which understandings of stories as *situated*, *social practices* embedded in other practices have emerged. Stories online have been described as *multi-authored*, *multi-semiotic*, often *fragmented*, and *distributed* across media platforms and audiences (see Page 2012; 2013) that call for different types of *participation* (see De Fina 2016).

Sharing stories online involves the emplotment of the ongoing, mundane present as *breaking news stories* or *life-writing of the moment* (see Georgakopoulou 2017), often disseminated widely as *shared stories* part of larger, public interactions relating to large scale matters of public concern (see Page 2018) and

shaped by metrics (see Georgakopoulou, Iversen & Stage 2020). This life-sharing in the moment also extends to the sharing of disruptive events, such as death, also known as *death-writing and sharing of the moment*.

Social media mourning can be productively approached as *small stories* (see Giaxoglou 2021: 208–212), i. e. as “discourse engagements that engender specific social moments which show a narrative orientation and integrally connect with what gets done on particular occasions and in particular settings” (Georgakopoulou 2007: 148). In this small stories approach the focus is not so much on the structure of stories, but rather on the way stories are used by tellers, co-tellers and recipients/witnesses as a meaning-making resource and an affective positioning resource, i. e. a resource for negotiating particular affective positions and identities at different levels. Attention is called to ways of telling, sites, and tellers as well as to aspects of the story’s audience design, curation (for sharing) and audience reception.

The small story approach to social media mourning has come out of the empirical study of such practices. The analysis of such practices is conducted across three levels⁴:

1. *Sharing as selecting*: at this level attention is paid to the particular types of death picked out as worthy for sharing in the first place and to the particular kinds of moments of mourning judged as appropriate and relevant to audiences;
2. *Sharing as (small) storytelling*: the focus of analysis at this level is on how selected events and moments are configured as stories, often over multiple turns or aggregating posts. The analyst pays attention to the types of small stories examining their temporality;
3. *Sharing as positioning*: at this level the way shared moments are negotiated with networked audiences is examined with a focus on the different types of identity⁵ and *affective positioning* that they help construct for tellers and their audiences.

Affective positioning is a notion introduced by Giaxoglou (2021) to draw attention to the role of language, relationality, and identities in affective practices viewed as context-based, interactional, narrative, and social phenomena. The notion refers to the kinds of negotiations of proximity to or distance from the event of death, the dead, other mourners and the grieving self that make up one’s affective

⁴ These levels of analysis were adapted from the empirical framework for sharing practices proposed by Androutsopoulos (2014) including the following interrelated practices of sharing: designing, styling, and negotiating.

⁵ For further details on narrative identity positioning, see Bamberg & Georgakopoulou 2008.

disposition to loss and life and death, more broadly. Acts of affective positioning form the ground for the construction, negotiation and performance of identities. The application of this small story and affective positioning analytic framework to the study of death-related practices has led to a provisional classification of narrative-based mourning activity that facilitates navigation in this largely heterogeneous digital thanato- and mourning-scapes (see Giaxoglou 2021).

1. *Breaking news stories of death or mourning*: announcements of death or mourning in the sharer's here-and-now;
2. *Shared R.I.P. stories*: R.I.P. posts and hashtags in personal profiles or memorial groups associated with connective action;
3. *Visual small stories of death and mourning*: images of death (e.g. from funeral selfies to memorial or emblematic images of mourning) and video-logging of dying and grief
4. *Habitual stories of remembrance*: sharing moments of the here-and-now addressed to the deceased (one-sided dialogues) as a way of re-integrating them to the everyday, which is similar to interacting with the dead at the gravesite or physical memorials, e.g. street memorials.

These different story types are shaped by platform affordances and social media logic and drivers, including (a) the injunction to share life in the here-and-now, (b) the driver to connect with others, and (c) affordances for visual sharing and participation as well as remediations of existing practices of interaction with the dead. In addition, these story types clarify how modes of life writing in the moment extend to the sharing of events, moments, and emotion relating to death or *death-writing of the moment*, which encompasses practices with different scope and purposes, summarised below (see Giaxoglou 2020):

1. *Participatory*: death-writing practices primarily aimed at creating and maintaining communities of bereaved, e.g. R.I.P. Facebook groups prompting public tributes;
2. *Connective*: practices primarily aimed at banding and bonding loosely connected groups around shared values and action, e.g. hashtag mourning connecting large groups of people otherwise unconnected around acts of public mourning and solidarity;
3. *Motivational*: individual story-sharing designed to inspire others, raise awareness of a particular type illness and promote related charities, e.g. illness vlogs;
4. *Cosmopolitan*: practices primarily aimed at banding and bonding affective publics around moments of distant mourning for the 'Other's' death, e.g. visual small stories drawing attention to death outside audiences' 'home' at a distance, such as those circulated in the case of the death of Alan Kurdi;

5. *Rebellious*: mourning connected to off-line movements around grievable lives and related social demands (e.g. Black Lives Matter globally and every time there's another death of a black citizen by police).

The next section will illustrate this approach in the case of a digital story of grief aiming to show in the space of this chapter how a narrative and affective positioning analytic framework can complicate and advance our understanding of these practices.

4 A typical digital story of grief

The digital story of grief that will be used as an example in this section was created for the purposes of the Open Learn interactive experience⁶ “*What kind of sharer are you? How is social media changing the way we share grief?*” (OpenLearn 2020). The story is a fabricated example created by synthesizing posts encountered in the context of the author/researcher's research on social media mourning across different platforms to create a composite post. The composite story was designed to illustrate typical ways of sharing grief online, drawing on commonly shared types of small stories, the linguistic style these are expressed in and the purposes these are used for (see Section 3). The story fabricated by the author/researcher was shared with and reworked in video mode by the actress who was recruited to bring the story to life for the OpenLearn interactive experience, who also created the accompanying image (see Fig. 1).

Using a fabricated example in this discussion is motivated by the need to address the ethical limitations of using authentic data to study and showcase aspects of mourning. It also facilitates the practice of illustration, given that a fabricated example brings together different points observed in a range of different cases in a single case. Last, but not least, it also helps to draw and maintain attention to aspects of these practices, mitigating the researcher's and the readers' emotional involvement with such sensitive topics.

The background story created for the purposes of the interactive is the story of Helena, a professional musician in her early 30s, who lost her father to cancer.

⁶ The interactive experience was sponsored by the Open University's Faculty of Wellbeing, Education and Language Studies (WELS) supported by WELS Open Media Fellow, Dr Mathijs Lucassen, and designed using the authoring software Elucidat (<http://www.elucidat.com>; accessed 2024-08-30).

Helena shared the news of his passing with her followers on an image- and video-based social media platform (see Fig. 1).



Fig. 1: Helena's multimodal post on social media following the death of her father, created for the purposes of the Open Learn interactive experience 'What kind of sharer are you? How is social media changing the way we share grief' (OpenLearn 2020).

The post's text is featured on the platform alongside a joyful image of Helena next to her dad. The post addressed to different parts of Helena's audience covers a wide range of angles to the loss as well emotions. It includes, for example, reference to the last days of her dad's suffering; mentions how challenging that period was for her and her mum; expresses how she's feeling about this loss in her own here-and-now; acknowledges everyone's support; commits herself to remembering her dad through her music; and at the same time, commits herself to the fight against cancer issuing a call for wider support to that cause. The linguistic style of the post features a mix of formal and informal language, including for example broken heart emojis and hashtags. Still, her language is carefully constructed, suggesting that a considerable level of design has gone into writing this post before sharing it with everyone, as is common in this kind of posts.

Analysing this post as a small story shared online draws our attention to Helena's different, though interrelated practices of *selecting*, *small storying* and *positioning*, summarized below:

Selecting: The aspect of death selected for sharing here is not simply the announcement of death, which tends to be the most conventional and most accepted form of sharing death online. Rather what's selected for sharing is Helena's reflec-

tion on the pain of dying and grieving that is explicitly presented as ‘real’. The staging of this emotional moment as an *authentic affective experience* constitutes a key resource for audience engagement. In that respect, Helena’s selection of what to say in her post attests to careful content management and audience orientation. The sharer selects to publicly disclose intimate details of her father’s dying (e.g. ‘*just dying in front of our eyes*’), foregrounding the suffering of a terminal illness, like cancer, and the challenges that this entails not only for the sufferer but also for those caring for them. She’s also referring to the ‘realness’ of the pain of her loss and notes how much ‘it hurts’. This emotional experience is then used as a frame for announcing she’s working on a new song that her dad would love and for committing herself to remembering her dad and fighting for cancer in his name.

(*Small*) *Storying*: Helena’s story is a *breaking news story* announcing the passing of her dad’s loss and the grief she’s experiencing. It also combines features of other types of small stories. For example, it brings in elements of a *visual small story* by accompanying the post with a photograph of a joyful moment of her and her dad; it also brings in elements of *habitual storying* in the second paragraph of the post where the sharer commits herself to a song and tributes which promise future posts on anniversaries or other calendar-important dates and special life events; finally, Helena strives to turn her personal story into a shared story of connective action in the last part of her post by mobilizing her followers’ support and action in the fight against cancer. This example, then, shows how different types of stories can be combined in a single post indicating a mode of *polystorying* (see Georgakopoulou & Giaxoglou 2019) that allows the sharer to record different aspects of her experience as well as orient to different parts of her audience. This mode of sharing is open to contributions by the audience, inviting the ongoing co-construction of grief and remembrance.

Positioning: Helena uses these small stories to position herself affectively in proximity to her dad before and after his death through explicit mentions to him, songwriting tributes, direct addresses to the deceased (e.g. ‘writing this song just for you’, ‘that took you away’). She’s also positioning herself in proximity to her followers as supporters and fans, by directly mentioning and addressing them (e.g. ‘thanks to everyone of you’). These positions help her to construct her identity as (a) a beloved, caring, and loving daughter; (b) a dutiful mourner committed to the remembrance of her dad; (c) an appreciative sharer ready to acknowledge and thank her followers for their support; and (d) an inspirational persona, i. e. someone who grows from their own experience and inspires others to take action. In summary, Helena positions herself as an *authentic* and *relatable* sharer with whom others would want to connect.

Audience reactions to grief posts can be varied. In fact, not everyone would and does react to posts about grief. However, sample audience reactions, like the ones in the fabricated example of Helena's post (see Fig. 2), show how the poly-storying of death and grief continues in the comments space.

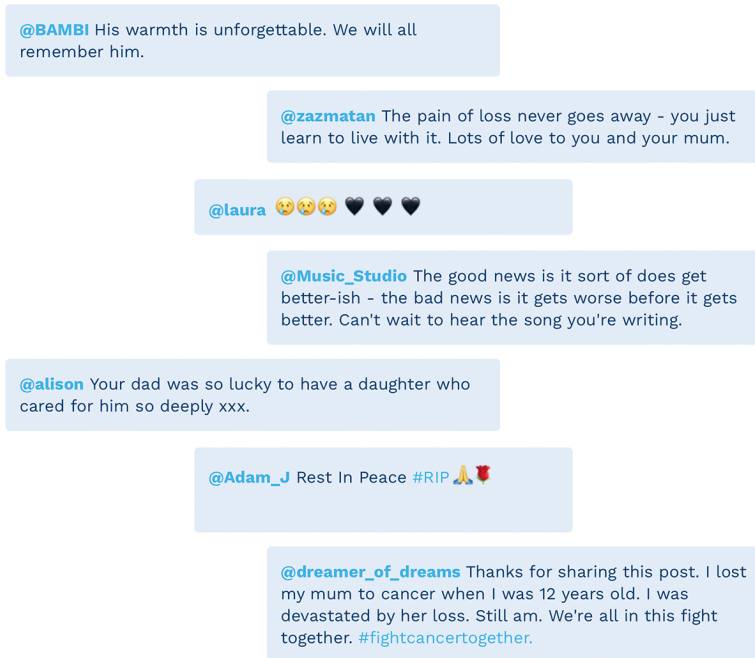


Fig. 2: Individual users' comment reactions to Helena's post, created for the purposes of the Open Learn interactive experience *'What kind of sharer are you? How is social media changing the way we share grief'* (OpenLearn 2020).

Commenters to grief posts online tend to pick up on different aspects of the post, depending on how they want to present themselves and make themselves relevant. Some, for example, relate to the memory of the deceased and signal their participation to the mourning for their death (e.g. *'His warmth is unforgettable. We will all remember him'*); others contribute a conventional expression of condolences, e.g. a R.I.P. post (*'Rest in Peace #RIP'*); others share a secondary story, i. e. a story relating a similar experience (e.g. *'[...] I lost my mum to cancer when I was 12 years old. I was devastated by her loss. Still am. [...]'*), offer advice about how to cope with the loss (e.g. *'The pain of loss never goes away – you just learn to live with it [...]'*) or affirm Helena's self-presentation as a 'good' daughter (e.g. *'Your dad was so lucky to have a daughter who cared for him so deeply xxx'*).

Approaching this post as a small story shared online has drawn our attention to the typical sharer's different, though interrelated practices of selecting, small storytelling and positioning.

Even if it's not common to see such a range of topics in a single real post, including for example the death announcement, the expression of thanks for the support received, the commitment to memorial and charity action, references to dying, caring, and feelings of grief, it's common to see these topics in the sharing trajectories of users as part of the drive to carefully and consistently design their *'authentic' selves* across time.

This example offered a sample of an experienced social media user's narrative practices of crafting posts as small stories and using them as a resource for projecting their own affective positions as well as creating affective positions for others. The fact that affect is at the heart of sharing online and garner high levels of engagement can explain why users are willing to share such personal moments and feelings more or less consciously as an integral part of their everyday practices of sharing and updating the self. In summary, then, this fabricated example shows how, when, and why death, dying and mourning become tellable and shareable as narratives and how these narrative practices are intertwined with features of social mediatization, such as reflexivity, affect and participation in digital cultures.

The fabricated example was useful insofar as it illustrated the narrative and affective positioning approach presented in this chapter. The next section will extend and enrich this illustration by discussing a real-life case of sharing dying, death, and mourning on the social media platform of Instagram.

4.1 A real example: The case of @bowelbabe

Dame Deborah James's story of bowel cancer, also known on Instagram as @bowelbabe, offers a compelling real-life example of life and death vlogging that further exemplifies the way digital illness narratives serve as resources for rendering difficult topics tellable and for crafting relatable and authentic online personas.

Dame Deborah James shared her struggle with terminal bowel cancer with which she diagnosed in 2016 via the *You, Me and the Big C* podcast launched in 2018 as well as via her Instagram profile and other social media accounts. At the time of writing, her Instagram profile has accumulated 1,683 posts and 1 M followers since Feb. 19, 2016. Deborah James eventually died on June 28th 2022, triggering an outpouring of media coverage and public grief. Her candid account of her bowel cancer story brought attention to the signs and symptoms of this type of cancer and raised important amounts of funds for bowel cancer charities, including a charity created by Dame James herself. Her podcasts became known for

their frankness, honesty, and humour about her illness that she termed ‘the glam cancer’.

The combination of different platforms and modes for sharing her story allowed Dame Deborah James to combine candidness about some of the harrowing aspects of her illness – which she recorded in voice notes taken while undergoing treatment and featured in the podcast’s episodes – with an emphasis on celebrating her life despite her illness. On her Instagram account⁷, Dame Deborah James is seen to routinely select joyful moments of life, even in hospital settings, and to broadcast messages that seek to raise awareness of bowel cancer, projecting her identity as a lively person, a mother, wife, and friend. In terms of her story sharing, she draws on Instagram’s platform vernaculars to populate her feed with image-based posts shared as breaking news stories from her life and illness. Sharing these stories allows her to position herself as a glamorous and inspirational person, rather than as a patient, and to craft a relatable and authentic persona as the ground for building up her social media influencer identity.

Her visually impactful small stories are based on the mobilization of illness, dying and ultimately her death for authenticating her public persona and negotiating her affective positioning at different levels: *bowelbabe* is seen to construct some distance from her dying so as to affirm her proximity to life and the living, while negotiating and maintaining relationships of proximity with her viewers, engaging them affectively and inciting them to support charity action. Viewers’ affective engagement is evident in their reports of scrolling back to the start of her feed to track her journey. Their engagement attests to the cumulative power of her small stories coming to form the ‘big story’ and legacy of her journey and campaigning activity.

While her story has certainly brought to the fore the good, the bad, and the ugly of life with cancer, which often remain invisible in the wider public contexts in the UK, it has to be recognized that her story still sits well with popular templates of illness, particularly cancer. Such templates are organized around metaphors of the illness as ‘a fight’ one is expected to face with bravery and determination – and in the case of Dame Deborah James, with a smile and a keen eye for glamour at all times. While the visibility of stories like hers creates opportunities to talk publicly about the signs, symptoms, and available treatments for specific illness, such visibility is conditional upon the fit of such stories (and their tellers) with wider social expectations and social media directives for performing vital,

⁷ *Bowelbabe*’s Instagram account is publicly available here: <https://www.instagram.com/bowelbabe/?hl=en> (accessed 2024-08-30). The decision has been taken not to include any images from her account in this chapter, even though the account is public, because the account belongs to a deceased person who cannot provide their informed consent for such use.

i. e. positive, life-affirming and optimistic approaches to illness, avoiding negative or pessimistic accounts (see also Stage & Hougaard 2018).

The next and final section concludes this chapter with some remarks about key continuities and shifts in narrative practices of death, dying, and mourning.

5 Concluding remarks: Continuities and shifts

This section summarizes some of the key and recurrent findings in the interdisciplinary field of death online as well as insights around such practices that have been presented in this chapter, pointing to key continuities and shifts in death-related practices in the wider digital thanato-landscape (see also Walter, Hourizi & Pitsillides 2012; Giaxoglou 2021: 33–34).

The key continuities that have been foregrounded in the literature include the following:

1. Death-related practices in digital environments aren't entirely new practices, but rather draw on elements of existing vernaculars relating to death and memorialization; they facilitate forms of personalized and direct communication with the dead, fostering continuing bonds and parasocial relationships with them, as shown in the examples discussed;
2. They continue to constitute material practices, which are closely connected to offline practices; for example, hierarchies of mourning continue to exist and be important as evident in the offence people often experience when these are violated; also ritualistic elements (non-institutional ritualizations and repetitions) continue to characterize death-related practices even if at a small scale (see Christensen & Gotved 2014);
3. They are shaped in relation to other digital practices, including language choices, identity construction and affect performances and they involve extensive story co-construction alongside careful audience design and identity management, as shown in both the fabricated example and the example of Dame Deborah James's Instagram cancer vlogging.

Alongside these continuities, the shifts noted in the literature include the following:

1. Social media sites are recognized as important affective platforms for communication about illness, death and mourning (see Stage & Hougaard 2018), which have extended the domains of death, dying, and mourning (see Brubaker, Hayes & Dourish 2013), resulting in the blurring of private and public realms, the amplification of audiences, increased opportunities for sharing

- stories of illness, death and grief, and also for the return of a sense of community;
2. The use of social media for sharing death, dying, and mourning has resulted to the informalization of the language repertoires drawn upon in death-related practices, in line with digital language practices and younger people's registers who are now claiming a more visible part in public rituals and platform vernaculars.
 3. In parallel, globalization trends are attested in such practices. These are mostly evident in the case of celebrity or media death where 'new' standard norms for witnessing and taking part to mass media spectacles of mourning and affect have emerged. Despite such globalization trends norms of death-related expressions have been diversifying, as mourners are having to navigate different contexts and diverse audiences, known and unknown, adding to their labour of mourning psychologically, socially and practically. For example, sharers have to be in control of their presence across different sites, cope with more – and in some cases, unexpected – reactions from known and unknown people, deal with the creation and maintenance of online memorials in addition to physical ones, and in some cases, manage existing social media profiles of deceased relatives.

The points noted above findings remain provisional as the role of social media technologies in everyday life changes and as new technologies are developed. It's important to note that 'change', in this context, refer(s) to *small- to large-scale interventions of varied and multi-level implications to existing ways of doing things, ways of communicating, and ways of feeling*. And in that respect, continued empirical research in social practices is needed to monitor such interventions and point to any shifts these are connected to.

To conclude, one of the key points worth emphasizing is that the pervasiveness of technology in everyday life and indeed the acceleration of its uses for death-related purposes certainly doesn't entail their automatic acceptance by people or call for their celebration uncritically echoing techno-positivist discourses. Rather it entails the need for empirical accounts of the dynamic nature of narrative practices, i. e. stories in context, and their associated practices of affective positioning to the dead, mourners and the grieving self, as discussed in this chapter. When approaching such phenomena, it's important to be aware of the diverse phenomena and types of loss involved, for example mourning for the loss of a family member, a friend, a celebrity or public figure, or for victims of mass shootings, attacks or other crises. In addition, it is important to move beyond the predominant focus on grief either as an individualized psychological experience or as a homogenous collective experience. As argued in this chapter, public debates

around death, dying, and mourning can move beyond questions of what is ‘taboo’ and what isn’t, what is ‘good’ and what is ‘bad’ for the bereaved to questions about when death, dying and mourning are talked about, shared and how, what opportunities and limitations or risks digital environments afford for mourning at different levels. Even though there are no clear-cut answers to these questions, opening spaces for critical reflection and public conversations on the affordances or promises, limitations and risks of uses of thanatechnologies in users’ lives as well as in their future imaginaries can advance understandings of death, dying, and mourning in a digital era and ultimately, empower users to adapt thanatechnologies to their own needs and purposes.

Literature

- Androutsopoulos, Jannis (2014): Moments of Sharing. Entextualization and Linguistic Repertoires in Social Networking. *Journal of Pragmatics* 73, 4–18.
- Bamberg, Michael & Alexandra Georgakopoulou (2008): Small Stories as a New Perspective in Narrative and Identity Analysis. *Text & Talk* 28, 377–396.
- Bassett, Deborah (2015): Who Wants to Live Forever? Living, Dying and Grieving in Digital Society. *Social Sciences* 4, 1127–1139.
- Becker, Ernest (1973): *The Denial of Death*. New York: Souvenir Press.
- Brubaker, Jed R., Gillian R. Hayes & Paul Dourish (2013): Beyond the Grave. Facebook as a Site for the Expansion of Death and Mourning. *The Information Society* 29, 152–163.
- Christensen, Dorthe & Stine Gotved (2014): Online Memorial Culture. An Introduction. *New Review of Hypermedia and Multimedia [Special Issue]* 21 (1–2), 1–9.
- Christensen, Dorthe & Kjetil Sandvik (2014): *Mediating and Remediating Death*. London: Routledge.
- Culpeper, Jonathan (2018): Taboo Language and Impoliteness. In Keith Allan (ed.). *The Oxford Handbook of Taboo Words and Language*. Oxford: Oxford University Press.
- De Fina, Anna (2016): Storytelling and Audience Reactions in Social Media. *Language in Society* 45 (4), 473–498.
- Fussell, Sidney (2016): We Asked a Grief Expert Whether Sharing Funeral Selfies Is Healthy. *Business Insider*. <https://www.businessinsider.com/are-funeral-selfies-bad-2016-5?r=US&IR=T> (accessed 2024-08-30).
- Georgakopoulou, Alexandra (2007): *Small Stories, Interaction and Identities*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Georgakopoulou, Alexandra (2017): Sharing the Moment as Small Stories. The Interplay Between Practices & Affordances in the Social Media-Curation of Lives. *Narrative Inquiry* 27 (2), 311–333.
- Georgakopoulou, Alexandra & Korina Giaxoglou (2019): Emplotment in the Social Mediatization of the Economy. The Poly-Storying of Economist Yanis Varoufakis. *Language @ Internet* 16, 1–15.
- Georgakopoulou, Alexandra, Stefan Iversen & Carsten Stage (2020): *Quantified Storytelling. A Narrative Analysis of Metrics on Social Media*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Giaxoglou, Korina (2020): Mobilizing Grief and Remembrance with and for Networked Publics. Towards a Typology of Hyper-Mourning. *European Journal of Life Writing* 9, 264–284.

- Gioxoglou, Korina (2021): *A Narrative Approach to Social Media Mourning. Small Stories and Affective Positioning*. New York, Oxon: Routledge.
- Gioxoglou, Korina & Katrin Döveling (2018): Mediatization of Emotion on Social Media. Forms and Norms in Digital Mourning Practices. *Social Media + Society* 4 (1).
- Gioxoglou, Korina, Katrin Döveling & Stacey Pitsillides (2017): Networked Emotions. Interdisciplinary Perspectives on Sharing Loss Online. *Journal of Broadcasting & Electronic Media* 61 (1), 1–10.
- Gibbs, Martin, James Meese, Michael Arnold, Bjørn Nansen & Marcus Carter (2015): #Funeral and Instagram. Death, Social Media and Platform Vernacular. *Information, Communication & Society* 18 (3), 255–268.
- Giddens, Anthony (1990): *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Hamblin, James (2013): Selfies at Funerals. *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/health/archive/2013/10/selfies-at-funerals/280972/> (accessed: 2024-08-30).
- Jacobsen, Michael H. (2016): 'Spectacular Death'. Proposing a New Fifth Phase to Philippe Aries's Admirable History of Death. *Humanities* 4 (2), 1–20.
- Jakoby, Nina R. (2012): Grief as a Social Emotion. Theoretical Perspectives. *Death Studies* 36 (8), 679–711.
- Julliard, Virginie & Fanny Georges (2018) : Produire le mort. Pratique d'écriture et travail émotionnel des deuilés et des deuilées sur Facebook. In Virginie Julliard & Nelly Quemener (eds.), *Garder les morts vivants. Dispositifs, pratiques, hommages*, 89–116. Paris: La Découverte.
- Jupp, Peter & Tony Walter (1999): The Healthy Society: 1918–98. In Peter Jupp & Clare Gittings (eds.), *Death in England. An Illustrated History*, 256–283. Manchester: Manchester University Press.
- Labov, William (2013): *The Language of Life and Death. The Transformation of Experience in Oral Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mackenzie, Sonja (2020): The Particular Pain of Pandemic Grief. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2020/08/14/well/family/the-particular-pain-of-pandemic-grief.html> (accessed 2024-08-30).
- Meese, James, Martin Gibbs, Marcus Carter, Michael Arnold, Bjørn Nansen, Tamara Kohn (2015): Selfies at Funerals. Mourning and Presencing on Social Media Platforms. *International Journal of Communication* 9 (1), 1818–1831.
- Nansen, Bjørn, Tamara Kohn, Michael Arnold & Luke van Ryn (2017): Social Media in the Funeral Industry. On the Digitization of Grief. *Journal of Broadcasting & Electronic Media [Special Issue]* 61 (7), 73–89.
- Norricks, Neal R. (2005): The Dark Side of Tellability. *Narrative Inquiry* 15 (2), 323–343.
- Ochs, Elinor & Lisa Capps (2001): *Living Narrative. Creating Lives in Everyday Storytelling*. Harvard: Harvard University Press.
- OpenLearn (2020): What Kind of Sharer Are You? <https://www.open.edu/openlearn/languages/english-language/what-kind-sharer-are-you> (accessed 2024-08-30).
- Page, Ruth (2012): Re-examining Narrativity. Small Stories in Status Updates. *Text & Talk* 30 (4), 423–444.
- Page, Ruth (2013): From Small Stories to Networked Narrative. The Evolution of Personal Narratives in Facebook Status Updates. *Narrative Inquiry* 23 (1), 192–213.
- Page, Ruth (2018): *Narratives Online. Shared Stories in Social Media*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Phillips, Whitney & Ryan Milner (2017): *The Ambivalent Internet. Mischief, Oddity, and Antagonism Online*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Savin-Baden, Maggi (2022): *AI for Death and Dying*. Oxon: CRC Press.

- Shuman, Amy (2005): *Other People's Stories. Entitlement Claims and the Critique of Empathy*. Illinois: University of Illinois Press.
- Sofka, Carla (1997): Social Support "Internetworks," Caskets for Sale, and More. *Thanatology and the Information Superhighway. Death Studies* 21 (6), 553–574.
- Stage, Carsten & Thina Thode Hougaard (2018): *The Language of Illness and Death on Social Media. An Affective Approach*. Bingley: Emerald Publishing.
- Sumiala, Johanna (2021): *Mediated Death*. Cambridge: Polity Press.
- Thimm, Caja & Patrick Nehls (2017): Sharing Grief and Mourning on Instagram. Digital Patterns of Family Memories. *Communications* 42 (3), 327–349.
- Turkle, Sherry (2013): *Alone Together. Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. 3. edn. New York: Basic Books.
- De Vries, Brian & Judy Rutherford (2004): Memorializing Loved Ones on the World Wide Web. *OMEGA – Journal of Death and Dying* 49 (1), 5–26.
- Walter, Tony (1991): Modern Death. Taboo or not Taboo? *Sociology* 25 (2), 293–310.
- Walter, Tony (2014): The Revival of Death. Two Decades On [Blog post, October 17]. <http://endoflifestudies.academicblogs.co.uk/the-revival-of-death-two-decades-on-by-tony-walter/> (accessed: 2024-04-30).
- Walter, Tony, Rachid Hourizi & Stacey Pitsillides (2012): Does the Internet Change How We Die and Mourn? Overview and Analysis. *OMEGA – Journal of Death and Dying* 64 (4), 275–302.

Nadine Rentel

Erzählungen über Tod und Trauer auf dem beruflichen Netzwerk LinkedIn

Abstract: Mit der Weiterentwicklung neuer Technologien werden Kommunikationsgewohnheiten sowie Strukturen der Öffentlichkeit einem Wandel unterzogen. Dies betrifft nicht nur den Austausch von Informationen und Wissen, sondern auch das Teilen ‚privater‘ Emotionen wie Trauer, Schmerz und Angst mit Mitgliedern einer Diskursgemeinschaft. Das 2002 gegründete Netzwerk LinkedIn, das auf den Bereich Beruf und Karriere spezialisiert ist, hat unter anderem das Ziel, Personen im beruflichen Kontext miteinander zu vernetzen und die Suche nach geeigneten Fachkräften zu erleichtern. Im Beitrag wird den Fragen nachgegangen, welche spezifischen Funktionen Narrationen über Tod und Trauer auf LinkedIn haben, wie sich das Spannungsfeld zwischen Privatheit und Öffentlichkeit auf dieser Kommunikationsplattform gestaltet, auf welche Strategien der Versprachlichung bzw. der multimodalen Gestaltung die Verfasser*innen zurückgreifen und in welcher Form die Netzgemeinschaft auf das Teilen der Verlusterfahrungen reagiert.

With the further development of new technologies, communication habits and public structures are subject to change. This concerns not only the exchange of information and knowledge, but also the sharing of ‘private’ emotions such as grief, pain and fear with members of a discourse community. The LinkedIn network, which was founded in 2002 and specializes in jobs and careers, aims, among other things, at putting people in a professional context into contact and to facilitate the search for suitable specialists. The article examines which specific functions narratives about death and grief have on LinkedIn, how the tension between private and public is shaped on this communication platform, which verbal and multimodal strategies of verbalisation users apply and in which form the web community reacts to the sharing of loss experiences.

Keywords: LinkedIn, Trauerdiskurs, Verlustdiskurs, Online-Trauer, Sharing, Multimodale Diskursanalyse

Anmerkung: In dankbarer Erinnerung an meinen Doktorvater Bernd Spillner, der am 17. Februar 2023 verstorben ist.

1 Einleitung

Mit der Weiterentwicklung neuer Technologien verändern sich unsere Kommunikationsgewohnheiten grundlegend. Es werden jedoch nicht nur die Funktionsweisen gesellschaftlicher Kommunikationsprozesse, sondern ebenso Strukturen der Öffentlichkeit einem Wandel unterzogen. Bemerkenswert ist in diesem Kontext, dass kommunikative Praktiken, die vor dem Aufkommen der digitalen Kommunikation ausschließlich im analogen Diskursraum zu verorten waren, Eingang in die digitale Sphäre finden. Unter digitalen Praktiken werden hier vorgeformte, konventionalisierte Praktiken verstanden, die die menschliche Kommunikation dadurch vereinfachen, dass den Mitgliedern einer Kommunikationsgemeinschaft ein bestimmtes Repertoire an Äußerungsmöglichkeiten mithilfe von digitalen, internetbasierten Tools zur Verfügung steht, mit Hilfe dessen unterschiedliche kommunikative Ziele erreicht werden können. Dieses Repertoire, das sich historisch herausgebildet hat, ist als dynamisch anzusehen und kann in Abhängigkeit von den kommunikativen Rahmenbedingungen Veränderungen unterliegen. Mit Kern (2011: 231) kann man bei kommunikativen Praktiken auch von „typischen Handlungsmustern“ sprechen. Diese Wandlungsprozesse betreffen nicht nur den Austausch von Informationen und Wissen, sondern auch das Teilen ‚privater‘ Emotionen wie Trauer, Schmerz und Angst mit den Mitgliedern einer Diskursgemeinschaft und die darauffolgenden Reaktionen der Rezipient*innen. Der Ausbau internetbasierter Technologien intensiviert somit nicht nur den Austausch von gesichertem und vermeintlichem Wissen, das im Extremfall im Phänomen der *Fake News* mündet, sondern zieht ebenfalls eine Vergemeinschaftung über den Ausdruck von Emotionen nach sich. Hierzu gehört auch das Teilen von emotionalen Inhalten durch Individuen, die eine nahestehende Person verloren haben (vgl. Marx 2019; zum Konzept des *Sharing* im Internet vgl. Tienken 2013). In diesem Kontext haben sich, ergänzend zu etablierten Textsorten und Diskurstraditionen im analogen Raum, spezifische Kommunikationsformen im digitalen Raum herausgebildet. Diese nehmen teilweise existierende Muster auf und erweitern sie, in anderen Fällen wiederum wird aufgrund der medialen Affordanzen, im Rahmen der Emergenz von Textsorten bzw. Kommunikationsformen, Neues auf der funktionalen, textstrukturellen oder formalen Ebene geschaffen. Dies ist beispielsweise in digitalen Trauergemeinden in den Sozialen Medien (zum Trauern auf Facebook vgl. Giaxoglou 2014 und 2015a), in speziellen Online-Foren oder auf virtuellen Friedhöfen (vgl. etwa Geser 1998; Jarosz 2017 oder Offerhaus 2016) der Fall, deren primäre Funktion im kommunikativen Austausch der Kommunikationsteilnehmer*innen im Kontext von Verlusterfahrungen besteht.

Im analogen Diskursraum ist der Wandel der Textsorte ‚Todesanzeige‘ hin zur ‚Traueranzeige‘ bereits seit Anfang der 2000er-Jahre (vgl. etwa die Arbeiten

von Linke 2001 und Spillner 2002) gut erforscht. Die Autor*innen der Studien beschreiben etwa die Struktur und die Versprachlichungsstrategien der Textsorte, sowohl auf Einzelsprachen bezogen als auch unter sprach- und kulturvergleichender Perspektive (vgl. hierzu beispielsweise die Arbeiten von Jürgens 1996; Spillner 2002 und Eckkrammer & Divis-Kastberger 1996). Die Todesanzeige als etablierte Textsorte mit langer Textsortentradition im Diskurs von Tod und Trauer dient dabei den Studien zu digitalen Diskursformen häufig als Vergleichsfolie (vgl. dazu den Beitrag von Stein & Bachmann-Stein i. d. B.). Dies betrifft insbesondere die bereits angesprochene Diskussion, ob durch die Verlagerung in den digitalen Raum kommunikativ neue Formen entstehen oder ob es sich lediglich um eine Hybridisierung des Bestehenden handelt (vgl. hierzu die Studie von Hauser & Luginbühl 2015).

Das 2002 gegründete Netzwerk LinkedIn, das auf den Bereich Beruf und Karriere spezialisiert ist, hat unter anderem das Ziel, Personen im beruflichen Kontext miteinander zu vernetzen (vgl. Schach 2022: 189–190), die Suche nach geeigneten Fachkräften zu erleichtern oder die Netzgemeinschaft über einschlägige Veranstaltungen oder Publikationen zu informieren, um es den Mitgliedern zu ermöglichen, erfolgreich im beruflichen Umfeld zu agieren (vgl. Braehmer 2020 sowie Schach 2022; vgl. auch die Überlegungen in Werle 2023).¹ Neben hauptsächlich beruflich fokussierten Posts, die auf den Nutzer*innenprofilen verankert werden können, lassen sich jedoch regelmäßig Posts beobachten, in denen die Verfasser*innen von dieser inhaltlichen Fokussierung auf berufliche Themen abweichen und Privates mit einer dispersen Öffentlichkeit teilen. In diesem Bereich finden sich beispielsweise meist als positiv bewertete Ereignisse wie die Geburt eines Kindes, aber auch Schilderungen über den Verlust von Kolleg*innen, Freund*innen oder Familienangehörigen. Diese Schilderungen können die Form von Narrationen annehmen, wobei narrative Texte in diesem Beitrag aufgefasst werden als „miteinander verbundene, dem Prinzip von Ursache und Wirkung folgende Kette von Handlungen“ (filmlexikon.uni-kiel.de). Konstituierendes Merkmal eines narrativen Textes ist somit seine klare Strukturierung, womit das Anordnen bestimmter zeitlicher und raumbundener Elemente in einen logischen Zusammenhang gemeint ist. Neben der bereits erwähnten Ursache-Wirkungs-Relation sind weitere logische Zusammenhänge zwischen den Inhalten narrativer Texte denkbar.

¹ Das Netzwerk LinkedIn ermöglicht unter Berücksichtigung der beiden hauptsächlichsten Nutzer*innengruppen das Generieren zweier unterschiedlicher Profilarten. Während Einzelpersonen die Möglichkeit haben, Personenprofile zu erstellen, mittels derer sie ihre beruflichen Erfahrungen in den Vordergrund stellen können, greifen Organisationen und Unternehmen im Rahmen des *Employer Branding* auf sogenannte Unternehmensprofile zurück, die von Nutzer*innen auch abonniert werden können (vgl. Werle 2023; Braehmer 2020: 179).

Im Beitrag wird daher der Frage nachgegangen, welche spezifischen Funktionen solche Narrationen auf LinkedIn haben. Giaxoglou (2021) analysiert im Rahmen ihres *narrative approach* bzw. des Ansatzes der *small stories* die Rolle erzählender Strukturen im Trauerdiskurs und schlägt eine Systematisierung der narrativen Struktur des Teilens von Verlusterfahrungen im digitalen Raum vor. Weiterhin wird im Beitrag untersucht, wie sich das Spannungsfeld zwischen Privatheit und Öffentlichkeit auf dieser Kommunikationsplattform gestaltet, auf welche Strategien der Versprachlichung bzw. der multimodalen Gestaltung die Verfasser*innen zurückgreifen und in welcher Form die Netzgemeinschaft auf das Teilen der Verlusterfahrungen reagiert. Lassen diese geteilten Erzählungen womöglich Rückschlüsse auf einen allgemeinen gesellschaftlichen Bewusstseinswandel zu? Die Analyse ist qualitativ orientiert und basiert auf 25 deutsch- und englischsprachigen Posts, die im Juli 2022 und im Januar 2023 erhoben wurden. Das Material wird anhand der Methoden der Textlinguistik, der Multimodalitätsanalyse und der multimodalen Diskursanalyse analysiert. Im Beitrag werden überwiegend englischsprachige Posts als Beispiele herangezogen, jedoch lassen sich zentrale strukturelle und sprachliche Merkmale auch in den deutschsprachigen Einträgen des Korpus nachweisen, wie anhand eines ausgewählten Beispiels gezeigt werden wird.

2 Die multimodale Diskursanalyse

Da sich das empirische Material durch die Kombination unterschiedlicher semiotischer Codes auszeichnet, soll an dieser Stelle die besondere Relevanz des Instrumentariums der multimodalen Diskursanalyse herausgestellt werden, die sich m. E. nach sehr gut für die Beschreibung eines stark gesellschaftlich verankerten Diskursbereichs eignet. In diesem Rahmen geht es weniger darum, auf die Multimodalität von Texten zu verweisen, deren Bedeutungskonstitution auf dem Zusammenspiel unterschiedlicher Zeichencodes basiert. Denn die Kombination von mehr als einem semiotischen Code ist mittlerweile nicht mehr auf ausgewählte Diskursbereiche beschränkt, sondern prägt unseren kommunikativen Alltag auch in den Bereichen, in denen Textsorten traditionell eher monomodal gestaltet waren (vgl. Stöckl 1998: 76). Da auch die der Analyse zugrundeliegenden LinkedIn-Posts, wie viele digitale Textsorten und Kommunikationsformen, multimodal gestaltet sind (vgl. dazu Batemann 2017; Schmitz 2007; Wildfeuer, Bateman & Hiippala 2020), muss ihrer Analyse ein adäquates Analyseinstrumentarium zugrunde gelegt werden, das es erlaubt, ihre formalen und funktionalen Gestaltungsprinzipien unter Einbeziehen aller relevanten Aussagenelemente zu beschreiben. Zudem besitzt der gesellschaftliche Kontext für den Diskursbereich Tod und Trauer eine hohe Relevanz, zumal es sich um einen

äußerst sensiblen Kommunikationsbereich handelt, der teilweise mit Tabus belegt ist und für den sich Sprachliches und Außersprachliches nur schwer voneinander trennen lassen. So weisen einschlägige Studien darauf hin, dass Sterben und Tod in unterschiedlichen Kulturräumen mit unterschiedlichen Emotionen besetzt sind und dass der öffentliche Diskurs darüber kulturspezifischen Erwartungen zu entsprechen hat (vgl. Göckenjan 2008; vgl. auch Heller & Wegleitner 2017). Die multimodale Diskursanalyse bietet den Vorteil, dass sie genau an diesem Punkt ansetzt, indem sie über die reine Deskription der Beschaffenheit multimodaler Zeichenkommunikate hinausgeht und deren Einbettung in mediale, soziale und situative Kontexte mitberücksichtigt (vgl. Meier 2011: 2).

Grundsätzlich lässt sich feststellen, dass eine semiotisch ausgerichtete Diskursanalyse weniger das individuelle Kommunikat als multikodiertes oder multimodales Zeichen untersucht, vielmehr betrachtet sie Kommunikation und Diskurs als gesellschaftliche Interaktion, die durch unterschiedliche semiotische Ressourcen in thematisch verbundenen multimodalen Texten materialisiert ist, um sozial konstruierte Wissensbestände ermitteln zu können. (Meier 2011: 7)

Während es also in der multimodalen Diskursanalyse darum geht, „Praktiken sozialer Konstruktion, Wissenspolitik und Konventionalisierung anhand aller medienabhängig zum Einsatz kommender Zeichenressourcen“ (Meier 2011: 27) zu untersuchen, steht im vorliegenden Beitrag speziell die Frage im Zentrum, auf welchen kommunikativen Praktiken das Teilen von Erfahrungen im Kontext von Tod und Trauer auf dem beruflichen Netzwerk LinkedIn basiert. Welche Formen und Funktionen kontextuell eingebetteter sprachlicher Strategien einerseits und der multimodalen Verknüpfung andererseits lassen sich hier beobachten? Dabei sind, wie bereits erwähnt, sowohl die Äußerungen unmittelbar betroffener Personen als auch die Reaktionen der Netzgemeinschaft von Relevanz. Von Bedeutung für die Analyse sind somit generell die Akteur*innen, da ihr Kommunikationsverhalten in Abhängigkeit von ihren sozialen Rollen und den Erwartungen der Community variieren kann. Mit dem Ziel einer differenzierten Beschreibung des funktionalen Potenzials der Zeichenressourcen und ihrer Verknüpfung muss zudem der Frage nachgegangen werden, welche spezifischen kommunikativen Handlungen mittels der Zeichencodes realisiert werden.

3 Ergebnisdarstellung

In den folgenden Abschnitten werden die narrative Struktur sowie die sprachliche und multimodale Gestaltung der Posts vorgestellt. Im Anschluss erfolgt jeweils eine Analyse der (maximal ersten zehn) Reaktionen aus der User*innengemeinschaft.

3.1 Das Orientieren an Textsortenkonventionen des analogen Raums

Abbildung 1 zeigt die auf dem Profil eines wissenschaftlichen Journals verankerte Mitteilung über den Tod einer ehemaligen Professorin für Mathematik. Die Verstorbene war Institutsmitglied sowie Ehefrau des Gründer-Herausgebers der wissenschaftlichen Fachzeitschrift. Es ist daher davon auszugehen, dass die Funktion des Posts primär das Informieren der Scientific Community über das Ableben der Professorin ist.²

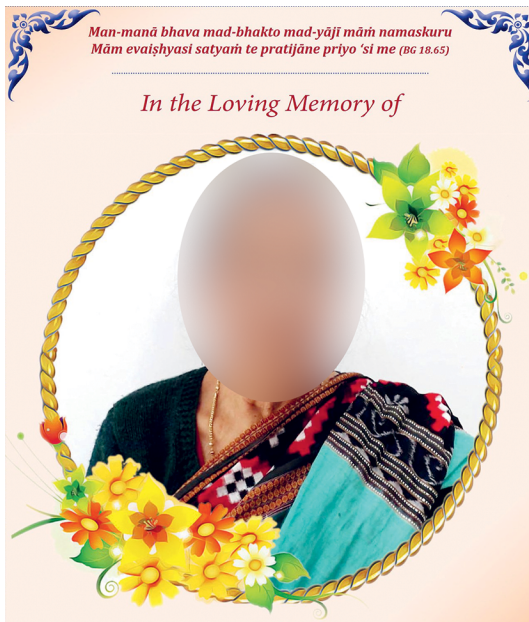


Abb. 1: In Loving Memory.

With profound grief, we mourn the loss of former professor of maths [Geburtsdatum], a member of the Institute (which publishes the journal) & spouse of our founding editor [Name]. May her soul rest in peace & her memory be a blessing.

Die Bekanntmachung ist auf sprachlicher Ebene sehr standardisiert und musterhaft und weicht kaum von der Struktur einer Todesbekanntmachung im analogen

² Aus forschungsethischen Gründen wurden die Namen der verstorbenen Personen sowie weitere Angaben wie zum Beispiel Geburts- und Sterbedaten anonymisiert.

Raum ab. Dies spiegelt sich insbesondere im Gebrauch formelhafter, textsortenkonstitutiver sprachlicher Muster (die Ankündigung des Todes und der Ausdruck von Betroffenheit: „With profound grief, we mourn the loss ...“; die Schlussformel „May her soul rest in peace ...“) und auf der Ebene der Textstruktur im Anführen der Lebensdaten sowie des eigenen beruflichen Status und der familiären Relation der Verstorbenen zum Herausgeber der Fachzeitschrift wider. Anders als sich dies auf virtuellen Friedhöfen beobachten lässt, auf denen virtuelle Grabsteine teilweise sehr individuell gestaltet sind, Videosequenzen zu den Verstorbenen eingestellt werden und auch Grabbeigaben erworben werden können, wird das sich aus den medialen Affordanzen ergebende kreative Potenzial des digitalen Raums nicht ausgeschöpft. Die Mitteilung mit informativer Zielsetzung situiert die Verstorbene, entsprechend der Orientierung des Netzwerks, anhand zweier sprachlicher Verweise („former professor of maths“; „a member of the Institute“) in erster Linie im beruflichen Kontext. Die multimodale Gestaltung, die neben einem Foto der Verstorbenen im Bildteil ihren Namen, die Angabe der Lebensdaten und den Verweis auf die Fachzeitschrift enthält, entspricht durch den blumigen, farbenfrohen Kranz, der um den Kopf der Verstorbenen platziert ist, den Konventionen des Kulturkreises, dem sie entstammt. Für westeuropäische Rezipient*innen, die mit dem Post auch adressiert werden, ist die multimodale Gestaltung ungewohnt.

Die Community reagiert in ihren Kommentaren ähnlich musterhaft und orientiert sich an den Konventionen des analogen Raums in Bezug auf das Kondolieren auf die Todesmitteilung („May her soul rest in peace.“; „Profound condolences!“). Es zeigt sich, dass die Formeln des Ausgangsposts in den Kondolenzen aufgenommen werden. Vermutlich liegt der sprachlichen Gestaltung das Bestreben der Verfasser*innen zugrunde, in der Situation angemessen zu kommunizieren. Kreative sprachliche Äußerungen, die unter Umständen das Risiko mit sich brächten, die Diskursnormen zu verletzen, lassen sich nicht beobachten. Die Orientierung der Verfasser*innen an den Textnormen des analogen Diskurses wiegt somit schwerer als das Nutzen des Potenzials der medialen Affordanzen im digitalen Raum.

3.2 Der Bruch mit den Erwartungen: Die Narration über die Trauer eines Haustiers

In einem anderen Post schildert ein User im Rahmen einer längeren Narration die als bedingungslose Liebe markierte Beziehung eines Hundes zu seinem verstorbenen Besitzer. Somit steht in diesem Beispiel nicht die Benachrichtigung über den Tod eines Menschen im Mittelpunkt, sondern die damit in Verbindung

stehende Geschichte des Hundes des Verstorbenen, dessen Treue und Verbundenheit zu seinem verstorbenen Besitzer so tiefgehend war, dass er sich ein Loch auf dessen Grab gegraben und dort ohne Nahrung ausgeharrt hat bis er selbst gestorben ist. In der Narration erfolgt ein Wechsel zwischen Präsens und Vergangenheitstempus, es werden zahlreiche Details erwähnt, die dazu beitragen, einen Spannungsbogen aufzubauen. Am Ende der Erzählung zieht der Erzähler den moralischen Schluss, dass kein Mensch so bedingungslos lieben könne wie ein Hund:

A man died and left this dog ... His son looked for the dog but didn't find it. The dog is missing ...

A few days later, the cemetery management informs the son that a dog digs a hole on his father's grave! The son went to the cemetery and saw his father's dog next to his grave and took it to his home.

Two days later the dog ran away again and so it took several weeks until the son had to leave the dog in his father's grave. He came every day to bring him food and water, the dog refused to eat and didn't let anyone near the grave. The dog lived another week until he died on his owner's grave ...

I wonder what kind of person is capable of loving unconditionally like this dog!

Im Bildteil (siehe Abb. 2) ist der Hund zu sehen, der sich in ein Loch unter dem Grabstein seines Besitzers eingegraben hat. Auf diese Weise wird die erzählte Geschichte belegt.



Abb. 2: Der verstorbene Hund.

Der Großteil der User*innen reagiert trotz der ungewöhnlichen Thematik im Kontext von Tod und Trauer positiv und reformuliert die Schlussfolgerung des Verfassers mit eigenen Worten („We don't deserve dogs!“; „There is no loyalty any more greater than a dog's loyalty to his master.“). Durch das Wiederholen von Schlüssellexemen des Ausgangsposts („Unconditional love“) wird die Moral der Erzählung bestätigt. Es lassen sich weiterhin positive Bewertungen die Qualität der Erzählung betreffend nachweisen („Profound.“, „Wow!!“, „Incredible story!!“). Einige User*innen beschreiben in ihren Kommentaren die durch die Erzählung hervorgerufenen emotionalen Reaktionen („very heart warming ... got emotional just reading ist.“, „Wow!!“) oder äußern Mitleid mit dem Hund („Poor guy died from a broken heart“).

Nur in einem Fall tritt in der untersuchten Anschlusskommunikation eine kritische, metakommunikative Kommentierung auf, in denen die User*innen ihre Meinung teilen, dass inhaltlich dergestalt orientierte Mitteilungen nicht auf die Plattform LinkedIn gehören („This is not linked in material sorry“). Es ist davon auszugehen, dass die Kritik durch die Tatsache hervorgerufen wird, dass nicht über den Tod eines geschätzten Kollegen/einer geschätzten Kollegin, des Mitglieds eines beruflichen Netzwerks oder aber einer nahestehenden Person berichtet wird, sondern über die Reaktion eines Haustiers auf den Verlust seines Besitzers – die Identität der verstorbenen Person rückt hingegen in den Hintergrund. Vermutlich ist die Kritik zudem dadurch bedingt, dass der informative Charakter des Posts in den Hintergrund gerät, während die unterhaltende Funktion zu dominieren scheint.

3.3 Das Teilen von Trauer im Kontext eines Suizids und der Appell zur Empathie

Im folgenden Post wird die Community über den Tod eines 40-jährigen Tänzers informiert, der in den Sozialen Medien sehr aktiv war. Der Nachruf weicht von einer konventionalisierten Struktur ab, in der in der Regel Bezug auf die wichtigsten beruflichen Stationen und Leistungen im Laufe des Lebens der verstorbenen Person genommen wird (vgl. Hanus 2016: 120). Der Tod des Tänzers soll vielmehr lehrreich für die Nachwelt und den sozialen Umgang der Menschen miteinander sein, unabhängig davon, ob es sich um den beruflichen oder den persönlichen Kontext handelt. Es ist zu vermuten, dass der Verstorbene psychisch erkrankt war und Suizid begangen hat. Damit diese Gefahr in Zukunft reduziert werden kann, wird dazu aufgerufen, besser aufeinander zu achten, im Alltag öfter zuzuhören und Mitmenschen, von denen man vermutet, dass sie eine schwierige Lebensphase durchmachen, Hilfe anzubieten („reach out to people you think are

in need“). Auch soll man sich nicht scheuen, eigene psychische Probleme anzusprechen („If you are struggling yourself then talk to someone, anyone and don't feel ashamed or embarrassed to ask for help.“).

Rest in Peace [Name].

A tragic end to a bright young life which brought so many people joy and happiness.

You really never know what people are going through or dealing with. Be sure to hug your loved ones, reach out to people you think are in need (even if they haven't asked for help), check in on your friends and family.

If you are struggling yourself then talk to someone, anyone and don't feel ashamed or embarrassed to ask for help. Everyone needs help every now and then and this is just your turn.

Life is a precious but delicate gift that some struggle with so let's all try help each other and offer help where we can.

In den User*innenkommentaren werden keine konventionalisierten Kondolenzformeln verwendet, wie sie sich auch im analogen Trauerdiskurs zeigen, sondern teilweise sehr persönliche, in allen Fällen umgangssprachlich gestaltete Reaktionen. Der Ausdruck von Entsetzen („What??? I started following him on Instagram during lockdown! Amazing dancer and host.“), das Teilen von Trauer („Super sad news L“, gegenseitige Bezugnahme der User*innen aufeinander („Yep it's so sad [Name] and only 40yrs old.“; „Beautifully said, [Name]. Couldn't agree more!"; So sad [Name].“) und die gegenseitige Valorisierung stellen kommunikative Nähe her und dienen dem Schaffen sozialer Kohäsion unter den Kommentierenden bzw. der digitalen Trauergemeinschaft. So wird auch Lob für eine sprachlich gelungene Gestaltung eines Kondolenzposts geäußert.

3.4 Die Trauer um einen Geistlichen

Die Mitglieder der Diskursgemeinschaft werden nicht nur über den Tod bekannter Persönlichkeiten aus den Sozialen Medien, von Arbeitskolleg*innen und Personen aus dem Privatleben von User*innen, sondern auch über den Tod von Geistlichen informiert. In Beispiel 4 wird ein Pastor sowohl auf der spirituellen als auch auf der beruflichen und persönlichen Ebene gewürdigt. Die Mitteilung zeichnet sich auf sprachlicher Ebene durch vier syntaktisch parallel geordnete Nominalphrasen aus, gefolgt von der Ankündigung, dass er der Community fehlen wird und vom Wunsch, dass er an der Seite Gottes in Frieden ruhen werde. Insbesondere der Ausdruck dieses Wunsches lässt sich als stark konventionali-

siert und den Konventionen des analogen Trauerdiskurses entsprechend charakterisieren.

An astute teacher of the Word and a pastor par excellence.
 An outstanding scholar
 A father of faith extraordinaire
 A great mentor
 We will miss you
 Rest peacefully in the bosom of our Lord, Pastor [Name].

Die Kondolenzbekundungen in der Community sind relativ umfangreich und gehen über das formelhafte Kondolieren hinaus. Die Beispiele zeigen, dass sie wiederum kurze Erzählungen enthalten, in denen die User*innen ihre spezifischen Beziehungen zum Verstorbenen beschreiben. Der User/die Userin im Kondolenzpost (1) bestätigt den positiven Nachruf, verankert durch das Lexem „mentor“ im Ausgangspost. Es wird die Relevanz des Lebens und Wirkens des Verstorbenen und sein erfolgreiches Handeln im spezifischen religiösen Umfeld hervorgehoben, gesteigert durch die lexikalische Reduplikation („[Name] was a mentor of mentors“). Am Ende des Posts findet sich eine konventionalisierte Sprachhandlung, wenn der Familie des Verstorbenen kondoliert wird („Our thoughts and prayers are with his family.“).

- (1) „[Name] was a mentor of mentors, an exemplary leader with demonstration of excellence and passion, requirements for every professional. We will surely miss him. Our thoughts and prayers are with his family.“
- (2) „[Name] was indeed a father of faith. I never forgot his message of 2015, when he came to minister in our church [...]. And Pastor [Name] liked to quote him and make reference to the study Bible he authored. May Pastor [Name]’s soul rest in perfect peace!“
- (3) „I remember so well when he came to [Name der Institution] in 2004 or 2005. Can’t really remember the year, but I remember so well how he mentioned that there were going to be some shakings [...]. Rest gloriously, Man of God.“

Im Kommentar (2) werden sehr spezifische, persönliche Erinnerungen an den Verstorbenen in seinem beruflichen Wirkungskreis geteilt, wobei eine thematische Orientierung an der Lexemverbindung „father of faith“ erfolgt, das in der Todesmitteilung verwendet wird („[Name] was indeed a father of faith.“). Die lexikalische Verankerung legitimiert somit die kurze Narration, in deren Rahmen die

Bedeutung des Verstorbenen für das Leben der Userin herausgestellt wird. Sie bewertet den Eintritt des Verstorbenen in ihr Leben als Gemeindemitglied als Zäsur. Am Ende des Posts findet sich wiederum eine konventionalisierte Sprachhandlung („May [Name]’s soul rest in perfect peace!“), die durch Hinzufügen des Adjektivs ‚perfect‘ geringfügig modifiziert und dadurch gesteigert wird.

Im Kommentar (3) wird ebenfalls der Moment geschildert, in dem der Verstorbene in das Leben der Userin als Gemeindemitglied trat („I remember so well when he came to [Name der Institution] in 2004 or 2005.“). Diese erste Begegnung war aufgrund der empfundenen Wertschätzung gegenüber dem Verstorbenen prägend und wird mit der Community geteilt. Eine Vermischung von Privatheit und Öffentlichkeit besteht in diesen beiden analysierten Posts dergestalt, dass sehr private Erlebnisse in Bezug auf den Verstorbenen, bei dem es sich um eine Person der Öffentlichkeit/der Kirchengemeinde gehandelt hat, geschildert werden. Nähe wird somit auf zwei Ebenen hergestellt: Zum einen wird die Distanz zwischen den Kondolierenden und der öffentlichen Figur des Geistlichen kommunikativ reduziert, indem auf die physische Nähe, bedingt durch den Aufenthalt am selben Ort, der Kirche, Bezug genommen wird; zum anderen wird Nähe innerhalb der Gemeinschaft der Trauernden inszeniert, für die der lokale Begegnungsort der Kirche eine zentrale Rolle in ihrem Leben spielt.

Hier ließe sich die Vermutung aufstellen, dass die ausschließlich positiven Rückmeldungen damit zusammenhängen könnten, dass die Community primär aus christlich-religiösen Menschen besteht.

3.5 Die Relativierung des Stellenwerts beruflichen Erfolgs

In Post (5) teilt eine junge Userin den Verlust ihrer Großmutter. Sie beschreibt, wie sie durch dieses einschneidende Erlebnis (durch die Metapher des Weckrufs „a huge wake up call“ konzeptualisiert) die ausschließliche Orientierung ihres Lebens auf beruflichen Erfolg nachhaltig in Frage stellt und fordert die Community am Ende ihres längeren Posts dazu auf, die eigenen Großeltern zu schätzen, mehr Zeit mit ihnen zu verbringen und mehr über die eigene Familiengeschichte zu lernen. Auf sprachlicher Ebene wird deutlich, dass sie ihre Fixierung auf die berufliche Karriere bereut. Diese Reue wird erst ausgelöst durch den Verlust eines nahestehenden Menschen.

Der Nachruf auf die Großmutter wird metasprachlich als solcher angekündigt („This is to honor her.“) und ist sehr detailliert und persönlich gehalten. Die Userin beschreibt wichtige Stationen der Lebensgeschichte ihrer Großmutter und die Bedeutung für ihr eigenes Aufwachsen und ihre Persönlichkeitsbildung. Schließlich dankt sie der Verstorbenen für all das, was sie für sie getan hat:

I've spent too much of 2022 worrying about my career, my ambitions, my small insecurities, and failed to recognize the clock running out to cherish the time I had left with my grandmother. 2023 has already been a huge wake up call.

Shortly after we rang the new year, we got a call where we heard our grandmother suddenly passed. January 5, 2023. This is to honor her.

My grandmother [...] raised me and my sister for the first 15 years of our life. She was a second mother to me. My grandmother and her sisters came over to America in the 80s from South Korea with nothing. [...]

For those who are lucky enough to have their grandparents or great grandparents in their lives, take the time to learn about them – however much you can.

Der Bezug auf die Lebensstationen der Großmutter im Text wird im Bildteil durch eine Collage aus Schwarz-Weiß-Bildern der Verstorbenen illustriert, die die Userin zusammengestellt hat. Die Aufnahmen zeigen die Großmutter in unterschiedlichen Alltagskontexten und in unterschiedlichem Lebensalter, häufig umgeben von Familienangehörigen und Freunden. In Bezug auf den Aufenthaltsort ist zu vermuten, dass einige Fotografien aus ihrer Zeit in Korea stammen.³

Während in einigen Reaktionen der User*innen Mitgefühl für den Verlust geäußert wird („So sorry for your loss.“), erfolgt im Rahmen der Anschlusskommunikation in Kommentar (4) und (6) eine positive Bewertung des persönlichen und aus Sicht der User*innen gelungenen Nachrufs („Beautiful tribute to your grandmother“; „What an inspiring story.“). An mehreren Stellen wird der Userin für das Teilen ihres Verlusts auf der Plattform gedankt. Im letzten Kommentar (7) knüpft ein User an eigene Kindheitserfahrungen und das Bewusstsein für die Vergänglichkeit der eigenen Existenz an und bestätigt so den von der Verfasserin an die Community adressierten Appell, bewusster zu leben und die Fokussierung auf den beruflichen Erfolg zu hinterfragen:

- (4) „Very sorry for your loss, [Name]. Beautiful tribute to your grandmother.“
- (5) „So sorry for your loss, [Name]“
- (6) „What an inspiring story. Thank you for sharing, [Name]. So sorry for your loss.“

³ Aus Pietätsgründen werden die Fotografien hier nicht abgebildet, sondern lediglich beschrieben.

- (7) „I can tell that this is a strong & Loving LADY. My dad always told us growing up that ‚Life is what happens to us while we are busy living‘ & I bet she knew what that was about!! Thank you for sharing & Bless you & your family!“

3.6 Das Teilen der Trauer über den Verlust des eigenen Kindes und das Angebot von Unterstützung

In Post (6) teilt ein Vater mit der Community seinen Schmerz über den Verlust seiner kleinen Tochter und die emotionalen Folgen der Trauer. Im Bildteil ist er in einem Krankenhausbett abgebildet, mit seiner frisch operierten Tochter im Arm.⁴ Durch diese multimodale Strategie wird Nähe zwischen dem Verfasser und den Empfänger*innen inszeniert; es wird eine Privatheit hergestellt, die über die ursprüngliche Zielsetzung der Plattform hinausgeht, die Vernetzung im beruflichen (und damit öffentlichen) Kontext zu ermöglichen.

Nach der Schilderung der körperlichen („mein Körper schmerzte“) und seelischen Manifestationen seiner Trauer („ich war ruhelos“; „ich spürte, wie sich eine dunkle unheilvolle Wolke näherte“) sowie bestimmter physischer und psychischer Zustände wie beispielsweise Rastlosigkeit, die er an den Tag legte, um sich abzulenken („ich versuchte ständig, mich abzulenken und keinen Moment innezuhalten“), folgt die Aussage, dass es für den User erst durch das Äußern von Verständnis durch seine Partnerin möglich war, die physischen und psychischen Trauerreaktionen zu akzeptieren. Im Anschluss erfolgt die Überleitung zu einer längeren und detaillierten Narration, in der er schildert, wie bei seiner kleinen Tochter ein bösartiger Hirntumor diagnostiziert wurde. Die Anschaulichkeit der Erzählung wird u. a. durch die Wiedergabe der direkten Rede (beispielsweise Äußerungen der Ärzte, an die er sich sehr gut erinnern kann: „Ihr Kind hat nichts“) und den Gebrauch von Triasformen gesteigert („die vielen sommerlichen Tage/ der Moment/ die unzähligen ungewissen Stunden, Tage und Wochen“) (zur narrativen Rekonstruktion der traumatischen Erfahrung des Kindsverlusts vgl. Stukenbrock 2013). Insbesondere die zeitliche Dimension, die subjektiv empfundene Zerdehnung von Zeit, spielt in seiner Erzählung eine zentrale Rolle (vgl. Meier-Vieracker 2021). Der Krankheitsverlauf wird sozusagen „in Echtzeit dokumentiert“, die einzelnen Ereignisse in einen chronologischen Zusammenhang gestellt und die Ursache-Wirkungs-Relationen zwischen den Geschehnissen hervorgehoben:

4 Auch dieses Bild wird aus Pietätsgründen nicht abgebildet.

In den letzten Wochen war ich ruhelos, versuchte ständig mich irgendwie abzulenken und nie auch nur einen Moment innezuhalten. Mein Körper funktionierte nicht mehr so, wie er sollte und schmerzte. Es war, als würde ich spüren, wie sich eine dunkle, unheilvolle Wolke nähert.

Mit jedem Tag, mit dem das heutige Datum näherrückte, wurde es schlimmer. Erst als [Name der Partnerin] zu mir sagte: „Es ist nun wieder diese Zeit“, stellte sich bei mir die Gewissheit ein, warum ich so fühlte.

Nach einem Sommer 2020 voller Sorge um unsere kleine Tochter, unzähligen Arztbesuchen und sogar einem Besuch in der Notaufnahme am Vorabend, der mit „Ihr Kind hat nichts“ endete, war mit an diesem Morgen vor zwei Jahren klar, dass unsere kleine [Name des Kindes] so schwer krank ist, dass es ihr und unser Leben für immer verändern würde.

Die vielen sommerlichen Tage, in denen wir spürten, dass irgendetwas nicht stimmt, der Moment, in dem die Ärztin sagte, dass es ein bösartiger Hirntumor ist, die unzähligen ungewissen Stunden, Tage und Wochen auf der Kinderintensivstation und der Kinderonkologie haben ein Stück meiner Seele genommen. [...] Der Schmerz um den Verlust dieses wunderbaren kleinen Mädchens ist nicht in Worte zu fassen.

Nach Ansicht des Users kann seine Trauer nicht mit Worten wiedergegeben werden (vgl. dazu Frick 2021) („Der Schmerz um den Verlust dieses wundervollen kleinen Mädchens ist nicht in Worte zu fassen.“), und doch versucht er, seine Erfahrungen durch seine Narration mit der Community zu teilen. Da die Reaktionen anderer User*innen auf die emotionale Schilderung durchgehend positiv sind und der Verfasser sehr explizit die Zielsetzung des Teilens seines Verlusts formuliert, soll an dieser Stelle der Fokus auf diese Aufforderungshandlung und die vertiefte Reflexion in Bezug auf die Fokussierung der Gesellschaft auf beruflichen Erfolg gelegt werden. Denn der Verfasser des Posts stellt seinen Wunsch heraus, Menschen, die ähnliche Verlusterfahrungen gemacht haben, durch die Veröffentlichung seines Buches in ihrer Trauer zu stützen. Er richtet den Appell an die Community, trotz der Anforderungen des Berufsalltags achtsam zu bleiben und das Gespräch mit Menschen, die eine geliebte Person verloren haben, zu suchen. Zudem thematisiert er mögliche Berührungsängste, die Menschen im Umgang mit Trauernden haben und die es zu überwinden gilt. Auch wenn es nicht explizit formuliert wird, ist zwischen den Zeilen herauszulesen, dass das unhinterfragte Primat des beruflichen Erfolgs, das Streben nach guten Leistungen, das Teilen guter Verkaufszahlen, das Erlangen von Abschlüssen etc. angesichts der Endlichkeit des Lebens und der Gefahr, dass eine Krankheit, ein Unfall oder gar der Tod ein gut funktionierendes Leben jederzeit auf den Kopf stellen kann, überdacht werden sollte. Aus dem Post wird zudem deutlich, dass die Menschen auf der Plattform LinkedIn keine jederzeit ‚funktionierenden‘ Mitarbeiter*innen und High Performer*innen sind, sondern Individuen, die in der Regel in familiäre Kontexte eingebettet sind. Seine längere Erzählung dient zudem dem Konservieren seiner Erfahrungen und Empfindungen:

Es war mir wichtig Menschen, denen Ähnliches widerfährt etwas an die Hand zu geben. Und ich wollte es schreiben, bevor die Erinnerungen verblassen oder das eigene Gedächtnis anfängt diese umzuschreiben, nur damit sie für einen selbst erträglicher werden.

Meine Bitte an Euch: Nehmt Euch einen Moment Zeit und denkt an die Menschen in Eurem Umfeld. Ein Anruf, wenn es „wieder diese Zeit ist“, übertrifft jeden Gratulationsanruf zu Geburtstagen oder Feiertagen. Es kostet ein wenig Mut auf Menschen zuzugehen, wenn diese von der dunklen Wolke der Vergangenheit eingeholt werden, aber sie werden es Euch von Herzen danken.

3.7 Die Erzählung über den Tod des eigenen Kindes und die dadurch ausgelöste Relativierung des Stellenwerts der eigenen Karriere

Ein Vater schildert den Verlust eines seiner drei Kinder aufgrund einer seltenen degenerativen Nervenerkrankung im Alter von sechs Jahren. Das Demonstrativum zu Beginn des Posts („These“) verweist auf die auf dem Foto abgebildeten beiden anderen Kinder des Verfassers sowie auf das verstorbene Kind im mit Blumen und Schleifen geschmückten Kindersarg.

Der Vater erinnert an den Todestag seines Sohnes vor exakt fünf Monaten und schildert, dass er seinen letzten Atemzug in seinen Armen und denen seiner Frau getan hat. Er gibt die genaue Uhrzeit an, wodurch die Unmittelbarkeit der Erfahrung gesteigert wird, und leitet die folgende detaillierte Narration der Krankengeschichte, der Erfahrungen mit den Ärzten, durch den Satz ein: „The sun rose without him and my life forever changed.“

Am Ende der Narration steht, wie auch im vorhergegangenen Post, eine Handlungsanleitung für den Umgang mit den eigenen Kindern sowie die Bitte, Menschen im direkten Umfeld, die unter dem Verlust einer nahestehenden Person leiden, Verständnis und Mitgefühl entgegenzubringen. Es wird zudem die Wichtigkeit von Entschleunigung, Achtsamkeit und Reflexion herausgestellt:

These are my 3 kids. Buying a 3 foot 6 inch coffin is at the bottom of every parent's things to do list. Five months ago today, my kindergartner, [Name] took his last breath as my wife and I held him telling him how much we love him and how amazing he is. It was 5 AM in [Ort] when he passed. The sun rose without him and my life forever changed. [...]

At around two years old, [Name]'s nervous system began to disappear. One hundred doctor appointments later he was diagnosed with Krabbe, a medium rare condition that affects 1 in 100,000. During the next 4 years, [Name] lost his skills [...]. Caring for him was 24/7.

This Father's day I will leave you with (some of) what I learned from [Name]'s life and death:

1. Squeeze your kids extra tight and tell them that you love them. [...] Do this often.
2. Be patient with them. When they make a mess, talk back, disobey – just remember how fortunate you are that your child is healthy enough to even do these things. [...]

PS – if you are still reading this and know someone grieving, they may not mention their loss, but it is on their mind every day. Say you have been thinking of them too.

Kommentar (8) und (9) beinhalten jeweils den kurzen, formelhaften Ausdruck von Mitgefühl, verbunden mit guten Wünschen für den Vater. In Kommentar (10) kondoliert die Userin zunächst formelhaft und verleiht dann sehr individuell ihrem Mitgefühl Ausdruck. Sie teilt den eigenen Verlust ihres Vaters vor kurzer Zeit mit der Community.

In Kommentar (11) entspinnt sich eine fachlich-medizinische Diskussion über die Einstufung des Leidens als seltene Krankheit; der User „korrigiert“ sein Gegenüber und berichtet als argumentative Stütze von seiner Frau, die ebenfalls an einer seltenen Krankheit leidet. Es folgt eine Kritik am US-amerikanischen Gesundheitssystem sowie dem Gewinnstreben der Pharmaindustrie, die das Erforschen seltener Krankheiten als nicht lukrativ erachte. Ein Ausdruck des Beileids erfolgt nicht, der Post ist rein sachorientiert. Als Reaktionen erfolgen aus der User*innengemeinschaft der Verweis auf die Unangemessenheit der Reaktion, weitere fachlich orientierte Kommentare, eine Kritik am Gesundheitssystem („This is an eye opener. The state determining the panel of tests at birth impacting lives. We should check the rules for each state.“) und auch Kommentierungen wie in Kommentar (12), in dem ein User über die seltene Krankheit seiner Tochter berichtet, die jedoch in einem anderen US-Bundesstaat im Rahmen des Neugeborenen-screensings diagnostiziert wurde.

In Kommentar (13) verweist ein User knapp darauf, dass das Netzwerk LinkedIn beruflichen Themen vorbehalten sei und ruft dadurch teilweise empörte Nutzerreaktionen (beispielhaft Kommentar (14)) hervor:

(8) „My respect.“

(9) „Please stay strong.“

(10) „My prayers are with you and your family! I am not yet a parent nor can begging to imagine [sic!] the pain you are going through. However, I understand your loss very well. I just lost my father in January [...].“

- (11) „Sorry, but 1 in 100,000 is VERY rare. Research funding for rare diseases is also very rare. My wife has a rare disease called progressive supranuclear palsy – 6 in 100,000. There simple are no pharmas who want to spend time or money on rare disease research. There are no grants at university. It's all about the money [...].“
- (12) „I have a 2.5 years old daughter that was born with a rare disease called Glutaric Acidemia Type 1 (GA1). Thanks God we live in the State of Michigan in which they have this rare disease listed in the New Born Screening. [...].“
- (13) „Very sad to hear this but isn't LinkedIn for professional networking.“
- (14) „Yeah, move on, we don't like you!“

3.8 Das Teilen von Trauer als Vorbereitung der Interaktion im analogen Raum

Im letzten Beispiel schildert eine Mutter sehr detailreich den Verlust ihres Sohnes und formuliert eine metakommunikativ orientierte Passage, in der sie das Teilen ihrer Trauer legitimiert. Sie nimmt mögliche Einwände von Nutzer*innen vorweg, die das Netzwerk auf strikt berufliche Themen fokussiert betrachten, und äußert Verständnis für diese mögliche Kritik („So why am I sharing this very private pain on a very public and professional forum? That is a good question“). Sehr deutlich findet das Spannungsfeld zwischen Privatheit und Öffentlichkeit in ihrer Formulierung seinen Niederschlag.

Die Userin schreibt, dass das Ziel ihrer Erzählung das Vorbereiten des anstehenden Aufeinandertreffens mit einigen User*innen in Präsenz im Rahmen eines beruflichen Events ist. Sie möchte durch das Teilen ihrer Verlusterfahrung eventuelle Unsicherheiten des beruflichen Netzwerks im Umgang mit der Trauernden reduzieren und Berührungängste abbauen. Zugleich äußert sie ihre Vorfreude auf das Wiedersehen und ermuntert die User*innen, das Gespräch über ihren verstorbenen Sohn mit ihr zu beginnen. Es wird deutlich, wie eng die analoge und die digitale Kommunikation miteinander vernetzt sind (zur kommunikativen Vernetzung von analogen und digitalen Diskursräumen vgl. Androutopoulos 2021), wenn sie eine bevorstehende schwierige Interaktion im Kontext von Tod und Trauer im analogen Raum durch ihren online geführten Diskurs vorbereitet. So ist es nicht verwunderlich, dass sie weit verbreitete Unsicherheiten des sozialen Umfelds mit trauernden Menschen thematisiert:

So why am I sharing this very private pain on a very public and professional forum? That is a good question. This week end I will be headed back to Chicago. It will be the first time back to [Name des Arbeitsplatzes] since [Name des Kindes] died. So it may may [sic!] to let all of my friends and colleagues here on LinkedIn and from around the world who I haven't seen since my last Neocon know that, while my life was shattered in that one instant and though I will never be the same, I am ok. And that, despite the heartbreak I carry inside, I will be so happy to see each and everyone of you in Chicago. And to let you know that it is okay to talk about [Name des Kindes].

4 Zusammenfassung und Ausblick

Die Analyse ausgewählter Posts mit einem Bezug zu Tod und Trauer auf LinkedIn zeigt, dass das Teilen des Verlusts einer Person sowie die erfolgenden Kondolenzreaktionen größtenteils durch die Übernahme tradierter Muster aus dem analogen Raum geprägt ist. Gleichzeitig wiederum folgt die sprachliche und multimodale Form der Erzählungen einer individuellen Gestaltung, so dass hybride Textmuster entstehen. Wenngleich eine Quantifizierung der Ergebnisse noch aussteht, sind die routinehaften Nachrufe mit primär informierender Funktion und formelhafte Kondolenzen vergleichsweise selten; häufiger verfassen die User*innen individuelle Erzählungen, in denen sie die Lebensleistung verstorbener Kolleg*innen oder Familienmitglieder würdigen. Insbesondere im Rahmen der Narrationen über den Tod nahestehender Personen nehmen Schilderungen des individuellen Erlebens von Krankheit, Unfallfolgen und Verlust einen großen Raum ein, was jedoch nicht spezifisch für das Netzwerk LinkedIn ist. Bei Verstorbenen im beruflichen bzw. öffentlichen Kontext verweisen User*innen häufig auf gemeinsame Erfahrungen, konkrete Ereignisse und nennen Eckdaten.

Die Analyse der Beispiele zeigt, dass Strategien des Storytellings (zur narrativen Struktur des Teilens von Verlusterfahrungen vgl. Giaxoglou 2021) ebenso wie metasprachliche Kommentierungen zur Legitimation des Teilens von Verlusterfahrungen zum Einsatz kommen. Letzterer Befund weist darauf hin, dass sich die User*innen der Tatsache bewusst sind, dass die Zielsetzung des Netzwerks LinkedIn eigentlich eine andere ist, dass das Teilen der Verlusterfahrung auf dieser Plattform aber dennoch eine Berechtigung hat. Ein übergeordnetes Ziel der geteilten Erzählungen besteht in einigen Fällen womöglich darin, den Stellenwert des Berufslebens vor dem Hintergrund der Endlichkeit des menschlichen Seins zu relativieren. Denn in einigen der analysierten Posts rufen die User*innen zu einem Überdenken der Fixierung auf beruflichen Erfolg auf und stellen die Bedeutung zwischenmenschlicher Beziehungen, die Wichtigkeit des Innehaltens im Alltag in den Vordergrund. Insbesondere in der Erzählung, aus der hervorgeht, dass

unter Umständen ein Suizid die Todesursache war, erfolgen Appelle an die Achtsamkeit und ein empathisches Verhalten gegenüber den Mitmenschen.

Auch längere berufliche Abwesenheiten können durch die Narrationen erklärt werden. Häufig sind die auf LinkedIn registrierten Personen sehr aktiv in ihren beruflichen Netzwerken, sowohl auf analoger als auch auf digitaler Ebene. Ein Todesfall im familiären Kontext führt oft dazu, dass man seinen beruflichen Pflichten eine Zeitlang mit geringerer Priorität nachkommt. Die geringere Präsenz könnte unter Umständen die Erwartungen der Community verletzen, so dass diese durch die Transparenz bzw. das Schildern des Verlusts erklärt werden kann. Weiterhin nutzt eine Userin ihre Erzählung über den Verlust einer nahestehenden Person dazu, ihre Community auf eine anstehende Interaktion im analogen Raum vorzubereiten. In diesem Kontext wird stellenweise sehr eindeutig formuliert, welches Kommunikationsverhalten aus Sicht der User*innen erwünscht ist (z. B. das Stellen von Fragen zur verstorbenen Person) und dass die Community keine Berührungängste im Umgang mit der trauernden Person haben muss. Solche Befunde zeigen einmal mehr, wie eng digitale und analoge Kommunikationspraktiken miteinander verbunden sind.

Auf der Ebene der Kondolenzreaktionen liegt ebenfalls ein Oszillieren zwischen Konventionalisierung einerseits und Spontaneität bzw. Individualisierung andererseits vor. Während im Kontext des Kondolierens häufig Mitgefühl geäußert und auch an eigene Verlusterfahrungen angeknüpft wird, wodurch soziale Kohäsion geschaffen wird, lassen sich auch positive Bewertungen der Qualität der Narrationen nachweisen. Eine Kritik am Teilen der Verlusterfahrungen erfolgt relativ selten; hier ist davon auszugehen, dass sich dies dadurch erklären lässt, dass der Tod in einigen gesellschaftlichen Bereichen immer noch als Tabu betrachtet wird und dass ein Hinterfragen der Platzierung des Trauerdiskurses auf LinkedIn ein Affront wäre. Gerade in den Sozialen Medien ist jedoch eine Enttabuisierung von Tod und Trauer zu beobachten, die mit einer positiven Valorisierung des Teilens solcher Verlusterfahrungen einhergeht (vgl. Giaxoglou 2021). Die Kritik am Teilen des Erlebens von Tod und Trauer könnte somit auch als gezielter Normbruch betrachtet werden. Dies zeigt sich in den wenigen Beispielen im Korpus, in denen sich nach der erfolgten Kritik am Teilen einer Erzählung eine Diskussion unter den User*innen entfaltet, in deren Rahmen Kritik übende User*innen sanktioniert und kommunikativ aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden. Eine prominente Ausnahme im Korpus ist die Narration über die Trauer eines Haustiers, die aus Sicht einiger User*innen keine Berechtigung auf LinkedIn hat. Auch inhaltliche Kritik einzelner User*innen an der Schilderung Betroffener, exemplarisch aufgezeigt an einer sich entspinneenden „Expert*innenendiskussion“ zu einem tödlich verlaufenden Krankheitsbild, wird als unangemessen empfunden. Das Potenzial zu einer positiven Selbstdarstellung als Expert*in ist in diesem Rahmen somit stark eingeschränkt. Konventionali-

sierte Nachrufe im beruflichen Kontext werden, wie es auch im privaten Trauerdiskurs zu beobachten ist, häufig durch persönliche Stellungnahmen erweitert („Du warst der Fels in der Brandung“, „Du warst die Seele unseres Büros“).

In Bezug auf unterschiedliche visuelle Kategorien lässt sich festhalten, dass im untersuchten Korpus im Wesentlichen vier Strategien Anwendung finden. Neben Porträts der Verstorbenen sind in einigen Fällen Momentaufnahmen aus unterschiedlichen Lebensphasen zusammengestellt. Auch finden Aufnahmen erkrankter Personen vor ihrem Tod, mit oder ohne Begleitung ihrer Angehörigen, sowie Fotografien der Beerdigung Verwendung (in der Regel handelt es sich um Aufnahmen eines geschlossenen Sargs; aus Pietätsgründen wurden diese Fotos im Beitrag nicht abgebildet und näher besprochen).

Die Frage, ob durch die Erzählungen über Tod und Trauer auf dem beruflichen Netzwerk LinkedIn ein gesellschaftlicher Wandel ausgelöst wird (oder ob das Kommunikationsverhalten der User*innen einen solchen Wandel widerspiegelt), ob sich die Grenzen zwischen Beruflichem und Privatem verschieben oder ob es in der Zukunft gar zu einer kompletten Auflösung dieser Domänen kommen wird, kann durch die hier vorgelegte Untersuchung nicht beantwortet werden. Hierzu bedarf es systematischer und langfristiger Studien, die die Wechselbeziehungen von gesellschaftlichen Entwicklungen und dem Online-Diskurs näher betrachten. Offen bleibt auch die Frage, wie nachhaltig die Relativierung der Ausrichtung auf beruflichen Erfolg hin ist oder ob es sich womöglich lediglich um eine kurzfristige (Trauer-)Reaktion handelt. Unter Umständen steht vielmehr der Ausdruck des Erlebten im Zentrum. Über den beruflichen Kontext wird ein plattformgerechter Ankerpunkt gesetzt, um die Art der Kommunikation auf LinkedIn zu legitimieren. Es ist aber davon auszugehen, dass dieser Aspekt primär durch die Platzierung der Narrationen auf dem beruflichen Netzwerk LinkedIn ausgelöst worden ist, dessen Ziel ja gerade das Ermöglichen erfolgreichen beruflichen Handelns ist.

In einer weiteren Studie wäre es aufschlussreich, die Ergebnisse zu quantifizieren sowie die Analyse auf weitere Sprach- und Kulturräume auszuweiten, um zu sehen, ob ein stark kulturell verankertes Phänomen wie der Tod auf unterschiedliche Art und Weise (die Form und die Häufigkeiten betreffend) Eingang in das Netzwerk LinkedIn findet und wie dementsprechend die Reaktionen der Community ausfallen. Auch eine detailliertere Analyse der Interaktionsdynamik zwischen den User*innen wäre eine weitere Betrachtung wert.

Literatur

- Androutsopoulos, Jannis (Hrsg.) (2021): *Polymedia in interaction*. Special Issue, *Pragmatics & Society* 12 (5).
- Bateman, John A. (2017): Multimodale Semiotik und die theoretischen Grundlagen der Digital Humanities. *Zeitschrift für Semiotik* 39 (1–2), 11–50.
- Braehmer, Barbara (2020): Social Recruiting Erfolg mit LinkedIn – von Zero to Hero! In Ralph Dannhäuser (Hrsg.), *Praxishandbuch Social Media Recruiting. Experten Know-How / Praxistipps / Rechtshinweise* (4. Aufl.), 149–203. Wiesbaden: Springer Gabler.
- Eckkrammer, Eva Martha & Sabine Divis-Kastberger (1996): *Die Todesanzeige als Spiegel kultureller Konventionen. Eine kontrastive Analyse deutscher, englischer, französischer, spanischer, italienischer und portugiesischer Todesanzeigen*. Bonn: Romantischer.
- Filmlexikon Universität Kiel. Erzählung / Narration <https://filmlexikon.uni-kiel.de/doku.php/e:erzaehlungnarration-6090> (letzter Zugriff 02.09.2024).
- Frick, Karina (2021): Verbalised speechlessness. Online Mourning Practices. *Bulletin Suisse de Linguistique Appliquée (VALS-ASLA)* 2021 (1), 251–267.
- Geser, Hans (1998): „Yours Virtually Forever.“ Elektronische Grabstätten im Internet. In Kurt Imhof & Peter Schulz (Hrsg.), *Die Veröffentlichung des Privaten – die Privatisierung des Öffentlichen*, 120–135. Wiesbaden: Opladen.
- Giaxoglou, Korina (2014): “RIP man ... u are missed and loved by many”. Entextualising moments of mourning on a Facebook Rest in Peace group site. *Thanatos* 3 (1), 10–28.
- Giaxoglou, Korina (2015a): Entextualising mourning on Facebook: Stories of grief as acts of sharing. *New Review of Hymermedia and Multimedia* 21 (1–2), 87–105.
- Giaxoglou, Korina (2021): *A narrative approach to social media mourning: small stories and affective positioning*. London: Routledge.
- Göckenjan, Gerd (2008): Sterben in unserer Gesellschaft – Ideale und Wirklichkeiten. APuZ (Aus Politik und Zeitgeschichte).
- Hanus, Anna (2016): Der Nachruf in der deutschen und in der polnischen Presse anhand der Texte um den Tod von Marcel Reich-Ranicki. In Dorota Kaczmarek (Hrsg.), *Politik – Medien – Sprache. Deutsche und polnische Realien aus linguistischer Sicht*, 119–134. Lodz: Wydawnictwo Uniwersytetu Lodzkiego.
- Hauser, Martin & Martin Luginbühl (2015): Hybridisierung und Ausdifferenzierung – Einführende begriffliche und theoretische Anmerkungen. In Martin Hauser & Martin Luginbühl (Hrsg.), *Hybridisierung und Ausdifferenzierung. Kontrastive Perspektiven linguistischer Medienanalyse*, 7–30. Frankfurt a. M.: Lang.
- Heller, Andreas & Klaus Wegleitner (2017): Sterben und Tod im gesellschaftlichen Wandel. *Bundesgesundheitsblatt* 60, 11–16.
- Jaros, Józef (2017): Internetfriedhöfe als Webseiten mit sepulkralem Textsortennetz. In Zofia Bilut-Homplewicz, Anna Hanus & Agnieszka Mac (Hrsg.), *Medienlinguistik und interdisziplinäre Forschung I. Textsortenfragen im medialen Umfeld*, 191–210. Frankfurt a. M.: Lang.
- Jürgens, Frank (1996): Textsorten- und Textmustervariationen am Beispiel der Todesanzeige. *Muttersprache* 106 (3), 226–242.
- Kern, Friederike (2011): Der Erwerb kommunikativer Praktiken und Formen – Am Beispiel des Erzählens und Erklärens. In Stephan Habscheid (Hrsg.), *Textsorten, Handlungsmuster, Oberflächen: Linguistische Typologien der Kommunikation*, 231–254. Berlin, Boston: De Gruyter.

- Linke, Angelika (2001): Trauer, Öffentlichkeit und Intimität. Zum Wandel der Textsorte „Todesanzeige“ in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In Ulla Fix, Stephan Habscheid & Josef Klein (Hrsg.), *Zur Kulturspezifik von Textsorten*. Band 3, 195–223. Tübingen: Stauffenburg.
- Marx, Konstanze (2019): Kollektive Trauer 2.0 zwischen Empathie und Medienkritik. Ein Fallbeispiel. In Stefan Hauser, Roman Opilowski & Eva L. Wyss (Hrsg.), *Alternative Öffentlichkeiten. Soziale Medien zwischen Partizipation, Sharing und Vergemeinschaftung*, 109–130. Bielefeld: Transcript.
- Meier, Stefan (2011): Multimodalität im Diskurs. Konzept und Methode einer multimodalen Diskursanalyse. In Reiner Keller, Andreas Hirsland & Werner Schneider (Hrsg.), *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse 1, Theorien und Methoden: Band 1*. 3. Aufl., 499–532. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Meier-Vieracker, Simon (2021): „immer noch chemo“. Zeitlichkeit in digitalen Krankheitserzählungen. In Marina Iakushevich, Yvonne Ilg & Theresa Schnedermann (Hrsg.), *Linguistik und Medizin. Sprachwissenschaftliche Zugänge und interdisziplinäre Perspektiven* (Sprache und Wissen 44), 295–313. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Offerhaus, Anke (2016): Begraben im Cyberspace. Virtuelle Friedhöfe als Räume mediatisierter Trauer und Erinnerung. In Thorsten Benkel (Hrsg.), *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes*, 339–364. Bielefeld: transcript.
- Schach, Annika (2022): *Starke Texte der Unternehmenskommunikation. Grundlagen und Anwendungsbeispiele von Public Relations bis Social Media*. 2. Aufl. Wiesbaden: Springer Gabler.
- Schmitz, Ulrich (2007): Bildakte? How to Do Things with Pictures. *Zeitschrift für germanistische Linguistik* 35, 419–433.
- Spillner, Bernd (2002): Tabubrüche in deutschen Todesanzeigen: ein interkultureller Einfluß? In Matthias Rothe & Hartmut Schröder (Hrsg.), *Ritualisierte Tabuverletzung, Lachkultur und das Karnevaleske. Beiträge des Finnisch-Ungarischen Kultursemiotischen Symposiums, 9. bis 11. November 2000* (Studien zur Ethik in Ostmitteleuropa 6), 457–462. Berlin, Frankfurt Oder: Lang.
- Stöckl, Hartmut (1998): (Un-)Chaining the Floating Image. Methodologische Überlegungen zu einem Beschreibungs- und Analysemodell für die Bild/Textverknüpfung aus linguistischer und semiotischer Perspektive. *Kodikas/Code Ars Semeiotica* 21 (1–2), 75–98.
- Stukenbrock, Anja (2013): Die Rekonstruktion potenziell traumatischer Erfahrungen: Sprachliche Verfahren zur Darstellung von Kindsverlust. *Gesprächsforschung* 14, 167–199.
- Tienken, Susanne (2013): Sharing. Zum Teilen von Erzählungen in Online-Foren. In Laura Álvarez López, Charlotta Seiler Brylla & Phillip Shaw (Hrsg.), *Computer-mediated Discourse across Languages*, 17–43. Stockholm: Stockholm University Press.
- Werle, Larissa M. (2023): #recrutement. Funktionen von Hashtags in Beiträgen von Banken auf LinkedIn. Ein deutsch-französischer Vergleich. In Dominique Dias & Nadine Rentel (Hrsg.), *L'interculturalité à l'épreuve du numérique*, ILCEA 51. <https://journals.openedition.org/ilcea/17446> (letzter Zugriff 30.08.2024)
- Wildfeuer, Janina, John A. Batemann & Tuomo Hiippala (2020): *Multimodalität. Grundlagen, Forschung und Analyse. Eine problemorientierte Einführung*. Berlin: De Gruyter.

Robert König

Mit dem Tod spielen

Videospiele und die religiöse Praxis des *homo ludens*

Abstract: Der Beitrag liefert nach Johan Huizingas Konzept des *homo ludens*, das den Menschen als *spielendes* Wesen interpretiert, eine philosophische Theologie des Videospielens. Hierfür fokussiert der Text besonders auf Darstellung, Implementierung und Chiffrierung des Todes im Videospiel und interpretiert die Praktik des Videospielens vor dem Hintergrund eines christlich-theologischen Konzeptes von Endlichkeit, Sterben und Tod. Dabei zeigt sich aus theologischer Perspektive im Videospiel besonders eine problematische Einbettung des Todes in ökonomische und casino-artige Spielmechaniken. Dieser wird mit der Idee eines paulinisch-johanneisch aufgeladenen *Thanatoludismus* entgegengetreten, das im folgenden Text entwickelt wird und dessen Berücksichtigung auch für die Videospielindustrie vorgeschlagen wird.

The article provides a philosophical theology of video games based on Johan Huizinga's concept of the *homo ludens*, which interprets humans as playing beings. To this end, the text focuses particularly on the presentation, implementation and encoding of death in video games and interprets the practice of video gaming against the background of a Christian theological concept of finitude, dying and death. From a theological perspective, the problematic embedding of death in economic and casino-like game mechanics is particularly evident in video games. This is countered with the idea of a Pauline-Johannean-charged *thanatoludism*, which is also being developed in the following article and considered for the video game industry.

Keywords: Theologie, Videospiel, Tod, Ökonomie, *homo ludens*

1 Eine kurze Skizze des *homo ludens*

Die folgenden Bemerkungen zur Darstellung des Todes in Videospielen speisen sich aus Anreicherungen des kulturwissenschaftlichen Konzeptes eines sog. *homo ludens* mit Perspektiven der christlichen Theologie. Es scheint zwar auf den ersten Blick befremdlich, die Themen Tod und Trauer mit der Tätigkeit des *Spielens* zu verbinden. Doch hat bereits Johan Huizinga, der Schöpfer der Idee eines *homo ludens*, in seinem gleichnamigen Werk aus dem Jahre 1937 gezeigt, inwieweit das Spielen für die Etablierung von politischen, sozialen, kulturellen und lebensweltlichen Formen eine zentrale Rolle spielt. Es sei eine „sinnvolle Funktion“ (Hui-

zinga 2013: 9) im Sinne einer *sinnstiftenden* Funktion. Das heißt, über ihre Art, miteinander zu spielen und in eine spielerische Formierung von Wirklichkeit einzutreten, verhandeln Menschen ihre Lebenswelten nach bestimmten Regelsystemen. Diese Regelsysteme tragen als *Spiele* dabei aber die Eigentümlichkeit an sich, dass sie „ständig in merkwürdiger Weise abseits von allen übrigen Gedankenformen“ (Huizinga 2013: 15) bleiben. Das bedeutet, dass das Spiel nicht einfach in andere kulturelle, psychologische oder soziale Kategorien übertragen und aus diesen heraus erklärt werden kann. Es stellt mit Huizinga eine spezifische Form menschlichen Verhaltens dar, in der dasjenige, was erst durch das Spielen als *Ernst* aufgebaut wird, wiederum bewusst ge- und unterbrochen wird. So schreibt Huizinga:

Der Form nach also kann man das Spiel zusammenfassend eine freie Handlung nennen, die als ‚nicht so gemeint‘ und außerhalb des gewöhnlichen Lebens stehend empfunden wird und trotzdem die Spieler völlig in Beschlag nehmen kann, an die kein materielles Interesse geknüpft ist und mit der kein Nutzen erworben wird, die sich innerhalb einer eigens bestimmten Zeit und eines eigens bestimmten Raumes vollzieht, die nach bestimmten Regeln ordnungsgemäß verläuft und Gemeinschaftsverbände ins Leben ruft, die ihrerseits sich gern mit einem Geheimnis umgeben oder durch Verkleidung als anders von der gewöhnlichen Welt abheben. (Huizinga 2013: 22)

Nun geht es im vorliegenden Text nicht darum, die Adäquatheit oder Inadäquatheit dieser Definition zu reflektieren. Für unsere Zwecke ist der Hinweis Huizingas entscheidend, dass sich spielende Menschen mit, wie er mehrfach ausführt, spannungserzeugenden *Geheimnissen* umgeben. Das Spiel muss, um als Spiel zu funktionieren, also immer einen Faktor des Unerklärlichen bei sich tragen. Es ist eine Auseinandersetzung, der ein Unsagbares oder ein erhüllt Bekanntes angehört. Dieses Verhüllte ist nicht selbst der Gegenstand oder das Ziel des Spiels, sondern das, was das Spiel vom *Ernst* unterscheidet. Es ist die Möglichkeit, dem Ernst der gewohnten Erfahrungswirklichkeit einen geheimnisvollen *Unernst* des Gespielten als Alternative anheimzustellen.

Neben vielen anderen Aspekten ordnet Huizinga dem Spiel daher wegen seines Geheimnischarakters eine geradezu kultische und darüber hinaus gar mythisch-religiöse Dimension zu. Der Mensch praktiziere, übe und probiere beim Spielen in nach bestimmten *Regeln* eingerichteten „heiligen Feiern“ (Huizinga 2013: 30) mit geheimnisvollem Unernst sein Selbst- und Weltverständnis rituell und indirekt. Den Menschen als einen *homo ludens* zu fassen, geht also weit darüber hinaus, das Spielen als eine arbiträre Vergnügungstätigkeit zu beschreiben. Indem er spielt, offenbart der Mensch in zunächst unernsten Grenzen auf rituell-religiöse Weise seinen Wirklichkeitsbezug. Zu spielen, kann man daher mit Huizinga sagen, ist am Ende immer ein religiöser Ritus, d. h. aus philosophischer

Sicht eine Praxis, sich zur Idee des Wesens der Wirklichkeit in Beziehung zu setzen. An diesem Punkt wird das Spielen auch für den hier gewählten Zugang bedeutsam. Denn gerade im spielerischen Umgang mit dem *Tod*, um den es in diesem Beitrag anhand von Videospielen geht, tauchen wesentliche religiöse Motive auf. Diese Motive seien nun vonseiten einer christlich-philosophischen Theologie kurz umrissen, in der religiöse Problemstellungen mithilfe philosophischer Methodologie näher beleuchtet werden. Für unseren Zugang betrifft das besonders den Anspruch einer Nachvollziehung theologischer Fragestellungen mit Mitteln begrifflicher Rationalität. Dies wird durch das Konzept des *homo ludens* gewährleistet und auf das Videospielen angewendet.

2 Der Tod im Verständnis christlicher Theologie

Aus theologischer Sicht bleibt es eine große Herausforderung, in einem kurzen Unterkapitel irgendein gewichtiges Wort über die umfassende Rolle von Endlichkeit, Sterben und Tod im Christentum verlieren zu wollen. Da es sich hierbei nämlich nicht zuletzt um einen Zentralpunkt der christlichen Theologie handelt, wurden zu dieser Frage über die Jahrtausende nicht nur ganze Bibliotheken geschrieben, sondern auch bereits in den Grundtexten der Überlieferung, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament, zahlreiche weitreichende Aussagen über den Tod getätigt. Die nun folgenden Aspekte sind daher stets als Auswahl zu verstehen, haben aber eine größere Bedeutung für das in dem vorliegenden Beitrag untersuchte Thema.

Jedenfalls sind im Hinblick auf das Videospielen und seine im Kontext eines *homo ludens* zu untersuchende Auskunft über das Selbst- und Weltverständnis des Menschen zunächst einige Stellen aus den Paulusbriefen hervorzuheben. So lesen wir im Römerbrief mit Verweis auf die Paradieserzählung, dass bereits mit Adam und seinem Handeln das ganze Todesverhältnis etabliert gewesen sei (Röm 5,12): „Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten.“ Der Tod sei von Anfang an ein Phänomen, das alle Menschen betrifft und dem sich daher alle Menschen in irgendeiner Weise zu stellen haben. Dies heißt es für Menschen, im Todesverhältnis zu stehen. Aus dieser Perspektive lässt sich jede Beziehung zum Tod als ein *religiöses Verhältnis* begreifen, auch, wenn es sich vordergründig vielleicht nicht als *Religion* bezeichnet. Denn, so Paulus weiter, es sei durch das Todesverhältnis „erst recht die Gnade Gottes und die Gabe, die durch die Gnadentat des einen Menschen Jesus Christus bewirkt worden ist, den vielen reichlich zuteil geworden“ (Röm 5, 15). Der Kern des Christen-

tums liegt in einem Todesverhältnis begründet, das sich spezifisch in der Beziehung auf Tod und Auferstehung Christi begründet sieht. Von dieser Rückbindung des Paulus bis zur Erzählung über Adam ließen sich nun zahlreiche Verweise zum Alten Testament herstellen, die in unterschiedlichen Weisen eine Auseinandersetzung mit dem Tod markieren und ihn als ein für den Menschen vielgestaltiges Phänomen erscheinen lassen. Man kann beispielhaft an die Erzählungen über Kain und Abel (Gen 4,1–24), die Sintflut (Gen 6,1–9,29), die häufig auch in ihrem Sterben dargestellten Protagonisten seit Abraham (Gen 25,7), an das Buch Ijob oder selbst das Hohelied denken, in dem es heißt: „Stark wie der Tod ist die Liebe“ (Hld 8,6).

Besonders aber wird das Todesverhältnis in den Erzählungen des Neuen Testaments für den Blick auf den spielenden und videospielenden Menschen wichtig. Das Verhältnis zur Endlichkeit bildet dort nicht etwa ein Komplement oder einen Nebenstrang, sondern das Herzstück dessen, was das Evangelium genannt wird. So steht die Episode von Passion, Leid, Tod und Auferstehung Jesu Christi im Zentrum der christlichen Theologie, v. a. mit den Texten des Evangelisten Johannes und der Briefliteratur des Paulus gelesen. In unserem Kontext spielt es eine tragende Rolle, *wie* Tod und Endlichkeit im Sinne exemplarischer Stellen des Neuen Testaments angegangen, begriffen und gedeutet werden. Denn in diesen Texten findet besonders eine Reevaluierung dessen statt, was im Alten Testament über den Tod gesagt und fortan als der eine große Sündeneffekt beschrieben wurde. Wir lesen im Sinne dieser Reevaluierung im zweiten Brief an Timotheus von Jesus, „der dem Tode die Macht genommen und das Leben und ein unvergängliches Wesen ans Licht gebracht hat durch das Evangelium“ (2 Tim 1,10). Hierzu darf eine wichtige Bemerkung nicht fehlen: Der Tod wird als Faktor der menschlichen Existenz nicht etwa ausgeschaltet oder für abgeschafft erklärt. Menschen stehen weiterhin in einem Verhältnis zu ihm. Doch hat sich dieses Verhältnis verändert, weil der Tod nun als entmachteter erfahren werden kann. Solch eine Entmachtung stellt eine umfassende Requalifizierung der Bedeutung von Sterben und Tod für den Menschen dar. Diese Requalifizierung besteht darin, dass der Tod nicht mehr als Strafe, Bürde oder Sühne für bereits begangene Sünde aufgefasst wird, sondern als Erlösung, Befreiung und Vergebung. Kreuz und Auferstehung werden unter dieser Umgestaltung etwa im Sinne der Theologie Karl Rahners (s. u.) einheitlich zusammengeführt und nicht einmal als Strafe (Kreuz) und ein andermal als Vergebung (Auferstehung) aufgefasst. In diesem Sinne wäre es mit Rahner auch zu verstehen, wenn der Evangelist Lukas schreibt, das Kreuz sei von dem, der Jesus zur Auferstehung folgt, täglich aufzunehmen (Lk 9,23). Rahner weist in solch einer Einheit von Kreuzestod und Auferstehung auf die stets unmittelbar existenzielle und damit das individuelle Leben betreffende Bedeutung der Erlösung hin. Das Evangelium ist für ihn nicht Lehr-, sondern Lebensbuch. Es betrifft den Menschen in seiner „konkreten Natur“ und „nicht rein bewusstseinsjen-

seitige Seinszuständlichkeiten“ (Rahner 1960: 230). Vielmehr machen sich die Auferstehungsmomente „in der Erfahrung geltend.“ Der Mensch könne die Auferstehung daher „durch eine einfache Reflexion auf sich selbst (mit dem Licht der natürlichen Vernunft) nicht einfach und eindeutig abheben von der natürlichen Geistigkeit, die seine Natur ist.“ (ebd.) Einen Überblick zu dieser weiterhin debatierten Position, die hier keineswegs als einzig mögliche präsentiert werden soll, gibt Leandro Fontana (2016: 119, mit speziellem Bezug auf Rahners Soteriologie¹). Fontana führt dort aus,

dass der Tod Jesu, begriffen als Heilsgeschehen, so bedeutsam er für den christlichen Glauben sein mag, nie getrennt oder unabhängig vom Leben, von der Botschaft, der Praxis und der Auferstehung Jesu gedacht werden darf. Seine soteriologische Bedeutung lässt sich vielmehr von Gottes „gesamter Offenbarung“ her erschließen, welche als grundlose Mitteilung der Liebe aufzufassen ist. Die unterschiedlichen Metaphern des Neuen Testaments für den heilsamen Tod Jesu sind zweifelsohne bedeutungsvolle verbindliche Interpretationsversuche eines grausamen Geschehens, das für den Glauben konstitutiv ist. Doch erschöpfen sie in keiner Weise das Bedeutungspotential dieses Geschehens und dürfen mit Berechtigung insofern verwendet werden, als sie in Vereinbarkeit mit dem gesamten Leben und der gesamten Botschaft Jesu stehen und zugleich mit den Bedingungen und Möglichkeiten der geschichtlichen, menschlichen Vernunft, die es interpretiert. [...] Dabei ist die theologische sowie anthropologische Erschließung der Kategorie der Sünde von ganz entscheidender Bedeutung, da sie den soteriologischen Diskurs übermäßig bestimmen kann. Der sühnende Tod Jesu am Kreuz stellt keine neue oder andere Art der Vergebung der Sünde dar als jene des irdischen Jesu. Er, der Tod, kann die jesuanische Art der Vergebung bestenfalls radikalisieren, nicht aber überbieten oder gar ersetzen. Anders als ein magisches Geschehen ist die geglaubte, durch den Opfertod geleistete Tilgung der Sünde eine Ermöglichung zu verwandeln, ja neuem Leben. [...] Das rechte Verständnis des Todes Jesu kann in der Tat zur *vera icona dei* führen, zur *vera fides*. Verkürzte oder verengte Deutungen dieses Geschehens vermitteln hingegen problematische Gottesbilder, die zu einer dezidierten Ablehnung Gottes führen können, anstatt Heil, neues, ewiges Leben zu schenken. (Fontana 2016: 119–120)

Auferstehung ist Requalifikation der Erfahrung der Endlichkeit und Sterblichkeit. In anderen Worten wird in der Auferstehung ein *Sterbenmüssen* zu einem *Sterbendürfen* requalifiziert.² Damit wird die Erfahrung von Endlichkeit und die Beziehung des Einzelnen zu ihr in ein recht radikales Licht gerückt: Sterben und Tod des Menschen werden durch Sterben und Tod Jesu als Erlösungsvollzug begriffen, nicht (bloß) als Last in der Existenz. Sie wird, so der Anspruch des Evangeliums, durch diesen Bedeutungswandel zum eigentlich sinn- und bedeutungsstiftenden Element des indivi-

¹ Unter dem Begriff *Soteriologie* versteht man in der Theologie die Lehre und Auslegung des Geschehens der Erlösung durch Jesus Christus.

² Ich zeige diesen Schritt detaillierter in meiner Schrift *Idou. Ho anthropos* im zweiten Band meiner Reihe Logik + Mystik und zeichne ihn entlang der beiden Testamente des Christentums im Detail nach (König 2019: 279–566).

duellen Lebens. Kurzum: Allein durch die Möglichkeit des Todes, und von ihm abgeleitet anderer Formen der Endlichkeit, erhält individuelles Existieren überhaupt Sinnbestimmung und Bedeutungsdimension. Hierzu existieren nicht nur theologische Auslegungen, sondern auch vonseiten einer empirisch forschenden Psychologie Ergebnisse, die nahelegen, dass die Fassung eines „sinnerfüllten Lebens“ im Angesicht des Todes mit Blick auf die christliche Mensch-Gott-Beziehung von Probandinnen und Probanden im Vergleich mit Menschen, die sich als „atheistisch“ verstehen, als eindeutiger vorhanden ausgegeben wird. Dies haben Kenneth Vail und Melissa Soenke (2018: 52–54) in ihrer Studie über sinnstiftende Erfahrungen hinsichtlich der eigenen Sterblichkeit evaluiert. Sie sprechen von einem erfolgreicherem „Terrormanagement“ im Bewusstsein der eigenen Endlichkeit bei Menschen, die sich als christlich verstehen. Derartige empirische Indikatoren sollen natürlich nicht einfach oben eingeführte theologische Voraussetzungen bestätigen oder beweisen. Sie dienen schlicht der Illustration des Umstandes, dass auch die empirische Forschung zu Fragen der Sinnstiftungsstrategien im Angesicht des Todes theologisch zu berücksichtigende Resultate vorweisen kann, die in die Richtung eines Rahner'schen Auferstehungsverständnisses gehen. Die angedeutete Neubewertung der Endlichkeit wird jedenfalls aus theologischer Perspektive nicht bloß durch das Evangelium *mitgeteilt*, sie *ist* das Evangelium in dem Sinne, dass sie ein gewandeltes Selbstverständnis bei dem Menschen bewirkt, der an sie glaubt.

Was nun für das Konzept des videospielenden Menschen daran zugleich wichtig sein wird, ist die zeitgleiche Requalifikation der Unendlichkeit, die durch solch eine Aufwertung der Endlichkeit stattfindet. In diesem Zusammenhang wird vom Evangelium nämlich gerade die Unendlichkeitsbestrebung als das eigentlich zu überwindende Problem erkannt. Sie ist es, die als Fehltritt, Irrsinn und Sünde erscheint. Solcher Bestrebungen kennt das Evangelium viele, beispielsweise Reichtumsgelüste, Egomaniën, Herrschaftsphantasien und dergleichen mehr. Beispielhaft zeigen sie sich bereits in der Paradieserzählung, wo im Kontext der Speise vom „Baum der Erkenntnis“ auch noch von der Gefahr Speise von einem „Baum des Lebens“ (Gen 3,22) die Rede ist. Schon dort wird vor der Idee endloser Lebensdauer gewarnt. Die Problematik eines mangelhaften Endlichkeitsverständnisses wurde in der christlichen Tradition lange so interpretiert und gilt heute noch als Mythos, an dem Grundstrukturen menschlicher Existenz erkennbar werden können, indem auch im Alten Testament das Unendliche als das Missverständnis der Gottesbeziehung selbst auftritt und immer wieder in Verfehlungen, Götzenverehrung oder Katastrophen mündet.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb das Neue Testament mit Blick auf Passion und Auferstehung Christi sodann zu vielleicht auf den ersten Blick recht kontraintuitiven Aussagen gelangt, etwa, dass die Toten jetzt selig seien, denn sie stürben von nun an im Herrn (Offb 14,13) oder dass wir nun für

alle Zeit, nicht zuletzt durch die Taufe, das Sterben Jesu an unserem Leibe trügen (2 Kor 4,10). Die Einsicht in die eigene Endlichkeit als das eigentlich sinnstiftende Element, das den Menschen vor der nunmehr als sinnlos erkannten Unendlichkeitsbestrebung *schütze*, bildet den Kernpunkt der neutestamentlichen Auseinandersetzung mit dem Tod. Was hier Sinnstiftung genannt wird, heißt deshalb auch manchmal *Erlösung*, nämlich Erlösung von der leeren Not bzw. selbstgewählten Suche nach der Endlosigkeit – egal wie diese aussehe. Wollte man den aufgeladenen Begriff der Hölle bemühen, so könnte man aus christlicher Sicht geradezu sagen: Hölle ist schlicht das, was nicht imstande ist, zu enden und die Suche nach ihr die eigentliche und einzige Sünde. So etwas wird deshalb auch als die Sünde gegen den Geist bezeichnet (Mt 12,31). Ralf Dzienwas hat in seiner stringenten Übersicht über unterschiedliche Auslegungen des Sündenkonzeptes in der christlichen Theologie diesen Aspekt besonders als die „soteriologische Sündenlehre“ ausgewiesen, in welcher der Mensch erkenne, dass er gerade im Zurückweisen von Endlichkeit, Todes- und Erlösungsangebot ein Sünder werde (Dzienwas 1995: 83). Aus alledem wird schließlich erklärlich, weshalb Paulus an berühmter Stelle schreibt: „das Sterben ist mein Gewinn“ (Phil 1,21).

3 Der Tod im Videospiel

Blicken wir vor dieser Folie auf das Phänomen *Videospiel* als Ausdrucksform des *homo ludens*, so stoßen wir als allererstes auf einen deutlichen Umstand: Sterben ist im Videospiel in der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle ein *Verlust*. Die spielende Person verliert, indem sie stirbt. Seit es moderne Videospiele gibt, gibt es das Sterben in Videospielen (s. u. etwa *Spacewar* aus dem Jahr 1962). Dieses Sterben wird in mannigfachen Weisen dargestellt und in die Spielmechanik eingeflochten, aber es markiert für gewöhnlich entweder das Ende des Spieles, den nochmaligen Beginn einer Runde oder eine Zurücksetzung der bereits erreichten Erfolge. McAllister und Ruggill nennen Videospiele auf dieser Basis gar einen beständigen „playground at the edge of mortality“ (2018: 95). In der Tat vernehmen wir vom *homo ludens* als dem *videospielenden Menschen* seit jeher merkwürdige Aussagen wie „ich bin gestorben“, wenn er seine Figur meint, „ich habe keine Leben mehr übrig“ oder – in verschiedenen Varianten – „du hast mich umgebracht“. Tod und Sterben gehören seit Anbeginn intrinsisch zur Mechanik von Videospielen, gleichgültig, ob sie Soldaten an der Front, einen stereotypisierten italienischen Klempner oder einzusortierende Fallblöcke betreffen. An Levels zu scheitern, eine Gegnerin oder einen Gegner oder einen Task nicht bezwingen zu können oder das Ablaufen von Zeit, Lebenskraft oder anderen Parametern hinnehmen zu müssen, all dies wird in

Videospielen mit dem Tod assoziiert. Seine vielgestaltigen Erscheinungsweisen führen aber, könnte man – ganz anti-paulinisch – sagen, dabei in so gut wie allen Spielmechaniken dazu, dass man das Spiel auf die eine oder andere Weise *verliert*.

Dergestalt zeigt sich der Tod dem videospielenden Menschen vor allem als eines: *Er wird ein zu lösendes Problem*. Zum Tod in Videospielen existiert daher eine wachsende Anzahl wissenschaftlicher Beiträge, die sich diesem Umstand auf die eine oder andere Weise widmen (vgl. z. B. Eum & Doh 2023; Schneider 2023, Yee, Kin & Jie 2019; Radde-Antweiler, Waltemathe & Zeiler 2014; Klastrop 2006). Edward Melcer und Marjorie Cuervo haben diese Debatte kürzlich vor allem mit Blick auf den Tod als Herausforderung und Gegenstand der Problembewältigung hervorgehoben, indem sie darauf hinweisen, der Tod sei in so gut wie jedem Videospiel besonders als „failure“ ein zentraler Aspekt (2020: 266). Die Spielmechanik wird davon getragen, den drohenden Tod als Herausforderung zu überwinden. Hierfür existieren je nach Modus des Spiels unterschiedliche Instrumente, Verhaltensweisen und Möglichkeitsräume. Doch ist, je nach Spielmechanik, die Überwindung, Vermeidung oder Auslöschung des Todes in der Regel mit dem Spielziel verknüpft und eine *conditio sine qua non* des Gelingens der Spielverläufe. Der Gewinn liegt aus theologischer Sicht nicht in der *Requalifikation* des Todes, sondern in seiner unmittelbaren Negation. Noch im Spiel zu sein, heißt dadurch, *am Leben* zu sein. Solch ein in Videospielen manifestes Verhältnis zwischen Lebendigkeit und Tod als Beziehung eines zu lösenden Problems tritt uns nun aus unterschiedlichen Perspektiven entgegen. Davon sollen an dieser Stelle die folgenden drei wesentlichen hervorgehoben werden:

1. Videospiele stellen selbst Tod und Sterben dar
2. Videospiele beinhalten Tod und Sterben als Basis ihrer Verlaufsmechanik
3. Videospiele bilden eine eigentümliche Kulturchiffre im menschlichen Umgang mit dem Tod

Diese Dreiteilung rechtfertigt sich in einer mit Huizinga mehr und mehr zutage tretenden kulturellen, spielerischen Probe des Unernstes in Form von Videospielen, die sich in ihnen von der unmittelbaren Darstellung des Todes bis hin zu einem ritualistischen Umgang mit ihm ausdrückt. Dabei ist der dritte Schritt (c) der aus theologischer Sicht eigentlich problematische. Es wird sich zeigen, dass nicht etwa eine – teilweise recht drastische – Darstellung des Todes in Videospielen und auch nicht seine Implementierung in ihre Verlaufsmechanik die theologische Herausforderung bilden, sondern ein schweigender Übertritt vom unernten Spiel in existenziellen Ernst aufseiten der Spielerinnen und Spieler. Videospiele teilen diese Herausforderung einer Grenzverwischung von Ernst und Unernst mit anderen Arten von Spielen. Sie sollen daher nicht in ihrer Eigentümlichkeit gegen

andere Spiele abgegrenzt werden, sondern es soll im Folgenden umgekehrt gerade ein allen Spielen gemeinsames problematisches Potenzial erörtert werden.

3.1 Die Darstellung des Todes im Videospiel

Schon eines der ersten Videospiele im modernen Sinne, nämlich *Spacewar* aus dem Jahre 1962, beinhaltet den Tod. Seine Darstellung ist denkbar einfach und wird auch heute weiterhin genutzt. Beim Treffen durch einen als Lichtpunkt dargestellten Torpedo zerspringt das Raumschiff der Spielerin oder des Spielers selbst in zahlreiche weitere Lichtpunkte und verschwindet. Der Tod durch Verschwinden, etwa einer Spielfigur, ist seither ein zentrales Darstellungsmittel in Videospielen. Auf die eine oder andere Art werden Bildpunkte aufgelöst, zurückgesetzt oder unsteuerbar gemacht. Drastik und Detailgetreue der Darstellung mögen sich seit *Spacewar* verändert haben, das Prinzip bleibt aber dasselbe. Lichtpunkte treffen aufeinander und plötzlich geschieht das, was eigentlich vermieden werden sollte: der spielförmige Tod tritt ein. Dasselbe gilt für Modi etwa des Todes in Iterationsdynamiken, d. h. etwa durch Zeitablauf, Ressourcenknappheit oder andere Zählmechanismen. Sind gewisse Bedingungen für das Eintreten des Todes erfüllt, wird im Spiel algorithmisch ein entsprechendes Ereignis in Gang gesetzt. Der Tod wird auf diese Weise Gegenstand einer Berechnung, indem gewissen Bedingungsstrukturen durch die Spielerin oder den Spieler schlicht ausgewichen werden soll, sei es dem Aufeinandertreffen von Bildpunkten oder der Erfüllung anderer Logiken. Auf diese Weise wird durch den Faktor *Tod als Verlorenhaben* genau dasjenige Spannungsverhältnis ins Spiel eingeführt, von dem Huizinga beim *homo ludens* spricht. Miriam Schreiter (2019) hat in diesem Kontext an einigen Beispielen auf die zahlreichen unterschiedlichen Darstellungen des Todes in Videospielen hingewiesen und auch die unterschiedlichen Infrastrukturen erörtert, durch die er je ins Spiel eingeführt wird. Dabei spielen vor allem kulturell gewachsene Symbole und Metaphern eine tragende Rolle (z. B. Lichtabdunkelungen, entsprechende Musikuntermalung, Symboliken aus unterschiedlichen Religionen und Mythologien usw., vgl. Grieve & Campbell 2014). Das Videospiel erhebt auf kulturell bekannte Darstellungs- und Umgebungschiffren des Todes Anspruch, entwickelt sie aber auch weiter und führt zum Teil hierauf aufbauend neue ein. Auch Vlad und Diana Melnic (2017) heben hervor, wie Todesdarstellungen in Videospielen in mannigfaltigen Weisen in Beziehung zu Spielmechaniken stehen und wie der Tod dennoch als zwar unernteter Tod durch zum Teil drastische Darstellungsformen beim Spieler dennoch ein ernstes Schockerlebnis auslösen können solle.

Freilich haben sich alldem über die Jahrzehnte mannigfache, teilweise tief durchdachte Narrative in die Spiele eingefügt, die sich immer wieder über große

Zeitstrecken und mehrteilige Erzählstränge ausdehnen. Auf dem Videospielektor sind auf diese Weise erfolgreiche Franchises entstanden,³ die leidenschaftliche Fancommunities hinter sich versammeln. Gerade online gibt es daher unüberblickbare Diskurse, in denen gar der Tod beliebter Spielfiguren einer Erzählung vehement diskutiert, gemeinsam in wechselseitigen digitalen Betrauerungen gelitten bzw. im Fall von sog. Schurken häufig auch gefeiert wird. Im Kontext von Trauerritualen, um zwei Beispiele zu geben, werden etwa unter den Spielerinnen und Spielern der erfolgreichen Reihe *Final Fantasy* auch nach Jahrzehnten der Tod von Aerith Gainsborough im siebten Teil des Franchises weiterhin diskutiert und beklagt oder ähnlich emotional über den Suizid der Figur Henry im Survival-Game *The Last of Us* debattiert. Sabine Harrer hat in ihrer Studie *Games and Bereavement* (2018) die unterschiedlichen Rahmenbedingungen und verschiedenen Ausdrucksformen der Betrauerung in Videospiel-Communities untersucht. Gemäß ihren Resultaten spielen dabei sowohl Gamedesign als auch Darstellungsweise eine zentrale Rolle, um eine „lived grief experience“ (Harrer 2018: 255) möglich zu machen. Dabei hebt sie auch hervor, dass es eine Dominanz ausgesuchter Trauerinhalte, etwa den Heldentod, zu geben scheint und andere, beispielsweise Kindesverlust, demgegenüber im Hintergrund stehen.

In jedem Falle drängt sich im Verhalten gegenüber verstorbenen Figuren überdies häufig eine philosophisch bedenkenswerte zweiwertige Logik von Gut und Böse auf, die im Spielektor latent anhand des Todes eingeführt wird. Jonathan Melenson beklagt in dieser Hinsicht die oftmals fehlende „full range of moral behavior“ (2010: 57) in Videospielen. Denn diejenige Figur oder Struktur, die mir den spielerischen Tod bringen kann, ist meist Antagonistin oder Antagonist und wird im Spiel häufig als Gegnerin, Feind oder gar das unreflektiert zu bezwingende Böse positioniert.

Das Spektrum der Darstellung des Todes erstreckt sich von ausgearbeiteten Erzähl narrativen bis hin zum entpersonalisierten „Wegklicken“ der Spielgegnerin oder des Spielgegners bzw. dessen taktische Übervorteilung oder Überlistung. Man mag hierbei nicht nur an die berühmten Shooter-Spiele denken, sondern auch an Wirtschaftssimulationen, Strategiespiele oder Gelegenheitsspiele auf dem Smartphone. Auch sie operieren häufig mit der – etwa ressourcenseitigen – Austilgung oder Übernahme der Gegnerin oder des Gegners. So werden auch kapitalistische Monopolbestrebungen oder marktwirtschaftliche Konkurrenzvernichtung häufig als grundlegende Strukturbedingungen des Regelwerks umgesetzt.

3 Videospiel-Franchises sind Spielreihen, die sich teilweise über zahlreiche einzelne Teile erstrecken und über Jahrzehnte hinweg publiziert werden.

Es sollen solch unterschiedliche Erscheinungen des Todes im Medium Videospiel an dieser Stelle keineswegs bewertet werden, so als gäbe es im Sinne der Todesdarstellung ‚bessere‘ oder ‚schlechtere‘ Spiele. Vielmehr führt der zuletzt genannte Aspekt direkt zur zweiten Funktion des Todes im Videospiel und damit über seine bloß inhaltliche Darstellung im Spiel hinaus.

3.2 Der Tod als Teil der Spielmechanik

Wie bereits angedeutet, ist der Tod im Videospiel nicht nur Gegenstand der Darstellung, sondern ebenso sehr Teil der Verlaufsmechanik des Spiels. Die oben getätigten Aussagen zum Wegklicken oder Übervorteilen weisen hierauf bereits hin. Solche Dynamiken verleihen dem Spiel die bei Huizinga angedeutete Spannung, von der es als *Unernst* lebt. In überwiegend siegesorientierten Mechaniken wird dieser Sieg entweder als Zurückweisung der eigenen – häufig als Tod inszenierten – Vernichtung errungen oder gepaart mit der irgendwie gearteten Vernichtung von Gegnerinnen und Gegnern. Entscheidend bleibt auf Basis einer philosophisch-theologischen Perspektive dabei, dass der Tod strukturell besonders als eines klassifiziert wird: als zu lösendes Problem. Rachel Gorden, Benjamin Nanussek und Tom Tuček haben über den Tod und seine spielmechanische Funktion einige Kurzbeiträge (2022) herausgegeben, in denen seine verlaufsmäßige Implementierung anhand mehrerer Spiele untersucht und detaillierter dargestellt wird.

Er soll im Spielverlauf zumindest vermieden bzw. häufig überwunden, bezwungen oder angesichts von Mitspielerinnen und Mitspielern für diese herbeigeführt werden. In unterschiedlichen Modi dienen für dieses Unterfangen mannigfache Formen. Die Verbesserung der eigenen spielerischen Fähigkeiten oder die Zunahme von Handlungsmöglichkeiten im Spiel gehören hierzu ebenso wie die Einräumung wiederholter Versuche, die Chance, das Spiel abzuspeichern und neu zu laden oder veränderbare Schwierigkeitsgrade. In diesem Zusammenhang wäre ein über solche Rahmenbedingungen hinaus zu betrachtendes Forschungsfeld übrigens die in vielen Spielen vorkommende Möglichkeit zur nicht regelkonformen Selbstbevorzugung, häufig *cheating* genannt, die zum Beispiel gegenüber veränderten Schwierigkeitsgraden oder zahlreichen Wiederholungen als unlauter zurückgewiesen wird. Warum es also oft nicht als *cheating* angesehen wird, wenn dieselbe Spielepisode nach mehrfachen Toden dutzende Male wiederholt werden kann, während es als *unerlaubt* gilt, etwa der Spielfigur durch sog. *cheats* einfach direkt Unsterblichkeit zu geben, macht einmal mehr deutlich, wie komplex das Verhalten des homo ludens ist.

In jedem Fall sollen sowohl die Rahmenbedingungen des Spiels als auch sein tatsächlicher Verlauf den Tod von Anfang an zu einer mehr und mehr berechenba-

ren, planbaren und kontrollierbaren Größe werden lassen. Er wird Gegenstand einer Leistungsfähigkeit, mit der Spielerinnen und Spieler ihn möglichst ausschalten können soll. Zusätzlich wird seine erfolgreiche Ausschaltung bzw. seine konsequente Herbeiführung bei Spielgegnerinnen und -gegnern meist mit Instrumenten wie Belohnungssystemen oder Fortschritten im Spielverlauf ergänzt. Marcelo Viana Neto hat dies in seinem lehrreichen Beitrag über „Human Mortality in Videogames“ unter dem Titel einer Ludo-Narratologie detaillierter zusammengestellt. Er bestimmt den Tod als „technique to limit play sessions (players have a limited number of ‚lives‘ before the game is over), as a teaching tool (by dying repeatedly, the player masters the game), and as a punitive mechanic (progress is lost upon death)“ (2014: 1). In den Umgang mit dem Tode wird auf diese Weisen also ein Leistungsgedanke hineingetragen, der durchaus prägend auf das Verhalten von Spielerinnen und Spielern wirken mag. Andre Dowsett und Mervyn Jackson (2019: 22–27) haben hinsichtlich der hierauf fußenden langjährigen Debatte um den Einfluss von Videospielen auf menschliches Verhalten darauf verwiesen, dass nicht primär die Darstellung von Gewalt, Grauen oder Tod in Videospielen zu realer Gewaltbereitschaft führe, sondern die kompetitiv-leistungsorientierte Spielmechanik. Erreichte Erfolge, erzielte Siege und errungene Problemlösungen stehen im Zentrum solch einer hierdurch kompetitiv-belohnungsorientierten Auseinandersetzung mit dem Phänomen Tod im Videospiel. Diese Spiellogik führt nun auch zu einer Veränderung der Tätigkeiten des Spielens selbst und damit zu einem direkten Eingriff in die Lebenswirklichkeit des *homo ludens*.

3.3 Der Tod als ökonomisches Phänomen

Die Verquickung von Konkurrenz mit Belohnungs- und Bestrafungssystemen hinsichtlich des Todes schlagen sich auf dem Sektor der Videospiele schließlich bereits über die letzten Jahrzehnte mehr und mehr im Gamedesign selbst nieder. Robert P. Griffiths, Matthew Eastin und Vincent Cicchirillo haben darauf hingewiesen, inwieweit der Faktor „competitiveness“ im Videospiel sowohl „enjoyment“ als auch „hostility“ erhöhe (2015: 1). Nicht zuletzt auf Basis dieser beiden Unterhaltungsfaktoren mag das *kompetitive* Gamedesign über die Jahre zum führenden Designformat geworden sein. Spielerinnen und Spieler begannen etwa schon vor über 20 Jahren, sich in schrittweise professionalisierten *eSports* anhand der Zahl ihrer digitalen Tode zu messen oder in Form von sog. *Speedruns*, d. h. selbstaufgelegten Zeitlimitationen zum Durchspielen des Spiels, und anderen gleichartigen Modi in immer kreativeren sterbelosen Bezwingungsformen der Spiele zu versuchen. Hieran werden nicht nur im Wettbewerbsmodus große Geldsummen geknüpft. So kann, um einen der Spitzenreiter zu nennen, das sog. *Dota International* Turnier, bei dem das na-

mensgebende Spiel in Teams gegeneinander gespielt wird, mit Preisgeldern von insgesamt um die 40 Millionen US-Dollar aufwarten (Statista 2023). Auch sog. *Let's Players* versammeln auf Streamingplattformen wachsende Fangemeinden hinter sich, die ihnen beim regelmäßigen Videospielen zusehen und bei denen es zumeist gerade darum geht, nicht oder besonders spektakulär zu scheitern. Auch solche Streamerinnen und Streamer werden häufig umfangreich als Werbeträgerinnen und -träger von sie im Hintergrund subventionierenden Unternehmen genutzt.

Die Verknüpfung einer kapitalisierenden Marktlogik mit der erfolgreichen und leistungsorientierten Bezwingung des Todes als grundlegender Spielmechanik tritt im Design der Spiele in den Vordergrund. Zum einen schlägt sich dies darin nieder, dass kaufbare Updates, Add-ons, Power-ups, Items und dergleichen mehr im Spiel notwendig gemacht werden, um die Spielerin überhaupt so auszurüsten, dass das Spiel entweder gewonnen oder überhaupt weitergespielt werden kann. Häufig knüpfen sich an verkaufte Grundspiele die Aufforderungen, nächste Bausteine des Spieles zu kaufen oder im Spiel selbst Inhalte zu erwerben. Die Möglichkeit, die Vollversion eines Spiels, d. h. ein Spiel als fertiges Komplettpaket erwerben zu können, existiert zwar weiterhin, doch erhielt sie in den letzten Jahren wachsende Konkurrenz von Spielen als Versatzstücken. Spielerinnen und Spieler werden zum Teil durch In-Game-Käufe überhaupt erst in die Lage versetzt, das Spiel zu gewinnen. Formen wie *Minimaxing* oder *Lootboxing* sind häufige Erscheinungen dieser Dynamiken. Ersteres bedeutet vonseiten der Entwicklerinnen und Entwickler her, das Spiel so zu designen, dass die Spielerinnen und Spieler das Spiel im Modus von Minimalanforderungen pro Maximalergebnis zu denken beginnen. Sie haben sich beständig zu fragen, welche Voraussetzungen mindestens erfüllt sein müssen, um im Spiel maximal erfolgreich zu sein. Berechnungs- und Planungslogiken der Leistungssteigerung treten ins Zentrum und führen zu teilweise erstaunlichen Spieltechniken und -strategien. Ziel bleibt allerdings stets die Steigerung der Leistungsfähigkeit, wodurch in das Gamedesign und ins gemeinsame Spielen die allgemeine Rahmenbedingung eines sich stets verschärfenden Konkurrenzkampfes eingeführt wird, der letztlich am Bezwingenkönnen des Todes im Spiel orientiert bleibt. Zur Privilegierung der Spielerin oder des Spielers wird für solch ein *Minimaxing* sodann das kaufbare Item, Add-on oder Power-up angeboten. Eine andere designorientierte Strategie ist das sog. *Lootboxing*, bei dem Spielerinnen und Spieler per Zufallsprinzip im Spiel etwa durch eine plötzlich erscheinende Kiste bestimmte Gegenstände erhalten können. Ob diese Gegenstände für den weiteren Spielverlauf hilfreich sind oder nicht, entscheidet oft das Glück. An solche *Lootboxes* werden jedenfalls Kaufoptionen für weitere *Lootboxes* gehängt, sodass derjenige, der mehr Geld investieren kann, auch mehr Chance auf einen In-Game-Erfolg hat. Hierdurch werden nicht nur sozio-ökonomische Strukturen in den Spielverlauf implementiert, es tragen sich außerdem auch Logiken von Glücksspielen und Casinos in das Video-

spielen hinein. Aus dem drohenden Tod kann man sich hinauskaufen, wenn genug Kapital aufgewendet wird. Wer mehr investieren kann, vermag auch, dem Tod erfolgreicher zu entgehen. Seine Vermeidung entkoppelt sich damit auch von der bloß innerspielerischen Leistungslogik hin zu marktwirtschaftlicher Potenz. Spielerinnen und Spieler, die in gewissen Zeitabständen regelmäßig Updates kaufen, sind wirtschaftlich weitaus relevanter als solche, die nur einmal eine Vollversion erwerben.

Aus diesem Grund entwickelt sich auch das strukturelle Gamedesign in Richtungen, die solche Rahmenbedingungen unterstützen. Scheinbar endlos hinzufügbare Bausätze von Updates und Add-ons werden durch sog. *Open World Designs* und dergleichen ergänzt, d. h. es soll in einer unabgeschlossenen Spielwelt potenziell endlos weitergespielt werden können. Oder der Spielverlauf selbst wird auf unendliches Wiederholen unter Implementierung von Belohnungs- und Steigerungsformen ausgerichtet. Hierzu existieren zum Teil detaillierte Forschungen, die sich auch aus psychologischer Perspektive etwa auf Suchterkrankungsbedingungen im Gamedesign beziehen (z. B. Fan & Zhang 2023, Pontes 2018, Wittek et al. 2016, Griffiths 2008) oder zumindest Faktoren hervorheben, die zu wiederholtem und prolongiertem Spielen führen sollen (z. B. Caroux 2023, Kao 2020), die in der Videospieelforschung insgesamt unter dem Titel einer „Gamedesign Research“ verhandelt werden (Lankoski & Holopainen 2017). Auch der Tod als außerhalb der Spielwelt gegebener Fakt, mit dem der Mensch umzugehen hat, wird zugunsten einer Unendlichkeitsmechanik umgedeutet. Er ist nicht nur ein zu lösendes Problem, sondern in der Vorstellung endloser Wiederholung und Steigerung letztlich keine tatsächlich genuine Erfahrung.

4 Theologische Konsequenzen

Die letzten Bemerkungen zur *Verunendlichung* bei gleichzeitiger Einführung von Casino- und Marktstrukturen in Videospiele geben das Stichwort für Konsequenzen, die im Sinne einer philosophischen Theologie des Videospielens zu ziehen sind. Der Tod ist im Videospiel kein Tod, dazu fehlt ihm allein schon die Endgültigkeit. Er repräsentiert als Chiffre des *homo ludens* eine Verhaltensweise des Menschen, die aus theologischer Sicht eine Einübung in *Unendlichkeitsbestrebungen* und damit gerade keine Auseinandersetzung mit der Endlichkeit darstellt. Diese Verschiebung findet aber nicht etwa in der häufig problematisierten direkten Darstellung des Todes im Spiel statt. Die Schwierigkeit ist statt in den Spielinhalten viel eher in der Mechanik der Spiele und ihrer strukturellen Beschaffenheit zu suchen.

Das *spielerische Element* im Umgang mit dem Tod mag zunächst gerade in der fehlenden Endgültigkeit verankert sein. Sie liegt dem Spieldesign zugrunde. Schließlich würde wohl kaum jemand ein Spiel spielen, in dem man nur einen einzigen Versuch hat (wiewohl derartige Designs im Videospielektor ebenfalls existieren). Solch einer fehlenden Endgültigkeit werden aber, wie gezeigt, spielmechanisch auch existenzielle Sinnerfahrung und inklusives Erlernen der Endlichkeit aufgeopfert. Denn letztlich kann entweder endlos wiederholt, rahmenangepasst oder sozio-ökonomisch aus dem Tod hinausgekauft werden. Indem dies aber weiterhin an ein Lösen und Vermeiden des Todes geknüpft ist, findet aus Sicht des Neuen Testaments eine problematische Umdeutung von Tod und Sterben statt, die mit Huizinga als rituell-kulturelle Praktik auch in den ‚ernsten‘ Lebensvollzug hineingetragen werden kann. Dadurch ökonomisiert, verwettbewerbt und leistungsorientiert sich auch der Umgang mit dem Tod im ‚Ernst‘. So tritt etwa auch in zahlreichen Aufwürfen trans- und posthumanistischer Theorien der Tod als ein nur weiter zu überwindendes Problem anstatt als sinnstiftende Endlichkeitserfahrung auf. Panagiotis Pentaris (2021) weist in diesem Kontext etwa mit seiner umfassenden Arbeit zu *Dying in a Transhumanist and Posthuman Society* auf die zahlreichen digitalen Versuche hin, des Todes als einer Herausforderung Herr zu werden und ihn zu bezwingen. Solchen Versuchen kann auch der hiermit zum Ernst werdende Unernst des Videospiele eingeschrieben werden.

Gewinner ist dann auch im Ernst der möglichste Bezwingler des Todes, anstatt derjenige, der ihn mit Paulus in sein Existieren integriert und endlose Überbietungsdynamiken zurücklässt. Denn solche Dynamiken haben nicht nur markt- und casinologische Grundzüge, sondern führen häufig auch in ein Recht des Stärkeren ein, das gleichsam durch viele Videospiele eingeübt wird. Peter Christiansen (2014) hat von Michel Foucault (vgl. z. B. Foucault 1977: 166) ausgehend in diesem Kontext darauf hingewiesen, dass das Videospiel als so verstandenes Kulturphänomen auch Ausdruck von Biomacht und Biopolitik sein *kann*, die dem endlichen Individuum keine Rolle mehr im menschlichen Zusammenleben einräumt. Mit Christiansen wird die Spielerin oder der Spieler biopolitische Managerin oder Manager des Lebens, dem es stets um „the better use of resources“ (Christiansen 2014: 14) zu gehen hat, damit der Tod möglichst abgewehrt wird.

Es sei hier bewusst gesagt: das Spiel *kann* Nährboden für Biomacht sein, denn mitnichten soll an dieser Stelle das Videospielen als rituelle Praxis des *homo ludens* insgesamt zurückgewiesen werden. Nicht die Praxis selbst, sondern ihre Einbettung in bestimmte Rahmenbedingungen, Strukturen und Mechaniken muss problematisiert werden. Gelingt es nämlich, Videospiele gegenüber ihrer Präformierung als Glücksspiel und am Recht des Stärkeren orientierte Bezwingungsform stattdessen als eine virtuell probierte Endlichkeit zu erfahren, dann werden

sie zu einer weiteren religiösen, gleichsam rituell aufgeladenen Verhaltensweise des Menschen. Denn gerade die spielerische Einübung in die Endlichkeit kann dem *homo ludens* den Möglichkeitsraum des Umgangs mit ihr erschließen und in seinen Herausforderungen verfügbar machen. Im Sinne solch eines sinnstiftenden Todesumgangs im Videospiel-Mainstream lässt sich beispielsweise etwa an Spiele wie *Cyberpunk 2077*, *Vampire: Redemption* oder bestimmte Varianten von *Minecraft* denken. Im weniger kommerzialisierten Indie-Bereich gibt es weitaus mehr Beispiele für Spiele mit einer endlichkeitseinübenden Perspektive. Solche sog. *Death Positive Videogames* lassen den Spieler etwa in die Rolle einer Leichenbestatterin (*A Mortician's Tale*) oder des Fährmannes ins Jenseits (*Spiritfarer*) schlüpfen, mit dem Problem letzter Wünsche eines Sterbenden umgehen (*To the Moon*) oder gar eine an Krebs sterbende Figur in ihren letzten Lebensphasen spielen (*That Dragon, Cancer*). Moralische Dilemmata, der Aufbau von Beziehungen, nicht rückgängig zu machende Entscheidungen und die drohende Entmenschlichung ändern selbst bei Beibehaltung von kompetitiven Strukturen im Spiel die Spieldynamik.

Don Gotterbarn (2010) empfiehlt daher in seinem Konzept *ethics of video games*, nicht nur Spielerinnen und Spieler über die hier dargestellten Zusammenhänge der Rahmenbedingungen von Videospielen als Praxis des *homo ludens* aufzuklären, sondern auch die Designverantwortlichen, Developerinnen und Developer sowie Produktionsunternehmen mit in die Pflicht zu nehmen. Indem die Videospielindustrie nämlich mittlerweile auch aus marktwirtschaftlicher Sicht sonstige führende Zweige der Unterhaltungsmedien lange hinter sich gelassen hat (Statista 2022), ist sie eine feste Größe geworden, mit der kulturell und gesellschaftlich umzugehen ist. Videospiele müssen daher auch aus pädagogischer Perspektive in den Blick genommen werden. In Gotterbarns Worten soll mithin „a narrow and dangerous model“ (2010: 369) in Videospielen, das aus Kompetitionslogiken und Unendlichwerdungsphantasien besteht, gewissen Designstandards weichen, die Videospiele in ihrem größeren Potenzial als vielfältige menschliche Kulturpraxis abholen und nicht auf Marktmechanismen und das Recht des Stärkeren reduzieren. Aus theologischer Sicht und mit den Worten von McAllister und Ruggill kann hier ein „remarkable, humbling and empowering [...] *thanatoludism*“ (2018: 85), d. h. ein sinnstiftendes Spielen mit dem Tod, einen effektiven Beitrag für die Vermeidung eines Todesverständnisses leisten, das auf Überbietungsdynamiken hin ausgelegt ist. Immerhin zeigt auch mit Huizinga der videospielende Mensch stets ein klar religiös-rituelles Weltverhältnis, auch wenn er dies mit anderen Mechanismen scheinbar überdeckt. Ein ernstgenommener *Thanatoludismus* vermag in dieser Hinsicht auch aus philosophischer Sicht, ganz nach Vorbild eines alten und berühmten platonischen Diktums, in unterschiedlichen Lebenslagen ein je sinnstiftendes Einüben in die Endlichkeit zu begünstigen. Aus Sicht der philosophischen Tradition spricht nämlich bereits

Platons Dialog *Phaidon* (2005: 64a) vom *Sterbenlernen* als einer der existenziellen Grundaufgaben des Menschen und zeigt damit, dass es sich hierbei nicht nur um ein christlich-theologisches Konzept handelt. Gerade die weiter zu erwartende Entwicklung auf dem Sektor interaktiv-digitalen Spielens kann als *Thanatoludismus* eine solch sinnstiftende und pädagogisch getragene Einübung in Endlichkeit und Tod darstellen.

Literatur

- Die Bibel. In der Einheitsübersetzung* (1980). Stuttgart: Katholische Bibelanstalt.
- Caroux, Loic (2023): Presence in video games. A systematic review and meta-analysis of the effects of game design choices. *Applied Ergonomics* 107 (3), 103936.
- Christiansen, Peter (2014): Thanatogaming. Death, Videogames, and the Biopolitical State. *Digra* 14 (8).
- Dowsett, Andre & Mervyn Jackson (2019): The effect of violence and competition within video games on aggression. *Computers in Human Behavior* 99 (4), 22–27.
- Dziewas, Ralf (1995): *Die Sünde der Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive*. Münster, Hamburg: Lit.
- Eum, Karam & Young Yim Doh (2023): A thematic analysis of bereaved adults' meaning-making experience of loss through playing video games. *Frontiers in Psychology* 14, 1–17.
- Fan, Kexin & Xuyin Zhang (2023): Video Game Addiction. Formation and Impact on Human Life. *Journal of Education Humanities and Social Sciences* 8, 1604–1608.
- Fontana, Leandro L. B. (2016): Wegen unserer Sünden gestorben? Neue Zugänge zur soteriologischen Bedeutung des Todes Jesu. *Teocomunicação* 46 (1), 104–122.
- Foucault, Michel (1977): *Der Wille zum Wissen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gorden, Rachel, Benjamin Hanussek & Tom Tuček (Hrsg.) (2022): *Death in Games*. (Play/Write Student Journal 1). Klagenfurt: University of Klagenfurt.
- Gotterbarn, Don (2010): The ethics of video games. Mayhem, death, and the training of the next generation. *Information Systems Frontiers* 12 (4), 369–377.
- Grieve, Gregory P. & Heidi A. Campbell (2014): Studying Religion in Digital Gaming. A critical review of an emerging field. *Heidelberg Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 5, 51–67.
- Griffiths, Mark D. (2008): Diagnosis and management of video game addiction. *Directions in Addiction Treatment & Prevention* 12 (3), 27–42.
- Griffiths, Robert P., Matthew S. Eastin & Cicchirillo Vincent (2015): Competitive Video Game Play. An Investigation on Identification and Competition. *Communication Research* 43 (4), 1–19.
- Harrer, Sabine (2018): *Games and Bereavement. How Videogames represent attachment, loss, and grief*. Bielefeld: transcript.
- Huizinga, Johan (2013): *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Hamburg: Rowohlt.
- Kao, Dominic (2020): The Effects of Juiciness in an Action RPG. *Entertainment Computing* 34 (3), 100359.
- Klastrup, Lisbeth (2006): Why Death Matters. Understanding Gameworld Experience. *JVRB – Journal of Virtual Reality and Broadcasting* 4.2007 (3), 29.

- König, Robert (2019): *Logik + Mystik*. Band 2. Norderstedt: BoD.
- Lankoski, Petri & Holopainen, Jussi (Hrsg.) (2017): *Game Design Research. An Introduction to Theory & Practice*. Pittsburgh: ETC Press.
- Neto, Marcelo D. V. (2015): A Hero's Death. Human Mortality and Video Games. Santa Cruz: University of California, 1–12. https://www.academia.edu/10622358/A_Heros_Death_Human_Mortality_and_Video_Games (letzter Zugriff 02.09.2024).
- McAllister, Ken S. & Ruggill, Judd E. (2018): Playing to Death. *American Journal of Play* 11 (1), 85–103.
- Melcer, Edward & Marjorie A. M. Cuerdo (2020): Death and Rebirth in Platformer Games. In Barbaros Bostan (Hrsg.), *Game User Experience And Player-Centered Design*, 266–293. Berlin: Springer.
- Melenson, Jonathan (2011): The Axis of Good and Evil. In Karen Schrier & David Gibson (Hrsg.), *Designing Games for Ethics. Models, Techniques and Frameworks*, 57–71. Hershey: IGI Global.
- Melnic, Diana & Vlad Melnic (2017): Saved games and respawn timers. The dilemma of representing death in videogames. *University of Bucharest Review. Literary and Cultural Studies Series* 7 (2), 29–37.
- Pentaris, Panagiotis (2021): *Dying in a Transhumanist and Posthuman Society*. London. Routledge.
- Platon (2005): *Phaidon*. Werke Bd. 3. Darmstadt: WBG.
- Pontes, Halley M. (2018): Making the Case for Video Game Addiction. Does It Exist or Not? In Christopher J. Ferguson (Hrsg.), *Video Game Influences on Aggression, Cognition, and Attention*, 41–57. Cham: Springer.
- Radde-Antweiler, Kerstin, Michael Waltemathe & Xenia Zeiler (2014): *Video Gaming, Let's Plays, and Religion. The Relevance of Researching gamevironments*. *Gamevironments* 1, 1–36.
- Rahner, Karl (1960): *Natur und Gnade*. Schriften zur Theologie Bd. IV. Einsiedeln: Benzinger. 209–255.
- Schneider, Edd (2023): Death with a Story. How Story Impacts Emotional, Motivational, and Physiological Responses to First-Person Shooter Video Games. *Human Communication Research* 30 (3), 361–375.
- Schreiter, Miriam (2019): *Wie kommt der Tod ins Spiel? Von Leichen und Geistern in Casual Games*. Glücksstadt: vwh.
- Statista (2023): DOTA 2 The International championship prize pool from 2011 to 2022. <https://www.statista.com/statistics/749033/dota-2-championships-prize-pool/> (letzter Zugriff 02.09.2024).
- Statista (2022): Are You Not Entertained? Estimated global revenue from video games, books, filmed entertainment and recorded music in 2021. <https://www.statista.com/chart/22392/global-revenue-of-selected-entertainment-industry-sectors/> (letzter Zugriff 02.09.2024).
- Vail, Kenneth & Melissa Soenke (2018): The impact of mortality awareness on meaning in life among Christians and atheists. *Religion, Brain & Behavior* 8 (1), 44–56.
- Wittek, Charlotte T., Turi R. Finserås, Ståle Pallesen, Rune A. Mentzoni, Daniel Hanss, Mark D. Griffiths & Helge Molde (2016): Prevalence and Predictors of Video Game Addiction: A Study Based on a National Representative Sample of Gamers. *International Journal of Mental Health and Addiction* 14, 672–686.
- Yee, Hon Kai, Fok C. Kin & Tan R. Jie (2019): Dying in Cyberworld. Violent Video Games extinguished children's death concept and attitude. *Southeast Asia Psychology Journal* 7, 58–69.

Andrea Bachmann-Stein & Stephan Stein

Zur Geltungskraft der Pietätsmaxime *de mortuis nil nisi bene (dicendum)* in Social-Media-Plattformen und digitalen Trauerportalen

Am Beispiel von Kundgaben zum Tod von Papst em. Benedikt XVI.

Abstract: Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist die Beobachtung, dass die tradierte Pietätsmaxime zwar für bestimmte Textsorten wie Todes- und Traueranzeigen oder Nachrufe zu einer textsortenspezifischen Ausdrucks- und Gestaltungsrichtlinie geworden ist, in neueren Formen des Umgangs mit Tod und Trauer im WWW wie etwa digitalen Gedenkseiten und elektronischen Kondolenzbüchern teilweise jedoch an Geltungskraft und kommunikativer Relevanz verliert. Zu beobachten ist das beispielweise an Einträgen in elektronischen Kondolenzbüchern, in denen Nutzer*innen auch ohne persönliche Bekanntschaft mit einer verstorbenen Person oder mit Hinterbliebenen kondolieren, unter dem Etikett „Kondolenz“ aber auch offen Kritik an Verstorbenen oder an würdigenden Einträgen anderer Nutzer*innen zum Ausdruck bringen. Als Konsequenz daraus werden die gemeinsamen Handlungsgrundlagen verändert, um auch andere Handlungsziele zu verfolgen. Im Beitrag wird deshalb danach gefragt, in welcher Weise in digitalen Gedenk- und Trauerseiten und Beiträgen in sozialen Medien auch unter Umgehung und Ausblendung der Maxime vor den Augen eines potenziellen Massenpublikums an Trauergemeinschaften partizipiert wird. Ziel ist es, zu zeigen, dass und in welcher Form sich durch Ausweitung und Verlagerung von Trauerpraktiken in digitale Umgebungen ein soziokultureller Wandel nachweisen lässt, durch den Veränderungen der Textsortenpraxis und der konventionellen Handlungsmuster ausgelöst werden.

The initial point for the following considerations is the observation that the traditional maxim of reverence has become a text type specific guideline for certain types of text such as death announcements or obituaries. However, in recent forms of dealing with death and grief on the WWW, such as digital memorial pages and electronic books of condolence, this maxim is losing some of its validity and communicative relevance. This can be observed, for example, in entries in electronic books of condolence, in which users offer their condolences even without personally knowing the deceased or the bereaved, but also openly express criticism of a deceased person or

of appreciative entries by other users. As a consequence, the common bases for communicative behavior are diverted in order to pursue other goals. The article therefore asks how people participate in mourning discourses in digital memorial and mourning pages and posts in social media, even by circumventing and hiding the maxim from the eyes of a mass audience. The aim is to show that and in what form a socio-cultural change can be verified through the expansion and relocation of mourning practices into digital environments, which induces changes in the practice of text types and conventional patterns of action.

Keywords: digitales Gedenken, Hatespeech, Kondolenz, Pietät, Pietätsmaxime, Trauerdiskurs

1 Theoretische Grundlagen

1.1 Textklassenspezifische Kommunikationsmaximen als Teil des Formulierungswissens

Wesentlicher theoretischer Bezugspunkt der Überlegungen sind mehrdimensionale bzw. holistische Modelle sprachwissenschaftlicher Textsortenanalyse. Ungeachtet geringfügiger konzeptioneller und terminologischer Unterschiede (vgl. dazu Stein 2016: 32) ist ihnen gemeinsam, dass für die Ebene der Formulierungsadäquatheit angenommen wird, dass Textproduzent*innen „prototypisches Wissen über Formulierungsmerkmale bestimmter Textklassen aktivieren“ (Heinemann & Viehweger 1991: 165) können. Eine zentrale Komponente des gesellschaftlich geteilten Textsortenwissens und des textsortencharakteristischen Formulierungswissens stellen dabei „textklassenspezifische Kommunikationsmaximen“ (Heinemann & Viehweger 1991: 165) dar, die sich aus den anderen Ebenen der Textsortenanalyse (Situativität, Funktionalität und Thematizität) ergeben. Solche Maximen können Geltungskraft für umfangreiche kommunikative Domänen – wie etwa das öffentliche Sprechen über Tod und Trauer – erhalten. Nach Heinemann & Viehweger (1991: 166) „grenzen [sie] den Spielraum potentieller Formulierungsalternativen entsprechend den Besonderheiten einer bestimmten Textklasse ein und bilden so den Rahmen für charakteristische Textformulierungen“. Es handelt sich im Ergebnis also darum, dass für gewöhnlich Formulierungsgrenzen gelten und auch Formulierungsrestriktionen bestehen. Aus der Existenz und Kenntnis von Kommunikationsmaximen ergibt sich durch die sozial geteilte Erwartung, dass sie üblicherweise befolgt werden, ein bestimmter Handlungs- und Formulierungsrahmen. Textformulierun-

gen, die aus diesem Rahmen herausfallen, können Irritationen hervorrufen, weil sie gegen gemeinsam geteilte Grundlagen kommunikativen Handelns und damit gegen die Erwartung von Angemessenheit verstoßen (vgl. Heinemann & Viehweger 1991: 166). Diese Sicht auf textuelles Handeln ist also durch eine Normperspektive geprägt, die auf das in einer Textsorte Übliche und auf den sozial akzeptierten Variations-spielraum abzielt: „Die Spezifik eines Einzeltextes kann man nur vor dem Hintergrund von Normen beurteilen – ist das in dieser Textsorte Erwartbare (und eventuell Vorgeschriebene) realisiert oder gibt es Abweichungen davon, und wenn ja: Wie sind diese zu interpretieren?“ (Adamzik 2016: 291)

1.2 Pietätsmaxime als textklassenspezifische Kommunikationsmaxime

Im Umgang mit Tod und Trauer, d. h. bei der Produktion und Rezeption von Textsorten, die den Tod eines Menschen betreffen, kann die überlieferte Pietätsmaxime *de mortuis nil nisi bene (dicendum)* als eine solche textklassenspezifische Kommunikationsmaxime angesehen werden. Sie bildet seit der Zeit des antiken Griechenlands einen wesentlichen Bestandteil des entsprechenden Interaktionswissens. Ihre genaue Herkunft ist nicht endgültig geklärt, Büchmann (2001: 305–306) zufolge wird sie zwei der sieben sogenannten griechischen Weisen zugeschrieben, sie findet sich sinngemäß aber auch in Homers Epos *Odyssee*, in dem es heißt, dass es nicht recht ist, über Tote schlecht zu sprechen:

De mortuis nil nisi bene (ergänze: dicendum)

Über die Toten soll man nur Gutes (richtiger: gut) reden ist wahrscheinlich eine Übersetzung des von DIOGENES LAËRTIUS (um 275 n. Chr.) [...] überlieferten Wortes des CHILON [...]

Man soll von einem Toten nichts Schlechtes reden.

Doch führt Demosthenes [...] und nach ihm PLUTARCH [...] den Spruch in etwas anderer Form auf Solon zurück.

Im selben Sinn zitiert CICERO [...] den Vers aus Homers ‚Odyssee‘ [...] (Rüd. Alex. SCHRÖDER übersetzt: ‚Über erschlagene Feinde zu jauchzen dünkt mich gottlos‘). [...] Wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, gibt er den Worten Homers durchaus den Sinn: Es ist nicht recht, von den Toten schlecht zu sprechen. (Büchmann 2001: 305; alle Hervorhebungen dort)

Im Sinne der von Büchmann zitierten ursprünglichen Kontexte wird die Maxime sowohl in heutigen wissenschaftlichen Diskursen als auch im Alltagsverständnis häufig als Negativitätsverbot aufgefasst. Genau genommen besagt sie aber, wie

Büchmann zu Recht anmerkt, nicht, dass man über Tote nur Gutes sagen, sondern dass man über Verstorbene in guter Weise oder mit guter Absicht sprechen soll. Das schließt das Thematisieren von Kritik also nicht von vornherein aus. Die Geltungskraft der Maxime schlägt sich aber besonders deutlich darin nieder, dass das Ansprechen von Verfehlungen in der Regel mit geeigneten Rechtfertigungsprozeduren einhergeht – auch im Bemühen darum, einer Gefährdung des eigenen Ansehens vorzubeugen.

1.3 Pietätsmaxime und Gricesche Qualitätsmaxime im Konflikt

Dass das Befolgen der Pietätsmaxime Akteur*innen mitunter vor Herausforderungen stellt, lässt sich gut an der Praxis des Verfassens von Nachrufen als Presse- bzw. Medientextsorte beobachten, wenn das vermeintliche Negativitätsverbot mit dem (durch das Berufsethos begründeten) Wahrheitspostulat in Konflikt gerät (vgl. dazu auch Brunn 1999: 153–183). Wenn auch negativ-kritische Äußerungen über Verstorbene grundsätzlich mit dem Wahrheitsanspruch gerechtfertigt werden, kann man darin eine Form der Manifestation der Griceschen Maxime der Qualität sehen („Versuche deinen Beitrag so zu machen, daß er wahr ist“ mit den beiden spezielleren Maximen „Sage nichts, was du für falsch hältst“ und „Sage nichts, wofür dir angemessene Gründe fehlen“, Grice 2019: 288). In textsortenlinguistischen Arbeiten zu Nachrufen ist darüber hinaus gezeigt worden, dass und wie Nachrufautor*innen deshalb in der Regel bestimmte Strategien verfolgen, um den Maximenkonflikt zu bewältigen und den potenziellen Verdacht der Pietätlosigkeit zu zerstreuen, wenn Kritikpunkte im Rahmen einer Gesamtwürdigung einer (meist prominenten) verstorbenen Person offengelegt werden. Zu diesen Strategien gehören

- der Wechsel in eine unernste Interaktionsmodalität (z. B. bei der Wiedergabe von Anekdoten, in denen Verfehlungen thematisiert werden),
- die Abschwächung von Kritik durch Verallgemeinerung
- und die metakommunikative Thematisierung der Pietätsmaxime mit dem Ziel, sie im Bemühen um eine angemessene und glaubhafte Würdigung vorübergehend oder durchgehend außer Kraft zu setzen (vgl. dazu Stein 2008: 241–244 und 2012: 134–135).

Es ist vor allem das metakommunikative Thematisieren der Pietätsmaxime, das unterstreicht, wie stark sie im gesellschaftlich geteilten Interaktions- und Hand-

lungswissen verankert ist und als Regulativ für angemessenes kommunikatives Handeln verstanden wird.

2 Korpus

Um vor dem skizzierten Hintergrund der Frage nachzugehen, welche Geltungskraft der Pietätsmaxime in massenmedial öffentlichen digitalen Trauerdiskursen zukommt, beziehen wir uns im Folgenden auf Reaktionen von Nutzer*innen in digitalen Kondolenzbüchern und sozialen Medien auf den Tod Joseph Alois Ratzingers bzw. des emeritierten Papstes Benedikt XVI. am 31.12.2022. Dieser Todesfall eignet sich u. E. deshalb besonders für die Bearbeitung der zugrunde liegenden Fragestellung, weil der Papst als Oberhaupt der katholischen Kirche in seinem Handeln als Mensch zwar keinesfalls frei von Fehlern sein muss, in theologischen Fragen aber bekanntlich seit dem 1. Vatikanischen Konzil von 1870 mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit agiert und – in seinem Handeln auch in der öffentlichen Wahrnehmung – an diesem Anspruch gemessen wird.¹

Das Korpus setzt sich zusammen aus Kommentaren auf die Todesmitteilungen und auf am 31.12.2022 veröffentlichte Nachrufe in verschiedenen digitalen Medien sowie aus Postings in sozialen Medien. Insgesamt liegen 4.654 Kundgaben von Nutzer*innen der entsprechenden Plattformen zugrunde:

- Kondolenzbuch des *Standard* mit 1.219 Postings (ingerichtet am 31.12.2022) (<https://www.derstandard.at/story/2000142205496/emeritierter-papst-benedikt-xvi-im-alter-von-95-jahren-gestorben>)
- bild.de auf YouTube mit 31.656 Aufrufen, 588 Likes und 442 Kommentaren (veröffentlicht am 31.12.2022) (<https://www.youtube.com/watch?v=AhJ1R5x4eXg>)
- CNN auf YouTube mit 148.908 Aufrufen, 1.637 Likes und 1.840 Kommentaren (veröffentlicht am 31.12.2022) (<https://www.youtube.com/watch?v=Fsd7R2E8Flk>)
- Deutschlandfunk auf Instagram mit 84 Postings (inklusive 28 Antwort-Postings) (veröffentlicht am 31.12.2022) (https://www.instagram.com/p/Cm0_l50svlB/)

¹ Als persönliche Bemerkung ist vorzuschicken, dass wir uns – im Bewusstsein, dass eine völlig neutrale Betrachtung kaum möglich ist (vgl. Irvine & Gal 2020: 36) – darum bemühen, gegenüber der Person des verstorbenen Papstes und der öffentlichen Sicht auf sein päpstliches Handeln eine möglichst neutrale Haltung einzunehmen und Inhalte und Intentionen mehr oder weniger negativ geprägter Postings keiner Bewertung zu unterziehen. Es sei aber auch offen ausgesprochen, dass das Aufrechterhalten einer rein deskriptiven Haltung zuweilen eine Herausforderung darstellt.

- Bundespräsident Steinmeier auf Instagram mit 79 Postings (inklusive 18 Antwort-Postings) (veröffentlicht am 05.01.2023) (<https://www.instagram.com/p/CnCVnngMPPv/>)
- Promipool auf TikTok mit 791 Likes und 86 Postings (veröffentlicht am 31.12.2022) (https://www.tiktok.com/@promipool/video/7183257880307436805?is_from_webapp=1&sender_device=pc&web_id=7202608499603326470)
- SkyNews auf TikTok mit 8.522 Likes und 779 Postings (veröffentlicht am 31.12.2022) (https://www.tiktok.com/@skynews/video/7183252929124568325?is_from_webapp=1&sender_device=pc&web_id=7202608499603326470)
- Vatican Report auf TikTok mit 1.539 Likes und 49 Postings (veröffentlicht am 05.01.2023) (https://www.tiktok.com/@vaticanreport/video/7186248853169949958?is_from_webapp=1&sender_device=pc&web_id=7202608499603326470)
- ZDFheute auf (ehemals) Twitter mit 275 Likes, 64 Retweets und 12 Quote-Tweets (veröffentlicht am 31.12.2022) (<https://twitter.com/ZDFheute/status/1609122567079460865>)

3 Verweise auf die Pietätsmaxime und zugrunde liegende Motive

Der Analyse voranzuschicken ist, dass die Akteur*innen im ausgewerteten Untersuchungsmaterial insofern von einem grundlegenden Wandel auf der Ebene der Situativität profitieren, als die Teilhabe an Formen kollektiver Trauerkommunikation wie z. B. beim Online-Kondolieren ohne persönliche Beziehung zu den Verstorbenen oder den Hinterbliebenen Verbreitung gefunden hat (vgl. dazu Stein 2021: 49–50 und 63). Aus diesem Grund spielt auch das Bekunden von Trauer, ganz zu schweigen vom tatsächlichen Empfinden von Trauer, oftmals keine Rolle. Vielmehr prägen andere, z. T. positive, z. T. negative Gefühle wie Freude oder Hass und Verachtung, deren öffentliche Bekundung bei Todesfällen als pietätlos angesehen wird und deshalb verpönt ist, und auch andere kommunikative Absichten als das Bekunden von Anteilnahme und das Spenden von Trost das Handeln.

Sofern die Pietätsmaxime² explizit oder implizit bzw. sinngemäß thematisiert wird und ersichtlich ist, dass sie zum gesellschaftlich geteilten Interaktionswissen zählt, lassen sich dafür drei Motive unterscheiden:

3.1 Berufung auf die bzw. Befolgung der Pietätsmaxime

- (1) One must not speak bad about the dead. (@bibpurple100, CNN auf YouTube)³
- (2) Ruhe in Frieden. Nein, ich mochte ihn nie, nicht als Papst und nicht davor. Trotzdem: „De mortuis nil nisi bene.“ (gillian_grey@ZDFheute auf Twitter; https://twitter.com/inside_gillian/status/1609124945107230721)
- (3) Man soll nicht schlecht über Tote sprechen ... RIP. (SirPostALot, Standard; <https://www.derstandard.de/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102694919>)
- (4) „De mortuis nihil nisi bene“! In diesem Sinne, Rest in Pace (Shackditey Kalimar, Standard; <https://www.derstandard.de/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102673069>)
- (5) Beim kondulenzbuch soll man sich mit schlechten Worten zurückhalten. [...] (Mustertyp, Standard; <https://www.derstandard.de/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102691141>)

2 Es ist sicher kein Zufall, dass für die Beteiligung an den Foren des *Standard* Regeln („Community-Richtlinien“ bzw. „Forenregeln“) gelten. Aspekte der Pietätsmaxime finden sich dabei vor allem unter den Punkten „2. Respektvoller Umgang: Behandeln Sie andere User:innen, in Artikeln genannte Personen und STANDARD-Mitarbeiter:innen mit Respekt und Rücksicht und verzichten Sie auf Feindseligkeiten. Achten Sie darauf, niemanden herabzuwürdigen oder lächerlich zu machen. Unterlassen Sie zum Beispiel die Verballhornung von Namen oder abwertende Bemerkungen über das Aussehen von Personen. Beschimpfungen, Drohungen und Beleidigungen, sowie ruf- oder geschäftsschädigende Äußerungen werden nicht akzeptiert.“ und „6. Adäquate Ausdrucksweise: Formulieren Sie Ihre Beiträge bitte in allgemein verständlicher Ausdrucksweise und Sprache. Schimpfwörter, Fäkalsprache, rohe, doppeldeutige oder obszöne Sprache sind nicht zugelassen. [...]“ (<https://www.derstandard.de/communityrichtlinien>; Hervorhebungen dort). Ohne vorgreifen zu wollen, stehen große Teile nicht nur der Postings im Standard in auffälligem Widerspruch dazu – ohne dass daraus Konsequenzen für die Moderation der Postings resultierten.

3 Alle Belege sind originalgetreu wiedergegeben. In Klammern ist jeweils ersichtlich, von welcher Akteur*in und aus welchem Teilkorpus ein Beleg stammt. Zusätzlich sind die verfügbaren Internetadressen angegeben, nicht mehr alle bei der Korpuserstellung noch einsehbaren Seiten waren jedoch bei Manuskriptabschluss (Ende November 2023) noch abrufbar.

- (6) Da gab es einmal eine Anstandsregel: Über Verstorbene soll man nicht schlecht reden. Aber mit Anstand hat man es heutzutage nicht mehr so. Mit Wichtigtuerei umso mehr. (AntonXXIII, Standard; <https://www.derstandard.de/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102682397>)

Die Akteur*innen positionieren sich dadurch, dass sie mit dem Verweis auf die Maxime die eigene Einhaltung bekunden und auch von anderen ihre Einhaltung einfordern. Wie Beleg (6) zeigt, dient die Berufung auf die Maxime auch dazu, sich gegen das Äußern von Kritik in anderen Postings auszusprechen. Das schließt auch den Fall ein, dass man sich der Maxime zwar verpflichtet fühlt, dass sie in der Umsetzung aber ironisierend-wertend gebrochen wird, wenn sich „nur Gutes“ allein durch demonstratives Schweigen als nicht vorhanden, sprich: als leer bleibende Textfläche, darstellen lässt:

- (7) Über Tote nur Gutes:
Amen. (werdenn, Standard; <https://www.derstandard.de/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102688934>)

3.2 Problematisierung und In-Zweifel-Ziehen der Pietätsmaxime

Wie schon in Beleg (7) lassen Akteur*innen in anderen Fällen erkennen, dass sie sich der Pietätsmaxime grundsätzlich verpflichtet fühlen, ihre Einhaltung jedoch Schwierigkeiten verursacht, die offen ausgesprochen werden. Die Maxime erscheint dann wie eine Fremdposition, die widerlegt bzw. zugunsten der Befolgung des Wahrheitspostulats in Zweifel gezogen wird:

- (8) De mortuis nil nisi bene trifft auf ihn sicherlich nicht zu, dennoch ... möge er in Frieden ruhen. (Inara Serra, Standard; <https://www.derstandard.de/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102671230>)
- (9) De mortuis nil nisi bene. In diesem Fall fällt es schwer. (insignificant human, Standard; <https://www.derstandard.de/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102671715>)

- (10) Über Tote soll man nicht schlecht reden, lügen soll man auch nicht. Ein Dilemma (Gernot Berghammer, Standard; <https://www.derstandard.de/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102672039>)
- (11) Man soll über Tote nichts schlechtes sagen, aber abgehen wird er keinem. (jonathan.banks, Standard; <https://www.derstandard.de/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102688040>)
- (12) De mortuis nihil nisi bene, aber Wahrheit soll geschehen (silastomkyncom berbache, Instagram Steinmeier)
- (13) Ruhe in Frieden. Nein, ich mochte ihn nie, nicht als Papst und nicht davor. Trotzdem: „De mortuis nil nisi bene.“ (gillian_grey@ZDFheute auf Twitter; https://twitter.com/inside_gillian/status/1609124945107230721)

Häufig geht das mit einer Prozedur distanzierender Selbst-Positionierung einher, insbesondere einer Prozedur des Konzedierens, die teilweise mit Positionierungsausdrücken wie *aber* oder *ergo* (vgl. die Belege 11–14 und 17) explizit angezeigt wird.

3.3 Ablehnung und Außer-Kraft-Setzen der Pietätsmaxime

In wiederum anderen Fällen schließlich gehen Akteur*innen insofern einen Schritt weiter, als die Maxime nicht nur problematisiert, sondern unter Berufung auf das Wahrheitspostulat (vgl. die Belege 12 und 16) auch außer Kraft gesetzt wird, um offen Kritik aussprechen zu können, und, wie im Folgenden noch gezeigt wird, auch die Person und das Ansehen des verstorbenen Papstes mehr oder weniger unverhohlen in Misskredit zu ziehen:

- (14) [...] Natürlich soll man nicht schlecht über verstorbene reden, aber in einer modernen Welt hätte es durchaus ein modernes Kirchenoberhaupt gebraucht. [...] (Jack@jayartphoto_official, Steinmeier auf Instagram)
- (15) Über Tote soll man nicht schlecht reden. Der Ausspruch ist sowieso Blödsinn. Manche verdienen es nicht, dass man nicht mehr schlecht über sie redet. (schwaiger2, Standard; <https://www.derstandard.at/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102675670>)

- (16) Ganz im Gegenteil. Dieses, über Tote soll man nicht schlecht reden, ist an Scheinheiligkeit nicht zu überbieten. Die Wahrheit wird wohl noch erlaubt sein zu sagen. (Quantaplanckix, Standard; <https://www.derstandard.at/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102674939>)
- (17) Über Tote soll man nichts Schlechtes sagen Aber trotzdem: für mich war der Herr Ratzinger eine der negativsten Persönlichkeiten in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts und zu Beginn des jetzigen Jahrhunderts (Tell_It_Like_It_Is, Standard; <https://www.derstandard.at/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102677650>)

Die Maxime wird also einerseits insgesamt abgelehnt, andererseits aber im Grundsatz auch anerkannt, im Hinblick auf den verstorbenen Papst jedoch als nicht relevant für das eigene Handeln bewertet (vgl. die Belege 14 und 15). Explizit greifbar ist dabei neben der Frage nach Angemessenheit und Legitimität von Kritik zuweilen auch die unterschiedliche Auffassung darüber, wann bzw. ab wann nach einem Todesfall das Äußern von Kritik als gesellschaftlich akzeptiert erscheint:

- (18) Kritik zu Lebzeiten ok.
Kritik eine Woche danach ok.
Kritik am Todestag nicht ok. (burnout ... das beim auto, Standard; <https://www.derstandard.at/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102675416>)

Die Beiträge bewegen sich also insgesamt zwischen Befolgung (und Einforderung der Befolgung) sowie einzelfallbezogener oder auch pauschaler Ablehnung der Pietätsmaxime, was durch Priorisierung des Wahrheitspostulats gerechtfertigt wird. Das gilt auch für die große Zahl an Beiträgen, in denen kein direkter oder indirekter Bezug auf die Maxime gegeben ist.⁴

⁴ Textsortenbezogen handelt es sich um unterschiedliche Arten von Kundgaben: Neben Kondolenzbekundungen, die vor allem Anteilnahme und Mitleid ausdrücken, finden sich nachrufaffine positive Würdigungen, die Lebensleistungen herausstellen und den Verlust unterstreichen, allerdings auch – teilweise in quantitativ dominanter und sprachlich den üblichen Formulierungsrahmen sprengender Weise – negativ-kritische Meinungskundgaben, die zuweilen den Charakter unverhohlener Hassrede (vgl. Kap. 7 und Meibauer 2022) haben.

4 Pietätsmaximen-konformes Handeln: Formen konventionellen Kondolierens

4.1 Beileidsbekundungen und Wünsche

Formen konventionellen Kondolierens sind im gesamten Korpus lediglich in neun Fällen (d. h. in knapp 0,2 % aller Belege), also nur in quantitativ vernachlässigbarer Größenordnung, zu beobachten:

- (19) [...] Seinen Angehörigen und Freunden und allen katholischen Mitbürgern mein herzliches Beileid. (Dr. Sheldon Lee Cooper, Standard; <https://www.derstandard.at/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102672734>)
- (20) May he rest in peace I'm so sorry for his family and friends and fans loss I'm praying for them ❤️ (Rachel Gentry@lovelymomma08, SkyNews auf TikTok)
- (21) wie traurig, mein herzliches Beileid 🍀 [...] (dassen10, Promipool auf TikTok)
- (22) Mein Beileid 🕊️ (Chi.Li.Sokolova@li_russian, ZDFheute auf Twitter; https://x.com/li_russian/status/1609123363569426433?s=20)
- (23) Mein Beileid den Angehörigen. Ich sehe keinen Grund für negative Worte, wenn jemand verstorben ist. (Demon Slayer, Standard; <https://www.derstandard.at/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102691548>)

Wie diese Belege zeigen, sehen sich die Akteur*innen dem konventionellen „Anteilnahmemuster“ (Fiehler 1990: 150–156 und 2014: 70) verpflichtet, wenn es auch nur in Kernbestandteilen (Thematisierung eines, im Fall von Trauer, deutlich negativen Erlebens sowie Bekundung der Anteilnahme u. a. durch Mitleidsbekundung bzw. Bekundung des Mitempfindens und Trösten) realisiert erscheint. Das trifft auch dann zu, wenn in formelhafter Weise Wünsche an den Verstorbenen gerichtet werden. Die für den schriftlichen Vollzug des Kondolierens typische Routine- bzw. Wunschformel *Ruhe in Frieden* und ihre Varianten wie *RIP*, *Rest in peace* u. a. werden wesentlich häufiger (in insgesamt 491 Postings, d. h. in ca. 10,5 % aller Beiträge) verwendet. Auffällig ist, dass der Rekurs auf eine der Formelvarianten in den Teilkorpora sehr großen Häufigkeitsschwankungen unterliegt. Die Vorkommen bewe-

gen sich zwischen 45 % (Promipool auf TikTok) und 1,8 % (bild.de auf YouTube); im Durchschnitt der Teilkorpora sind es 18,5 %. Ergänzend greifen Akteur*innen ebenfalls in unterschiedlicher Häufigkeit auf Emojis zurück, insbesondere in den „bild-affinen“ Social-Media-Plattformen TikTok und Instagram:

Tab. 1: Emojis in den Teilkorpora.

Plattformen											
bild.de auf YouTube	1	3	4	–	–	2	–	–	–	–	3
CNN auf Instagram	11	48	26	3	1	4	3	6	–	1	1
Deutschlandfunk auf Instagram	–	1	1	–	–	–	–	3	–	–	–
Steinmeier auf Instagram	3	23	57	–	4	14	–	–	–	–	–
Promipool auf TikTok	5	41	9	17	9	12	4	3	37	3	3
SkyNews auf TikTok	45	47	44	47	–	–	21	13	3	7	2
Vatican Report auf TikTok	3	28	13	8	–	–	2	2	–	–	3
ZDFheute auf Twitter	–	–	1	1	4	1	1	–	1	–	–
Σ	68	191	155	78	18	33	31	27	41	11	12

Wie die Übersicht (vgl. Tab. 1) verdeutlicht, kommen wie in anderen Fällen digitaler Trauerkommunikation (vgl. Siever 2023: 226–229) sowohl emotionale Emojis vor, die Trauer und Anteilnahme bekunden (❤️), als auch den Tod symbolisierende Emojis (🙏), darüber hinaus aber auch solche, die eher den Charakter von Wünschen an die verstorbene Person zum Ausdruck bringen (🕊️). Die Häufigkeitsverteilung zeigt außerdem, dass ihr Vorkommen nur zum Teil mit der Beobachtung übereinstimmt, dass „it can be concluded that in addition to the ❤️, emojis expressing grief, such as frowneys or broken hearts, play a central role. Death-symbolic emojis like folded hands or religious symbols are of secondary importance in mourning communication“ (Siever 2023: 228).

4.2 Positive Würdigungen

Neben den Fällen des herkömmlichen Kondolierens wird der emeritierte Papst auch in konventionell erwartbaren Formen gewürdigt:

- (24) Großartiger Theologe und Papst [...] (gelöschtes Profil; Standard; <https://www.derstandard.at/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102679433>)
- (25) Papst Benedikt: viel Herz und brillanter Verstand!!! (@sonjamuller5330, bild.de auf YouTube)

- (26) [...] a great an inspiring thinker [...] (@franciszekwindsor2079, CNN auf YouTube)
- (27) letzte ernstzunehmende deutsche Theologe [...] (paul_9537, Deutschlandfunk auf Instagram)
- (28) a great man (hasankahya4790, Steinmeier auf Instagram)
- (29) [...] du warst ein guter Mensch (userucvet350ra, Promipool auf TikTok)
- (30) un santo (Gianmario, Vatican Report auf TikTok)
- (31) A man of great works in study and writing [...] (robindimaio, SkyNews auf TikTok)
- (32) [...] Ein Friedensengel mehr im Himmel [...] (Gundi@GundiGandhi, ZDFheute auf Twitter; <https://twitter.com/GundiGandhi/status/1609145305831976961>)

Wie die Belege verdeutlichen, bedienen sich die Akteur*innen solcher lexikalischer Mittel, die positiv konnotiert und daher für das Ausdrücken positiver Bewertungen der Charaktereigenschaften, des Wahrnehmens professioneller Rollen oder des Ausübens von Ämtern usw. geeignet sind:

- (33) Ein großer Papst, ein großartiger Theologe, ein sehr empathischer Mensch. Einer der letzten Giganten ist von uns gegangen. (Steeler, Standard; <https://www.derstandard.at/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102687142>)

Die Würdigung bezieht sich im Fall des emeritierten Papstes in der Regel vornehmlich auf seine theologischen Leistungen, es werden aber auch vielfach seine intellektuellen Fähigkeiten und sein Lebenswerk insgesamt bewertet:

- (34) Ein sehr intelligenter Mann, ein interessanter Philosoph und Theologe (Igor Normal, Standard; <https://www.derstandard.at/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102674732>)

Wie es bei verstorbenen prominenten Persönlichkeiten häufig zu beobachten ist, werden also in erster Linie berufliche und für das öffentlichkeitswirksame Han-

deln relevante Leistungen herausgestellt, eher private Aspekte und persönliche Einschätzungen finden sich nur in Ausnahmefällen (vgl. auch Rentel i. d. B.):

- (35) ein geduldiger Zuhörer, ein leidenschaftlicher Klavierspieler und ein bescheidener Mensch (ScipioJ, Standard; <https://www.derstandard.at/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102676149>)

Das gilt auch für Trauerbekundungen, in denen die Emotion zumindest durch entsprechende emotionsbekundende Lexeme zum Ausdruck kommt, und das Unterstreichen des Verlusts:

- (36) Oh I'm so sorry to hear this! (Mary b.@maryb.6647, CNN auf YouTube)
- (37) Pope Benedik the great one rest in peace who was a great man the world will miss you 🥺🥺🙏 (hasankahya4790, Steinmeier auf Instagram)

5 Pietätsmaximen-nonkonformes Handeln: Negative Kritik, Hetze und andere Grenzüberschreitungen

5.1 Negative Personencharakterisierung

Im Gegensatz zu den eher konventionellen Beteiligungsformen des Beileidaussprechens, der positiven Würdigung und der Bekundung von Trauer zeichnet sich eine Mehrzahl der Beiträge durch offen vorgebrachte negative Kritik aus, wie sie in einem Nachruf in Verbindung mit entsprechenden Gestaltungsstrategien und Rechtfertigungsprozeduren (vgl. Kap. 1.3) eher sozial akzeptiert wäre:

- (38) konservativer Hardliner (hoppeburkhard, Steinmeier auf Instagram)
- (39) Er war ein gescheiter Mensch, aber kein guter Politiker, was ja auch die Aufgabe eines Staatsoberhauptes ist. (Cuca Racha, Standard; <https://www.derstandard.at/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102671963>)

Für das Thematisieren von Kritik an den Äußerungen, Einstellungen und Handlungen des emeritierten Papstes kommen denn auch ungewöhnliche Gestaltungsformen zum Einsatz, wenn beispielsweise mittels Text-Bild-Montagen (Memes) (vgl. Abb. 1)

die Missbrauchsfälle der katholischen Kirche angesprochen und Äußerungen des Papstes zwar verkürzt, inhaltlich aber zutreffend wiedergegeben werden:

(40)



Abb. 1: Meme: Papst Benedikt XVI. mit einer Kommentierung der Missbrauchsfälle.⁵

Etliche Akteur*innen verlassen hierbei nicht nur den Raum sachlicher und begründbarer Kritik, um negative Personencharakterisierungen auszusprechen, sondern greifen auch auf diffamierende Ausdrücke zurück und gehen mitunter zu offener Hassrede über:

- (41) Alter, machtbesessener, rückständiger, misogyner Mann mit Wahnvorstellungen (Marlow@Marlow32638389, ZDFheute auf Twitter; <https://x.com/Marlow32638389/status/1609131071366389760?s=20>)
- (42) ein Scheinheiliger (@wilmabollmann, bild.de auf YouTube)
- (43) kirchliche[r] Vertuscher (Grumpy Guitar Guy@GuitarGrumpy, ZDFheute auf Twitter; <https://twitter.com/GuitarGrumpy/status/160914488825610240>)
- (44) 95-jähriger Märchenonkel und ehemaliges Sektenoberhaupt (ralle_fxd, Deutschlandfunk auf Instagram)

⁵ Profil und Post auf dem ZDFheute-Twitteraccount wurden leider gelöscht.

- (45) Benedikt abkratzt (Wilma haschen Smokalotta@wilmahaschensmokalotta2096, bild.de auf YouTube)
- (46) Pope palpatine (Yng Hazel@haze2tril @haze2tril, CNN auf YouTube)
- (47) The Sith Lord is gone (@mister_ovaltine2736, CNN auf YouTube)
- (48) Darth Benedict has joined the other departed sith lords (@user-fc6xh5cl4f, CNN auf YouTube)

Wie zu erwarten, werden derartige Attribuierungen mit negativ konnotierten Adjektiven realisiert (Beleg 41), die Belege (42)–(45) zeigen, wie auch mittels Wortbildung pejorative Adjektive (*scheinheilig* > *Scheinheiliger*) oder negative Handlungen bezeichnende Verben (*vertuschen* > *Vertuscher*) zur Herabwürdigung des Verstorbenen eingesetzt werden; dazu zählen auch negativ konnotierte Substantive wie *Märchenonkel* oder *Sektenoberhaupt*. Dass dabei die Grenzen des respektvollen Umgangs und des Sagbaren (vgl. Fußnote 1) überschritten werden, illustriert besonders deutlich die Kontamination aus dem päpstlichen Nachnamen und dem dysphemistischen Verb *abkratzen* in Beleg (45). Eine noch stärkere Verunglimpfung des Verstorbenen wird schließlich durch den Vergleich mit den Bösewichten aus der *Star Wars*-Saga in den Belegen (46)–(48) erreicht. Unverkennbar ist, dass hierbei ein für ein Teilkorpus (CNN) spezifisches „Solidarisierungspotenzial“ (Frick 2019: 183) das Handeln bestimmt: Einige Akteur*innen werden offenbar darin bestärkt, einen in den Diskurs eingebrachten Vergleichsmaßstab aufzugreifen und, durchaus im Interesse und Bemühen um Zuspitzung und Steigerung, weiterzuführen, um andere auch zu „überbieten“ (vgl. dazu Meibauer 2022: 59).

Das unverblünte Ansprechen von Fehlleistungen bezieht sich, wie bereits erwähnt, in vielen Fällen auf den Umgang mit dem Missbrauchsskandal in der katholischen Kirche (vgl. dazu Gutt 2021), insbesondere darauf, dass der emeritierte Papst von den Missbrauchsfällen Kenntnis hatte – und nach Ansicht zahlreicher Akteur*innen auch selbst in die Angelegenheit verwickelt war:

- (49) Oberhirte der Kinderschänder (oranghutan68, Deutschlandfunk auf Instagram)
- (50) ein Kinderschänder weniger (gelöschtes Profil, ZDFheute auf Twitter)
- (51) Ein Mensch der zig tausende Kinder-Seelen mitzerstört hat und sich dann der Verantwortung entzogen hat. Ich hoffe er bekommt dort wo er ist seine Strafe (Amy12, Standard; <https://www.derstandard.at/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102671756>)

(52) One less Peadophile/Peadophile protector (ulster_loyalist@King Willim III, Vatican Report auf TikTok)

(53) nun ist er verreckt, der Kinderschänder Schützer!!!! (user9665990486982@-nussini69, Promipool auf TikTok)

Wie negativ-emotional aufgeladen diese Postings teilweise sind, zeigt sich unter anderem in Beleg (53) durch das pejorativ-dysphemistische Partizip *verreckt* und den Nachdruck, der mit den abschließenden vier Ausrufezeichen erzielt werden soll. Dass auch hier noch Steigerungen des Negativen möglich sind, illustriert Beleg (54),

(54) Is mir egal ob der Kuttenbrunzer kaputt ist oder nicht 🙌💀 (Gigi Mayer@gigimayer8079, bild.de auf YouTube),

in dem die Diffamierung nicht nur mit dem äußerst pejorativen Kompositum *Kuttenbrunzer* für Mönche und Geistliche, sondern auch durch die Verbindung mit dem Adjektiv *kaputt* erreicht wird, mit dem normalerweise das Defektsein von Gegenständen und Geräten bezeichnet wird, das jedoch mit der Bedeutung ‚entzwei‘ nicht auf (verstorbene) Personen bezogen werden kann; insofern wird durch die Wahl dieses Adjektivs dem Verstorbenen gleichzeitig das Menschlichsein bzw. Humanität abgesprochen.

Dass der Verstorbene nicht allein mit medial bekannten Film-Bösewichten gleichgesetzt, sondern gleichsam als Personifikation des ultimativen Bösen angesehen wird, zeigen schließlich die Belege (55)–(58), in denen er als Teufel oder dessen Mitarbeiter charakterisiert wird:

(55) Teufel in Person (Fallen-Angel@mambaposcheblack, Promipool auf TikTok)

(56) Worker of the devil (monkey@d_luffy_monkey, SkyNews auf TikTok)

(57) One devil down (Kyle Kyle@kylekyle9618, CNN auf YouTube)

(58) TÄUFEL !!! (Gospa Nikic@gospanikic6320, Bild.de auf YouTube)

Das Außer-Kraft-Setzen der Pietätsmaxime und eine Art „Negativspirale“ gehen schließlich noch weiter, wenn Verwünschungen und Unterstellungen ausgesprochen werden.

5.2 Verwünschungen und Unterstellungen

Auch für Verwünschungen wird häufig Bezug auf die Missbrauchsfälle genommen, nicht zufällig greifen die Akteur*innen dabei nahezu ausschließlich auf den Wissensframe *Hölle* zurück:

- (59) Für die Taten an Kinder und Frauen wird er zum Heißesten Platz der Welt gehen 🤪🤪🤪🤪 (Jesús Child Fucker Christ@Jesus_Christ01, bild.de auf YouTube)
- (60) Dann kann er ja hoffen, dass er sich im Glaube geirrt hat, sonst trifft er im Höllefeuerchen vermutlich auf viele gleichgesinnte. 🔥 (johnnever13, Deutschlandfunk auf Instagram)
- (61) Ab in die Hölle mit Ihm 🐈🐈 (sandi@user5860127186172, Promipool auf TikTok)
- (62) May he suffer in hell for what he did to over 500,000 children (Slanfan@slanfan, SkyNews auf TikTok)
- (63) Goodnight sweet prince, may legions of devils guide you to your rest. (David Canoy@davidcanoy8579, CNN auf YouTube)
- (64) Religion und Glaube 🤡 (bjarnelu01, Steinmeier auf Instagram)

Ähnliche Effekte erzielen ferner negative Emojis (vgl. Tab. 2), die zwar deutlich seltener als die positiv würdigenden vorkommen, in der Regel aber die zuvor ausgesprochenen Verwünschungen verstärken:

Tab. 2: Negativ-Emojis in den Teilkorpora.

Plattformen	🔥	💀	🐈	🤡
bild.de auf YouTube	–	1	–	–
CNN auf Instagram	5	2	–	–
Deutschlandfunk auf Instagram	2	–	–	2
Steinmeier auf Instagram	–	–	–	2
Promipool auf TikTok	–	–	2	–
SkyNews auf TikTok	18	32	–	2

Neben den bildlichen Darstellungen von loderndem Feuer, Totenschädel und Teufel wird die eines Clowns eingesetzt, dem – wie eine stichprobenartige Sichtung von Einschätzungen aus Sicht von Medien im WWW belegt – kontextabhängig un-

terschiedliche Funktionen zugeschrieben werden, der aber insbesondere dazu dient, andere Akteur*innen zu kritisieren und (in ihren Aussagen) als unglaublich abzuwerten. In Beleg (64) wird er genutzt, um die Irrelevanz der Todesmitteilung zu unterstreichen bzw. um die vermeintliche Unsinnigkeit von Religion und Glauben als solche zu kommentieren.

Für die Verwünschung des In-der-Hölle-Schmorens wird auch auf andere Genres wie z. B. Cartoons zurückgegriffen, die sich ebenfalls auf die Vorstellung von *Hölle* beziehen (vgl. Abb. 2):

(65)



Abb. 2: Cartoon: Papst Benedikt XVI. bei seiner Ankunft in der Hölle.⁶

⁶ Markus Strobel@Mastro1988 auf dem ZDFheute-Twitteraccount: <https://x.com/Mastro1988/status/1609123727261810689?s=20>.

Der Tod des emeritierten Papstes wird sarkastisch überzeichnet, insbesondere dadurch, dass ihm eine Antwort in den Mund gelegt wird, die Verzicht auf Widerspruch und damit Zustimmung signalisiert. Wie hier zu sehen ist, kommen auch gehäuft Formen der Ironie und des Sarkasmus ins Spiel, wenn die Pietätsmaxime als irrelevant erachtet wird:

(66) Alle Kinder atmen durch (Alter Linker@alterlinker308, bild.de auf YouTube)

(67) Endlich ... die Chorknaben atmen erleichtert auf (Bartgeier@CAir86, ZDFheute auf Twitter; <https://twitter.com/CAir86/status/1609123152340156418>)

Neben den ironischen Postings, die dem Papst implizit Versagen in der Missbrauchsaﬀäre zum Vorwurf machen, kommen in weiterer Zuspitzung auch Behauptungshandlungen vor, die dem Verstorbenen explizit oder implizit kriminelle Handlungen unterstellen (vgl. auch die Belege 49–53):

(68) möge er in der Hölle schmoren ... kein Vergeben für Kindesmissbrauch (gelöschtes Profil, ZDFheute auf Twitter; <https://twitter.com/JensSinus/status/1609194697251069952>)

(69) Der hat garantiert viele kleine Jungs angefasst (KarstenB@KartenB12, ZDFheute auf Twitter; <https://x.com/KarstenB12/status/1609152784112271360?s=20>)

5.3 Zynismus

Neben dem Ausdruck von Gleichgültigkeit (Beleg 54) war in den Belegen (66) und (67) schon erkennbar, dass das Handeln durch den Ausdruck positiver Gefühle wie Erleichterung bestimmt wird. Damit gehen Akteur*innen über eine ironisch-sarkastische Interaktionsmodalität und über Sprechakte des Behauptens und Unterstellens hinaus, wenn das Ziel verfolgt wird, den Verstorbenen herabzuwürdigen, zu beschuldigen und zu diffamieren. Insofern stellen Beiträge, in denen die Akteur*innen angesichts des Todesfalls Erleichterung ausdrücken, sich über den Todesfall zu freuen scheinen oder sogar Begeisterung bekunden, u. E. eine besonders drastische Form spöttischer und hatespeechartiger Beteiligung dar, die letztlich nur als Erscheinungsform von Zynismus und Hohn verstanden werden können:

- (70) Zum Glück ist er weg (George B@georgeb3457, bild.de auf YouTube)
- (71) great news (Bravis Taker@bravistaker, SkyNews auf TikTok)
- (72) the devil has died hurray (paigeforever19@paigeforever, SkyNews auf TikTok)
- (73) la la la la popes in a box in a box popes on a box (mrm65@m65rm, SkyNews auf TikTok)
- (74) Thank God! ❤️ Evil Sprent man. (Charm T@charmt1457, CNN auf YouTube)
- (75) Benny's in a box, IN A BOX! BENNY'S IN A BOX! LALALALALALALALA-LALA!!!!!!! (Glen B@glenb1426, CNN auf YouTube)

Eigentlich erwartbare emotionale Reaktionen werden völlig in ihr Gegenteil verkehrt. Erreicht wird das mithilfe verschiedener Mittel, auf verbaler Ebene mit den Routineformeln *Zum Glück*, *na endlich*, *great news*, *Thank God* oder der Interjektion *hurray*. Der letzte Beleg lässt aufgrund der Majuskeln, der Ausrufezeichen und der aus der Musikbranche bekannten Lautfolge *LALALA*, die auch fröhliches Vor-sich-her-Singen imitiert, keinen Zweifel an der als überbordend inszenierten Freude der Posting-Schreiber*in.

6 Exkurs: Negatives in Kundgaben zum Tod von Queen Elisabeth II.

Um dem Eindruck, der verstorbene Papst sei ein Einzel- und Ausnahmefall, mit dem Teile der digitalen „Trauer“-Gemeinschaften⁷ besonders hart ins Gericht gehen, entgegenzuwirken, soll abschließend ein kursorischer Blick auf Postings und Kommentare im Kondolenzbuch des *Standard* anlässlich des Todes von

⁷ Verbindendes Moment solcher Gemeinschaften ist die Absicht, sich im Rahmen von Social-Media-Plattformen an Reaktionen auf den Tod einer verstorbenen Person zu beteiligen. Wie die Beispiele gezeigt haben, stiftet aber nicht allein das Empfinden oder Bekunden von Trauer den Zusammenhalt, vielmehr nutzen die Postenden von Negativkundgaben die Strukturen der Sozialen Medien, um andere Empfindungen als Trauer bis hin zum Gegenteil auszudrücken. Die Redeweise von „Trauer“-Gemeinschaft und „Trauer“-Diskurs soll unterstreichen, dass sich Akteur*innen in solchen Fällen strenggenommen selbst als Teile der Gemeinschaft disqualifizieren.

Queen Elisabeth II. am 08.09.2022 geworfen werden. Zwar wird in diesem Kondolenzbuch häufig in konventioneller Weise Anteilnahme bekundet und es werden mehrheitlich positive Beiträge veröffentlicht, die u. a. das Ausmaß an lebenslanger Pflichterfüllung und die Vorbildrolle würdigen. Offen kommen aber auch negative Aspekte aus der langen Biographie zur Sprache:

- (76) Weil gerade bei diesem Todesfall so auf Pietät usw. hingewiesen wird: abseits von internen Dramen wie wegen Diana, Harry u. Meghan gibt es schon eine sehr traurige Seite, nämlich das „Weglächeln“ (wird gerne mit der nun oft genannten Besonnenheit verwechselt) der Kolonialgräuel. Hier hat sie klar versagt, diese Zeiten und Taten mehr aufzuzeigen. Das Versäumnis wurde ja beim letzten Karibikbesuch von William u. Kate wieder deutlich. Aber auch bei den unmittelbaren Konflikten um Nordirland hielt sie sich mehr als raus. (peterkbm, Standard; <https://www.derstandard.de/story/2000138945370?ref=shpost#posting-1097707577>)
- (77) Mord, Verfolgung, Okkupation, Unterdrückung, Ausbeutung, Kunstdiebstahl, Sklavenhandel, Freibeuterei, uvm.
Alles, wofür das Englische Königshaus als Institution verantwortlich ist, weggewischt durch das großmütterliche Lächeln einer alten Frau. Ich bin gespannt, ob dem „gottgewollten“ King Charles III der gleiche PR-Stunt gelingt. (gorillaOnACellphone, Standard; <https://www.derstandard.de/story/2000138945370?ref=shpost#posting-1097703370>)
- (78) Also wenn ich zu den reichsten Frauen der Welt gehöre und mir alles abgenommen wird, bin ich auch die Ruhe selbst. Sie war geizig und hat ihr Personal sehr schlecht bezahlt. So viel zu ihrem Charakter. (Andersdenkende, Standard; <https://www.derstandard.de/story/2000138945370?ref=shpost#posting-1097710474>)

Auch hier steht die Pietätsmaxime zur Disposition, werden Fehlleistungen thematisiert und negative Attribuierungen für die Charakterisierung der Person (*geizig*, *weglächeln*) verwendet, hatespeechartige Auswüchse aber wie im Falle des verstorbenen Papstes – zumindest in Beiträgen im *Standard* – unterlassen. Dennoch bleibt der Umgang mit dem Todesfall insgesamt nicht frei von Ironie und Sarkasmus und es lässt sich auch in diesem Fall ein sehr heterogener Umgang mit dem Pietätsgebot beobachten.

7 Ergebnisse

7.1 Heterogenität der Beiträge zwischen Kondolenz und positiver Würdigung sowie partieller oder völliger Suspendierung des „Anteilnahmемusters“

Die exemplarische Analyse von Kundgaben zum Tod des emeritierten Papstes Benedikt XVI. liefert insgesamt einen äußerst heterogenen Befund. Auf der einen Seite erweisen sich die Akteur*innen der Pietätsmaxime verpflichtet und handeln entsprechend, beispielsweise mit von Trauerempfindung und -bekundung geprägten Kondolenztexten oder positiv-würdigenden (nachrufähnlichen) Beiträgen; auf der anderen Seite und zweifellos auch in der Mehrzahl der Fälle spielt Trauer (über den Verlust) als soziale Praxis keine Rolle, d. h. das übliche und erwartbare „Anteilnahmемuster“ (Fiehler 1990: 151–152 und 2014: 70) wird suspendiert. Insbesondere die dafür zentralen Komponenten Bekundung der Anteilnahme (mit Ausdrücken von Mitleid oder von Mitempfinden) und das Trösten(wollen) entfallen. Zwar firmieren auch solche Beiträge teilweise unter dem Etikett „Kondolenz“ bzw. werden als Einträge in ein „Kondolenzbuch“ ausgewiesen. Es dominiert bei dem in diesen Fällen beobachtbaren Handeln jedoch ein Empathiedefizit: An die Stelle von zumindest bekundeter Trauer tritt teilweise der Ausdruck von Gleichgültigkeit, z. T. auch von Genugtuung, Freude und Begeisterung, und anstelle des Bemühens, Trost zu spenden, wird schonungslos personenbezogene Kritik verlautbart, diffamiert, angeklagt oder in zynischer Weise Spott ausgegossen.

Bezogen auf die Leitfrage nach der Geltungskraft der Pietätsmaxime ergibt sich damit in den verschiedenen digitalen Kommunikationsräumen ein Handlungsspektrum zwischen konsequenter Pietätsmaximenbefolgung und offen ausgelebter Pietätlosigkeit. Strategien für das Außer-Kraft-Setzen der Pietätsmaxime, wie sie in Presse-Nachrufen zu beobachten sind, finden sich kaum, allenfalls gelegentliche Rechtfertigungsprozeduren, insbesondere der Versuch, pietätlos erscheinendes Handeln durch den Verweis auf das übergeordnete Wahrheitspostulat zu legitimieren.

7.2 Partielles Brechen von Textsortenkonventionen

Textlinguistisch gesehen, ist bei jenen Kundgaben, die sich außerhalb des Rahmens pietätvoller Formen der Anteilnahme bewegen, ein Bruch mit Textsortenkonventionen auf allen Ebenen zu beobachten. Sie greifen meistens ineinander und haben Auswirkungen kommunikationsethischer Art, da die Grenzen dessen ausgeweitet werden, was in eigentlich durch Trauer über einen Verlust geprägten diskursiven

Zusammenhängen als gesellschaftlich angemessen bzw. akzeptiert angesehen wird und sagbar ist bzw. als sagbar gelten kann. Besonders springen folgende, z. T. auch aus anderen Formen der Online-Interaktion vertraute Charakteristika entsprechender Kundgaben ins Auge:

- auf der Ebene der Situativität, dass „Kondolenz-Kommunikation“ ohne persönliche Beziehung zur verstorbenen Person und/oder zu den Hinterbliebenen erfolgt und dass durch das häufig beobachtbare Duzen der verstorbenen Person keine Nähe zu ihr, sondern de facto meist Herabsetzung und Herabwürdigung zum Ausdruck kommen;
- auf der Ebene der Funktionalität, dass Kritikpunkte (Verfehlungen) offengelegt, Behauptungen und Unterstellungen ausgesprochen sowie Vorwürfe zum Ausdruck gebracht werden, aber auch Beleidigungen, Verunglimpfungen oder Verwünschungen an die Stelle von Anteilnahme treten;
- auf der Ebene der Thematisierung, dass auf für Trauerkommunikation unübliche kommunikative Praktiken und Genres (Memes, witz- oder karikaturartiger Cartoon), zurückgegriffen wird und Vergleiche z. B. mit Bösewichten aus der Filmwelt angestellt werden;
- auf der Ebene der Formulierungsadäquatheit, dass im Rückgriff auf kondolenzferne pejorative Lexik (dysphemistische Ausdrücke wie *verrecken* oder *abkratzen*) und Wortbildungen (*Benedikt abkratzer*, *Kuttenbrunzer*) von „gehobene[r] Stillage“ (Lenk 2006: 165) keine Rede sein kann und die Ebene einer neutral-respektvollen Interaktionsmodalität zugunsten von Diffamierungslexik (*Oberhirte der Kinderschänder*) und Gestaltungsformen wie Ironie, Sarkasmus usw. verlassen wird.

7.3 Partieller Hatespeech-Charakter, „Eskalationssequenzen“ und gegenläufige Solidarisierungseffekte

Wie die Belege gezeigt haben, ist die Teilhabe an digitalen „Trauer“-Gemeinschaften auch durch Merkmale von offener Hassrede geprägt, wie sie Meibauer im Blick auf Interaktion in Internetforen beschreibt: „Hier übertrumpfen sich anonyme oder nur per Nickname ausgewiesene Schreiber gegenseitig und versuchen damit, maximale Anerkennung zu bekommen“ (Meibauer 2022: 7). Hinzu kommt ein Solidarisierungseffekt: „Der Hassredner kann im Internet leicht Gleichgesinnte treffen, mit denen er eine Gemeinschaft oder eine In-Group bildet. [...] Im Internet kann er sich stärker fühlen, denn viele Gesinnungsgenossen posaunen wie er ihren Hass aus. Außerdem findet er Vorbilder, denen er nacheifern kann“ (Meibauer 2022: 59). Übertrumpfen-Wollen und Nacheifern prägen auch das Handeln vieler Akteur*innen im zugrunde liegenden Korpus. Das gilt auch für sogenannte „Eskalationssequenzen“ (Bucher &

Barth 2019: 74 am Beispiel politischer Kommunikation), die aber weniger der emotionalen Intensivierung dienen als vielmehr der Verschärfung und Zuspitzung von Negativ-Bewertungen, wie der folgende letzte Beleg-Komplex gleichsam als Musterbeispiel illustriert:

- (79.1) Ruhe in Frieden Pontifex (El_Pibe_de_SantaMarta, Standard; <https://www.derstandard.at/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102671328>)
- (79.2) Tintifax bitte! (Genau beobachten, sondieren und dann abwarten, Standard; <https://www.derstandard.at/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102672843>)
- (79.3) Welche Brücken hat er denn gebaut? Ins Mittelalter? In die Hölle? Zu geflügelten Dämonen und nackten Engeln? Lächerlich (Halenz, Standard; <https://www.derstandard.at/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102672173>)
- (79.4) ex-Pontif (gelöschtes Profil, Standard; <https://www.derstandard.at/story/2000142205496?ref=shpost#posting-1102671679>)

Die Reaktionen auf das den Textsortenkonventionen und gesellschaftlichen Standards entsprechende Ausgangsposting (79.1) greifen das *Papst*-Synonym *Pontifex* und dessen Etymologie auf, indem

- in Beleg (79.2) in Form einer lexikalischen Reparatur *Pontifex* durch die in Österreich verbreitete Bezeichnung *Tintifax* für eine bekannte Puppenfigur als Gegenspieler des Kasper (die als böser Erzzauberer und größter Hexenmeister aller Zeiten gilt) ersetzt wird,
- in Beleg (79.3) an die wörtliche Bedeutung von *Pontifex* angeknüpft, der Anspruch und die Aufgabe des Papstes, als ‚Brückenbauer‘ zu wirken, aber wiederum negativ auf Verfehlungen bezogen und dem verstorbenen ehemaligen Papst so jegliche zu würdigende Lebensleistung abgesprochen wird,
- und indem in Beleg (79.4) mit *ex-Pontif* die Ausgangsbezeichnung wortspielereich so verfremdet wird, dass die Komponente *ex* herausgestellt, mit ihren Bedeutungsvarianten ‚tot‘ und ‚weg, vorbei, zu Ende‘ (vgl. <https://www.dwds.de/wb/ex>) gespielt und auf diese Weise der Umstand des Todes als Tatsache und nicht zu bedauerndes Ereignis konzeptualisiert wird.

Wie es u. a. Frick (2019: 183) für digitale Trauerkommunikation beobachtet hat, kommt den Beiträgen und Kundgaben teilweise ein „Solidarisierungspotential“ zu, das allerdings anders als sonst üblich und erwartbar ausgerichtet sein kann: An die

Stelle einer virtuellen Trauergemeinschaft, die sich im Verlustempfinden einig ist und vom Trostspenden(wollen) profitieren kann, tritt die Solidarisierung im Sinne einer Gemeinschaft, die das Motiv eint, Teilhabepraktiken, die durch andere Emotionen als Trauer geprägt sind, zu etablieren und dabei schonungslose Kritik vorzutragen. In der durch einen Todesfall ausgelösten digitalen Interaktion zeigt sich damit, dass es, im Sinne von Plotke & Ziem (2014: 1), auch um die Auflösung von „Pietätsbindungen“ geht, d. h. um die Bereitschaft, „soziale Verpflichtungen und Loyalitäten“ und mit ihnen sozial eingespielte Grundlagen kommunikativen Handelns aufzugeben. Die Reaktionen auf den Tod des emeritierten Papstes Benedikt XVI. erweisen sich dafür als Paradebeispiel und legen von den gegensätzlichen Solidarisierungseffekten ein beredtes Zeugnis ab.

8 Ausblick

Das sprachlich-kommunikative Verhalten in digitalen „Trauer“-Diskursen zeigt, dass die lange Zeit vertretene und sicherlich auch zutreffende Ansicht, (öffentliches) Sprechen über den Tod sei ein Tabu bzw. zu einem Tabu geworden (vgl. Giaxoglou i. d. B.), pauschal nicht mehr aufrechtzuerhalten ist. Für von einem Todesfall, in welcher persönlichen Weise auch immer, Betroffene mag die Annahme von Tabuisierung Gültigkeit haben: „Über den Tod, das Sterben, den Verlust und die Emotion der Trauer spricht man öffentlich wenig und wenn, nur im Rahmen hoch konventionalisierter Formen“ (Schwarz-Friesel 2013: 275). Auf große Teile massenmedial betriebener Trauerkommunikation bzw., und treffender vielleicht, todesfallbezogener Kommunikation, trifft die Tabuisierungsannahme nicht zu. Vielmehr zeigt sich, dass Sterben und Tod als öffentliche Diskursthemen alles andere als tabuisiert sind und mitunter keinerlei Hemmungen oder „Abwehrstrategien“ (Schwarz-Friesel 2013: 276) zu beobachten sind.

Linguistisch betrachtet, zeugen etliche negative Beiträge durchaus von Kreativität (im Alltagssprachlichen Sinn), insbesondere auf den Ebenen der Thematisierung und der Formulierungsadäquatheit. Kommunikationsethisch gesehen, werden allerdings Grenzen überschritten und macht der Tod zumindest viele nicht unmittelbar betroffene Internet-Akteur*innen nicht sprachlos – ganz im Gegenteil. Bemerkens- und erwähnenswert ist jedoch, dass Teile der virtuellen „Gemeinschaft“ das kollektive Handeln reflektieren und die Einhaltung kommunikativer Standards postulieren:

- (80) Traurig ... dass manche Kommentare nicht nur pietlos und von einer unglaublich ignoranten Unwissenheit getragen sind. Sie wurden auch meist in einer

„Sprache“ verfasst, die das erschütternde Bildungsniveau des Autors offenbart. Man muss die Queen, die Monarchie oder England nicht mögen, aber man sollte sich wenigstens kultiviert damit auseinander setzen können. (der-rechteBockerer; Standard; <https://www.derstandard.de/story/2000138945370?ref=shpost#posting-1097687162>)

Literatur

- Adamzik, Kirsten (2016): *Textlinguistik. Grundlagen, Kontroversen, Perspektiven*. 2. Aufl. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Bachmann-Stein, Andrea (2021): Die Textsorte Konventionelles Kondolenzschreiben. In Christian Braun (Hrsg.): *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323), 15–40. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Brunn, Stefan (1999): *Abschieds-Journalismus. Die Nachruhkultur der Massenmedien*. Münster: Lit.
- Bucher, Hans-Jürgen & Christof Barth (2019): Zwischen Hatespeech und Deliberation. Affektive Öffentlichkeiten und politische Kommunikation in den sozialen Medien. In Stefan Hauser, Martin Luginbühl & Susanne Tienken (Hrsg.): *Mediale Emotionskulturen*, 57–81. Bern u. a.: Peter Lang.
- Büchmann, Georg (2001): *Geflügelte Worte. Der klassische Zitatenschatz*. Neu bearbeitet und aktualisiert von Winfried Hofmann. 42. Aufl. München: Ullstein.
- Fiehler, Reinhard (1990): *Kommunikation und Emotion. Theoretische und empirische Untersuchungen zur Rolle von Emotionen in der verbalen Interaktion*. Berlin, New York: De Gruyter.
- Fiehler, Reinhard (2014): Wie man über Trauer sprechen kann. Manifestation, Deutung und Prozessierung von Trauer in der Interaktion. In Seraina Plotke & Alexander Ziem (Hrsg.): *Sprache der Trauer. Verbalisierungen einer Emotion in historischer Perspektive*, 49–74. Heidelberg: Winter.
- Frick, Karina (2019): #RIP – kollektive Fan-Trauer auf Twitter. In Stefan Hauser, Martin Luginbühl & Susanne Tienken (Hrsg.): *Mediale Emotionskulturen*, 179–200. Bern u. a.: Peter Lang.
- Gutt, Sabrina (2012): Sexualitätstabus im Missbrauchsskandal der katholischen Kirche. *Aptum – Zeitschrift für Sprachkritik und Sprachkultur* 17 (2), 230–245.
- Grice, Herbert Paul [1975] (2019): Logik und Konversation. In Ludger Hoffmann (Hrsg.): *Sprachwissenschaft. Ein Reader*, 283–302. 4. Aufl. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Heinemann, Wolfgang & Dieter Viehweger (1991): *Textlinguistik. Eine Einführung*. Tübingen: Niemeyer.
- Irvine, Judith T. & Susan Gal (2020): Language Ideology and Linguistic Differentiation. In Paul V. Kroskrity (Hrsg.): *Regimes of Language. Ideologies, Politics, and Identities*, 35–83. Santa Fe: School of American Research.
- Lenk, Hartmut E. H. (2006): *Praktische Textsortenlehre. Ein Lehr- und Handbuch der professionellen Textgestaltung*. 4. Aufl. Helsinki: Yliopistopaino.
- Meibauer, Jörg (2022): *Sprache und Hassrede*. Heidelberg: Winter.
- Plotke, Seraina & Alexander Ziem (2014): Sprache der Trauer im interdisziplinären Kontext: Einführende Bemerkungen. In Seraina Plotke & Alexander Ziem (Hrsg.): *Sprache der Trauer. Verbalisierungen einer Emotion in historischer Perspektive*, 1–15. Heidelberg: Winter.
- Schwarz-Friesel, Monika (2013): *Sprache und Emotion*. 2. Aufl. Tübingen, Basel: A. Francke.

- Siever, Christina Margrit (2023): Emojis in the Context of Digital Mourning: A Twitter-based Analysis of Communication about ›Angel Babies‹. *IMAGE – The Interdisciplinary Journal of Image Sciences* 38 (2), 215–237.
- Sörries, Reiner (2012): *Herzliches Beileid. Eine Kulturgeschichte der Trauer*. Darmstadt: wbg – Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stein, Stephan (2008): Verbergen und Verschlüsseln in Todesanzeige und Nachruf. Über den Umgang mit Tod und Trauer in öffentlicher Kommunikation. In Steffen Pappert, Melanie Schröter & Ulla Fix (Hrsg.): *Verschlüsseln, Verbergen, Verdecken in öffentlicher und institutioneller Kommunikation*, 223–253. Berlin: Erich Schmidt.
- Stein, Stephan (2012): Nachrufe in der Presse. Textsortenprofil und Textsortenvariation. In Christian Grösslinger, Gudrun Held & Hartmut Stöckl (Hrsg.): *Presstextsorten jenseits der ‚News‘. Medienlinguistische Perspektiven auf journalistische Kreativität*, 123–138. Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang.
- Stein, Stephan (2016): Anwendungsperspektiven für die Textsortenlinguistik. Der Nutzen mehrdimensionaler bzw. holistischer Textsortenanalysen für die Sprachdidaktik. In Renate Freudenberg-Findeisen (Hrsg.): *Auf dem Weg zu einer Textsortendidaktik. Linguistische Analysen und text(sorten)didaktische Bausteine nicht nur für den fremdsprachlichen Deutschunterricht*, 27–45. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms.
- Stein, Stephan (2021): Elektronische Kondolenzbücher. Charakteristika und Veränderungen der kommunikativen Praktik des Kondolierens in der Online-Kommunikation. In Christian Braun (Hrsg.): *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323), 41–70. Berlin, Boston: De Gruyter.

Tod und Trauer: **Disziplinäre Ausblicke und
Zusammenführung**

Christian Schütte

Wissen und Trost

Thanatolinguistische Zugänge zum Sterblichkeitsdiskurs in Onlineforen

Abstract: In diesem Beitrag wird exemplarisch untersucht, wie die diskursive Konstruktion von ‚Wissen‘ über eine postmortale Fortexistenz in Onlineforen in die soziale Praktik des Tröstens eingebunden ist. Dabei kommt es zu einer Umkehr klassischer Positionen: Galt es früher als Argument gegen die Religion und als Diskreditierung spiritueller Vorstellungen, wenn man – wie Freud – in dem Glauben an ein Leben nach dem Tod bloßes Wunschdenken erkannte, bekennen sich die Interaktant:innen im Netz offen dazu, sich diejenigen Vorstellungen für sich oder ihre Verstorbenen auszuwählen, mit denen es ihnen am besten geht. Den Trost angesichts des Todes führen sie nicht auf die Wahrheit bestimmter Jenseitsvorstellungen zurück, sondern bestimmte Jenseitsvorstellungen müssen einfach wahr sein, weil sie so tröstlich sind. Den Geltungsanspruch schränken die Forennutzer:innen dabei durch Subjektivitätsmarkierungen von vornherein ein. Anhand von Beispielen aus zwei Onlineforen wird die Konstruktion und Aushandlung dieser spezifischen (post)modernen Form von Jenseitswissen näher er- kundet.

This article examines how the discursive construction of ‘knowledge’ about a post-mortem existence in online forums is integrated into the social practice of consoling. This leads to a reversal of classical positions: Whereas it used to be considered an argument against religion and a discrediting of spiritual ideas if – like Freud – one recognized mere wishful thinking in the belief in life after death, interactants on the net openly profess to choose those ideas for themselves or their deceased that make them feel best. They do not attribute comfort in the face of death to the truth of certain ideas about the afterlife, but rather certain ideas about the afterlife simply have to be true because they are so comforting. The forum users limit their claim to validity from the outset through linguistic markers of subjectivity. Using examples from two online forums, the construction and negotiation of this specific, (post)modern form of knowledge of the afterlife is explored.

Keywords: Diskurslinguistik, Onlinekommunikation, Trauer, Trost, Wissen, Jenseitsvorstellungen

1 Einleitung

Das Wissen des Menschen um seine Sterblichkeit gilt seit jeher als entscheidender Antrieb für anthropologisch-kulturelle Entwicklungen (Becker 1997) und zugleich als fundamentales epistemisches Problem (u. a. Reményi 2014): Zwar weiß der Mensch, *dass* er sterben muss – aber es ist schon umstritten, inwiefern er wirklich wissen kann, wie es ist, zu sterben. Noch weniger gilt es als sicher, wie es ist, tot zu sein. Ob nach dem Tod bloßes Nichtsein oder eine Art postmortale Fortexistenz eintritt und welcher Art diese sein könnte, ist seit Jahrtausenden Gegenstand des philosophischen wie religiösen Diskurses. Die Sprachwissenschaft vermag – wie alle Wissenschaften, die die epistemologischen Begrenzungen mit Blick auf den Tod ernst nehmen – zur Erforschung des Todes selbst zwar kaum etwas beitragen, wohl aber zur Analyse der Kommunikation über Tod und Sterben. Dabei kann die Diskurslinguistik u. a. der Frage nachgehen, wie Wissen über den Tod in einer Gesellschaft sprachlich konstruiert wird und welche Rolle dieses Wissen für Praktiken des Trostes spielt.

Aktuell ist dieses Thema relevant, da ein Blick in die wissens- und religionssoziologische Literatur zeigt, dass Transformationsprozesse stattgefunden haben und weiter stattfinden, die auch das Sprechen über den Tod verändern. Der Tabuisierungstopos (vgl. Giaxoglou i. d. B.), demzufolge der Tod in der Moderne verdrängt wird, scheint abgelöst zu werden von einer „neuen Sichtbarkeit des Todes“ (Macho & Marek 2007) und auch einer „neuen Sagbarkeit des Todes“ (Tirschmann 2019: 77) in der Postmoderne.

In diesem Beitrag soll aufgezeigt werden, wie die Analyse von Onlineforen als Beispiel für einen thanatolinguistischen Zugriff auf aktuelle Phänomene gesellschaftlicher Kommunikation über Sterblichkeit nützlich sein kann, um sprachliche Praktiken des Trostes und ihren Zusammenhang mit der diskursiven Konstruktion von Wissen näher zu beschreiben. Nach einem kurzen Überblick über Möglichkeiten, im Rahmen einer „Thanatolinguistik“ (Schütte 2021a) Diskurse über Tod und Sterben zu untersuchen, arbeitet eine exemplarische Betrachtung zweier Threads Tendenzen in der interaktiven Aushandlung von Einstellungen zu Tod und Trost sowie bezüglich der Formen und Funktionen geäußerter Jenseitsvorstellungen heraus. Damit wird gezeigt, welches Potenzial linguistischer Forschung in diesem Bereich zukommt und weshalb die Analyse von Konstruktionen postmortaler Fortexistenz zentral für die Analyse von sprachlich vermitteltem Trost in der Alltagskommunikation ist.

2 Aspekte thanatolinguistischer Analysen des Sterblichkeitsdiskurses

2.1 Sterblichkeitsbegriff als Grundlage der Thanatolinguistik

Sofern ein gemeinsames Forschungsinteresse bei diversen Ansätzen semantischer, textlinguistischer, gesprächslinguistischer, diskursanalytischer etc. Forschung vorliegt, ist es hilfreich, dieses benennen zu können. Daher bietet es sich an, hier von einer „Thanatolinguistik“ (Schütte 2021a) zu sprechen, um – analog zu etablierten Teildisziplinen wie der Politolinguistik – ein weitläufiges Forschungsfeld zu umreißen. Ähnlich wie bei der politischen Kommunikation ist ein Teilbereich der Kommunikation über den Tod institutionalisiert und professionalisiert, z. B. im Bestattungswesen oder in der Medizin, aber das Sprechen über den Tod erschöpft sich darin ebenso wenig, wie politische Kommunikation nur aus Bundestagsdebatten besteht. Vielmehr ist die Sterblichkeit in den unterschiedlichsten Domänen der Alltagskommunikation präsent, sei es in Werbeanzeigen für Lebensversicherungen oder in Empfehlungen für ‚gesunde Ernährung‘, wenn diese zu einem längeren Leben verhelfen soll. Auch autobiografische Texte kommen kaum ohne einen Bezug zum Tod aus: Sind es nicht direkt Reflexionen zum eigenen Tod, so werden es in aller Regel Todesfälle nahestehender Menschen sein, die dort früher oder später Erwähnung finden.

Relevant für die Thanatolinguistik sind einige Diskurse in vollständigem Umfang, nämlich solche, die sich auf Themen richten, die von vornherein auf Sterblichkeit bezogen sind, wie z. B. der Sterbehilfediskurs. Bei anderen Diskursen sind nur *Teile* davon thanatolinguistisch relevant: So ist etwa nur ein Teil des Corona-Diskurses auf Sterblichkeit bezogen, ebenso nur ein Teil des Klimawandeldiskurses, sofern dieser nämlich etwa die fatalen Konsequenzen einer Klimakatastrophe für die Überlebenschancen von Menschen thematisiert – was längst nicht immer der Fall ist.

Zur Thanatolinguistik können alle sprachwissenschaftlichen Forschungsansätze gezählt werden, die sich mit der Kommunikation über Aspekte der Sterblichkeit in einer Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit auseinandersetzen. Dabei ist der Begriff *Sterblichkeit* weit zu fassen: Nicht nur faktische Todesfälle, sondern auch die immerwährende Möglichkeit des Todes soll darunter fallen. Was unter ‚Sterblichkeit‘ verstanden wird, scheint durchaus unterschiedlich zu sein – diese Ambiguität ist damit ohnehin diskurslinguistisch interessant. Zu unterscheiden ist zunächst ein statistischer Sterblichkeitsbegriff, wie er sich etwa in dem Konzept der ‚Mortalität‘ oder der ‚Sterberate‘ ausdrückt (Doblhammer-Reiter & Salzmann 2010), von dem anthropologisch-philosophischen Begriff der Sterblichkeit,

der die immer bestehende Möglichkeit des Todes als wesentlichen Aspekt der *conditio humana* auffasst. Hier werden schon grundsätzliche Differenzen offenbar, denn während der statistische Begriff der Sterbewahrscheinlichkeit eine *Berechenbarkeit* des Todes suggeriert, betont der philosophische Begriff des jederzeit sterblichen Lebewesens gerade dessen *Unberechenbarkeit*: Der Tod ist bei Sterblichen zu jedem Augenblick ihrer Existenz möglich. Es scheint darüber hinaus noch eine dritte, überwiegend im Alltag anzutreffende, eher ungenaue Auffassung der Sterblichkeit zu geben, nach der sich jeder erwachsene Mensch eingestehen muss, dass jeder Mensch sterblich ist – damit aber zumeist meint, dass man eben in hohem Alter sterben werde und dass ein Tod in jungen Jahren eigentlich ausgeschlossen sei.

Wenn sich Thanatolinguistik immer nur auf Diskurse in einem bestimmten Zeitraum beziehen kann, ist damit bereits angedeutet, dass die zu untersuchenden sozial geprägten Vorstellungen veränderlich sind. In Teilbereichen gibt es längst in beeindruckendem Umfang linguistische wie kulturwissenschaftliche Forschung, die sozialhistorische Transformationsprozesse dokumentiert. Als Paradebeispiel können die zahlreichen Publikationen zur Textsorte Todesanzeige gelten (u. a. Linke 2001, Stein 2008). Viele grundlegende thanatolinguistische Fragen sind hier schon gestellt und für einen spezifischen Teilbereich auch in historisch-vergleichender oder kontrastiver Perspektive beantwortet worden. Letztlich soll der Neologismus ‚Thanatolinguistik‘ aber ein gemeinsames Forschungsinteresse bezeichnen, das über die Grenze der Analyse einzelner Textsorten oder Kommunikationsformen hinausgeht.

Dieses Interesse ist zurückzuführen auf einige Besonderheiten des Sprechens über die Sterblichkeit, wie sie sich besonders gut an der sprachlichen Konstruktion und Prozessierung des Wissens über den Tod zeigen lassen. So sind etwa Jenseitsvorstellungen ein Beispiel par excellence für die wirklichkeitskonstruktive Kraft der Kommunikation – schon der Ausdruck ‚Jenseits‘ verweist auf den unvermeidlich hohen Grad an Metaphorizität in diesem Bereich.¹ Hinsichtlich der postmortalen Existenz besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass diese der unmittelbaren Erfahrung entzogen ist.² Von zentraler Bedeutung ist daher, wie entsprechende Vorstellungen in Worte gefasst werden. Schließlich ist zeitlebens das

1 In diesem Kontext ist bei der Wortwahl darauf zu achten, welche weltanschaulichen Implikationen diese mit sich bringt: Bereits die räumliche Metapher eines ‚Diesseits‘ suggeriert im Grunde die Existenz einer ‚anderen Seite‘. Dieses Beispiel zeigt schon, wie schwer es ist, im Umfeld des Themas Tod eine möglichst neutrale Beschreibungssprache beizubehalten.

2 Ausgenommen von dieser Einigkeit wären diejenigen, die glauben, durch Nahtoderfahrungen o. Ä. das Jenseits *erlebt* zu haben.

Jenseits nur auf dem Wege der Imagination oder eben intersubjektiv auf dem Wege der sprachlichen Konstruktion einschlägiger Vorstellungen zugänglich.

Gleichzeitig gilt das Sprechen über den Tod immer noch als tabuisiert, wie etwa Ratgeberbücher zu den Themen Sterben, Tod und Trauer seit Jahrzehnten behaupten (zuletzt etwa Likar et al. 2021). Allerdings führt allein die schiere Anzahl massenmedialer Publikationen, in denen er konstatiert wird, den Tabuisierungstopos ad absurdum: Offensichtlich ist es sehr wohl möglich, über Tod und Trauer zu sprechen, so dass es lediglich zur altbekannten Strategie auf dem Buchmarkt gehört, durch den Verweis auf den vermeintlichen Tabubruch Aufmerksamkeit zu generieren (vgl. Schütte 2014: 145; Giaxoglou 2021: 25–28). Darüber hinaus ist vielfach festgestellt worden, dass sich das Sprechen über den Tod generell an der Grenze der Sagbarkeit und der Vorstellbarkeit bewegt: „Der Tod ist das ganz *Andere* des Seins, ein *unvorstellbar* Anderes, das sich der Kommunikation entzieht.“ (Bauman 1994: 8; Hervorheb. i. Orig.) Dennoch gibt es Kommunikation über den Tod, sogar eine Fülle an Material für eine Thanatolinguistik – dank Onlinekommunikation und Social Media wohl mehr denn je. Schließlich ist gerade das Internet heute der bevorzugte Ort der Kundgabe individuellen Glaubens. In den „digitalen Neogemeinschaften“ (Reckwitz 2020: 261), die sich im Netz als Wahlgemeinschaften zu bestimmten Interessen- und Themengebieten temporär bilden, findet ein reger Austausch über private Überzeugungen statt. Dabei geht es zunächst einmal darum, einander Trost zu spenden (vgl. Schütte 2021b: 393–395 sowie Brüggem 2005). Zugleich bildet die Interaktion in den sozialen Medien aber auch „Interpretationscommunitys“ (Reckwitz 2020: 264) aus – nicht zuletzt im Hinblick auf die Deutung des Todes. Wie sich dies konkret in der Kommunikation niederschlägt, sollen in Kap. 3 einige Beispiele zeigen.

2.2 Wissen über den Tod

Aus der Perspektive des diskurslinguistischen Ansatzes von Spitzmüller & Warnke (2011) handelt es sich bei ‚Wissen‘ um

komplex vermittelte Bewusstseinsinhalte, die als kognitive Repräsentationen von unmittelbaren und mittelbaren Erfahrungen abgeleitet sind. Wissen in unserem Verständnis ist also nicht Erkenntnissicherung zeitloser, ontologischer Fakten, sondern ein sozial verhandeltes Gut der Vergesellschaftung, das Resultat von Vereinbarungen auf der Grundlage historischer, gegenseitiger Zusagen. (Spitzmüller & Warnke 2011: 41)

Diese Auffassung von Wissen als in sozialen Aushandlungsprozessen interaktiv generierten, gefestigten oder zu bearbeitenden kognitiven Strukturen ebnet den Weg für einen Zugang zum Sterblichkeitsdiskurs und dem spezifischen darin ver-

handelten Wissen. Die Diskurslinguistik untersucht u. a. „Typen der Wissenskonstituierung“, wozu die „Konstruktion von Wissen“ im Sinne einer „Herstellung von Faktizität durch Wahrheitsansprüche in regelgeleiteten sozialen Prozessen“ zählt (Spitzmüller & Warnke 2011: 46). Es gibt somit keinen Grund, einen Gegenstand wie Jenseitsvorstellungen von vornherein auszuklammern. Zwar befassen sich empirische Studien in der Diskurslinguistik bisher vorzugsweise mit denjenigen Arten des Wissens, die dem eigenen, wissenschaftsorientierten Ansatz näherliegen (etwa Felder 2013), oder konzentrieren sich auf unmittelbar politisch relevante Themenbereiche – im Zusammenhang mit dem Tod etwa mit der Frage der gesetzlichen Regelung der Sterbehilfe (Felder & Stegmeier 2012). Aber sofern der Wissensbegriff tatsächlich weit gefasst wird, sind epistemisch schwer zugängliche Bereiche wie der Tod für die Diskursforschung besonders attraktiv. Bei Themen wie Sterblichkeit inklusive Vorstellungen von postmortaler Fortexistenz stellt sich auf spezifische Art die Frage, wie der Gegenstand der kommunikativen Interaktion „durch Sprache überhaupt erst geschaffen wird, also auf Grund sprachlicher Zeichen zum mentalen Bezugsobjekt (thematischen Gegenstand) eines Diskurses avancieren kann.“ (Felder 2013: 171)

Unsere Erfahrungen und unser Vorstellungsvermögen geraten angesichts des Todes an Grenzen (u. a. Stadelbacher 2014). Generell verfügen wir über ein Wissen *um* unseren Tod, doch zugleich ist unser gesichertes Wissen *über* den Tod beschränkt: in biologisch-medizinischer Hinsicht etwa beschränkt auf physische Prozesse während des Sterbens oder die Zersetzungsprozesse am Leichnam. Wir wissen, dass wir sterben müssen, aber was der Tod ist und was er bedeutet, darüber gibt es die unterschiedlichsten Annahmen. Gerade für die heutige Zeit wird – nach der zunehmenden Abkehr von kirchengebundener Religion – von einer „Pluralisierung“ (Tirschmann 2019: 77) im Hinblick auf die Deutung des Todes ausgegangen.

Zugleich treten neue Autoritäten auf die Bühne, denen im Diskurs ein besonderer Zugang zum Wissen über den Tod zugeschrieben wird. Als epistemisch privilegierte Personen gelten diejenigen, von denen Auskunft über das Sterben oder ein Leben nach dem Tod erwartet wird und die eine entsprechende massenmediale Präsenz besitzen: Sie werden in Interviews befragt, ihnen wird durch die Publikation von Büchern in der Öffentlichkeit eine Stimme im Diskurs verliehen oder man beruft sich in Onlineforen durch intertextuelle Verweise auf sie. Dazu zählen Personen, die beruflich in Kontakt mit dem Sterben kommen, seien es Beschäftigte im Bestattungswesen, in der Seelsorge oder in der Psychotherapie. Aber auch diejenigen, die das Sterben von Angehörigen miterlebt haben, werden als ‚Zeugen‘ angeführt. Ebenso bedeutende Quellen sind die Sterbenden selbst, deren ‚letzte Worte‘ seit Jahrhunderten als Resümee eines Lebens oder als ‚Blick auf die andere Seite‘ gerahmt werden. Hierher gehören auch die Berichte über

Nahtoderfahrungen, die seit den 1970er Jahren vielfach auf dem Buchmarkt präsent sind. Sogar Auskünfte ‚aus erster Hand‘ sind verfügbar, sofern man die Kommunikation mit Verstorbenen durch spiritistische Medien, durch Offenbarungen oder Jenseitsvisionen als solche akzeptiert. Zwar ist diese letztgenannte Kommunikation einer linguistischen Untersuchung nicht direkt zugänglich, von thanatolinguistischem Interesse ist aber, wie solche Wahrnehmungen und Erfahrungen wiedergegeben und prozessiert werden und welche Überzeugungs- oder Beweiskraft man ihnen im Diskurs zuschreibt. Autoritäten der genannten Arten werden schließlich nicht zuletzt dann angeführt, wenn es um die Frage geht, wie Tod und Sterben zu bewerten sind.

2.3 Bewertungen des Todes

Die Frage, ob der Tod ein Übel sei, begleitet nahezu die gesamte Geschichte der Philosophie (Wittwer 2009: 41–68). Für den Alltagsdiskurs ist zumindest eine grobe Unterscheidung von drei Arten von Bewertung im Themenfeld Tod und Sterben hilfreich:

1. Als *Sterbebewertungen* sollen solche Bewertungshandlungen gelten, die sich auf den *Sterbeprozess* beziehen. So wird etwa von einem ‚sanften Tod‘ oder einem ‚qualvollen Sterben‘ gesprochen.
2. Unter einer *Todesbewertung* kann die Bewertung des Faktums eines Todesfalls verstanden werden, also eine Bewertung des Sachverhalts, dass ein Todesfall eingetreten ist (oder eintreten wird), bzw. die Bewertung des Sachverhalts, dass jemand nun tot ist. Hier wird der Tod etwa als „Verlust“ oder aber als „Erlösung“ gewertet.
3. Als *Sterblichkeitsbewertung* ist die Beurteilung zu bezeichnen, wie die zeitlebens bestehende Möglichkeit des Todes sowie die Unausweichlichkeit ihrer Verwirklichung als anthropologischer Fakt und Merkmal des menschlichen Daseins einzuschätzen ist: Ist seine Sterblichkeit ein Übel oder ein Segen für den Menschen?

Die ersten beiden Arten von Bewertungen beziehen sich also auf einzelne Todesfälle. Diese können entweder faktisch eingetreten sein oder aber die Bewertungen richten sich auf die Möglichkeit eines (hypothetischen) Verlaufs des Sterbens etc. Dagegen abstrahiert die Sterblichkeitsbewertung von konkreten Todesfällen und nimmt eher eine distanzierte, philosophisch wertende Haltung ein. Bei all diesen Bewertungen lassen sich grob drei Einstufungsergebnisse unterscheiden: positiv, negativ oder neutral. Ein Sterbeprozess kann z. B. als weder besonders qualvoll noch als besonders leicht eingestuft werden – und wäre somit neutral bewertet

(z. B. als ‚normal‘ im Sinne von ‚weder besonders gut noch besonders schlecht‘). Auch Todesbewertungen können mit einer Haltung der Gleichgültigkeit vorgenommen werden – dann gilt ein neutral bewerteter Tod z. B. als Teil des ganz normalen Laufs der Dinge. Ebenso kann man sich zur Sterblichkeit an sich weder positiv noch negativ verhalten, sondern ihre Faktizität einfach hinnehmen – ohne sie damit schon zu begrüßen.

Aus linguistischer Sicht wäre zu untersuchen, mit welchen sprachlichen Mitteln Bewertungen wie die genannten vollzogen werden: Dabei sind u. a. Konzeptualisierungen in Form von metaphorischen Ausdrücken relevant. Darüber hinaus sind Bewertungshandlungen oft mit Argumentation verknüpft. So werden in der Regel für 1) und 2) in hypothetischen Fällen Bedingungen genannt, unter denen ein Todesfall oder ein Sterben auf die jeweilige Art zu bewerten ist, bzw. bei tatsächlichen Todesfällen werden Begründungen angeführt, warum der konkrete Tod oder Sterbeprozess so und nicht anders zu beurteilen ist. Auch diese Argumentationsstrukturen gilt es diskurslinguistisch zu erfassen, denn durch die argumentativen Stützungen wird ein individuell verfügbares und zugleich sozial konstruiertes Bewertungswissen etabliert und gefestigt. Allerdings deutet vieles darauf hin, dass der Tod zunächst einmal für keine gute Sache gehalten wird: Die meisten Menschen bevorzugen das Leben. Dennoch werden sie irgendwann mit ihrer eigenen Sterblichkeit oder dem Sterben Anderer konfrontiert und sehen sich vor die Aufgabe gestellt, damit zurechtzukommen. Welche Argumente bieten also Onlineforen für die Sichtweise, dass der Tod doch kein so großes Übel, sondern neutral oder gar positiv zu bewerten sei?

2.4 Argumente gegen den Tod als Übel

Eine rationale, verbalisierte Form des Trostes kann darin bestehen, sich selbst oder anderen Betroffenen mit Hilfe von Argumenten zu vergegenwärtigen, dass der Tod kein Übel oder zumindest weniger schlimm sei, als man gemeinhin glaubt. Mindestens sieben Arten von Argumenten (vgl. Schütte 2021a: 236–237) werden für gewöhnlich vorgebracht zur Rechtfertigung der Konklusion, dass der Tod nicht so negativ sei, wie man sonst bei der Konfrontation mit dem Sterben zunächst denkt: 1) Der Tod ist etwas Natürliches – und was natürlich ist, kann nichts Schlechtes sein; 2) der Tod trifft alle Menschen gleichermaßen, also kann man sich über den einzelnen Todesfall nicht beklagen; 3) ein Todesfall ist kein Übel, wenn man ihn mit anderen vergleicht – etwa den Tod eines alten Menschen mit dem eines Kindes, einen schmerzlosen Tod mit einem qualvollen usw.; 4) der Tod ist dann weniger schlimm, wenn er nach einem ‚erfüllten Leben‘ eintritt; 5) der Tod ist nichts Negatives, weil das Leben, das er beendet, nichts Gutes (mehr) ist; 6) der Tod geht uns (dem klassi-

schen Argument Epikurs zufolge) nichts an, denn solange wir da sind, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr da; 7) der Tod des Menschen ist kein Übel, denn er ist gar nicht das Ende seiner Existenz.

Viele dieser Argumente verweisen auf Prämissen, die als geteiltes Wissen – z. B. über das, was ein ‚erfülltes Leben‘ sei – vorausgesetzt werden müssen, damit die Schlussfolgerung überzeugt. Mehrere dieser – analytisch trennbaren – Begründungen können durchaus zusammenspielen: So lassen sich mehrere Arten von Argumenten mit der Hoffnung auf eine postmortale Fortexistenz im Sinne von 7) verknüpfen. Dieses letzte Argumentationsmuster vor allem ist es, das in Kap. 3 anhand von Beispielen aus den Onlineforen näher beleuchtet werden soll.

2.5 Formen des Trostes angesichts der Sterblichkeit

Zwar haben sich zuletzt einige linguistische Studien mit Praktiken des Trostes befasst (Scharloth 2016, Marx & Tienken 2021, Marx & Tienken 2023, Klug 2023), aber was unter *Trost* eigentlich zu verstehen ist, scheint schwer zu bestimmen zu sein. Auch hier erfolgt keine ausführliche Diskussion einer Definition. Unter Trost werden im Folgenden näherungsweise *Praktiken* verstanden, mit denen eine für eine Person A als negativ empfundene Situation gelindert werden soll. Somit kann sowohl Person A sich selbst trösten, sei es durch den Verzehr einer Tafel Schokolade oder indem sie Trost in der Natur findet (vgl. Klug 2023 zum Wald als Bestattungs- und Trostort), als auch getröstet werden von einer Person (oder Personengruppe) B, die die Situation von A für A als negativ empfindet. Es kann also sein, dass man jemanden tröstet, der selbst gar nicht glaubt, trostbedürftig zu sein. Des Weiteren soll Person A getröstet werden, doch ob dies gelingt, bleibt offen. Und schließlich können Trostversuche auf unterschiedlichsten Wegen unternommen werden: Es müssen nicht nur Worte des Trostes sein, man kann Person A auch in den Arm nehmen – neben der verbalen kann nonverbale, körperliche Zuwendung tröstlich sein.

Traditionell versorgen Religionen den Menschen mit Trost angesichts seines bevorstehenden Todes.³ Insbesondere die Vorstellungen, dass es – im Sinne von Argument 7 aus Kap. 2.4 – eine postmortale Fortexistenz in einem ‚Jenseits‘ gebe, kann als tröstlich empfunden werden. Dies gilt sowohl für die Aussicht auf den eigenen Tod als auch für die Konfrontation mit dem Tod anderer, nahestehender Menschen, also im Trauerfall. Bei einer solchen faktischen, *personalen Unsterblichkeit* wäre der Fort-

³ Habermas (1985: 52) führt die „bindende Kräfte der Religion“ zurück auf das „Bedürfnis nach Trost“. Auch DeMarchi (1988: 48) betont, „daß das der Religiosität der breiten Masse der Bevölkerung zugrundeliegende tiefste psychische Bedürfnis die Suche nach einer wie immer gearteten Unsterblichkeitsgarantie ist, d. h. nach einem sicheren Schutz gegen Todesangst und Tod.“

bestand mindestens eines Teils der Person, z. B. des Bewusstseins oder der ‚Seele‘, nach dem Tod erforderlich (vgl. die Diskussion bei Birnbacher 2017: 105–125). Diese postmortale Fortexistenz ist aber nicht die einzige Möglichkeit, Trost zu generieren. Außer der personalen Unsterblichkeit lassen sich – im Anschluss an Lifton (1986: 30–53 sowie 1994: 21–23) – weitere Formen *symbolischer Unsterblichkeit* differenzieren, die den Schrecken des Todes lindern können. Dazu zählt u. a. der „*biologische Modus* der symbolischen Unsterblichkeit“ (Lifton 1994: 22), der durch das Fortleben in den künftigen Generationen einer Familie zum Ausdruck kommt, und zwar „in Form der Weitergabe unserer Gene, Geschichte, Werte und Besitztümer“ (Solomon, Greenberg & Pyszczyński 2016: 315). Die „*kreative Modus* der symbolischen Unsterblichkeit“ (Lifton 1994: 22–23) hingegen äußert sich in dem Weiterleben Verstorbener in ihren schöpferischen Werken auf den Gebieten der Kunst, der Wissenschaft oder der Technik (vgl. auch Liessmann 2004). Im *Modus der natürlichen Transzendenz* schließlich besteht zwar das Individuum nicht fort, es kommt aber zu einer „Identifikation mit allem Leben, der Natur, ja sogar dem Universum.“ (Solomon, Greenberg & Pyszczyński 2016: 315) Verstorbene gehen nach solchen Vorstellungen jeweils in diesem unvergänglichen Ganzen auf.

Kehrt man zu den Vorstellungen von personaler Unsterblichkeit zurück, so stellt sich schon dort die Frage, was die fortlebende ‚Person‘ ausmacht: Existiert diese nur noch als ‚Bewusstsein‘ oder ‚Seele‘? Oder verfügt man auch in seiner postmortalen Existenz über einen Körper? Einige der Jenseitsvorstellungen im Diskurs von Trauerforen scheinen so etwas vorauszusetzen, wenn etwa davon die Rede ist, dass man erwartet, dort seine Liebsten wieder in die Arme zu schließen. Vorausgesetzt, dass dies wörtlich gemeint ist, benötigte man dafür im Jenseits Arme. Es stellt sich somit die Frage, wie genau die Imaginationen eines Lebens nach dem Tod ausgestaltet sind. Wie wird also Wissen über den Tod in den Foren konstruiert: Wie detailliert werden diese Konstruktionen ausgeführt und reflektiert? Mit welchem Geltungsanspruch werden sie präsentiert? Dies wird im Folgenden anhand zweier Threads exemplarisch analysiert.

3 Beispiele aus dem Sterblichkeitsdiskurs zweier Forenthreads

Die im Folgenden zitierten Threads stammen aus zwei Onlineforen, die exemplarisch ausgewählt wurden, da sie uneingeschränkt zugänglich sind, das einschlägige Thema unter fast identischem Titel ausführlich diskutieren, nicht von vornherein eine spezifische weltanschauliche (z. B. religiöse) Ausrichtung aufweisen und offenkundig von unterschiedlichen Zielgruppen genutzt werden: Während die „UrbiaCommunity“ als

Teil des Online-Angebots der Printzeitschrift „Eltern“ eher jüngere Altersgruppen bis Personen mittleren Alters fokussiert, spricht das „Seniorenportal“ eine deutlich ältere Bevölkerungsschicht an. Beide Diskussionsforen sind frei zugänglich und ohne Registrierung einsehbar. Aus forschungsethischen Gründen werden jedoch bei den Zitaten die Nicknames der User:innen anonymisiert und in der Reihenfolge ihres Erscheinens durchnummeriert (User:in 1‘ etc.). Wo Hinweise auf das Geschlecht der Personen vorliegen, wird in der Analyse das entsprechende Genus verwendet. Alle wörtlichen Zitate werden in der Originalform präsentiert, d. h. ohne orthographische Korrektur.

3.1 UrbiaCommunity

In dem „Allgemeinen Forum“ der Website „Urbia“ wird unter dem Titel „Leben nach dem Tod“ am 23.10.2016 ein Thread eröffnet, in dem nach dem initialen Post bis zum 28.10.2016 immerhin 40 weitere Beiträge folgen (am 21.4.2018 kommt ein einziger weiterer Post hinzu).⁴ Bei den User:innen handelt es sich, soweit dies erkennbar ist, überwiegend um junge Eltern. Die Threaderöffnerin fragt die anderen Forennutzer:innen nach deren Gedanken zu einem möglichen Leben nach dem Tod: „Glaubt ihr daran, oder seid ihr der Meinung dass das Blödsinn ist?“ (User:in 1; 23.10.16, 10:49). Als erste Reaktion, die zugleich als „beliebteste Antwort“ im Forum markiert erscheint, folgt daraufhin diese Stellungnahme:

Als Katholikin müsste ich streng genommen an das „ewige Leben“ die „Wiederauferstehung“ glauben. Aber wenn ich ehrlich bin, möchte ich nicht wieder auferstehen sondern nach dem Tod einfach meine Ruhe haben. Wie in einer Vollnarkose die niemals endet. Nicht auferstehen, nicht wiedergeboren werden, nicht als Geist rumspuken- gar nichts.

Was wirklich ist, keine Ahnung das KANN niemand wissen. [User:in 2; 23.10.16, 14:18]

Auf die Ursprungsfrage nach „Glaube“ und „Meinung“ hin nimmt User:in 2 somit eine agnostische Haltung ein und zieht damit eine Grenze für jegliches „Wissen“, dessen Unmöglichkeit sie durch die Versalienschreibung betont. Vorher nimmt sie eine Selbstpositionierung (Lucius-Hoene & Deppermann 2004) als „Katholikin“ vor, um die damit verbundene Verpflichtung zu einem bestimmten „Glauben“ so gleich zu relativieren. Sie leitet unmittelbar über zu demjenigen Aspekt, den sie am ausführlichsten behandelt, nämlich die Frage der präferierten Vorstellung, indem sie kundtut, was sie „möchte“ und was nicht. Diese Vorstellung wird durch Vergleiche mit der lebensweltlichen Erfahrung aus dem Bereich der Medizin

4 <https://www.urbia.de/forum/11-allgemeines/4830341-leben-nach-dem-tod> (letzter Zugriff 02.09.2024).

(„Vollnarkose“) beschrieben und ansonsten lediglich ex negativo bestimmt (keine Wiedergeburt, kein Rumpspuken). Statt im Bereich des Glaubens und Wissens zu bleiben, werden somit bereits in dieser Antwort Wünsche in den Vordergrund gestellt.

Nachdem im Anschluss weitere User:innen die Vorstellung einer postmortalen Fortexistenz ablehnen, reagiert darauf User:in 3 mit diesem Posting:

ich finde die Vorstellung, daß ich nach dem Tod einfach für immer und ewig weg bin ganz furchtbar.

Auch wenn ich mir vorstelle, daß es irgendwann keine Menschen mehr gibt, was bleibt dann? Die Erde? Das All? Alles geht ewig weiter? Wie weit geht das Universum?

Ach, darüber will ich mir gar keine Gedanken machen.

ich würde am liebsten einfach wiedergeboren werden.....denn ein ewiges Leben? Mh, weiß auch nicht, kann mir nicht vorstellen, wie das aussehen soll.....

Sehr schwierig und ich hoffe, daß ich die Antwort erst in vielen vielen Jahren erfahre.lg
[User:in 3; 23.10.16, 20:06]

Die Vorstellung der unwiderruflichen Auslöschung der eigenen Existenz oder der gesamten Menschheit bewertet User:in 3 als „furchtbar“, woraufhin sie diesen Gedanken beiseiteschiebt, um sich der präferierten Vorstellung einer Wiedergeburt zuzuwenden, die der Verfasserin plausibler erscheint als ein „ewiges Leben“. Auch die am Ende ausgedrückte Hoffnung auf einen Aufschub des Todes wird mit der Aussicht verknüpft, die „Antwort“ erst später zu „erfahren“ – was genau genommen ein Weiterleben voraussetzt. Die Unerträglichkeit der Vorstellung des endgültigen Nichts wiederholt User:in 3 in einem späteren Beitrag:

Einerseits total spannend, aber auf der anderen Seite hab ich total Horror davor, wenn ich mir vorstelle, daß sich die Erde noch ein paar Millionen Jahre weiterdreht, ich aber nie wieder da sein werde. Weg, einfach weg.....🙄 ne, das geht gar nicht. [User:in 3; 24.10.16, 09:27]

In derartigen Postings korrespondiert der informelle Stil (Grußformeln wie „lg“, Interjektionen wie „ach“, umgangssprachliche Lexik wie „total Horror davor“) mit der Vagheit der zuvor ausgedrückten Wünsche („einfach wiedergeboren werden“). Die präferierte Jenseitsvorstellung bleibt insofern vage, als sie inhaltlich unbestimmt oder zumindest unterbestimmt (vgl. Felder 2022: 554) ist: Wie das Leben nach dem Tod – hier als „Wiedergeburt“ bezeichnet – aussehen soll, wird nicht näher ausgeführt. Auch im Anschluss präsentieren weitere User:innen in mitunter sehr kurzen Beiträgen auffallend vage Vorstellungen vom Jenseits, wobei sie die Begrenztheit ihres Wissens stets einräumen – User:in 4 allerdings

positioniert sich selbst zunächst als kompetent angesichts erlebter Konfrontationen mit dem Thema:

Hallo

Auch ich wurde schon häufiger mit dem Tod konfrontiert und habe die Ansicht das nach dem Tod nicht einfach "nichts mehr" kommt und es gar nichts mehr gibt.

Aber was ? Das weiß ich nicht.

LG [User:in 4; 24.10.16, 13:38]

Hallo,

ein Lebewesen besteht aus viel mehr als nur aus der äußeren Hülle. Darum glaube ich daran, dass es etwas nach dem Tod gibt. Was genau, kann ich nicht benennen.

Dieser Gedanke hat etwas immens Tröstendes für mich.

LG

[weiblicher Vorname] [User:in 5; 25.10.16, 08:55]

User:in 5 schreibt ihrem „Glauben“ ungeachtet der Vagheit des „Etwas“, das es nach dem Tod geben soll, also eine Trostwirkung zu, die sie als subjektiv markiert („für mich“). Im direkt anschließenden Posting führt eine andere Diskutantin eine ähnliche Einstellung argumentativ aus:

Hallo,

ich bin auch nicht besonders religiös, aber ich glaube an "Etwas" nach dem Tod. Warum? Weil ich die Vorstellung an die Endgültigkeit nicht ertrage, besonders wenn ich an Menschen/Tiere denke, die gestorben sind und mir am Herzen lagen (oder deren Geschichte mich berührt haben) oder auch die Vorstellung, dass geliebte Menschen noch sterben werden, da lebe ich einfach besser damit, zu glauben, dass er/sie nicht komplett weg ist, dass es weitergeht, wenn auch nicht so wie hier und jetzt. Dass das Gute im Menschen, das für das ich ihn geliebt habe/liebe, eben nicht tot ist, weil es so unendlich traurig und trostlos wäre.

Liebe Grüße [User:in 6; 25.10.16, 09:57]

Trostlosigkeit und Unerträglichkeit werden also umgangen, indem die Vorstellung, es gebe keine postmortale Fortexistenz – hier primär bezogen auf andere Verstorbene –, abgelehnt wird. Die Userin positioniert sich als nicht-religiös, bekennt sich aber zu einer vagen Transzendenzvorstellung, die eine ebenso vage Transformation umfasst („nicht so wie hier und jetzt“). Da die Verfasserin also einen Glauben an Transzendenz bekundet, die sie der „Endgültigkeit“ entgegenstellt, deutet hier – wie auch sonst oft im Forum – einiges darauf hin, dass unter ‚Religiosität‘ die traditionellen, kirchlich organisierten Formen des Glaubens verstanden und als solche abgelehnt werden. Die eigene Jenseitsvorstellung von

User:in 6 steht dabei im Dienst eines besseren Lebens, da ein endgültiges Nichtsein („komplett weg“) als unerträglich „trostlos“ empfunden würde. Die Modalpartikel „einfach“ unterstreicht in diesem Zusammenhang die Willkür bei der Entscheidung für diese Annahme: „da lebe ich einfach besser damit“.

Die Vagheit einer Proposition, wie sie in den Beispielen wiederholt festzustellen war, und der Gewissheitsgrad, mit dem diese ausgedrückt wird, können in verschiedenen Kombinationen auftreten. Insbesondere können inhaltlich unterbestimmte Hoffnungen auf ein Leben nach dem Tod mit größter Gewissheit geäußert werden: „Ich glaube wirklich daran, dass danach noch was, nur in anderer Form, auf uns wartet.“ (User:in 7; 24.10.16, 17:56) Auch im weiteren kommunikativen Kontext werden solche vagen Jenseitsvorstellungen nicht konkretisiert. Die Vagheit tritt hier somit in einer Form auf, in der die „auswählbaren Deutungs- oder Präzisierungsoptionen“ (Felder 2022: 564) maximiert sind. Die Haltung, ohne intensivere Reflexion an eine *irgendeine* Form der postmortalen Fortexistenz zu glauben, kann – nicht zuletzt aus kulturkritischer Perspektive – als besonderes Kennzeichen der Gegenwart gelten: „Eine vage, fast interesselose Unbestimmtheit in einer Frage, der Menschen in anderen Zeiten einen Großteil ihrer ökonomischen, technischen und intellektuellen Energie gewidmet hatten, drückt sich darin aus.“ (Liessmann 2004: 15)

3.2 Seniorenportal

Während in der „UrbiaCommunity“ kaum eine kontroverse Diskussion über Jenseitsvorstellungen zustande kommt, zeigt sich im „Seniorenportal“ eine kompetitive Interaktion, bei der auch metakommunikativ Fragen nach der Funktion des Forums und nach den geltenden Kommunikationsnormen erörtert werden. In dem Thread mit der Titelfrage: „Was geschieht nach dem Tod?“, der im Unterforum „Religionen – Weltanschauungen“ des Seniorenportals gepostet wurde, sind 194 Antworten im Zeitraum vom 17.9.2017 bis 8.1.2018 zu verzeichnen.⁵ Allerdings kommt es im Verlauf der Debatte zu thematischen Verschiebungen, in denen beispielsweise das Verhältnis von Wissenschaft und Religion unabhängig von der gestellten Frage diskutiert wird. Außer ihrer Frage danach, was nach dem Tod geschehe, gibt die Threaderöffnerin noch den kommunikativen Rahmen vor: „Hier sollen die verschiedenen Glaubensrichtungen und Meinungen friedvoll diskutiert werden.“ (User:in 8; 17.09.17, 17:28) In einer der ersten Reaktionen heißt es:

⁵ <https://www.seniorenportal.de/community/forum/religionen-weltanschauungen/was-geschieht-nach-dem-tod?tid=1010383> (letzter Zugriff 02.09.2024).

Ich glaube an die Reinkarnation ! Das besagt **für mich** ... die Seele lebt weiter ohne die irdische Last mitzuschleppen. (User:in 9; 18.09.17, 11:50; Hervorhebung im Original)

„Reinkarnation“ wird in diesem Beitrag also aufgefasst als Fortexistenz einer körperlosen Seele, was eher an die platonische Tradition erinnert. Besonders abgesetzt durch Fettdruck ist die Subjektivitätsmarkierung „für mich“. Diese Markierung hat zwei Effekte: Zum einen scheint damit das Recht auf eine individuelle Deutung betont zu werden, womit der Geltungsbereich jener Vorstellung eingeschränkt wird, zum anderen versucht User:in 9 damit aber auch Kritik durch Dritte abzublocken. Eine andere Userin formuliert ihre Antwort auf die im Thread gestellte Frage hingegen ohne Subjektivitätsmarker:

Die Seele lebt weiter nach dem körperlichen Tod und sie nimmt „DAS BIN“ mit. Unser SEIN – wie wir sind – unsere Eigenart und das stirbt auch nicht ab, sondern geht im nächsten Leben der Seele mit

War unser Leben hier ein gutes Leben, dann geht es noch besser weiter.

War es nicht so gut, dann muss im nächsten Leben weiter gelernt werden.

Unsere unsterbliche Seele ist uns SEIN. (User:in 10; 30.09.17, 17:04)

Daraufhin folgt – statt erwartbarer Nachfragen zu den erratischen Formulierungen und Vorstellungsinhalten – unmittelbar eine Zurechtweisung durch einen anderen User, die sich auf die Form des Beitrags richtet:

OK [User:in 10], das sind DEINE Gedanken, Dein Glaube – er soll Dir unbenommen sein, aber bitte stell es doch nicht als Tatsache hin:-) Das hat schon wieder den Touch des bekehren wollens und dem anspruch auf alleiniges Wissen der „Wahrheit“ und irgendwie passt das hier nicht hin ... alle anderen schreiben doch auch von ihrer eigenen meinung und betonen das auch – bloss Du nicht (User:in 11; 30.09.17, 19:16)

Metakommunikativ bestreitet User:in 11 grundsätzlich den zuvor erhobenen Geltungsanspruch, der sich durch den Verzicht auf Subjektivitätsmarker ergibt. Ein im Forum präsentierter „Glaube“ darf sich demzufolge nicht als „Tatsache“ oder „Wahrheit“ darstellen, sondern ist lediglich als „Meinung“ zu rahmen, was es auch stets zu „betonen“ gelte. Mit Hilfe eines Konformitätsarguments – dem Hinweis auf „alle anderen“ – wird daher der vorangegangene Beitrag von User:in 10 als unpassend eingestuft. Bekehrungsversuche gelten als unerwünscht. An anderer Stelle wird Widerspruch im Seniorenportal jedoch weniger strikt, vielmehr ähnlich vorsichtig formuliert wie in der „UrbiaCommunity“. So reagiert jemand in einem Beitrag des Threads auf einen User, der eine Fortexistenz nach dem Tod in Frage gestellt hat. Vollständig lautet dieser Post so:

Deine Vermutung, "Am Ende ist alles nichts", daran kann ich wirklich nicht glauben. Weisst Du ... ob nicht eventuell ... was vorher war ?

Sag mir, was hätte dann ... das Leben für einen Sinn? Etwa nur ... Friede, Freude, Eierkuchen?
(User:in 12; 20.09.17, 18:45)

Mit der Verwendung von (rhetorischen) Fragesätzen und der Simulation von Gedankenpausen, die mittels Auslassungspunkte in die digitale Schriftlichkeit überführt werden und „Nicht-Übereinstimmung bzw. Dispräferenz“ (Androutsopoulos 2020: 139) in höflicher Form kontextualisieren können, äußert sich User:in 12 vorsichtig und indirekt, indem sie ihre Ablehnung nicht explizit formuliert. Jedoch macht sie den Dissens deutlich. Rekonstruiert man die implizite Argumentation (Schröter 2021), zeigt sich hier eine Verknüpfung der Prämisse eines Lebenssinns mit der Annahme einer postmortalen Fortexistenz. Als implizite Prämisse gilt erstens, dass das Leben keinen Sinn hätte, wenn es kein Leben nach dem Tod gäbe. Zweitens muss es ein Leben nach dem Tod geben, wenn das Leben andernfalls keinen Sinn hätte. Diese Annahme wurzelt also in der – ebenfalls impliziten – Voraussetzung, dass es auszuschließen sei, dass das Leben keinen Sinn habe. Aus all dem schließt User:in 12, dass es ein Leben nach dem Tod geben muss (bzw. dass die These „Am Ende ist alles nichts“ nicht wahr sein kann). Somit wird deutlich, unter welchen Voraussetzungen hier etwas geglaubt wird: Es muss einen Sinn des Lebens geben, deshalb muss es ein Leben nach dem Tod geben. Die Einstellung zum Tod ist insofern eng verknüpft mit der Einstellung zum Leben in seiner Ganzheit und darüber hinaus mit universalen Zusammenhängen: Die Jenseitsvorstellungen werden hier offenbar getragen von der Annahme einer insgesamt sinnhaft eingerichteten Welt.

Gleichwohl liegt bei User:in 12 wiederum eine Markierung der Subjektivität vor („daran kann *ich* wirklich nicht glauben“). Subjektivierungsmarker kommen allerdings auch bei der Darstellung symbolischer Formen der Unsterblichkeit zum Einsatz, z. B. im biologischen Modus:

Weiterleben werden wir in den Genen, die wir unseren Kindern vererben. Das ist für mich die Unsterblichkeit. (User:in 13; 09.11.17, 17:43)

Die häufige Verwendung wirft die Frage auf, ob ein solches „für mich“ als existimatorische Angabe zur Unterklasse der verifikativen Angaben gehört, die den „Realitätsgrad eines Sachverhaltes“ (Engel 1988: 230) modifizieren, oder ob es vielmehr als eine restriktive Angabe zu verstehen ist, die den „Geltungsrahmen“ (Engel 1988: 225) einschränkt. Letzteres scheint durchaus möglich zu sein, wenn Jenseitsvorstellungen mit lediglich privatem Geltungsanspruch vorgebracht werden: Man wird etwa die eigenen Verwandten im Himmel wiedersehen – was andere nach dem Tod erwartet, bleibt dabei völlig offen. Hier allerdings dürfte es

sich eher um eine existimatorische Angabe handeln, da die Verwendung eines inklusiven „wir“ im Zitat von User:in 13 darauf hindeutet, dass die Äußerung als eine generalisierte Aussage aufzufassen ist, die sich auf alle Menschen bezieht und nur vorsichtig formuliert ist (im Sinne von: ‚Dies ist meine Sichtweise.‘). Die existimatorische Angabe „für mich“ leistet an dieser Stelle aber nicht nur das, was man Heckenausdrücken (*hedges*) gemeinhin zuschreibt, nämlich die Markierung von Unsicherheit. Vielmehr *immunisiert* es die Äußerung geradezu gegen Kritik in einem gegebenen kommunikativen Rahmen, in dem ohnehin, wie der kritische Beitrag von User:in 11 demonstriert hat, intersubjektiv gültige Wahrheitsansprüche gar nicht erhoben werden dürfen.

3.3 Tendenzen im Sterblichkeitsdiskurs der Onlineforen

Die Interaktant:innen bilden in den Foren zwar keine Glaubensgemeinschaften, da offenbar ein gemeinsamer Glaube fehlt, aber doch „digitale Neogemeinschaften“ (Reckwitz 2020: 261), die als „Interpretationscommunitys“ (Reckwitz 2020: 264) fungieren. Es kommt hier zu einer „Rekomposition religiösen Wissens“, das als Merkmal „populärer Religion“ (Knoblauch 2009: 78) gilt. Für Walter (1994) ist die collagenartige Rekomposition von kulturellen Fragmenten unterschiedlichster Herkunft⁶ ein Kennzeichen der postmodernen Auseinandersetzung mit dem Tod – mit der die vermeintliche Todesverdrängung der Moderne selbst verdrängt worden ist. Statt einer „unsichtbaren Religion“ (Luckmann 1991) erobert der individuelle Glaube – so vage er sein mag – mit den sozialen Medien wesentliche Bereiche der digitalen Öffentlichkeit: „Bisher sozial unsichtbare, subjektive religiöse Erfahrungen [...] finden sich nun massenhaft in unterschiedlichsten ‚Foren‘, ‚Blogs‘ oder ‚Communities‘.“ (Knoblauch 2009: 270) Die Konstruktion gemeinsamen Wissens geht über die bloße Bekanntgabe des eigenen Erlebens hinaus. Dieses wird von den Interaktionspartner:innen bestätigt und, wenn auch nicht geteilt, so doch akzeptiert und in etablierte Deutungsraster eingeordnet (vgl. Knoblauch 2009: 271). Die Publikation von Jenseitsvorstellungen in Onlineforen trägt insofern zur Konstruktion von Wissen bei, als diese Bestätigung erfahren oder zumindest unwidersprochen bleiben. Die öffentlich präsentierten Überzeugungen stehen nun dem Publikum als akzeptable Optionen zur Verfügung.

Allerdings wird in den Onlineforen kein Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit spiritueller Erfahrungen und Einstellungen erhoben – und wo dies doch ge-

⁶ Allein im hier untersuchten Thread des Seniorenportals berufen sich die User:innen explizit auf Altes wie Neues Testament, den Koran, Buddhismus (v. a. Zen-Buddhismus), Pantheismus, Anthroposophie, Konfuzius, C. G. Jung, Ludwig Wittgenstein etc.

schieht, werden solche Versuche umgehend sanktioniert. Nicht einmal die Vorstellung eines universalen Jenseits muss sich mit den individuellen „Meinungen“ zum Leben nach dem Tod verknüpfen, vielmehr ist eine Privatisierung der Jenseitsvorstellungen zu konstatieren, die sich gleichwohl im öffentlichen Raum vollzieht. Die User:innen sprechen meistens nur von den eigenen Freund:innen und Verwandten, die man im Jenseits wiedertrifft – wie die postmortale Fortexistenz für andere aussieht, lässt man offen. Sobald Aussagen getroffen werden, deren Geltungsanspruch sich auf alle Menschen erstreckt, stoßen diese umgehend auf scharfe Kritik. Ein derart privatisiertes Jenseits führt dazu, dass Onlineforen nur selten ein Ort der Missionierung sind. Stattdessen breiten die Foren ein unverbindliches Trostangebot aus, aus dem jede:r etwas individuell Passendes auswählen darf. Die als negativ empfundene Konfrontation mit der (eigenen) Sterblichkeit wird gelindert, indem vage Vorstellungen einer Unsterblichkeit dageengehalten werden. Die tröstlichen Vorstellungen und Gedanken werden in den Foren in aller Regel ratifiziert, wenn nicht emphatisch affirmiert, zumindest aber stillschweigend akzeptiert. Schließlich zählt es zum hier etablierten, sozial geteilten Wissen, dass man die privaten Jenseitsvorstellungen anderer Diskursteilnehmer:innen nicht in Zweifel ziehen darf – dies gilt zumindest so lange, wie deren Überzeugungen sich nicht auf andere Menschen erstrecken und für diese Gültigkeit beanspruchen.

Ähnliches lässt sich speziell in Trauerforen beobachten: Der individuelle Komfort wird gesichert, indem die mehrfachadressierten, frei zugänglichen Foren als Ratgeberangebot im Trauerfall bereitstehen (vgl. Thiery 2015: 90). Die Kundgabe des eigenen Umgangs mit Trauer angesichts des Todes geht somit über eine bloße Beschreibung hinaus: „Dabei wird das individuelle Erleben und biographische Verarbeiten des eigenen Todes oder des Todes anderer zur Vorlage pragmatischer Lösungen.“ (Tirschmann 2019: 79) Wie der Umgang mit der eigenen Trauer zur Mustervorlage für das übrige Onlinepublikum wird, so entfaltet auch die Kundgabe der persönlichen Jenseitsvorstellungen unverbindliche Deutungsangebote für die anderen User:innen.

Wie sich in den Foren gezeigt hat, richtet sich die individuelle Auswahl aus dem bestehenden Transzendenzangebot danach, was die Trostfunktion erfüllt. Dabei besagt ein klassisches Argument der Religionskritik, dass es den Glauben diskreditiere, wenn die Hoffnung auf ein Jenseits als bloßes Wunschdenken enttarnt werden kann. So wendet sich etwa Sigmund Freud in der „Zukunft einer Illusion“ (orig. 1927) dagegen, an religiösen Vorstellungen nur deshalb festzuhalten, weil diese etwas „Tröstliches“ hätten:

Wenn die Verurteilung ‚faule Ausrede‘ je am Platze war, so hier. Die Unwissenheit ist die Unwissenheit; kein Recht, etwas zu glauben, leitet sich aus ihr ab. Kein vernünftiger Mensch wird sich in anderen Dingen so leichtsinnig benehmen und sich so armseligen Begründun-

gen seiner Urteile, seine Parteinahme zufrieden geben, nur in den höchsten und heiligsten Dingen gestattet er sich das. (Freud 2007: 135)

Insofern ist hier aktuell eine Kehrtwende zu konstatieren, wenn die einfache psychoregulative Nützlichkeit eines noch so vagen Jenseitsglaubens ganz offen als dessen unschlagbare Begründung ins Feld geführt wird. Wetz (2022) hat diese postmoderne Haltung jüngst aus philosophischer Sicht gewürdigt. Er empfiehlt „ein breites Spektrum tröstlicher Angebote, in denen es weniger um Wahrheit als um Leidminderung geht. Am Ende zählt, was hilft!“ (Wetz 2022: 101) Dieser Verzicht auf genaueres Nachdenken, das den Trost nur mindern könnte, wird als Teil einer „Kultur der Ungenauigkeit“ (Wetz 2022: 61) ausdrücklich befürwortet.

4 Fazit

Das diskursiv konstruierte Wissen über Tod und Jenseits in den beispielhaft analysierten Forenbeiträgen wird von den User:innen nach dem Kriterium seiner Nützlichkeit beurteilt. Nützlich ist dieses Wissen dann, wenn es die Angst vor dem Tod oder die Schwere der Trauer verringert oder beseitigt und die Sinnhaftigkeit des Seins garantiert. Trost ist somit der gewünschte Effekt und einziger Bewertungsmaßstab. Dies ist eine spezifische Sicht auf den Tod, von der man annehmen darf, dass sie ein Charakteristikum des heutigen Umgangs mit der Sterblichkeit ist. Die wechselseitigen Bestärkungen, wie sie in den Internetforen vorgenommen werden, unterstützen die Gewissheit des Trostes. Nicht die Trostfunktion der Vorstellungen von postmortaler Fortexistenz ist dabei neu, wohl aber die offen kommunizierte Einstellung, dass es nur darum gehe, sich aus den Deutungsangeboten ein individuell passendes Trostkonstrukt zusammenzustellen.

Die hier zitierten Quellen (ein Seniorenforum und ein Portal der Zeitschrift „Eltern“), die qualitativ untersucht wurden, sind als solche nicht speziell auf Jenseitsvorstellungen ausgerichtet. Es liegt nahe oder scheint sogar notwendig, bei der Erforschung des Sterblichkeitsdiskurses solche Kommunikationsbereiche einzubeziehen, die von vornherein außerhalb des Rahmens des naturwissenschaftlichen Weltbildes anzusiedeln sind. Auch Esoterikforen wären insofern ein interessantes Untersuchungsobjekt. Hat man einmal die Auseinandersetzung mit dieser speziellen Art von Wissen akzeptiert, öffnen sich weitere Möglichkeiten. Es ist thanatolinguistisch höchst interessant, welche Jenseitsvorstellungen außerhalb etablierter philosophischer oder theologischer Diskurse konstruiert werden und welche Grenzen oder Leerstellen diese haben. Ebenso sind Erfahrungen wie z. B. Nahtoderlebnisse oder Formen der Kommunikation mit Verstorbenen, ‚Botschaften aus dem Jenseits‘ etc. insofern relevant, als zu prüfen ist, inwiefern diesen ein

Erkenntniswert oder eine Trostfunktion zugesprochen wird. Dabei sind stets auch die Reaktionen der Interaktionspartner:innen relevant: Welche Vorstellungen werden akzeptiert und setzen sich in der Forenkommunikation durch? Wo werden Sagbarkeitsgrenzen gezogen? Bei den hier betrachteten Beispielen fällt auf, dass nicht etwa maximal vage Jenseitsvorstellungen auf Kritik stoßen, sondern vielmehr solche, die mit einem Allgemeingültigkeitsanspruch vertreten werden. Abgesehen davon gilt alles als akzeptabel, was das Leben der Betroffenen erleichtert. Ob sich diese Tendenzen bei einer quantitativ-qualitativen Auswertung größerer Korpora bestätigen lassen, ist eine wichtige Frage für die weitere Forschung.

Literatur

- Androutsopoulos, Jannis (2020): Auslassungspunkte in der schriftbasierten Interaktion. Sequenziell-topologische Analysen an Daten von griechischen Jugendlichen. In Jannis Androutsopoulos & Florian Busch (Hrsg.), *Register des Graphischen. Variation, Interaktion und Reflexion in der digitalen Schriftlichkeit*, 133–158. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Bauman, Zygmunt (1994): *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Becker, Ernest (1997): *The Denial of Death*. New York: Free Press.
- Birnbacher, Dieter (2017): *Tod*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Brüggen, Susanne (2005): *Letzte Ratschläge. Der Tod als Problem für Soziologie, Ratgeberliteratur und Expertenwissen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- DeMarchi, Luigi (1988): *Der Urschock. Unsere Psyche, die Kultur und der Tod*. Darmstadt: Luchterhand.
- Doblhammer-Reiter, Gabriele & Thomas Salzmann (2010): Sterberate. In Héctor Wittwer, Daniel Schäfer & Andreas Frewer (Hrsg.), *Sterben und Tod. Geschichte – Theorie – Ethik. Ein interdisziplinäres Handbuch*, 118–125. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Engel, Ulrich (1988): *Deutsche Grammatik*. Heidelberg: Groos.
- Felder, Ekkehard (2013): Linguistische Diskursanalyse im Forschungsnetzwerk ‚Sprache und Wissen‘. In Willy Viehöver, Reiner Keller & Werner Schneider (Hrsg.), *Diskurs – Sprache – Wissen. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Sprache und Wissen in der Diskursforschung*, 167–197. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Felder, Ekkehard (2022): Vagheit als Chance verstehen. Pragma-semiotische Erdung von Veruneindeutigungen als Formen diskursiv instruierter Wissenskonstitution. *LiLi – Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 52 (4), 549–567.
- Felder, Ekkehard & Jörn Stegmeier (2012): Semantische Kämpfe in einem Textkorpus zum Sterbehilfediskurs. In Eva Schmitt & Wolfgang U. Eckart (Hrsg.), *Handbuch Sterben und Menschenwürde*, 329–346. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Freud, Sigmund (2007): Die Zukunft einer Illusion. In Sigmund Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion. 8., unveränd. Aufl., 107–158. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Giaxoglou, Korina (2021): *A Narrative Approach to Social Media Mourning. Small Stories and Affective Positioning*. London: Routledge.
- Habermas, Jürgen (1985): *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Klug, Nina-Maria (2023): „Naturverbunden, schlicht und tröstlich.“ Ein diskurslinguistisches Schlaglicht auf den Wald als Bestattungs- und Trostort. *Muttersprache* 133 (4), 315–332.
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Liessmann, Konrad Paul (2004): Ruhm, Tod und Unsterblichkeit. Über den Umgang mit der Endlichkeit. In Konrad Paul Liessmann (Hrsg.), *Ruhm, Tod und Unsterblichkeit. Über den Umgang mit der Endlichkeit*, 7–19. Wien: Zsolnay.
- Lifton, Robert Jay (1986): *Der Verlust des Todes. Über die Sterblichkeit des Menschen und die Fortdauer des Lebens*. München: Hanser.
- Lifton, Robert Jay (1994): *Das Ende der Welt. Über das Selbst, den Tod und die Unsterblichkeit*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Likar, Rudolf, Georg Pinter, Herbert Janig, Thomas Frühwald & Karl Cernic (2021): *Es lebe der Tod. Tabuthema Sterben*. Wien: Ueberreuter.
- Linke, Angelika (2001): Trauer, Öffentlichkeit und Intimität. Zum Wandel der Textsorte, Todesanzeige' in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. In Ulla Fix, Stephan Habscheid & Josef Klein (Hrsg.), *Zur Kulturspezifik von Textsorten*, 195–223. Tübingen: Stauffenburg.
- Lucius-Hoene, Gabriele & Arnulf Deppermann (2004): Narrative Identität und Positionierung. *Gesprächsforschung* 5, 166–183.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Macho, Thomas & Kristina Marek (Hrsg.) (2007): *Die neue Sichtbarkeit des Todes*. München: Fink.
- Marx, Konstanze & Susanne Tienken (2021): ‚Trost‘ und ‚Trösten‘. In Christian Braun (Hrsg.), *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323), 141–164. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Marx, Konstanze & Susanne Tienken (2023): ‚Nachspüren‘. Konfigurationen von Zeit und Raum im digitalen Erzählen über Sterben und Sterbebegleitung. *Muttersprache* 133 (4), 348–363.
- Reckwitz, Andreas (2020): *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- Reményi, Matthias (2014): Der Tod als Grenze des Lebens und des Denkens. Eine thanatologische Skizze. In Ulrich Lüke (Hrsg.), *Tod – Ende des Lebens!?*, 143–175. Freiburg, München: Alber.
- Scharloth, Joachim (2016): Praktiken modellieren. Dialogmodellierung als Methode der Interaktionalen Linguistik. In Arnulf Deppermann, Helmuth Feilke & Angelika Linke (Hrsg.), *Sprachliche und kommunikative Praktiken*, 311–336. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Schröter, Juliane (2021): *Linguistische Argumentationsanalyse*. Heidelberg: Winter.
- Schütte, Christian (2014): Kommunikative Strategien in Ratgeberbüchern zum Thema „Trauer“. In Michael Niehaus & Wim Peeters (Hrsg.), *Rat geben. Zu Theorie und Analyse des Beratungshandelns*, 133–158. Bielefeld: Transcript.
- Schütte, Christian (2021a): Perspektiven der Thanatolinguistik. In Christian Braun (Hrsg.), *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323), 229–247. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Schütte, Christian (2021b): „Ist das denn noch normal?“ Diskurslinguistische Stichproben zur Aushandlung von ‚Normalität‘ in Online-Trauer-Foren. In Marina Iakushevich, Yvonne Ilg & Theresa Schnedermann (Hrsg.), *Linguistik und Medizin. Sprachwissenschaftliche Zugänge und interdisziplinäre Perspektiven*, 379–398. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Solomon, Sheldon, Jeff Greenberg & Tom Pyszczynski (2016): *Der Wurm in unserem Herzen. Wie das Wissen um die Sterblichkeit unser Leben beeinflusst*. München: DVA.

- Spitzmüller, Jürgen & Ingo H. Warnke (2011): *Diskurslinguistik. Eine Einführung in Theorien und Methoden der transtextuellen Sprachanalyse*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Stadelbacher, Stephanie (2014): Vom ‚Reisen‘ und ‚friedlichen‘ Sterben. Die wirklichkeitskonstitutive Macht von Metaphern am Beispiel der Hospizbewegung. In Matthias Junge (Hrsg.), *Methoden der Metaphernforschung und -analyse*, 99–116. Wiesbaden: Springer.
- Stein, Stephan (2008): Verbergen und Verschlüsseln in Todesanzeige und Nachruf. Über den Umgang mit Tod und Trauer in öffentlicher Kommunikation. In Steffen Pappert, Melani Schröter & Ulla Fix (Hrsg.), *Verschlüsseln, Verbergen, Verdecken in öffentlicher und institutioneller Kommunikation*, 223–253. Berlin: Schmidt.
- Thiery, Heinz (2015): *Beratungscommunitys. Von der lokalen Beratung und Psychotherapie in Gruppen zur Onlineberatung in der Informationsgesellschaft*. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Tirschmann, Felix (2019): *Der Alltag des Todes. Perspektiven einer wissenssoziologischen Thanatologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Walter, Tony (1994): *The Revival of Death*. London: Routledge.
- Wetz, Franz Josef (2022): *Tod, Trauer, Trost. Was am Ende hilft*. Stuttgart: Reclam.
- Wittwer, Héctor (2009): *Philosophie des Todes*. Stuttgart: Reclam.

Niels Henrik Gregersen

In die Gemeinschaft hinein

Analoge und digitale Ressourcen für eine soziale Auferstehungstheologie

Abstract: Das informationelle Weltbild hat zu neuen alltäglichen Denkweisen geführt, in denen Benutzer*innen des World Wide Web mit einer synchronen Ko-Präsenz von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vertraut sind, die Boethius' klassischer Definition der Ewigkeit ähnelt. Unter Verwendung phänomenologischer und hermeneutischer Ansätze zum transtemporalen Bewusstsein weise ich auf Arten von intuitivem und skeptischem Glauben hin, die ein soziales Verständnis der Kontinuität und Diskontinuität zwischen diesem Leben und einem Leben nach dem Tod ermöglichen. Ich schlage vor, dass der Auferstehungsglaube, anthropologisch gesehen, (1) auf Beispielen erfüllten Lebens, (2) auf der Ansicht, dass Individuen aus Gemeinschaften hervorgehen, (3) auf Kontinuitäten zwischen menschlichem und nicht-menschlichem Leben, (4) auf der Notwendigkeit, egoistische Lebensgewohnheiten zu verlernen und (5) auf einer Transformation oder Re-codierung von einem isolierten Ich zu einem sozialen Selbst beruht.

This essay suggests that the informational worldview has shaped new forms of *common sense* of relevance for religion. Users of the World Wide Web are familiar with a synchronous co-presence of past, present, and future, a synchronicity also expressed in Boethius' classic definition of eternity. Employing phenomenological and hermeneutical approaches to transtemporal awareness, I point to types of intuitive and skeptical faith that facilitate a social understanding of continuities and discontinuities between this life and a possible afterlife. I propose that resurrection faith, seen from a human perspective, is based on (1) this-worldly examples of fulfilled life, (2) on the view that individuals emerge from communities, (3) on continuities between human and non-human life, (4) on the need to unlearn selfish habits of life, and (5) on a transformation, or re-coding, from isolated egos to social selves.

Keywords: Informationelle Weltanschauung, World Wide Web und Leben nach dem Tod, Intuition und Skepsis, Soziale Auferstehungslehre

Ich fühle nun öfter, dass die Zeit, die unser Erleben nach Stunden erfasst, nicht stimmt: sie
ist eine ordnende Täuschung des Verstandes ...
Max Frisch, *Bin oder die Reise nach Peking* (1945)

1 Einleitung

In diesem Beitrag versuche ich, ein soziales Verständnis der christlichen Auferstehungshoffnung auf der Grundlage analoger und digitaler Erfahrungen zu entwickeln. Die These ist, dass die digitale Revolution allmählich zu neuen Denkart geführt hat, in denen Zeit und Raum auf eine Weise konzipiert werden, die theologisch als produktive Impulse für Reflexionen über das ewige Leben aufgenommen werden können. Denn alltägliche Nutzer*innen des World Wide Web sind mit einer gewissen Ko-Präsenz der Zeitformen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vertraut. Ein solches transtemporales Bewusstsein eröffnet die Möglichkeit, dauerhafte Verbindungen zwischen den Lebenden, den Toten und den noch Ungeborenen zu erkennen. Ich nehme aber an, dass analoge menschliche Erfahrungen weiterhin das Rohmaterial der stärksten eschatologischen Vorstellungen bleiben werden. Der Beitrag thematisiert somit Zugänge zum Tod und zum Leben nach dem Tod aus einer phänomenologischen Perspektive und zielt darauf ab, typische menschliche Haltungen zur Welt wie Intuition und Skepsis zu beschreiben. Dabei weise ich auf die merkwürdige Tatsache hin, dass eine vermeintliche ewige Dimension aus ontologischer Sicht zwar ein Entweder-Oder ist (logischerweise ganz unabhängig von menschlichen Glaubenshaltungen!), dass sich in menschlichen Erfahrungen des sozialen Lebens aber stets Vorstellungen vom Leben nach dem Tod eröffnen oder schließen. Ich schlage fünf hermeneutische Schritte vor (vgl. Abschnitt 6 bis 10), um die christliche Lehre von der Auferstehung im Allgemeinen und die Idee einer kontinuierlichen Verbindung zwischen Lebenden und Toten im Besonderen neu zu interpretieren. Die ersten vier Abschnitte (2 bis 5) zielen besonders auf analoge und digitale Voraussetzungen des Auferstehungsglaubens.

2 Von der digitalen Revolution zur religiösen Intuition

Was hat die digitale Revolution mit der Welt der Religionen und mit dem Sinn einer irgendwie „musikalischen“ Religiosität, die Religion von innen versteht, zu tun? Und inwiefern ist das informationelle Weltbild relevant für ein heutiges Verständnis der christlichen Rede von der Auferstehung der Toten? Im Folgendem versuche ich, diesen Fragen nachzugehen und sie weiterzudenken, ohne zu behaupten, dass alle Rede von der Auferstehung und der Gemeinschaft zwischen Lebenden und Toten von irgendeinem spezifischen Weltbild hergeleitet werden kann. Phänomenologische Erfahrungen der menschlichen Alltagswelt, wie sie

auch in der biblischen und nachbiblischen Tradition exemplifiziert sind, bleiben wohl der primäre Impuls jeder Eschatologie. Dennoch glaube ich, dass durch Erfahrungen mit den digitalen Medien wie Computern und Smartphones neue Vorstellungsmodelle geschaffen werden, die auch neue Zugänge zu einer sozialen Interpretation des Auferstehungsglaubens eröffnen. Nicht ohne Grund lautet der Name einer französischen App „Partager c’est immortaliser“.

2.1 Das informationelle Weltbild: Digits und Qubits

Schon nach dem Zweiten Weltkrieg wurde in der Informationstheorie (als erstes in der Kybernetik), die These aufgebracht, dass Informationen nicht nur für technische Speicherung, Kontrolle und Manipulation an Computern von Belang, sondern auch in biologischen Organismen wirksam sind (vgl. Wiener 1948). Diese Sicht hat den Evolutionstheoretiker John Maynard Smith zu dem Ergebnis gebracht, dass auch die Biologie weitgehend als eine Informationswissenschaft zu bezeichnen ist (vgl. Maynard Smith 2000). Schließlich hat die Herstellung von Quantencomputern seit den 1990er-Jahren die tragende Rolle von informationellen Prozessen auf der Tiefenebene der Quantenphysik gezeigt. In seinem Buch *Programming the Universe* aus dem Jahr 2006 hat Seth Lloyd, ein leitender Theoretiker der Quantencomputer, die Theorie aufgestellt, dass wir nur deshalb eine Programmierung von Quantenprozessen herstellen können, weil die Natur sich selbst ständig programmiert und re-programmiert. „Information and energy play complementary roles in the universe: energy makes physical systems do things. Information tells them what to do.“ Dementsprechend ist die Information „the primary actor in the physical history of the universe“ (Lloyd 2006: 40).

All dies hat zu einer Erweiterung unseres herkömmlichen Weltbildes beigetragen. In diesem Weltbild sind nicht nur Masse und Energie konstitutiv für Materialität, sondern Informationen sind mit Masse und Energie gleichursprünglich und auf der gleichen ontologischen Ebene angesiedelt. So lautet jedenfalls die These vieler heutiger Naturwissenschaftler*innen und Philosoph*innen (Davies & Gregersen 2014). Wir leben in einem informationellen Universum. Wir dürfen deshalb nicht nur von kulturellen Codes und biologisch-genetischen Informationen sprechen, denn informationelle Prozesse sind schon auf der Ebene der Quantenwelt inhärent und kausal wirksam.

Informationen liegen also im Universum als Ganzem vor. Jede spezifische Informationskonstellation gehört zu einer größeren Informationswelt. Existieren, so darf man sagen, bedeutet dann als besonderer Teil von Informationsnetzwerken zu existieren, und jede Informationsreihe hat einen ganz bestimmten Inhalt, der nur in begrenzter Weise in digitalen Bits (Binary Digits: 0 oder 1) repräsentiert

werden kann. Doch räumen fast alle Naturwissenschaftler*innen ein, dass es immer noch Unterschiede zwischen analogen (d. h. physischen) und digitalen Informationen (d. h. Bits) gibt. Ob man prinzipiell alles in Qubits (Quantum Bits) ausdrücken könnte, bleibt weiterhin strittig, da wir keine klaren Übersetzungen von Quantenprozessen in die klassische Physik haben, und zudem biologische, soziale, psychologische und semantische Inhalte nicht aus der Physik herleiten können.

2.2 Das informationelle Weltbild im Alltagsleben: Neue religiöse Optionen

Seit dem Anfang des World Wide Web (1989) hat sich das informationelle Weltbild im Alltagsbewusstsein eingebürgert und damit auch zu neuen *Common-Sense*-Vorstellungen geführt (Gregersen 2021: 51–59; 2023: 689–699). Nutzer*innen von Musik und Informationsabfragen aller Art wissen, wie dieselbe Botschaft (z. B. ein Konzert von Beethoven oder den Beatles) in verschiedene Medien übertragen werden kann, ohne dass dabei viele Informationen verloren gehen. Einmalige Konzerte aus der ‚realen‘ Welt wurden zuerst auf dem analogen Medium einer Vinyl-Platte gespeichert; später wurden diese Informationen dann auf CDs übertragen und schließlich im Online-Streaming verdichtet.

Somit sind die meisten modernen Menschen mit verschlüsselten und doch fließenden Informationsübertragungen vertraut. Alles, was man braucht, ist eine Kompatibilität zwischen den Informationssystemen, die besondere Ereignisse aus der Vergangenheit speichern und wiedergeben können. In diesem Sinne gilt nicht mehr: „the medium is the message“ (Marshall McLuhan), sondern eher: „the message is more than the medium“. Ganz unterschiedliche Medien und Plattformen sind mit nur geringem Informationsverlust ineinander übersetzbar, sofern man vom sog. *noise* absieht, der typisch bei jedem physischen Medium auftritt. Seltsamerweise wird die relative Abwesenheit von überflüssigem Rauschen in digitalen Medien von Musikkennner*innen, die es gewohnt sind, analoge Medien zu hören, bei denen man immer noch das Rauschen hört und die Spuren auf der Schallplatte sichtbar verfolgen kann, oft als Verlust empfunden.

Meine These ist, dass es auch gewisse Affinitäten zwischen digitalen Medien und religiösen Mentalitäten gibt, die normalerweise übersehen werden. Meine erste Beobachtung in dieser Hinsicht ist, dass vor allem die digitalen Medien die Möglichkeit einer Gleichzeitigkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft anbieten. Was hat das mit Religion zu tun? In Boethius’ *Trost der Philosophie* (ca. 524 verfasst) finden wir im Buch 5.6 die klassische Definition der Ewigkeit Gottes als „dem vollständige[n] und vollendete[n] Besitz unbegrenzbaren Lebens“ (Boethius 1952: 263). Solche volle *possessio* wird natürlich nur Gott zugeschrieben, der nach

Boethius eine ewige und intuitive Erfahrung der „Jetztzeitigkeit“ von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft habe. Diese Analyse ist aber auch für das menschliche Erleben von Synchronizität von Belang. Denn Boethius baute auf Augustins *Konfessionen* (Buch XI.14–15) auf, wo es heißt, dass wir Menschen zwar nicht in der Lage sind, die Ewigkeit in zeitlichen Kategorien zu erfassen, dass wir aber, wenn auch nur in begrenztem Maße, Zugang zur göttlichen Intuition der Gleichzeitigkeit haben. Die menschliche Seele hat somit eine Mitintuition (*contuitus praesentiae*) der göttlichen Gegenwart, und das Erleben der ausgedehnten Gegenwart schließt immer Aspekte der Vergangenheit durch die Erinnerung (*memoria*) und Aspekte der Zukunft durch unsere Erwartung (*expectatio*) ein.

Meine zweite Beobachtung ist, dass die digitalen Medien nicht nur ein neues Gefühl der Gleichzeitigkeit aller Zeiten anbieten, sondern auch ein neues Wissen davon, dass wir auf Informationen zugreifen können, und zwar unabhängig von ihrem ursprünglichen Zeitpunkt und Platz in der ‚realen‘ Welt. Der englische (und dänische) Common-Sense-Ausdruck: „information is in the air“, mag bezeichnend dafür sein. Solche atmosphärischen Metaphern veranschaulichen, dass räumliche Erfahrungen immer als ein Kontinuum, als Teile einer ausgedehnten Omnipräsenz erlebt werden, ebenso wie zeitliche Erfahrungen immer eine Art von Synchronizität einschließen. Alle digitalen Informationen sind in ein und demselben World Wide Web gespeichert, sodass wir nicht mehr alte Bücher aus dem 16. oder 20. Jahrhundert aus unserem Regal zu holen brauchen. Vielmehr haben wir einen als unmittelbar erlebten Zugang zu Informationen und alle Informationen können in denselben Formaten abgerufen werden, unabhängig von Alter, Einband, Seitenzahlen usw.

Eine dritte Beobachtung ist, dass Nutzer*innen digitaler Medien, wenn sie etwas aus dem virtuellen Raum „herunterladen“, um auf bestimmte Informationen „zuzugreifen“, dies in dem Bewusstsein tun, dass sie nur Zugang zu einer sehr begrenzten Menge der insgesamt verfügbaren Informationen haben. Wie der dänische Wissenschaftsphilosoph Tor Nørretranders (selbst ein Naturalist) sagt, sind wir in einer digitalen Welt „gezwungen zu glauben“, wenn auch nur in dem Sinne, dass wir über das, was wir nicht wissen, jenseits dessen, was wir zu wissen glauben, raten müssen. „Aus informationstheoretischer Sicht muss man sagen, dass es etwas gibt, das größer ist als wir, rein von der Bandbreite her gesehen“ (Nørretranders 2003: 85–86, meine Übersetzung).

Es versteht sich von selbst, dass diese drei Beobachtungen kein Argument für die Existenz Gottes oder die Ewigkeit im Sinne einer natürlichen Theologie sind. Meine These ist aber, dass sich aus alten Vorstellungen vom ewigen Leben und einer Ubiquität sowie unserer Unfähigkeit, die informationelle Welt voll zu verstehen und zu kontrollieren, eine Konstellation ergibt, die auch aus theologischer Sicht höchst relevant ist. Aus einer kulturellen Sicht scheint es mir, dass durch

die Idee eines Informationsuniversums auch der Glaube an ein Leben und Zusammenleben nach dem Tod zugänglicher geworden ist, obwohl dieser natürlich immer noch keine Selbstverständlichkeit ist. Wäre es z. B. möglich, dass die Informationsreihen, die aus einem individuellen Leben herausgewachsen sind, irgendwie in neue Medien transformiert werden könnten?

Ich komme später darauf zurück, solche ‚eschatologischen‘ Möglichkeiten zu bedenken, indem ich auf Affinitäten zwischen digitalen Erfahrungen von Synchronizität und sozialen Vorstellungen von einer Gemeinschaft von Lebenden und Toten hinweise. Ich fange aber „von unten“ an und setze bei menschlichen Umgangsweisen mit der alltäglichen Welt an. Denn ich denke, dass auch weiterhin analoge Erfahrungen der primäre Rohstoff theologischer Überlegungen bleiben werden. Damit folge ich dem Diktum Friedrich Schleiermachers in seiner *Dialektik*: „Immer aus der Mitte anfangen“ (1839: 250).

3 Das Dilemma und das Komische am Glauben an das ewige Leben

Ich beginne mit dem Dilemma des Glaubens an das ewige Leben: Ob es ein Leben nach dem Tod gibt, ist auf der einen Seite eine Frage von Leben und Tod, die alle Menschen angeht, weil sie eine tiefere existenzielle Frage beinhaltet, die auch einen Bezug zum jetzigen Leben hat. Auf der anderen Seite ist es etwas komisch, sich zum ewigen Leben zu äußern; denn wer ist in einer Position, sich über unsere eigenen Lebenszeiten hinaus auszustrecken?

Es mag daher sinnvoll sein, mit einem intuitiven Glauben zu beginnen. Ein intuitiver Glaube existiert vor der Reflexion, bildet aber die Grundlage für jeden noch so wohl formulierten Glauben. Im Lateinischen bedeutet „Intuition“ die Sachen von innen zu sehen und gleichzeitig eine Empfindung für den größeren Kontext zu haben – ohne notwendigerweise klare und deutliche Kenntnisse darüber und Begriffe dafür zu haben. Hier beginnt der Glaube der gewöhnlichen Menschen (wenn er überhaupt beginnt), aber von hier aus spricht auch jede*r reflektierte und sprachmächtige Theolog*in. Wir fangen also mitten in den Empfindungen *dieser* Welt an – einer Welt, die voll von Bedeutung ist, d. h. sinnvoll, sinnlos oder ambivalent. Wohl bemerkt, ohne einen festen archimedischen Punkt zu haben, wovon alles andere abgeleitet werden kann.

Einen intuitiven Glaubenszugang findet man nicht nur bei Kindern, sondern auch bei reflektierten Erwachsenen. Ein Beispiel dafür ist der Physiker Niels Bohr. Er äußerte sich nur selten zur Religion. Obwohl er in seiner Jugend am Christentum sehr interessiert war, lehnte er es später ab, in einer Kirche zu heira-

ten. In einem Brief an seine zukünftige Schwiegermutter vom 1. Mai 1912 begründete er dies wie folgt: „Sie dürfen nicht denken, dass ich an gar nichts glaube. Ich glaube, es gibt einen Sinn in der Welt, einen Sinn, den die Menschen nicht verstehen, sondern nur ahnen können. Und das macht mich nicht geringer, im Gegenteil, es wäre für mich so unendlich kleinlich, wenn ich glauben würde, ich könnte ihn verstehen. Ich denke ebenfalls ganz logisch, dass es etwas geben muss, was ein Mensch nicht verstehen kann“ (zit. nach Aaserud & Heilbron 2013: 78, meine Übersetzung).

Der intuitive Glaube kann mehrere Gestalten annehmen. Er kann die Form einer unwillkürlichen Dankbarkeit für das Leben annehmen; oder das Gefühl, dass mein Leben mit dem Leben anderer verbunden ist, sogar mit allem anderen Leben; oder als unbestimmtes Gefühl, dass das Leben Sinn macht, unabhängig davon, ob wir es verstehen oder nicht. Ein solcher intuitiver Glaube kann sich gelegentlich auch gegen die überlieferte Religion wenden, wenn sich seine Vertreter*innen einbilden, etwas darüber zu wissen, worüber man nichts wissen kann. Das war der Grund, warum Niels Bohr zum Agnostiker wurde: Wir können nur etwas ahnen, aber nichts darüber wissen, und es ist deshalb unberechtigt zu denken, dass wir die Bandbreite der Wirklichkeit in Glaubensbekenntnissen (inklusive der atheistischen Weltanschauungen) formulieren können, meinte er.

Aber es gibt auch einen fließenden Übergang vom intuitiven Glauben zum formulierten Glauben. In seinen berühmten *Reden über die Religion* von 1799 schreibt Friedrich Schleiermacher bekanntlich, dass die Religion weder vor allem mit Moral zu tun hat noch mit metaphysischer Philosophie, sondern mit dem ahnenden Gefühl des Universums: „Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack des Universums“ (Schleiermacher 1799: 52–53; 1984: 212). Wir leben in einer vielfältigen und unüberschaubaren Welt, die sowohl unsere Worte als auch unsere Vernunftbegriffe übersteigt. „Alles Unendliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die gleichsam aus dem Unendlichen hervorgehen“ (Schleiermacher 1799: 30; 1984: 213). Daher entsteht die Religion durch das Bewusstsein dessen, was uns schon voraus ist. Obwohl wir es sind, die das Dasein und das Universum in seinem Einfluss auf uns fühlen, ist uns das Universum vorgängig. Die Welt ist in einer stetigen Aktivität, die uns anspricht, aber von uns nur geringfügig erfasst werden kann: „Das Einzelne anzunehmen als Teil des Ganzen, alles Begrenzte als Darstellung des Unendlichen, das ist Religion“ (Schleiermacher 1799: 56; 1984: 214).

Schleiermachers Religionsbegriff ist ein Beispiel dafür, wie man in der Mitte beginnen kann und darf. Aber wenn wir in der Mitte beginnen, entdecken wir plötzlich, dass wir nicht selbst der Mittelpunkt des Lebens sind. Eher sind wir eine Art Kristallisationspunkt eines offenen Durchflusses, der seine Quelle außerhalb von uns hat und uns nicht von der Umgebung trennt, sondern uns vielmehr

eine größere Welt eröffnet. Man kann es mit einem Fenster vergleichen. Eine Glasscheibe, das sich in einem Fensterrahmen befindet, ist in sich eine Fläche. Als solche trennt es einen inneren Raum hier („drinnen“) von etwas Äußerem („draußen“). Das Ziel des Glases ist es aber, das Licht durchscheinen zu lassen. Und mehr noch: Inmitten der zweidimensionalen Fläche des Fensters erscheint, wenn das Licht in einem kleinen Winkel hereintritt, eine dreidimensionale Welt. Eine ganze Welt kann sich auf der begrenzten Glasfläche spiegeln. Die Alternative wäre, dass es eine undurchdringliche Mauer gibt zwischen dem, was wir wissen, und allem, was wir nicht wissen, oder dass wir nur in der Abgeschlossenheit der Innenräume leben, mit Wänden und einem Dach ohne offene Horizonte.

Das Glasflächenbild darf als Beispiel für ein religiöses Verständnis des Lebens gesehen werden, ein Verständnis, das davon ausgeht, dass es tatsächlich ein Licht mitten in unserer Welt gibt – obwohl wir nur die Größe des Lichts und ihre Quelle errahnen können. Das Licht offenbart (etwas) von sich selbst, indem es die Welt (etwas von der Welt) für uns (in begrenzter Weise) öffnet. Wenn Glauben und Wissen durch eine feste und unerschütterliche Mauer getrennt wären, wäre der Agnostizismus die letztlich angemessene Lebensanschauung. Die stillschweigende Voraussetzung des fast instinktiven Glaubens der Intuition ist, dass alle Menschen inmitten aller Ratlosigkeit von einem Reservoir von Bedeutung umgeben sind, die auf die eine oder andere Weise in uns fließt und durch die vielen Erfahrungen des Daseins zu uns spricht. Ein solches Reservoir von Bedeutung beinhaltet, würde ich meinen, eine Intuition von etwas Unendlichem oder Ewigem, zumindest von etwas Transtemporalem, das die chronologische Endlichkeit transzendiert und übersteigt. Von hier aus entsteht die Erwartung, dass es eine Verbindung zwischen uns und dem All gibt, obwohl kein Mensch imstande ist, sowohl das All als auch unsere innere Verbindung mit dem All dekodieren zu können.

Ebenso beruht die Intuition des ewigen Lebens Gottes auf der Antizipation, dass alles irgendwie gut enden wird. Theologisch ausgedrückt: So wie alles in Gott beginnt, endet auch alles in Gott, der Raum für die Welt und ihre vielen Menschen hat. Ein solcher Glaube kann natürlich von Zweifeln begleitet werden, die sich darauf beziehen, was mit dem Ganzen genau gemeint ist und was das für den einzelnen Menschen bedeutet. Denn die volle Bedeutung unseres Geschicks ist nicht sichtbar in dem, was geschieht, so wie die ganze Welt nicht gleichzeitig auf der Oberfläche des Glases sichtbar ist. Eine Erfahrung von Ambivalenz und Mehrdeutigkeit begleitet jeden Schritt des Glaubens in die Welt hinein.

Zu dem intuitiven Glauben gehört auch die Erfahrung, dass man sich angerufen und von einem Gegenüber des Glaubens angesprochen fühlen kann. Religiös ist derjenige, der Gott anruft, wohl wissend, dass das, was mit dem Wort „Gott“ angekündigt ist, bedeutet, dass Gott selbst Subjekt oder Quelle dieser Anrufung ist. Mit seiner Schöpfung, so der biblische Glaube, ruft Gott jeden Menschen in das Sein.

Aber mit Anregungen und Anreden ruft Gott auch den Menschen aus dessen Gewohnheitsexistenz: „Das kann so nicht weitergehen“, sagt der ethisch Entrüstete, „dagegen müssen wir etwas tun!“ Oder: „Das ist überwältigend schön“, sagt die Naturliebhaberin, und fügt hinzu, „dafür müssen wir in unserem zwischenmenschlichen Leben Platz finden.“ – „Hier ist eine Verbindung“, sagt die Forscher*in, „das müssen wir weiter erforschen!“ – „Hier ist ein echter Ausdruck davon, was es bedeutet, ein Mensch zu sein“, sagt die Philosophin und folgert, „da müssen wir tiefer nachfragen!“ – „Hier spricht Gott in unserer Mitte“, sagt der religiöse Mensch.

Die existentielle Aufgabe besteht darin, solche Botschaften des Daseins zu interpretieren, was bestimmt keine Eindeutigkeit voraussetzt. In der Praxis ist daher der intuitiv Glaubende meistens ziemlich schwankend. Es ist leicht, unsicher über seinen eigenen Platz im Leben zu sein und zu zweifeln, wohin man sich bewegen soll. Dies ist wohl eine allgemeine Erfahrung. Aber es ist nicht etwas, das dem ganzen Universum zur Last fällt. Dies kann auch darauf beruhen, dass es etwas zu entdecken gibt, das nur im Laufe der Zeit entdeckt werden kann. Der bleibende Ausgangspunkt des intuitiven Glaubens ist, dass das Leben immer fließend ist und eine innewohnende Bedeutung hat, die nicht nur auf der eigenen Projektion der Bedeutung in einem bedeutungslosen Universum beruht.

Es ist auch heute eine bleibende Möglichkeit, mit einem solchen intuitiven Glauben zu leben: Das Bedeutungsvolle spricht uns durch die Gestaltungen des Lebens an – ohne genauer erklären zu können, wieso. Von dieser Auffassung aus ist die Welt einigermaßen in Ordnung so, wie sie ist, ohne zu sagen, dass alles in Ordnung ist. Es gibt immer noch Tod, Krankheit und Sinnlosigkeit, die in unser Leben eindringen. Die Aufgabe der Theologie – entweder von Fachtheolog*innen oder anderen nachdenkenden Menschen wahrgenommen – ist es, den Zusammenhang zwischen all diesen „Rufen“ zu interpretieren. Wie sind die Erfahrungen des Guten, Schönen, Wahren und Wirklichen mit dem Glauben an Gott als durchdringende Kraft des Lebens verbunden? Und was ist mit allem, was diesen Erfahrungen widerspricht – von Bösem und Hässlichem bis zu Unfall und Tod?

Dementsprechend bleibt es auch heute eine „christliche“ Möglichkeit, als gläubiger Skeptiker zu leben. Das griechische Wort *skepsis* bedeutet ebenfalls sehen. Während die Intuition die Welt von innen sieht, sehen die Skeptiker*innen die Welt eher mit Vorbehalten und distanziert von außen. Der Skeptiker hat daher einen eher zweifelnden, aber oft auch einen aktiveren Zugang zum Leben. Es geht darum, im Leben gegenwärtig zu werden, sagt der Skeptiker, und es liegt an mir, mich um mich zu kümmern und meine Familie und Freunde zu versorgen. All dies kann getan werden, ohne zu viel über das Universum oder die Zukunft nachzudenken.

Damit stellt der gläubige Skeptiker die Ethik in den Mittelpunkt. Aber derjenige, der Skepsis mit Glauben verbindet, kann ein wenig widerwillig zustimmen, dass wir in einer großen und schönen Welt leben, die als Gottes Welt anzu-

schauen ist, obwohl die Welt auch eine schockierende Angelegenheit sein kann. Aber dieses Leben ist an sich groß genug. Um all das mit der Erlösung und dem ewigen Leben muss sich Gott kümmern, nicht wir!

4 Entweder-Oder – ganz unabhängig vom Glaubensbewusstsein

Meine Pointe ist hier, dass sowohl der intuitive Gläubige als auch der skeptische Gläubige einen Begriff der Ewigkeit voraussetzen, wenn auch nur in den minimalen Formulierungen, dass „das Leben einen Sinn hat“ (den wir nur erahnen können) oder dass „es gut enden wird“ (obwohl wir nicht wissen, wie), um am Ende darauf zu verweisen, dass „sich darum Gott kümmern muss und nicht wir.“ Oft verschmelzen die idealtypischen Verhaltensweisen, die von dem intuitiven bzw. dem skeptischen Zugang geprägt sind.

Nur eine ewige Kraft kann für die Ewigkeit sorgen. Es gibt keine anderen Kandidaten dafür, es sei denn, wir sagen, dass wir selbst einen Teil des Ewigen in uns tragen (die Seele oder ähnliches). Aber wenn wir ernst nehmen, dass der Tod eine tiefgreifende Realität ist, in der wir uns selbst verlieren, dann ist dies kaum eine gangbare Möglichkeit. Genauer gesagt, wenn es etwas Unsterbliches in uns gäbe (traditionell „die Seele“ oder „der Geist“ genannt), dann nur deshalb, weil wir von einer ewigen Kraft umgeben sind, die all das in uns festhält, was wir selbst nicht festhalten können, wenn wir in den Tod gehen.

Die Komik besteht nun darin, dass es sich im Hinblick auf das ewige Leben um ein Entweder-Oder handelt. Egal, wie sehr ich ‚voller Musik‘ an ein ewiges und volles Leben glaube: dabei tut mein Glaube nichts zur Sache. Ob sich nach dem Tod das ewige Leben für mich öffnen wird, oder es nur unbeholfene Vorstellungen darüber in meinem Kopf gibt, hängt nicht davon ab, was ich im Moment glaube, denke oder fühle. Wenn man vom ewigen Leben spricht, muss man bereit sein, zwischendurch über die Meinungen anderer (und die eigenen!) zu lachen. Denn *entweder existiert* es oder *nicht*, völlig unabhängig von meinem Glauben oder Mangel an demselben.

Die Komik gilt aber auch umgekehrt. Der Mensch, der mit großer Ernsthaftigkeit deklariert, dass es tatsächlich kein Leben nach dem Tod geben kann, weil wir Menschen eben an unsere Körper und Gehirne gebunden sind – und daher sterben, wenn der Körper stirbt – dieser Mensch ist der gleichen Logik und Komik unterstellt.

Entweder ist die Zeit bloß etwas, das einfach von sich her läuft bis sie (für uns) abläuft. Oder wir leben bereits ein Leben in der Ewigkeit, ob wir es wissen oder nicht, egal, wie skeptisch wir in unseren Glauben sind oder wie sehr wir uns

mit dem Mangel an unserem Glauben brüsten. Es ist mit dem ewigen Leben wie mit der Schwerkraft. Entweder war die Schwerkraft schon die ganze Zeit da (noch bevor Isaac Newton sie entdeckte), oder es war nur eine verirrte mathematische Spekulation, eine „okkulte Kraft“, wie die Gegner Newtons damals sagten. Die Ewigkeit ist einer Dimension ähnlich, die vor der Zeit, in der Mitte der Zeit und nach der Zeit da ist und bleibt – oder jede Rede von Ewigkeit ist bloß ein Gerede bzw. eine wilde metaphysische Spekulation.

Entweder-Oder ist die Dimension des Ewigen: Nicht wegen unserer Glaubensentscheidung, sondern völlig unabhängig von unserem Glauben, unserer Skepsis oder unserem Unglauben ist und bleibt Ewigkeit, oder ist gar nicht.

5 Von dem Begriff der Ewigkeit zur Intuition des ewigen Lebens

Wir begegnen hier der *Logik* des ewigen Lebens. Es liegt sozusagen schon im Begriff der *Ewigkeit*, dass es nicht der Glaube sein kann, der das ewige Leben schafft. Auf der anderen Seite könnte es aber eine ewige Dimension im und um das Leben geben, die zum Glauben einlädt und ihn hervorruft. Aber diese ewige Dimension kann nicht, wenn sie unser Leben umschließen kann, völlig zeitlos sein, sondern muss die Spiegelungen der Zeit in sich tragen, der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft, und somit auch jeden innerweltlichen Blick der Welt umfassen.

Wenn es überhaupt sinnvoll ist, über das ewige *Leben* zu sprechen, muss die Ewigkeit auf die eine oder andere Weise lebendig sein, jedenfalls als ein Möglichkeitsraum, bevor ich mich eventuell durch meine Bruchstücke von Glauben und Vertrauen, Elemente der Hoffnung und Erwartung, fragmentarischen Erfahrungen von Liebe etwas Größerem und anderem wie dem göttlichen Leben nähere.

Es liegt somit in der Logik des ewigen Lebens (sowohl ewig als auch lebendig), dass es nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt beginnen kann, z. B. nach dem Tod. Es ist daher unmöglich zu sagen, dass wir, solange wir im Diesseits leben, rein chronologisch leben (ohne Synchronizität), aber nach dem Tod in das ewige Leben (ohne Zeit) eingehen. Das Gegenteil ist der Fall: entweder leben wir mitten in der Zeit, umgeben vom ewigen Zusammensein aller Zeiträume, oder der Glaube an Gottes Ewigkeit ist nur eine Projektion, die als Gegenbild zum zeitlichen Fließen konstruiert worden ist. Erst, wenn das Lachen den allzu selbstsicheren Glauben und den allzu selbstsicheren Unglauben überwunden hat, können wir vielleicht entdecken, dass der Glaube an das ewige Leben nicht etwas völlig

anderes sein kann als unser heutiges Leben. Die Schlussfolgerung daraus würde also lauten: *Wenn es überhaupt ein ewiges Leben gibt, hat es schon angefangen.*

Es ist eine Illusion zu glauben, dass wir nur als eine Reihe isolierter Zeiten oder Ereignisse existieren. Wie Max Frisch in *Bin oder die Reise nach Peking* schrieb, ist unsere Wahrnehmung von Zeit und Zeitverlauf durch eine „geordnete Täuschung des Verstandes“ gekennzeichnet. Søren Kierkegaard bezeichnet es in *Der Begriff Angst* von 1844 entsprechend als einen „Mythos des Verstandes“, dass man das, was in einem Kreis zusammengehört, auf eine gerade Linie legt, und damit mitten in aller Verständigkeit wie im Kinderreim denken kann: „Poli ein Meister, Poli zwei Meister – Polizeimeister“ (Kierkegaard 1997: 338–339). Was der Verstand in historische Sequenzen einfügt, setzt einen inneren Zusammenhang voraus, der sich nicht eindeutig in Zeitphasen einordnen lässt.

Die Abfolgen der Zeit allzu ernst zu nehmen, bedeutet also ein Missverständnis darüber, worum es geht. In einem großen Teil unserer Erfahrung leben wir eher in einem Kreis, in dem das Vorhergehende zu dem gehört, was später kommen wird. Wenn wir etwas von einer Melodie hören, hören wir auch die vorherigen Noten, genau wie wir erwarten, dass neue Töne fast von alleine erscheinen werden. *Wir leben zur gleichen Zeit in der Gegenwart, in der Vergangenheit und in der Zukunft.* Dies gilt sowohl vorwärts als auch rückwärts.

Was Bedeutung hat, hat in diesem Sinne Ewigkeit: Wenn wir in einer gewissen Zeit Liebe erfahren haben, bleibt ihre Bedeutung wie eine Schwerkraft, auch wenn die Liebesbeziehung später aufhört. Man kann „geschieden“ werden und „getrennt“ leben, wie wir sagen, aber man kann nicht von der Vergangenheit getrennt werden, die man zusammen hatte. In diesem Sinne kann man niemals komplett voneinander getrennt werden. In Trauer über ein verlorenes Kind oder eine*n Ehepartner*in zu leben, ist in ähnlicher Weise eine Liebestrauer, in der sowohl Abwesenheit als auch Gegenwart vorhanden ist.

Es ist daher etwas Künstliches an der Meinung, dass alles Zeit ist. Sein ist nicht nur Zeit, und Menschsein ist gar nicht nur Jetzt-Sein. Eine Sequenz ist immer eine Folge von etwas – eine Bewegung von etwas (der Vergangenheit) zu etwas anderem (der Zukunft). Das Jetzt dehnt sich in beide Richtungen aus, sowohl rückwärts als auch vorwärts. Was in der Zeit passiert, hat daher immer auch eine räumliche Dimension. Alles, was sich im Laufe der Zeit ereignet, „findet statt“, wie wir sagen. Unser Leben kann daher kaum als eine Reihe isolierter Ereignisse oder Verläufe beschrieben werden. Die Zeit ist eher wie ein Strom, der die Vergangenheit mit sich trägt und immer irgendwohin fließen wird. Der Glaube an das ewige Leben ist eng mit der Erfahrung verbunden, dass wir bereits in einem Strom leben, in dem es etwas Ewiges gibt. Das ewige Leben, *wenn es das gibt*, ist bereits jetzt angekommen.

6 Erster Schritt zu einer sozialen Auferstehungstheologie: Beispiele oder nur Analogien?

Der Auferstehungsglaube fügt nun hinzu, dass es mehr Leben gibt als das, was wir gerade erleben. Dies ist auch die Voraussetzung dafür, dass man über Auferstehungserfahrungen reden kann. Aber kann man das? Der Harvard-Theologe Gordon D. Kaufman wurde einmal von einer seiner Schülerinnen gefragt, ob man Gott erfahren könne. „Das ist ein Kategorie-Fehler“, lautete seine Antwort an die junge Christine Helmer (Helmer 2014: 36–37). Der Theologe Kaufman war nämlich Kantianer. Wie der Aufklärungsphilosoph Immanuel Kant sagte Kaufman, dass man Gott nicht erfahren kann, aus dem einfachen Grund, dass die Sprache nur dazu geeignet ist, über Dinge in der Zeit-Raum-Erfahrung zu sprechen. Aber da Gott jenseits dieser Welt ist, ist jede Rede über Gott und das ewige Leben anthropomorph, das heißt im Bild des Menschen gestaltet.

Aber dieses Argument setzt voraus, dass Gott radikal außerhalb der Welt und nicht schon innerhalb der Welt lebt. Kaufmans Argument geht davon aus, dass das Reich Gottes, wenn es existiert, in einer unbekannten Zukunft vor uns liegt. In dieser Weise sprach aber Jesus von Nazareth nicht vom Reich Gottes. Das Reich Gottes ist schon nahe, ja, es ist wahr geworden in denjenigen, die erfahren konnten, dass es schon um sie herum geschah (z. B. Lk 17,21). Das Reich Gottes kann schon aus dem einfachen Grund, dass es bereits erfahren worden ist, erlebt werden.

Entsprechend sagt die klassische christliche Theologie, dass man Gott erfahren kann, weil Gott sich durch Jesus offenbart, sich für das Menschenleben eröffnet und nahe gebracht hat. Der Unendliche macht sich endlich, der Unfassbare macht sich fassbar. Unter dieser Voraussetzung hat die Rede vom Reich Gottes und vom ewigen Leben etwas von dem Projektionsproblem verloren, sofern alle Anthropomorphismen auf bereits gemachte Erfahrungen hinweisen, in denen das Göttliche sich selbst menschlich gemacht hat. Dennoch werden natürlicherweise menschliche Konstruktionen und Projektionen immer in den verschiedenen Interpretationen des nahen Gottesreiches mitspielen. Anders kann es nicht sein.

In der kontinentalen Theologie des 20. Jahrhunderts wurde – etwas grob gesagt – die Sprache der Auferstehung und des ewigen Lebens entweder auf etwas Gegenwärtiges und Zeitgenössisches reduziert (wie in der Existenztheologie) oder als etwas in der Zukunft Liegendes gesehen (wie in der Apokalyptik), an die wir entweder glauben oder nicht wirklich glauben können. Die eher vermittelnden Theolog*innen stehen dabei irgendwo in der Mitte und freuen sich über den Standardwortlaut, dass es beim Reich Gottes um ein „Schon“ (das Gegenwärtige)

und „Noch Nicht“ (das Zukünftige) geht. Dann kann man kaum etwas Falsches sagen – weil man eigentlich nicht so viel gesagt hat.

Ein besserer Weg wäre, so mein Vorschlag, Auferstehungserfahrungen (z. B. Glaube und Lebensmut, Hoffnung und Liebe) als *Beispiele* des ewigen Lebens zu sehen, anstatt vom ewigen Leben als etwas völlig Zukünftigem zu sprechen, dass wir uns nur hinter dem Vorhang des Todes vorstellen sollen. Mit einem Ausdruck, der vom mittelalterlichen Theologen Duns Scotus abgeleitet ist, könnte es etwas *Univokes* (etwas von der gleichen Bedeutung) geben, das sowohl für das Leben hier als auch für das Leben nach dem Tod gilt. Die Alternative wäre, dass alles *äquivok* ist, das heißt, dass wir dieselben Worte (z. B. Liebe) benutzen, aber in einem ganz anderen Sinn.

Wiederum bei den mittelalterlichen Theologen finden wir auch die mittlere Position, dass wir nur in „Analogien“ vom Leben hier zum Leben jenseits sprechen können. Der Begriff „Analogie“ versucht eine Mitte zwischen Univozität und Äquivozität zu finden. In Analogien gibt es etwas, das ähnlich aussieht, aber doch nicht ähnlich ist. Dann hat man erneut nichts Falsches gesagt, weil man nicht viel gesagt hat. Gemäß der Definition der Analogie von der römisch-katholischen Kirche auf dem 4. Laterankonzil im Jahr 1215 gilt sogar, dass es bei jeder Gleichheit einen noch größeren Unterschied gibt. Zum Beispiel muss der Glaube zu Wissen werden, die Hoffnung soll zur Erfüllung werden und die Liebe wird etwas ganz anderes sein, als wir es von unseren irdischen Erfahrungen der Liebe kennen. Aber dann stellt man wieder die Erfahrung auf *stand-by* bis das Ewige ankommt und alles völlig anders wird.

Wenn jedoch Auferstehungserfahrungen schon im jetzigen Leben gemacht werden können (man kann an die lebensspendende Kraft des Lichtes, den Klang des Tones, tiefe Gespräche, das Bestehen alter Freundschaften und die Entstehung neuer Lebensräume denken), könnte das ewige Leben einerseits stattdessen als *Intensivierung* der Erfahrungen verstanden werden, die wir bereits haben – Glaube, Hoffnung und Liebe, Licht, neue Lebensmöglichkeiten, Freundschaften usw. Wenn es andererseits nur Analogien gäbe, wäre das ewige Leben für immer etwas ganz Anderes, worüber wir nur in Bildern sprechen können (wie z. B. Gott von „Angesicht zu Angesicht“ zu sehen).

Aber natürlich muss es auch nicht nur ein Entweder-Oder sein. Es mag sein, dass es sowohl univoke *Beispiele* für das ewige Leben in der Mitte unserer Zeit gibt, als auch viele andere *Analogien* zum Ewigen, weil das ewige Leben jedes Beispiel doch übersteigt und in diesem Sinne ganz anders ist.

7 Zweiter Schritt: Die soziale Auferstehung jenseits des Individualismus

Dass es mitten in der Zeit Beispiele des ewigen Lebens geben könnte, ist das erste Element einer sozialen Auferstehungstheologie, die zugleich sehr alt ist. Das andere Element ist, dass das Ewige nie etwas ganz Individuelles sein kann. Bei der Auferstehung geht es nicht um eine Unsterblichkeit, die, sozusagen tief in uns selbst, im unsterblichen Kern der Seele ist. Das Leben der Auferstehung ist eher ein geschenktes Mehr. Gleichzeitig ist das ewige Leben ein Gemeinschaftsleben – etwas, was geteilt werden muss, um überhaupt da sein zu können.

Das Gemeinschaftsleben kennen wir sowohl als biologisches wie auch als soziales Faktum. Mein Herz kann ohne Blutzirkulation nicht schlagen, meine Lungen können ohne die Luft um mich herum nicht atmen, und ich kann nicht derjenige sein, der ich bin und sein sollte, ohne von meinen Mitmenschen Luft zu bekommen. Vielleicht ist die moderne Idee, dass wir *In-dividuen* (das heißt ungeteilte Existenzen) sind, ein metaphysisches Missverständnis ersten Ranges – oder zumindest eine Übertreibung. Individuen sind wir nur, wenn wir erwägen sollen, wie *wir* uns zur Welt praktisch verhalten sollen. Wir sind zuerst affektive Lebewesen, bevor wir als intentionale Akteur*innen in unserer Welt auftreten, sagen hingegen mit Recht Phänomenologen wie Knud E. Løgstrup, Michel Henry und Hermann Schmitz.

Auf jeden Fall liegt im Sinne des Gebots der Nächstenliebe ein Verständnis des Lebens, dass ich mein Leben von dem der anderen nicht trennen kann. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Man soll also nicht *statt* sich selbst seinen Nächsten lieben – als wäre es falsch oder sündig, sich Sorgen um sich selbst zu machen, was einem alles passieren kann usw. Der Gedanke ist vielmehr der, dass man seinen Nächsten *genauso* lieben sollte, wie man *schon sich selbst* liebt. Selbstliebe ist also vorausgesetzt als etwas „Gutes“, das mit der emotionalen Struktur der Selbstreflexion jedes Menschen vorgegeben ist, und wird nur etwas „Schlechtes“ oder „Sündhaftes“, wenn wir unser Selbst zum alleinigen Zentrum unserer emotionalen und intentionalen Ausrichtung machen. Der Gedanke der Nächstenliebe bedeutet, dass wir uns nicht als isolierte Individuen lieben dürfen ohne die Verbindung mit dem Leben, das wir mit anderen teilen. Im christlichen Verständnis vom Menschsein sind wir niemals Einzelgänger*innen. Entsprechend kann niemand alleine erlöst werden.

Wenn im Christentum von „der Auferstehung des Fleisches“ gesprochen wird, geht es meiner Meinung nach nicht um Knochen und Haut oder um eine Fortführung meiner eigenen fest verwurzelten Identität. Bekanntlich war dieses Thema unter den Kirchenvätern strittig. Aber schon Paulus erklärte: „Fleisch und

Blut können das Reich Gottes nicht erben“ (1 Kor 15,50). Auch das ewige Leben handelt vom Leben der Gemeinschaft und auch leiblich geht es um Geistesgegenwart, um Aufmerksamkeit. Aber es geht auch darum, dass ich mir bewusst werde, was um mich herum ist und was nicht ich selbst bin. Sowohl was hier ist als auch was um mich herum ist, war da, *bevor* ich zu meinem Ich wurde, und wird weiter bestehen, wenn ich *einst* herausfinden werde, wer ich eigentlich bin. Es gibt also etwas zu entdecken, was ich nicht selbst erfunden habe. Und diejenigen, die ich zuerst entdecken muss, sind meine Nächsten – und damit alle anderen.

Die große Idee des Christentums ist vielleicht, dass wir den Gedanken aufgeben sollten, dass wir getrennte Individuen sind, isoliert voneinander und von Gottes Leben, das durch uns fließt. „Jetzt lebe nicht mehr ich, sondern Christus in mir“, schreibt Paulus (Gal 2,20). Wir werden zuerst wir selbst, indem wir mehr als wir selbst werden. In seiner Interpretation dieser Stelle in seinem *Großen Kommentar zum Galaterbrief* schrieb Martin Luther, dass der Christ in gewisser Weise ein Doppelleben führt: „Es gibt zwei Arten von Leben (*duplex vita*): mein natürliches und fleischliches Leben und ein anderes, nämlich das Leben Christi in mir“ (WA 40/1: 287; meine Übersetzung). Das Ego von Paulus und uns anderen ist in gewisser Weise schon tot (durch die Taufe), obwohl es in der Form von Selbstzentriertheit etc. weiterhin da ist. Aus christlicher Perspektive geht es aber darum, sich von einem Ego zum sozialen Selbst zu verwandeln.

Christus ist das soziale Selbst par excellence. Es ist Christus, der in der Kirche lebt und handelt, weil er hier Wohnung genommen hat und so mitten unter den Menschen ist: „Weil er wirklich in mir lebt, gehört also, was in mir ist an Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Leben, Frieden und Errettung, Christus selbst, und doch gehört das alles mir wegen der engen Verbindung (*per conglutinationem*) und des innewohnenden Glaubens (*inhaesionem fidei*), und wodurch wir wie ein Leib im Geist werden“ (WA 40/1: 284; meine Übersetzung). Die Auferstehung handelt entsprechend davon, ein geistiger Leib zu werden, was wiederum voraussetzt, dass der Geist Gottes selbst unter den Menschen wohnt als die Macht, die die Menschen mit Gott und miteinander verbindet. Das Irdische und das Himmlische, das Materielle und das Spirituelle sind nicht zwei verschiedene Größen, sondern gehören zusammen. Gott ist es, „in dem wir leben, weben und sind“ (Apg 17,28). Der Glaube an das ewige Leben nach dem Tod setzt voraus, dass wir bereits in Kontakt mit Gottes Leben leben, das uns immer schon einschließt.

8 Dritter Schritt: Auferstehung der Natur?

Somit bedeutet die „Auferstehung des Fleisches“ nicht dasselbe wie die Wiederauferstehung des Körpers und Leichnams. Es bedeutet vielmehr, dass wir mit unserer ganzen Lebensgeschichte von den Toten auferstehen werden und mit all dem, was uns erfüllt hat – und mehr noch. „Die Auferstehung des Fleisches“ bezieht sich auf die Auferstehung des sozialen Körpers. Wir können auch sagen, dass es um die Auferstehung der Person geht, wenn wir mit dem Wort „Person“ alle Töne und Stimmen meinen, mit denen uns das Universum durchströmt hat, während wir der Welt aus unserer individuellen Perspektive Klang und Stimme geben. *Per-sona* bedeutet auf Lateinisch Gesicht oder Maske, aus der die Klänge ein- und ausströmen können.

Wenn wir versuchen, über all das nachzudenken, was uns erfüllt hat, sind es nicht nur andere Menschen, sondern es ist auch die Natur um uns herum, die uns erfüllt hat. Dies ist das dritte Element einer sozialen Auferstehungstheologie. Der Wind und die Sonnenstrahlen, der Hund und sein Gebell, die Insekten und ihr Summen gehören zu unserem Leben dazu. Geräusche und Gerüche und sinnliche Berührungen gehören ebenso zu unserem Leben – ob wir die Gerüche und die Geräusche mögen oder nicht. Wie das alles in ein Nachleben transformiert werden wird, wissen wir nicht.

In derselben Weise tragen wir selbst die Natur in uns, ja, wir sind selbst Beispiele oder Experimente der Natur, und zwar ungeachtet dessen, ob wir darüber nachdenken oder nicht. Die Natur ist in uns als Knochen und Bein, als Blut und Sauerstoff und als Bakterien in unserem Darm, ohne die wir nicht existieren könnten. Auf die gleiche Weise haben wir die gesamte biologische Geschichte in unseren Körpern in der kleinen Auswahl unseres biologischen *Genoms*. Schließlich tragen wir auf unserer Haut und in unseren Rachen und Mägen eine große Menge an DNA und RNA in unserem nicht-menschlichen *Mikrobiom*, das aus bakterieller DNA, viraler RNA und Pilzformen besteht, ohne die wir nicht in der Lage wären, von Tag zu Tag überleben zu können. Kurz gesagt, unsere Körper entstehen als Hybride aus verschiedenen physikalischen Elementen, chemischen Verbindungen und biologischen Systemen. Als lebendige und vitale Körper sind wir immer in die Netze der Natur eingewoben.

Das apostolische Glaubensbekenntnis spricht bekanntlich von einer „Auferstehung des Fleisches“ (*resurrectio carnis*), weil der Mensch von der Erde gekommen ist und ihm der lebensspendende Geist durch Gott eingehaucht wurde (Gen 2,7). Wie das Gras, das wächst und am nächsten Tag verwelkt, leben wir ein kurzes Leben, selbst wenn wir 102 Jahre alt werden. „Von der Erde bist du gekommen, zur Erde sollst du werden, von der Erde wirst du wieder auferstehen“, heißt es bei jeder christlichen Beerdigung in Dänemark.

Das ist zwar Klartext, aber zugleich symbolische Sprache, die über eindeutige Begriffe vom Körpersein hinausgeht. So viel ist dennoch klar: Genauso, wie man sich nicht vorstellen kann, wie ein Mensch ohne andere Menschen von der Erde aufersteht, ohne die Gemeinschaften, zu denen er gehört, ebenso kann man sich auch keine menschliche Auferstehung vorstellen ohne die gleichzeitige Auferstehung des breiten Spektrums des Lebens in der Natur – in uns und um uns herum.

Gibt das heutige informationelle Weltbild nun irgendwelche neuen Leitideen für die paulinische Vision einer Verwandlung von einem „psychischen Leib“ zu einem „geistigen Leib“ (1 Kor 15,44)? Jedenfalls ist eine Auferstehung der Natur nur durch eine tiefgreifende Transformation der Einheit von Masse, Energie *und* Information. Wohl ist die Einheit von Körperlichkeit, Energie und Information die Grundlage für das heutige Konzept der Materie. Aber eine göttliche Transformation kann nicht nur auf dieser wissenschaftlichen Grundlage erfolgen. Weder Naturwissenschaftler*innen, Philosoph*innen noch Theolog*innen können Theorien darüber konstruieren, wie ein Leben nach dem Tod aussehen und ablaufen könnte. Wie bereits Paulus schrieb: Nur Narren glauben an eine Theorie über das Wie und Wo der Auferstehung, denn „Gott gibt ihm Leib, wie er will“ (1 Kor 15,38).

In einem digitalen Zeitalter gibt es aber jedenfalls Beispiele dafür, wie Informationen von einem Medium in ein anderes übertragen werden können. Die Resonanz, die aufkommt zwischen einer Saite und dem Resonanzboden eines Saiteninstruments, schafft eine Musik, der die Menschen seit Jahrtausenden gelauscht haben. Aber wie schon erwähnt, wissen wir heute, dass der Klang einer akustischen Gitarre auf eine Schallplatte oder CD übertragen werden kann. Wir kennen also viele Beispiele davon, wie eine Informationsstruktur beibehalten werden kann. All dies ist gewiss nicht möglich ohne eine physisch-materielle Basis. Und doch kann die physiologische Hardware (das „Fleisch“) so verändert werden, dass die gleiche sinnstiftende Resonanz von einem materiellen Medium auf ein anderes materielles Medium übertragen werden kann. Dies ist möglich durch die Informationssoftware, die die Umwandlungsprozesse steuert.

Es gibt also bereits Beispiele für eine körperliche Transformation von einem Medium in ein anderes. Die flüssige und plastische Umwandlung der Natur ist somit heute einfacher vorzustellen als in der Vergangenheit, in der man sich die Materie als etwas rein Greifbares, bestehend aus kleinen Atomen (ein bisschen wie LEGO-Steine), vorgestellt hat. Wir haben also verblüffende Parallelen zur alten Tradition, in der vom Menschen als leibliche und geistige Person gesprochen wurde, die in Interaktion mit der verwandelnden Kraft des Heiligen Geistes eine tiefgreifende Transformation erleben könnte durch die transformative Kraft der Neukombinationen von Körper (Hardware) und Informationsstrukturen (Software). Solche Beispiele von innerweltlicher Transformation digitaler Information bilden zumindest eine *Analogie* zur Vision einer Verwandlung des Men-

schen in einer informationellen Tiefendimension von Materie und Energie, die zugleich *Beispiele* von einer Strukturbewahrung beinhaltet.

9 Vierter Schritt: Über die Notwendigkeit, das Lernen zu verlernen

Leben ist nicht nur Lernen, sondern auch Verlernen, und das ist das vierte Element einer sozialen Auferstehungstheologie. Das Ziel aller Reden über Sünde, Schuld und Urteilsvermögen ist letztlich zu lernen, unsere Selbst-Zentriertheit loszuwerden – sie zu verlernen.

Das Wort Heil heißt in den nordischen Sprachen *frelse*, was „freier Hals“ bedeutet. Wir müssen genau von unserem alten Egozentrismus befreit werden, damit wir freie Menschen werden. Im Deutschen heißt es *Heil*, also Ganzheit oder Gesundheit. Es geht darum, ganze Menschen zu werden. Vorläufig sind wir nur auf dem Weg zu uns selbst.

Was wir verlernen müssen, ist unsere immer kampfbereite Ichsucht, die uns eine ständige Selbstverteidigung gegenüber anderen gebietet, egal ob diese Selbstverteidigung die Form von Arroganz gegenüber anderen annimmt oder die Form von Verstecken und „beinahe tot“ spielen, sodass die anderen um uns herum uns nicht entdecken. Gleichzeitig müssen wir auch von der Illusion befreit werden, dass wir selbst unschuldige Wesen sind, die immer nur die Opfer sind, und stattdessen anerkennen, dass auch wir Mitspieler*innen in den kleinen und großen Kämpfen des Lebens sind.

Es gibt also vieles zu verlernen, und darüber könnte noch sehr viel gesagt werden. Hier muss ich mich mit der Rede des Glaubensbekenntnisses begnügen, dass es Christus ist, der unser Richter ist. Das bedeutet unter anderem, dass wir selbst nicht die Aufgabe haben, die letzten Richter*innen füreinander zu sein. Es gibt einen Richter, der an unserer Stelle ist, der das Spiel der Existenz von innen kennt, und doch mit seinem Leben und Tod mit unseren menschlichen Bedingungen verbunden bleibt. Christus ist der gnädige Richter, „der uns von dem kommenden Zorn befreit“ (1 Thess 1,10).

Auf diese Weise sind wir als Menschen mit den Netzen der Natur sowohl im Guten wie auch im Übel verschmolzen. Wenn im Christentum von der „Auferstehung des Fleisches“ gesprochen wird, dann deshalb, weil der Mensch alttestamentlich wie eine wundervolle Schöpfung wahrgenommen wird, die ihre Bedingungen mit allem anderen vergänglichen Fleisch teilt. Wir leben wie Gras und Blumen, die wachsen, um am nächsten Tag zu verblühen. Wenn es für die Natur keine Zukunft gibt – für die Erde und die Sonne und den Mond und die Sterne da

draußen, für Hunde, Katzen und andere Lebewesen, für Töne und Farben und Geräusche – dann gibt es auch für uns als Menschen keine Zukunft.

Anders wäre es, wenn wir Leib-Seele-Dualist*innen wären. Aber unsere Seele wird durch unseren Körper und unsere Sinnlichkeit selbst geformt, erhalten und erneuert. Ohne Leiblichkeit würde es keine Musik geben, keine Freude an den Formen und Farben der Vielfalt, keine Spannung, keinen Raum zum Erforschen. Das allzu Menschliche wird unter der Hand zu einem moralistischen Leben ohne Lebenskraft. Seltsamerweise wäre eine reine Spiritualität geistlos, weil wir vergessen, dass wir als Menschen in Beziehungen und Netzwerke eingebunden sind, die uns das Gefühl von Resonanz, Rhythmus und vielem mehr geben.

Die neuralgische Frage ist dann natürlich, wie man überhaupt eine solche Auferstehung der Natur denken könnte. Wir stehen hier aber vor genau derselben Frage wie bezüglich der Auferstehung des Menschen. Inwieweit ist hier die Transformation der Auferstehung als univok oder beispielhaft zu betrachten, und in welchem Maße ist sie nur analog oder gar metaphorisch zu verstehen? So könnte man entsprechend fragen, wie viel von der Natur als notwendig zur Welt gehörig zu denken ist (sagen wir, Stoffwechsel von Energie und Masse, aber auch der Aufbau und Austausch von informationellen Relationen), und wie viel nur im Sinne einer durchgehenden Transformation der Natur erhofft werden kann. Wie kann man Auferstehung denken, ohne einem durchgängigen Anthropomorphismus beziehungsweise Kosmomorphismus zu verfallen? Das bleibt die neuralgische Frage.

Der Sinn für das Fremde und Andere ist aber die Voraussetzung für ein Leben, das ein ewiges Leben sein kann, nicht ein ewiger Stillstand. Das ewige Leben, wenn es überhaupt eine Möglichkeit für uns sein soll, muss auf die eine oder andere Weise ein Leben sein, das mit all den Erfahrungen gefüllt ist, die wir nicht in uns selbst haben, sondern die wir nur behalten und aufrechterhalten können, solange wir mit der Ewigkeit in Kontakt sind, die alles durchfließt und alles zu kleinen Eigentümlichkeiten macht. „Es leben die Unterschiede“ und „Es lebe der große Zusammenhang und die Kohärenz“ – das ist das doppelte Mantra der Auferstehung.

10 Fünfter Schritt: Von der Seele zum sozialen Selbst

Es gibt nicht vieles, das darauf hindeutet, dass ein Mensch trotz all seiner Fähigkeiten der Seele und Kompetenzen ein so wunderbares Wesen wäre, dass wir nichts anderes als unsterblich sein könnten. Allerdings deutet alles darauf hin,

dass, wenn die Funktion des Gehirns aufhört, auch das aufhört, was man in der gewöhnlichen Sprache das geistige Leben nennt. Die Seele ist die Innenperspektive der ersten Person: meine Sicht der Welt. Aber der Splitter sitzt bekanntlich im Auge. Für das Auge gibt es viele blinde Blickwinkel, besonders wenn man sich selbst betrachten muss. Der Mensch als Geist bezieht sich aber auf seine relationale Verfasstheit, und auf den Ausbau und Austausch von lebendigen und auch bewussten Relationen. Die biologische und geistige Tatsache, dass der Mensch außer sich selbst bei sich selbst lebt, wäre eine Kandidatin für das Univoke oder Beispielhafte, das auch mit zur Freude des ewigen Lebens gehört, wenn es überhaupt so etwas wie ein ewiges Leben auch nach dem Tod geben wird.

Körper, verstanden als reine biologische Organismen, können nicht ewig sein. In ähnlicher Weise betrifft die Auferstehung des Leibes nicht die Auferstehung der Leiche. Die deutsche Sprache hat eine nützliche Unterscheidung zwischen dem Körper als rein physiologischer Größe und dem lebendigen Menschen (Leib), der seine Welt interpretiert und mit der Welt interagiert. Der Körper ist ortsgebunden, während der Leib eine zeit- und raumübergreifende Form hat, weil der Mensch ein passiv-aktives Lebewesen ist.

Das Aktiv-Passive gilt für jedes Lebewesen, auch für die summende Mücke, die wiederkäuende Kuh und den mit dem Schwanz wedelnden Hund. Gleichzeitig ist es eine Eigenschaft des Menschen, dass wir in Beziehungen zu Dingen, Personen und abstrakten Größen leben, die in unserer unmittelbaren Umgebung nicht existieren. Wenn wir eine Steinaxt finden, sehen wir sie nicht nur als einen Stein, sondern als ein Zeichen für die Lebensführung unserer Vorfahren. Ebenso spielen Verstorbene eine wichtige Rolle in unserem Leben, die uns als ethische, politische oder religiöse Vorbilder dienen, aber auch die noch älteren Generationen, von deren Leben wir nur gehört haben, die wir selbst jedoch nicht gekannt haben.

Deshalb wurde der Mensch von dem Anthropologen Terrence Deacon (1997), wohl von Ernst Cassirer angeregt, *the symbolic species* genannt, weil wir in Beziehung zu abstrakten Größen stehen, die in der materiellen Realität nicht „vorgefunden“ werden. Diese Bezeichnung bezieht sich auf Zahl- und Zeichensysteme, auf das Tonuniversum der Musik, den Sinn für abstrakte Formen, das Verständnis von Sprach- und Realitätsinterpretationen und die Fähigkeit, „eine zweite Position“ einzunehmen, eine Reflexionsebene im Abstand zu dem, was jetzt und hier geschieht. Daher konnten Menschen Wissenschaft, Musik, Kunst, Literatur, Philosophie und Religion entwickeln. Wir sind zweifellos eine einzigartige Spezies unter anderen irdischen Schöpfungen.

Weil wir symbolische Wesen sind, haben wir nicht nur eine weiter zurückreichende Erinnerung, sondern wir können auch solche symbolischen Beziehungen (wenn wir z. B. Musik hören und Sprache und Zahlen benutzen) in der Gegenwart erleben. So wie wir uns daran erinnern können, was Menschen und andere Lebe-

wesen in der Vergangenheit gesehen, gehört und erlebt haben, so können wir auch auf etwas hoffen, das wir uns gar nicht genau vorstellen können. Während das Gedächtnis etwas Äußerliches und Mechanisches ist (auch Computer haben Speicher), hat die *Erinnerung* mit einer Verinnerlichung zu tun und ist somit ein geistiges Phänomen. Auch das deutsche Wort „Er-fahrung“ bedeutet, dass wir durch eine Verinnerlichung des Erlebten zu einer Erkenntnis kommen. In ähnlicher Weise ist unsere Erfahrung der Gegenwart mehr als die bloße Aufzeichnung dessen, was geschieht, wie auch die Hoffnung und die Lebenserwartung etwas anderes sind als eine Prognose. Alle diese besonderen Merkmale der menschlichen Erfahrung und Erinnerung, der Lebenserwartung und der Hoffnung lassen jeden Menschen als unersetzbar erscheinen. Wenn ein Mensch stirbt, werden entscheidende Kapitel in der Summe der Erfahrungen, Erinnerungen und Lebenserwartungen der Menschheit geschlossen.

All dies ist auch der Hintergrund für die religiöse Hoffnung, dass der Mensch, weil er unersetzbar ist, in Erinnerung bleiben soll. „Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und das Menschenkind, dass du dich seiner annimmst?“, sagt ein Psalmist im Alten Testament (Ps 8,5). Hierin liegt auch ein Appell an Gott, Zeuge des Menschen zu sein, als der einzige, der den einzelnen Menschen von innen her verstehen kann, und Zeuge aller Lebenskapitel zu sein, die geschlossen werden, wenn wir in Tod und Vergessen gleiten. Denn es kann kein Zeugnis geben ohne einen Zeugen oder eine Zeugin.

Hier begegnen wir einem neuen Dilemma: Menschen sind unersetzlich, aber gleichzeitig ist der Tod radikal. Was im Prinzip ewig sein könnte, ist weder der konkrete Körper, der in die Erde gelegt werden wird (oder anderweitig bestattet wird, vgl. Klie i. d. B.), noch die Seele des Einzelnen, es sind vielmehr alle Beziehungen und Netzwerke, derer wir als lebendige und sensible Wesen durch die Fügungen des Lebens teilhaftig waren. Alle diese Beziehungen sind „leiblich“ und „geistig“ in dem Sinne, dass sie für das Auge unsichtbar sind, und auch weil ihnen eine Bedeutung innewohnt, die wir als unveräußerlich wahrnehmen, selbst wenn wir als Einzelwesen tatsächlich das Leben und damit die Erinnerung, die Erfahrung und die Zukunftserwartung verlieren.

Dies ist also das fünfte und letzte Element eines Auferstehungsglaubens, neu oder alt: das Ewige erfahren wir im Leben, aber wir können uns selbst und unsere Erinnerungen, Erfahrungen und Lebenserwartung nicht durch den Tod erhalten. Nur wenn Gott mit seiner Ewigkeit die Realität und Kraft ist, die mich und alles andere umfasst und mich so mit allem verbindet, gibt es die Möglichkeit, auf die sich eine fröhliche Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod richtet. Die Hoffnung ist, dass wir zu einem erweiterten Selbst werden, das mehr umfasst als nur mein Ich.

Keine Kosmologie (weder alt noch neu) bieten Raum für das ewige Leben. Unsere eigene Seele vermag das ewige Leben nicht zu sichern, weil wir wissenschaftlich gesehen zu nichts werden, als Körper und als Seele. Das ewige Leben kann aber als eine Befreiung aus dem „Ich-Haus“ der Seele verstanden werden, sodass ich nicht länger als Solist meines eigenen Lebens in meinen eigenen Vorstellungen über mich selbst lebe, und nicht mehr da sein werde als einer, der mich selbst zuungunsten von Freund*innen und Kolleg*innen in Szene setzen könnte. Es ist Gott, der in mir lebt – und mich so mit anderen leben lässt –, so der christliche Glaube.

11 Zusammenfassung: Über die Gemeinschaftlichkeit der Liebe

Der Glaube an das ewige Leben als ein soziales Reich Gottes beruht somit auf Erfahrungen des Geistes, in dem wir uns in bedeutungsvollen Beziehungen und Netzwerken engagieren. Hier laufen christliche und allgemeinmenschliche Zugänge zur Welt ineinander. Es gibt eine Menge Erfahrungen, die auf etwas außerhalb meines Ichs hinweisen. Solche Erfahrungen sind sozusagen der Rohstoff jeder Vorstellung von Auferstehung. „Auferstehungserlebnisse“ finden somit im Wechsel zwischen einer Daseinsgegenwart statt, in der ich mich mit allem außer mir selbst gefüllt habe, und einer Form der Empfänglichkeit dafür, die dem entspricht, was in der alten Tradition die „Seele“ genannt wird.

Die christliche Rede über die Seele gilt dem „Ich“ als genau meiner selbst (in meiner einzigartigen Existenz) plus meiner Empfänglichkeit für alles, was nicht nur ich bin. Aber selbst die Empfänglichkeit hat keine Beständigkeit in sich. Die Empfänglichkeit der Seele hat nichts, was sie nicht schon vorher empfangen und sie gefüllt hat, wodurch die Seele zu einem sozialen Selbst erweitert wird. Man ist, womit man sich verbindet. So kann zum Beispiel Paulus in 1 Kor 15,50 sagen, dass „Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können“ (denn weder mein physischer Körper noch meine isolierte Seele können den Tod überleben), sondern dass „Glaube, Hoffnung und Liebe“ zum Bleibenden in unserem Leben miteinander und mit Gott gehören (1 Kor 13,13).

Glaube, Hoffnung und Liebe sind die drei archetypischen Beispiele für Beziehungen und Netzwerke, in denen der göttliche Geist nach christlichem Glauben lebt. Im Glauben geht es um alles andere als nur um mich als einem isolierten Ich. Es geht darum, zu einem erweiterten und ausgedehnten Selbst zu werden. Ebenso richtet sich die Hoffnung auf das, was über uns hinausgeht – auf eine Zukunft, die wir noch nicht kennen. In endlicher Weise haben die meisten Men-

schen in der Liebe schon entdeckt, dass wir selbst nicht das Zentrum aller Dinge sind. Das tragende ist vielmehr das Zusammenleben mit anderen. Ohne die anderen könnten wir überhaupt nicht existieren und das Leben nicht aushalten. „Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, aber die Liebe ist die größte unter ihnen“ (1 Kor 13,13). Denn in der Liebe geschieht alles, worum es bei allem geht: die *Vereinigung* zwischen mir und dem, was größer und anders ist als ich, was mich und alle anderen aber dennoch umfasst.

Aber auch die besten Liebesverhältnisse hören auf, wenn nicht schon während des Lebens, dann spätestens mit dem Tod. Die einzige Kraft, die die Kontinuität der Liebe aufrechterhalten kann, ist die schöpferische und neuschöpferische Kraft, die mit dem Namen „Gott“ bezeichnet wird. Aber wenn Gott selbst Liebe ist, so wie es im Christentum behauptet wird, lebt Gott nicht getrennt von Menschen, sondern ist die schenkende Kraft, die Menschen im Leben an der Ewigkeit teilhaben lässt, die über unsere Lebensgeschichte von der Geburt bis zum Tod hinausragt. „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott in ihm“ (1 Joh 4,16).

Das ist der springende Punkt: So wie wir (und alle anderen Geschöpfe) aus dem Schöpfungswillen Gottes intentional geschaffen sind, müssen auch wir intentional zu Gott kommen. Aus der begrenzten Perspektive von Zeit und Raum ist die Auferstehung eine Bewegung von einer begrenzten Lebensgeschichte durch den Tod mit Leib und Seele in die ewige Gegenwart Gottes, wo wir zu einem „geistigen Körper“ werden müssen, das heißt, einem erweiterten Körper mit einem sozialen Selbst. Die Ewigkeit Gottes ist deshalb weder Stillstand noch Wiederholung, sondern die beständige Quelle neuen Lebens, einer neuen Schöpfung, die Kontinuität zu dem hält, der ich war, und zu dem, der ich sein werde.

Für uns ist die Ewigkeit bereits dort angekommen, wo wir uns selbst vergessen, und uns erweitern lassen zu dem, was nicht wir sind, sondern was uns so begegnet, dass wir uns selbst darin wiedererkennen können – mit all den Gefühlen, die uns mit allen anderen und allem anderen in unserer Lebensgeschichte verbinden. Zu diesen Beziehungen und Gefühlen gehören nicht nur andere Menschen, sondern auch andere Schöpfungen, wie die Sonne oder der Wind oder das Wasser und die Töne der Musik, in die wir hinein- und hinausgleiten. – Das ewige Leben, wenn es überhaupt so etwas gibt, muss daher voller Wiedererkennung sein, aber auch voller Überraschung.¹

¹ Ich danke meinem Kollegen Dirk Evers, Halle, und zudem den Herausgeberinnen dieses Bandes Karina Frick, Lea Gröbel und Christina Margrit Siever für hilfreiche Diskussionen und sprachliche Revisionen dieses Beitrages.

Literatur

- Aaserud, Finn & John L. Heilbron (2013): *Love, Literature, and the Quantum Atom. Niels Bohr's 1913 Trilogy revisited*. Oxford: Oxford University Press.
- Boethius (1952): *Trost der Philosophie. Lateinisch und Deutsch*. Ernst Gegenschatz & Olof Gigon (Hrsg.). Zürich: Artemis.
- Davies, Paul & Niels Henrik Gregersen (Hrsg.) (2014): *Information and the Nature of Reality. From Physics to Metaphysics* (Canto Classics). Cambridge: Cambridge University Press.
- Deacon, Terrence W. (1997): *The Symbolic Species. The Co-Evolution of Language and the Brain*. New York: W.W. Norton.
- Gregersen, Niels Henrik (2021): *Ind i Fællesskabet. En samtidsteologi om gudsriget og det evige liv* [In die Gemeinschaft hinein. Eine Gegenwartstheologie über das Reich Gottes und das ewige Leben]. København: Eksistensen.
- Gregersen, Niels Henrik (2023): 'The God with Clay'. The Idea of Deep Incarnation and the Informational Worldview. *Zygon: Journal of Religion and Science* 58 (3), 683–713.
- Frisch, Max (1945): *Bin oder die Reise nach Peking*. Zürich: Atlantis.
- Helmer, Christine (2014): The Experience of Justification. In Carl-Henric Grehnholm & Göran Gunner (Hrsg.), *Justification in a Post Christian Society*, 36–56. Eugene (OR): Pickwick.
- Kierkegaard, Søren (1997 [1844]): Begrebet Angst. En simpel psykologisk-paapegende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden [Der Begriff Angst]. In Niels Jørgen Cappelørn (Hrsg.), *Søren Kierkegaards Skrifter* 4, 307–461. København: Gad.
- Lloyd, Seth (2006): *Programming the Universe*. New York: Knopf.
- Luther, Martin (1955): *Commentarius in Epistolam ad Galatas* [1535], 39–691. Weimarer Ausgabe 40/1. Weimar: Hermann Böhlau.
- Nørretranders, Tor (2003): *At tro på at tro – menneskesyn med mere* [Der Glaube an das Glauben. Menschsein mit mehr]. København: Anis.
- Maynard Smith, John (2000): The Concept of Information in Biology. *Philosophy of Science* 67 (2), 177–194.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1839): Dialektik. In Ludwig Jonas (Hrsg.), *Sämtliche Werke. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlass herausgegeben*. Dritte Abteilung zur Philosophie 4/2. Berlin: G. Reimer.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1984 [1799]): Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In Günther Meckenstock (Hrsg.), *Kritische Gesamtausgabe I/2. Schriften aus der Berlinerzeit 1796–1799*, 185–325. Berlin, New York: De Gruyter.
- Wiener, Norbert (1948): *Cybernetics. Or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge (Mass.): MIT Press.

Ramazan Özgü

Tod und Recht

Rechtliche Würdigung digitaler Trauerpraktiken

Abstract: Der rechtliche Schutz der Würde Verstorbener ist ein grundlegendes Element, das in den verschiedenen Rechtsordnungen und -systemen unterschiedlich ausgestaltet und umgesetzt wird. Der postmortale Schutz soll sowohl das Persönlichkeitsrecht des Verstorbenen schützen als auch die Integrität seines Andenkens wahren. Ebenso wichtig sind die Interessen der Hinterbliebenen, insbesondere im Trauerprozess und in der Erinnerungskultur. Der Schutz des Andenkens, der sich in privat- und strafrechtlichen Vorschriften manifestiert, trägt dazu bei, die soziale Ordnung und den Respekt vor dem Tod zu wahren. Die Untersuchung der Rechtsordnungen am Beispiel der Schweiz und einzelner Bezugnahmen auf Deutschland zeigt eine Vielfalt von Ansätzen des postmortalen Rechtsschutzes. Die vorliegende Analyse ist jedoch nicht abschließend, und weitere Themen wie digitales Erbe und Datenschutzrecht bedürfen einer tiefergehenden Untersuchung

The legal protection of the dignity of the deceased is a fundamental element that is regulated and implemented differently in various legal systems and jurisdictions. Post-mortem protection is intended both to protect the personal rights of the deceased and to preserve the integrity of their memory. Equally important are the interests of the bereaved, particularly in the grieving process and in the culture of remembrance. The protection of remembrance, manifested in private and criminal law, contributes to the maintenance of social order and respect for death. The examination of legal systems using the example of Switzerland and individual references to Germany shows a variety of approaches to post-mortem legal protection. However, the present analysis is not conclusive, and other issues, such as digital heritage and data protection law, require more in-depth investigation.

Keywords: Postmortaler Rechtsschutz, Persönlichkeitsschutz, Andenkensschutz, Recht am eigenen Bild, Menschenwürde

1 Einleitung

Der vorliegende Tagungsband beleuchtet die zunehmende Bedeutung digitaler Trauerpraktiken, ein Forschungsfeld, das in vielen Disziplinen auf Interesse stößt. Auch für die Rechtswissenschaft eröffnen sich hier neue Fragestellungen, wenngleich die Beschäftigung mit dem Tod und seinen rechtlichen Implikationen eine lange Tradition hat. So findet sich bereits im Codex Hammurabi ein historisches Zeugnis dieser juristischen Auseinandersetzung mit dem Tod. In diesem Gesetzbuch aus dem 18. Jahrhundert v. Chr. werden z. B. die Rechtsfolgen bei fahrlässigem Bauen mit Todesfolge geregelt. In § 230 heißt es: „Wenn ein Baumeister ein Haus nachlässig errichtet hatte, es eingestürzt war und beim Einsturz den Sohn des Hauseigentümers erschlagen hat, wird der Sohn des Baumeisters getötet“ (Abrahamsohn 2002: 10). In einem weiteren historischen Dokument, im Codex Lipit-Ishtar § 27, ist zu lesen: „Wenn ein Mann gestorben ist und keine Söhne hinterlassen hat, werden seine unverheirateten Töchter seine Erben sein“ (Abrahamsohn 2002: 143). Dieser Gesetzestext wurde um 1930 v. Chr. erstellt. Auch in religiösen Schriften mit normativem Gehalt wird der Tod als ein juristisch zu regulierendes Phänomen behandelt. So heißt es in Num 27,7: „Die Töchter Zelofhads haben recht geredet. Du sollst ihnen ein Erbteil unter den Brüdern ihres Vaters geben und sollst ihres Vaters Erbe ihnen zuwenden.“ Des Weiteren heißt es in Vers 8: „Sage den Israeliten: Wenn jemand stirbt und keinen Sohn hat, so sollt ihr sein Erbe seiner Tochter zuwenden [...]“.“

Die in den historischen und religiösen Dokumenten enthaltenen Bestimmungen behandeln den Tod aus einer zweifachen juristischen Perspektive: Zum einen wird er als objektives Tatbestandsmerkmal verstanden, das heißt, als ein Lebenssachverhalt, der rechtlich zu regeln ist. Zum anderen erscheint der Tod auch als mögliche strafrechtliche Sanktion. In der modernen Rechtspraxis der meisten europäischen Staaten – mit der bemerkenswerten Ausnahme von Belarus – ist die Verhängung der Todesstrafe in Friedenszeiten allerdings nicht mehr vorgesehen. Der Tod bleibt jedoch als Tatbestandsmerkmal, das spezifische Rechtsfolgen auslöst, relevant.

In der vorliegenden Auseinandersetzung soll der Tod in seinen unterschiedlichen Konstellationen aus verfassungs-, straf- und privatrechtlicher Sicht analysiert und mögliche Problemfelder digitaler Trauerpraktiken in diesem Zusammenhang erörtert werden. Es ist das Ziel dieses Beitrags, die vielschichtigen rechtlichen Implikationen und Herausforderungen, die sich aus dem Aufkommen und der Etablierung digitaler Trauerpraktiken ergeben, zu beleuchten.¹

¹ Der vorliegende Beitrag entstand im Rahmen des Universitären Forschungsschwerpunktes (UFSP) „Digital Religion(s)“ an der Universität Zürich.

2 Funktion des Rechts

Das Recht fungiert als Instrument zur Regulierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Es zielt darauf ab, Ordnung zu schaffen und zu erhalten, indem es einen Rahmen von Sicherheit und Berechenbarkeit durch die Festlegung klarer Vorgaben und Grenzen bietet. Diese rechtlichen Strukturen ermöglichen es Menschen, ihr Verhalten und ihre Entscheidungen an definierten Normen auszurichten, wodurch Konflikte minimiert werden. Gleichzeitig schafft das Recht eine Erwartungshaltung, da das Individuum eine gewisse Beständigkeit im Umgang mit anderen erwarten kann (vgl. Müller & Uhlmann 2013: 18). Recht dient aber nicht nur als reaktives Instrument, das bestehende Normen und Werte widerspiegelt, sondern auch als proaktives Mittel, um bestimmte Verhaltensweisen zu fördern oder zu beschränken und somit zu steuern (vgl. Müller & Uhlmann 2013 : 18). Die tiefe Verbindung zwischen Recht und gesellschaftlicher Ordnung wird durch die klassische lateinische Maxime „ubi societas, ibi ius“ – „Wo Gesellschaft ist, da ist auch Recht“ – treffend illustriert. Diese Maxime unterstreicht die Notwendigkeit eines rechtlichen Fundaments in jeder gesellschaftlichen Konstellation, unabhängig von ihrer Komplexität oder ihrem Entwicklungsstand (vgl. Fellmeth & Horwitz 2011: 281).

Im postmortalen Kontext, in dem es um Fragen des Todes, des Sterbens und der Nachwirkungen menschlichen Daseins geht, wird die Rolle des Rechts besonders herausgefordert. Die Frage, ob und in welchem Maße das Recht in seiner erwähnten Funktion adäquate Lösungen bereitstellen kann, ist von zentraler Bedeutung. In der juristischen Auseinandersetzung mit postmortalen Fragestellungen kristallisieren sich diverse komplexe Problemfelder heraus. Zwei dieser zentralen Fragekomplexe lauten wie folgt: Erstens: Welche rechtlichen Interessen und Rechtsgüter sind im postmortalen Kontext schützenswert und wie manifestiert sich dieser Schutz in der Rechtsdogmatik? Zweitens: Welche spezifische Funktion und Rolle kommt dem Rechtssystem in einem solchen postmortalen Kontext zu, insbesondere im Hinblick auf den Balanceakt zwischen dem Schutz des Andenkens Verstorbener und den Rechten und Interessen der Hinterbliebenen?

3 Der Tod im Vergleich zum Sterben: Eine Betrachtung aus rechtlicher Sicht

Das Recht, in seiner Rolle als Ordnungs- und Regelungsinstrument des gesellschaftlichen Zusammenlebens, legt seinen Schwerpunkt vornehmlich auf konkrete und objektivierbare Tatsachen. Der Tod als klar definierbares und endgültiges Ereignis

nimmt in diesem Umfeld eine herausragende Stellung ein (vgl. Brunner & Thommen 2009: 61). Dieser definitive Zustand ermöglicht es dem Recht, präzise Regelungen zu formulieren, die eine Fülle von rechtlichen Konsequenzen nach sich ziehen. Dazu gehören beispielsweise Regelungen im Bereich des Erbrechts, des Versicherungswesens oder auch des Strafrechts. Das schweizerische Zivilgesetzbuch (ZGB)², das knapp tausend Artikel umfasst und über hundert Mal das Wort „Tod“ enthält, illustriert eindrücklich die zentrale Bedeutung des Todes im rechtlichen Diskurs, wie beispielsweise in Art. 537 Abs. 1 ZGB, der den Erbgang im Kontext des Todes eines Erblassers regelt.

Demgegenüber präsentiert sich der Prozess des Sterbens als ein fließendes, vielschichtiges und individuelles Phänomen. Dieser Prozess, der von einer Vielzahl von Faktoren beeinflusst wird, stellt das Recht vor besondere Herausforderungen. Aufgrund seiner inhärenten Fluidität und Subjektivität entzieht sich der Sterbeprozess einer stringenten rechtlichen Definition und Kategorisierung (vgl. Brunner & Thommen 2009: 61). Dennoch hat das Recht vereinzelt den Versuch unternommen, Regelungen zu schaffen, die die Rechte und Würde Sterbender respektieren und schützen. Ein Beispiel hierfür ist § 30 des Patientinnen- und Patientengesetzes des Kantons Zürich³, das regelt, dass Sterbende einerseits Anspruch auf angemessene Behandlung und Begleitung haben und dass andererseits den Angehörigen und Vertrauenspersonen eine würdevolle Sterbebegleitung und ein respektvoller Abschied von der verstorbenen Person ermöglicht werden soll.

4 Tod im rechtlichen Sinne: Eine schweizerische Perspektive

Historisch gesehen wurde der Tod als unstrittiges und klar definiertes Naturereignis betrachtet, wie von Friedrich Carl von Savigny hervorgehoben wird (vgl. v. Savigny 1840: 17) und wie es der damaligen gesellschaftliche Auffassung entsprach (vgl. Weilert 2020: 814). Das Schweizerische Zivilgesetzbuch (ZGB) reflektiert diese Auffassung und legt in Art. 31 Abs. 1 ZGB lediglich den Beginn und das Ende des Persönlichkeitsrechts fest, ohne den Tod weiter zu definieren: „Die Persönlichkeit beginnt mit dem Leben nach der vollendeten Geburt und endet mit dem Tode.“ Die schweizerische Rechtsprechung interpretiert diese Bestimmung als Anerkennung des jeweils aktuellen, anerkannten Standes der medizinischen

² Schweizerisches Zivilgesetzbuch vom 10. Dezember 1907 (Stand am 1. September 2023), SR 210.

³ Patientinnen- und Patientengesetz des Kantons Zürich vom 5. April 2004, SR 813.13.

Wissenschaften.⁴ Das bedeutet, dass das Recht flexibel bleibt und sich an die fortlaufenden Entwicklungen und Erkenntnisse im medizinischen Bereich anpasst. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass Persönlichkeit im rechtlichen Sinne nicht nur den Namen oder den Ruf einer Person betrifft, sondern das gesamte Spektrum der Rechte und Pflichten, die mit der Existenz einer Person verbunden sind (vgl. Tuor et al. 2015: 9).

Bis in die 1960er Jahre wurde der Tod eines Menschen primär durch den Stillstand von Herz und Atmung definiert (vgl. BBl 2002: 86). Mit den Fortschritten in der Intensivmedizin, die es ermöglichte, Atmung und Kreislauf künstlich aufrechtzuerhalten, wurde dieser Ansatz jedoch unzureichend (vgl. BBl 2002: 86–87). Während der Körper beispielsweise noch Lebenszeichen wie den Herzschlag zeigt, kann das Gehirn bereits irreversibel geschädigt sein (vgl. SAMW 2011: 18). Das Konzept des Hirntods entstand als Reaktion auf diese medizinischen Fortschritte und wurde erstmals 1968 von der Harvard Medical School formuliert (vgl. BBl 2002: 87). Es definiert den Tod als den irreversiblen Ausfall (irreversible coma) aller klinischen Funktionen des gesamten Hirns (vgl. JAMA Network 1968: 337). Dieses Konzept wurde eingeführt, um sowohl ethische und rechtliche als auch praktische Probleme im Zusammenhang mit der Organtransplantation und der Intensivmedizin zu adressieren (vgl. JAMA Network 1968: 337). Kritiker:innen argumentieren jedoch, dass das Hirntod-Konzept hauptsächlich den Interessen der Transplantationsmedizin diene und die traditionelle Vorstellung vom Tod als einem eindeutig erkennbaren Ereignis infrage stelle (vgl. BBl 2002: 89–90). Trotz dieser Kritik hat sich der Hirntod in vielen Rechtsordnungen durchgesetzt und beeinflusst maßgeblich die rechtliche und ethische Diskussion um den Tod (vgl. BBl 2002: 90–91).

Auch in der schweizerischen Rechtsordnung wird ein Mensch als tot betrachtet, sobald der Hirntod eingetreten ist. Das Schweizer Bundesgesetz über die Transplantation von Organen, Geweben und Zellen⁵ hat diese Definition in Art. 9 Abs. 1 kodifiziert, wodurch der Tod eines Menschen festgestellt wird, wenn die Funktionen des Großhirns, einschließlich des Hirnstamms, irreversibel erloschen sind. Auch die römisch-katholische Kirche betrachtet den vollständigen und endgültigen Ausfall jeglicher Hirnaktivität als valides Kriterium für die Feststellung des Todes (vgl. Paul II. 2000).

Als nächstes stellt sich die Frage nach den rechtlichen Folgen und den rechtlichen Änderungen, die sich aus dem Tod einer Person ergeben. Einige Rechte, insbesondere vermögensrechtliche, werden nach dem Tod einer Person gemäß den

⁴ Bundesgerichtsentscheid BGE 98 Ia 508 E. 3a; 123 I 112 E. 7c/bb ff.; 141 I 195 E. 3.1.

⁵ Bundesgesetz über die Transplantation von Organen, Geweben und Zellen (Transplantationsgesetz) vom 8. Oktober 2004 (Stand am 1. Februar 2021), SR 810.21.

Regelungen des Erbrechts auf die Erb:innen übertragen (vgl. Art. 537 Abs. 1 ZGB). Das bedeutet, dass diese Rechte nicht mit dem Tod erlöschen, sondern auf die Nachkommen oder andere Erb:innen übergehen. Demgegenüber stehen höchstpersönliche Rechte, die mit dem Tod der betreffenden Person erlöschen. Diese Rechte, zu denen etwa das Recht auf Eheschließung und das Recht, ein Testament zu errichten, gehören, sind so eng mit der Persönlichkeit und Identität des Einzelnen verbunden, dass eine Übertragung oder Ausübung durch Dritte naturgemäß ausgeschlossen ist. Solche Rechte verkörpern grundlegende Aspekte der menschlichen Autonomie und Individualität, die ausschließlich dem Individuum selbst vorbehalten sind und mit dessen Tod ihre Gültigkeit verlieren (vgl. Tuor et al. 2015: 81).

Daran schließt nun die Frage an: Welche Bedeutung haben diese Aussagen für den Bereich der digitalen Trauer? Betrachten wir den hypothetischen Sachverhalt, in dem Individuum A sich in terminaler Phase befindet. Im Kontext dieses Szenarios manifestiert A den ausdrücklichen Willen, den finalen Lebensabschnitt mittels eines Livestreams zu übertragen. Dies geschieht in der Absicht, den im Ausland residierenden Verwandten die Gelegenheit zu gewähren, einen letzten Abschied zu vollziehen. Während der laufenden Übertragung tritt der Tod der Person ein. Damit stellt sich die Frage der Todeszeitbestimmung und der damit verbundenen Rechtsfolgen. Der Themenkomplex „Recht am eigenen Bild“ könnte hier besonders relevant sein. Insbesondere ist zu klären, ob und in welchem Umfang das Recht am eigenen Bild über den Tod hinaus fortbesteht und welcher Rechtsrahmen für die Übertragung und Weitergabe des bewegten Bildes von Erblasser:innen besteht. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass eine mögliche Haftung aufgrund der Komplexität der Todesfeststellung weitgehend ausgeschlossen werden kann. Außerdem könnte argumentiert werden, dass die Live-Übertragung des Sterbeprozesses als eine Art letztwillige Verfügung des Verstorbenen angesehen wird.

In einem weiteren hypothetischen Szenario trägt Person B stets eine Smartwatch, die Vitalparameter misst und an eine Cloud sendet. Eines Tages erkennt die zugehörige App einen akuten Herzstillstand und leitet automatisch Benachrichtigungen an Notfallkontakte sowie medizinische Dienste weiter. Gleichzeitig erfasst die automatisierte Heimüberwachung von Person B, dass diese seit Stunden reglos im Bett liegt und übermittelt diese Information an die im Ausland lebende Familie. Hierbei können sich rechtliche Fragestellungen bezüglich der Verwendung von Technologie zur Feststellung des Todes, Datenschutz und Verantwortung der Technologieanbieter in der digitalen Kommunikation bezüglich des Todesfalles ergeben.

5 Rechtlich-normative Einordnung auf der Ebene der Bundesverfassung

Im Anschluss an die einleitenden Überlegungen zum rechtlichen Todesbegriff und dessen Verflechtung mit Fragen der Digitalisierung sollen nun ausgewählte Problemstellungen auf normativer Ebene diskutiert werden. Angesichts des Vorrangs der Verfassung in der Normenhierarchie liegt es nahe, mit dieser zu beginnen.

In der schweizerischen Bundesverfassung (BV) war die Regelung zur „schicklichen Beerdigung“ bis zur Einführung der revidierten Fassung von 1999 ein integraler Bestandteil: „Die Verfügung über die Begräbnisplätze steht den bürgerlichen Behörden zu. Sie haben dafür zu sorgen, dass jeder Verstorbene schicklich beerdigt werden kann.“ (Art. 53 Abs. 2 alte BV) Historisch betrachtet war die Bestattungskultur primär in der kirchlichen Domäne verankert, was sich in der Bezeichnung „Kirchhof“ für Friedhöfe bis ins 19. Jahrhundert widerspiegelte (vgl. de Mortanges et al. 2016: 3). Im Laufe der Zeit übertrug sich diese Verantwortung jedoch auf die politischen Gemeinden, beeinflusst durch diverse Faktoren wie Seuchenbekämpfung und konfessionelle Diversität (vgl. de Mortanges et al. 2016: 12–14). Der Kulturkampf des 19. Jahrhunderts, der die Rolle von Staat und Kirche in zentralen Lebensbereichen der Bürger:innen hinterfragte, spielte ebenfalls eine prägende Rolle (vgl. de Mortanges et al. 2016: 12–14). Die damalige verfassungsrechtliche Regelung legte eine geordnete Bestattungsreihenfolge fest, die unabhängig von Stand, Konfession oder Todesumständen war (vgl. de Mortanges et al. 2016: 19–22). Auch kantonale Regelungen wie z. B. die Bestattungsverordnung des Kantons Zürich stützen sich auf diese verfassungsrechtlichen Grundlagen und legen die Verantwortung für eine würdige Bestattung ausdrücklich in die Zuständigkeit der Gemeinden.

Mit dem Inkrafttreten der Bundesverfassung von 1999 wurde die explizite verfassungsrechtliche Regelung bezüglich der Beerdigung obsolet und durch den generellen Schutz der Menschenwürde ersetzt, wie es in Art. 7 BV postuliert wird: „Die Würde des Menschen ist zu achten und zu schützen.“ Der Terminus der Menschenwürde präsentiert sich in diesem Kontext als ein juristisch unbestimmter Rechtsbegriff. Die Verfassungsgeber entschieden sich bewusst gegen eine enge Definition. Die Gründe hierfür liegen auf der Hand: Eine zu präzise Konturierung der Menschenwürde, die zwar eine effektivere Achtung und Protektion ermöglichen könnte, birgt gleichzeitig das erhöhte Risiko der Exklusion bestimmter Personengruppen (vgl. Besler 2015: 154).

In der schweizerischen Verfassung fungiert die Bestimmung zur Menschenwürde vornehmlich als programmatisches Grundrecht, das ein objektivrechtli-

ches oder konstitutiv-institutionelles Verständnis verfolgt (vgl. Besler 2015: 163). Sie dient zudem als flankierender Leitwert innerhalb der Rechtsordnung und stellt gleichzeitig ein verbindliches Prinzip zur Auslegung und Konkretisierung dar (vgl. Besler 2015: 163–164). Direkte Ansprüche, die sich unmittelbar aus dieser Bestimmung ableiten lassen, können jedoch nur in äußerst seltenen Situationen geltend gemacht werden (vgl. Besler 2015: 164).

Während die unmittelbaren grundrechtlichen Ansprüche des Individuums mit dem Tod erlöschen, bleibt die staatliche Verpflichtung, die Menschenwürde zu achten und zu schützen, bestehen (vgl. Besler 2015: 167). Dies unterstreicht die fortwährende Bindung des Staates an die Grundsätze der Menschenwürde und die daraus resultierende Verpflichtung, die Integrität und den gebührenden Respekt gegenüber den Verstorbenen zu gewährleisten. Im Zeitalter der Digitalisierung und mit dem Aufkommen digitaler Trauerpraktiken erweitert sich diese Verpflichtung um zusätzliche Dimensionen. Wie wird sichergestellt, dass die Darstellung des Verstorbenen in digitalen Medien respektvoll und in Übereinstimmung mit seinen Wünschen oder denjenigen seiner Angehörigen erfolgt? Zudem könnten Fragen bezüglich der Dauerhaftigkeit digitaler Trauerpraktiken aufkommen. Während physische Grabstätten einem natürlichen Verfall unterliegen, können digitale Erinnerungen über einen potenziell unüberschaubaren Zeitraum hinweg bestehen. Dies könnte zu Überlegungen führen, wie lange solche digitalen Erinnerungen aufbewahrt werden sollten und wer das Recht hat, sie zu löschen oder zu modifizieren.

6 Rechtlich-normative Einordnung des Strafrechts im Kontext digitaler Trauerpraktiken

Während die verfassungsrechtlichen Bestimmungen den Rahmen für einen würdevollen Umgang mit dem Tod setzen, spielt das Strafrecht eine zentrale Rolle bei der Ahndung von Verstößen gegen die Würde des Verstorbenen und die Rechte der Hinterbliebenen, wie im Folgenden dargestellt wird.

Wie bereits erwähnt, dient das Recht in erster Linie der Regelung und Ordnung des menschlichen Zusammenlebens. Um die Einhaltung dieser Ordnung sicherzustellen, bedarf es eines Instruments, das in der Lage ist, die im Recht festgelegten Verbote und Gebote durchzusetzen. Wird gegen eine strafrechtliche Norm verstoßen, so kann dieser Verstoß nicht einfach ungeahndet bleiben. Der Staat kann und darf die Missachtung des Rechts nicht hinnehmen. Um die Geltung und Integrität

der Rechtsordnung aufrechtzuerhalten, muss er Rechtsverstöße sanktionieren (vgl. Godenzi et al. 2022: 4). So besteht die zentrale Rolle des Strafrechts in der Rechtsordnung darin, den Rechtsfrieden in der Gesellschaft aufrechtzuerhalten oder wiederherzustellen (vgl. Lehmkuhl & Wenk 2021: 2).

Angesichts der primären Ausrichtung des Strafrechts auf die Ordnung des Zusammenlebens der Lebenden stellt sich unweigerlich die Frage: Ist das Strafrecht überhaupt hinreichend gerüstet, um den Umgang mit den Toten, insbesondere im Kontext digitaler Trauerpraktiken, angemessen zu regulieren? Welche Schutzgüter könnten in diesem speziellen Kontext in den Fokus rücken, wenn das Hauptaugenmerk des Strafrechts herkömmlicherweise auf den Interaktionen der Lebenden liegt? Ein Blick auf die schweizerischen Straftatbestände gibt in diesem Zusammenhang Aufschluss.

Art. 175 Abs. 1 StGB verankert einen rechtlichen Schutzmechanismus für die Ehre Verstorbener: „Richtet sich die üble Nachrede oder die Verleumdung gegen einen Verstorbenen [...], so steht das Antragsrecht den Angehörigen des Verstorbenen [...] zu.“ Aus dem Wortlaut dieser Bestimmung ergibt sich, dass es sich um ein Antragsdelikt im Sinne des Art. 30 StGB handelt. Das bedeutet, dass die Justiz nur auf Antrag des Geschädigten (Abs. 1) oder der Angehörigen des Verstorbenen (Abs. 4) tätig werden darf (vgl. Godenzi et al. 2022: 441). Außerdem sieht Art. 175 Abs. 1 StGB eine zeitliche Begrenzung vor: „Sind zur Zeit der Tat mehr als 30 Jahre seit dem Tode des Verstorbenen [...] verflossen, so bleibt der Täter strafflos.“ Diese beiden Aspekte weisen auf eine komplexe Dimension in rechtlicher Hinsicht hin: Ist das geschützte Rechtsgut tatsächlich die Ehre des Verstorbenen, die als ein über den Tod hinausreichendes persönliches Achtungsinteresse verstanden wird? Oder handelt es sich eher um ein Recht der Angehörigen, die Ehre des Verstorbenen für eine bestimmte Zeit zu „erben“? Dies würde bedeuten, dass die Ehre als ein übertragbares Gut betrachtet wird, das von den Lebenden geerbt und geschützt werden kann (vgl. Trechsel & Lehmkuhl 2021: 176). In dieser Diskussion wird auch die Auffassung vertreten, dass Art. 175 Abs. 1 StGB primär das Pietätsgefühl der Angehörigen schützt. Dieser Interpretation liegt die Überlegung zugrunde, dass der postmortale Ehrenschatz in erster Linie den Angehörigen dient. Das Hauptziel dieser Bestimmung wäre demnach zu verhindern, dass sie durch ehrverletzende Äußerungen über den Verstorbenen zusätzlich belastet oder verletzt werden (Riklin 2013: 3604). Dieser Ansatz betont somit nicht nur den Schutz der Ehre als solchen, sondern auch die sozialen und emotionalen Auswirkungen, die ehrverletzende Handlungen auf die Angehörigen haben können.

In der Ära der Digitalisierung gewinnt der soeben genannte Art. 175 Abs. 1 StGB an besonderer Relevanz. Aufgrund der weitreichenden und dauerhaften Natur digitaler Veröffentlichungen können verleumderische Äußerungen über Verstorbene im Internet eine nachhaltige Wirkung haben. Daher könnten alle,

die solche ehrverletzenden Inhalte online stellen, gemäß dieser Bestimmung rechtlich belangt werden. Mit dieser Regelung soll ein sorgsamer Umgang mit den Verstorbenen gefördert werden. Daraus ergeben sich insbesondere auch für Journalist:innen und Historiker:innen Vorgaben, die sie bei der Veröffentlichung von Informationen über Verstorbene beachten müssen, um rechtliche Konsequenzen zu vermeiden (vgl. BGE 118 IV 153).

Unter dem Titel „Verbrechen und Vergehen gegen den öffentlichen Frieden“ ist eine weitere Bestimmung zu finden: Art. 262 StGB, der die Störung des Totenfriedens unter Strafe stellt, reflektiert die tief verwurzelten kulturellen und sozialen Normen, die den Respekt vor den Toten und den damit verbundenen Zeremonien betonen. Die Bestimmung des Art. 262 Ziff. 1 Abs. 2 und 3 StGB, die die böswillige Störung oder Verunehrung eines Leichenzugs oder einer Leichenfeier sowie die öffentliche Beschimpfung eines Leichnams unter Strafe stellt, zielt darauf ab, das Pietätsempfinden gegenüber dem Leichnam zu schützen (Fiolka 2019: 4629–4630). Neben dem Schutz des Pietätsempfindens dient diese Norm jedoch auch dem Schutz weiterer Rechtsgüter. Zum einen wird die Ehre der Verstorbenen geschützt, indem Handlungen, die Verstorbenen in der Öffentlichkeit herabsetzen könnten, unter Strafe gestellt werden. Zum anderen wird das Obhutsrecht der Angehörigen anerkannt und geschützt, die das Recht haben, in Ruhe und ohne Störung Abschied von ihrem verstorbenen Angehörigen zu nehmen (vgl. Trechsel 2021: 1372). Darüber hinaus spiegelt diese Bestimmung auch die allgemeine Erwartung wider, dass der menschliche Körper – ähnlich wie andere Persönlichkeitsgüter – auch nach dem Tod mit Respekt und Würde behandelt wird. Dies entspringt dem Gedanken, dass jeder Mensch ein inhärentes Recht auf Würde besitzt, das nicht mit dem Tod endet. Es handelt sich hierbei um eine Anerkennung der fortwährenden Bedeutung und des Respekts, den jeder Mensch, lebend oder tot, verdient (vgl. Trechsel 2021: 1372).

In der Ära digitaler Kommunikation und Interaktion gewinnt Art. 262 StGB, insbesondere im Hinblick auf Leichenfeiern, an besonderer Relevanz. Eine Leichenfeier ist als feierliche Versammlung definiert, bei der kollektiv – üblicherweise in räumlicher Nähe zum Verstorbenen – Abschied genommen wird oder die zu Ehren des Verstorbenen abgehalten wird (vgl. Fiolka 2019: 4629–4630). Abdankeungsfeiern, die zeitnah vor oder nach der Beisetzung des Leichnams oder der Asche des Verstorbenen stattfinden, fallen zweifellos unter diesen Begriff. Eine spezifisch religiöse Ausrichtung ist für die Definition nicht zwingend, jedoch wird ein gewisses Maß an Feierlichkeit und Ritualisierung vorausgesetzt. Gedenkveranstaltungen, die ohne direkten räumlichen oder zeitlichen Bezug zur Beisetzung stattfinden, wie sie beispielsweise nach größeren Unglücken oder Straftaten mit mehreren Opfern organisiert werden, fallen nicht unter diesen Begriff (vgl. Fiolka 2019: 4629–4630).

Im Zuge der Ausbreitung digitaler Technologien werden auch Live-Übertragungen von Leichenfeiern ermöglicht, was neue rechtliche Fragen aufwirft, insbesondere im Hinblick auf die Auslegung von Art. 262 StGB. Bei einem Livestream ist die zeitliche Nähe unbestreitbar gegeben, da er in Echtzeit übertragen wird. Ein zentrales und kontroverses Thema in dieser Diskussion ist dagegen die Frage der räumlichen Nähe im digitalen Kontext. Obwohl eine Person im traditionellen Sinne nicht physisch anwesend ist, könnte man argumentieren, dass die digitale Nähe in Bezug auf die Intensität und Schwere einer Handlung ebenso relevant ist wie die physische Nähe. Digitale Störungen, sei es durch respektlose Kommentare während eines Livestreams oder durch technische Eingriffe, die die Übertragung beeinträchtigen, können als ebenso aufdringlich und belastend empfunden werden wie Störungen, die bei physischer Anwesenheit auftreten. Dies gilt besonders dann, wenn solche Handlungen das Pietätsgefühl der Angehörigen verletzen oder die Würde der Zeremonie beeinträchtigen. Daher erfordert die Auslegung von Art. 262 StGB im digitalen Zeitalter eine sorgfältige Abwägung und möglicherweise eine Anpassung an die sich wandelnden gesellschaftlichen und technologischen Gegebenheiten.

7 Rechtlich-normative Einordnung des Privatrechts im Kontext digitaler Trauerpraktiken

In einem letzten Schritt wird das Privatrecht, das die Rechtsbeziehungen zwischen Privaten regelt, untersucht. Das Privatrecht hat seine Wurzeln in der Idee, die Interessen des Einzelnen zu schützen. Es gewährt dem Einzelnen die Freiheit, selbst zu verantwortende Handlungen rechtlich geschützt auszuführen, basierend auf dem Gedanken, dass jeder Mensch zur Entfaltung seiner Persönlichkeit berufen ist (vgl. Repgen 2022). Die Frage, inwieweit das Privatrecht die Beziehungen zwischen Lebenden und Verstorbenen regeln kann, insbesondere angesichts der Tatsache, dass das Privatrecht auf dem Prinzip der Privatautonomie beruht, ist komplex. Denn Privatautonomie setzt voraus, dass die beteiligten Rechtssubjekte handlungsfähig sind, was bei Verstorbenen naturgemäß nicht der Fall ist (vgl. Schuler 2010).

Wie bereits erwähnt, endet das Recht der Persönlichkeit mit dem Tod. Diese Auffassung beruht auf der gesetzlichen Bestimmung des Art. 31 Abs. 1 des Schweizerischen Zivilgesetzbuches (ZGB), wonach die Rechtsfähigkeit einer Person mit dem Tod erlischt. Dies führt dazu, dass die Rechte, die an die Person gebunden sind, nicht mehr geltend gemacht werden können. Aus dieser gesetzlichen Grund-

lage ergibt sich die Lehre des Andenkensschutzes, die darauf abzielt, die Rechte des Verstorbenen indirekt über die Gefühle der Hinterbliebenen zu schützen (vgl. Knellwolf 1991: 4–5). Mit anderen Worten etabliert das schweizerische Zivilrecht keinen fortwährenden Schutz der Persönlichkeit, der über den Tod hinaus Bestand hat (vgl. BGE 104 II 225 E. 5b: 234 ff.). Gleichzeitig ist es unstrittig, dass die nächsten Angehörigen grundsätzlich befugt sind, ihr eigenes Persönlichkeitsrecht geltend zu machen, insoweit es ihre emotionale Bindung zur verstorbenen Person betrifft, die durch einen Eingriff in die Persönlichkeit der Verstorbenen tangiert wird (vgl. BGE 70 II 127 E. 2: 130/131; 127 I 115 E. 6a: 122–123).

Ein bekannter Fall in der Schweiz⁶ illustriert diesen Fallkomplex: Eine Mutter klagte gegen eine Zeitung, die Fotos und den Namen ihrer bei einem Badeunfall verstorbenen Tochter veröffentlicht hatte. Sie sah darin eine Verletzung ihrer eigenen Persönlichkeitsrechte. Die Klage wurde jedoch von den Gerichten abgewiesen. Die Mutter hätte konkret darlegen müssen, inwiefern die Veröffentlichung ihre Persönlichkeit verletze, was im vorliegenden Fall nicht ausreichend geschehen sei. Obwohl sie formell in eigenem Namen auftrat, versuchte sie inhaltlich, die Persönlichkeitsrechte ihrer verstorbenen Tochter durchzusetzen.⁷

Zudem hat diese mittelbare Schutzkonstruktion zur Folge, dass sie nur dann greift, wenn Angehörige vorhanden und bereit sind, ihre eigenen Persönlichkeitsrechte im Hinblick auf die Beeinträchtigung des Andenkens des Verstorbenen geltend zu machen (vgl. Knellwolf 1991: 4). In Fällen, in denen keine Angehörigen existieren oder diese aus verschiedenen Gründen keine rechtlichen Schritte einleiten möchten, entsteht eine Schutzlücke. Das Persönlichkeitsrecht der Verstorbenen, das mit dem Tod erlischt, findet dann keine Träger mehr, die es vor Angriffen oder Verletzungen verteidigen könnten (vgl. Knellwolf 1991: 5).

Eine alternative Lösung bietet demgegenüber die Lehre vom postmortalen Persönlichkeitsrecht, die in der deutschen Rechtsordnung Eingang gefunden hat: Die Vertreter:innen dieser Lehre erkennen zwar an, dass mit dem Tod des Menschen die Rechtsfähigkeit im herkömmlichen Sinne erlischt, wenden sich aber gegen die Annahme, dass die Rechtsordnung dem Verstorbenen fortan jeglichen Schutz seiner bisherigen Persönlichkeitsrechte versagt (vgl. Knellwolf 1991: 6). Sie argumentieren, dass die vom Verstorbenen zu Lebzeiten geschaffenen Werte und das fortwirkende Persönlichkeitsbild weiterhin rechtlichen Schutz genießen sollten (vgl. Knellwolf 1991: 6). Diese Auffassung beruht auf der Prämisse, dass die von einer Person im Laufe ihres Lebens geschaffenen immateriellen Werte wie Ehre, Ansehen und Würde nicht mit dem physischen Tod erlöschen, sondern in

⁶ Bundesgericht 5A_496/2014, Urteil vom 13. November 2014.

⁷ Bundesgericht 5A_496/2014, Urteil vom 13. November 2014 E. 3.

der sozialen Wahrnehmung und im kulturellen Gedächtnis fortbestehen und daher eines fortdauernden rechtlichen Schutzes bedürfen. Zudem vermittelt die Gewissheit, dass die persönlichkeitsrechtlich geschützte Ehre und das persönliche Image nach dem Tod nicht dem Ermessen der Hinterbliebenen überlassen bleiben, ein starkes Sicherheitsgefühl (vgl. Knellwolf 1991: 4–5).

Die normative Verankerung der Lehre postmortaler Persönlichkeitsrechte im deutschen Rechtsraum basiert auf der unantastbaren Würde des Menschen, wie sie in Art. 1 Abs. 1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland (GG)⁸ festgeschrieben ist. Diese Würde wird als über den Tod hinaus fortbestehend interpretiert. Das deutsche Bundesverfassungsgericht hat in seiner grundlegenden Entscheidung im Mephisto-Fall (vgl. Knellwolf 1991: 6) diese Interpretation bekräftigt und anerkannt, dass die verstorbene Person vor entehrenden und diffamierenden Darstellungen in der öffentlichen Wahrnehmung Schutz genießt (vgl. BVerfGE 30, 173 (194)). Hierdurch wird deutlich, dass das Persönlichkeitsrecht nicht mit dem physischen Tod des Individuums vollständig erlischt, sondern in gewissem Umfang als schützenswertes Gut fortbesteht, insbesondere um die Würde des Verstorbenen und das von ihm hinterlassene Lebensbild zu wahren. Ein wesentlicher Vorteil der Anerkennung postmortaler Persönlichkeitsrechte besteht darin, dass der Schutz der Würde nicht von der Existenz oder dem Handlungswillen nahestehender Angehöriger abhängt. Jeder Verstorbene würde demnach durch eigene, über den Tod hinaus fortwirkende Ansprüche vor unwürdigem Verhalten seitens der Lebenden geschützt (vgl. Knellwolf 1991: 6).

Die unterschiedlichen Ansätze des postmortalen Persönlichkeitsschutzes und des Andenkensschutzes reflektieren die Vielschichtigkeit und Komplexität des Privatrechts, wenn es darum geht, die Rechte des Menschen über den Tod hinaus zu bewahren. Beide Ansätze haben ihre Berechtigung und spiegeln unterschiedliche kulturelle und rechtliche Traditionen wider. Sie zeigen, dass der Umgang mit dem Andenken Verstorbener nicht nur eine Frage des rechtlichen Schutzes ist, sondern auch tief in gesellschaftlichen Werten und dem Verständnis von Würde und Respekt verwurzelt ist.

Im digitalen Kontext gewinnt die Frage des Persönlichkeitsschutzes Verstorbener und des Andenkensschutzes eine zusätzliche Dimension. Denn das Internet ermöglicht eine rasante Verbreitung von Informationen über die Grenzen von Nationalstaaten hinweg, die im Nachhinein oft nur schwer vollständig zu löschen sind. Dies betrifft auch das Andenken Verstorbener. Über soziale Medien, Blogs und Online-Nachrichtenplattformen können Bilder, Geschichten und Informationen über Verstorbene verbreitet werden, ohne dass die Hinterbliebenen immer

8 Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Ausfertigungsdatum: 23.05.1949.

die Möglichkeit haben, diese Veröffentlichungen zu kontrollieren oder zu beeinflussen. Dies stellt eine signifikante Beeinträchtigung der Persönlichkeitsrechte der Angehörigen dar und kann den gebührenden Respekt vor dem Andenken der Verstorbenen untergraben.

Ein spezieller Aspekt des Persönlichkeitsschutzes, der im Kontext des Privatrechts von Bedeutung ist, ist zudem das Recht am eigenen Bild, das in der Schweiz und in Deutschland unterschiedlich geregelt ist. Die rechtliche Problematik des Rechts am eigenen Bild, das in der Schweiz implizit als spezifische Ausprägung des allgemeinen Persönlichkeitsrechts nach Art. 28 ZGB subsumiert wird, stellt eine der ältesten und seit jeher relevanten Fragen im Zusammenhang mit der bildlichen Darstellung von Personen dar (vgl. BGE 136 III 401, E.5.2.: 404). Der rechtlich verankerte Grundsatz besagt, dass die Abbildung einer Person durch Zeichnung, Malerei, Fotografie, Film oder vergleichbare Techniken ohne deren ausdrückliche Einwilligung unzulässig ist (vgl. BGE 127 III 481 E. 3 a/aa: 492). Das Recht am eigenen Bild im Sinne eines selbstständig durchsetzbaren Rechts des Verstorbenen erlischt jedoch mit dessen Tod. Stattdessen können sich die Angehörigen der Verstorbenen auf den Schutz des Andenkens und ihre eigenen Persönlichkeitsrechte, insbesondere ihr Pietätsgefühl, als Rechtsgrundlage für den Schutz des Bildnisses der Verstorbenen berufen (vgl. Bundesgericht 5A_496/2014, E.4.1.). Dabei reicht es allerdings nicht aus, dass die Veröffentlichung als unangenehm und „zutiefst kränkend“ empfunden wird, sondern es muss sich vielmehr um ein Verhalten von einer gewissen Intensität handeln (Knellwolf 1991: 129).

Im deutschen Recht ist das Recht am eigenen Bild dagegen explizit normiert: Nach § 22 Kunsturhebergesetz (KUG)⁹ dürfen Bildnisse einer Person grundsätzlich nur mit deren Einwilligung verbreitet oder öffentlich zur Schau gestellt werden. Diese Regelung schützt die persönlichen Bildrechte und gewährt Individuen Sicherheit darüber, wie ihre Abbildungen verwendet werden. Interessant ist, dass dieses Recht nicht mit dem Tod der abgebildeten Person endet. Stattdessen bestimmt § 22 Satz 3 KUG, dass nach dem Tod der abgebildeten Person die Einwilligungspflicht für die Verbreitung oder öffentliche Zurschaustellung ihrer Bilder auf die nächsten Angehörigen übergeht. Diese Regelung gilt für einen Zeitraum von 10 Jahren nach dem Tod des Abgebildeten. Das bedeutet, dass die Angehörigen für diesen Zeitraum das Recht haben, über die Veröffentlichung von Bildern des Verstorbenen zu entscheiden.

Der Fall der unerlaubten Verbreitung eines Bildnisses von Otto von Bismarck auf dem Sterbebett ist ein markantes historisches Beispiel, das die Entwicklung

⁹ Gesetz betreffend das Urheberrecht an Werken der bildenden Künste und der Photographie, Ausfertigungsdatum: 09.01.1907.

des Rechts am eigenen Bild in Deutschland beeinflusst hat. Als die Angehörigen Bismarcks sich gegen eine öffentliche Aufbahrung entschieden, machten zwei Fotografen heimlich ein Foto von ihm auf dem Totenbett und verbreiteten es. Dieser Eingriff in die Privatsphäre und die Missachtung des Willens der Familie Bismarcks löste eine öffentliche Debatte über die Notwendigkeit aus, die Persönlichkeitsrechte Verstorbener gesetzlich zu schützen. Der Vorfall trug wohl dazu bei, das Bewusstsein für die Bedeutung des Schutzes der Persönlichkeitsrechte auch nach dem Tod zu schärfen. Er zeigte, dass es einer gesetzlichen Grundlage bedarf, um die Würde und den Nachruhm von Personen über ihren Tod hinaus zu wahren (vgl. Slowiczek & Gloz 2015).

8 Schlussfolgerung: Die Vielschichtigkeit des Rechts im postmortalen Kontext

Der rechtliche Schutz der Würde Verstorbener, der in den verschiedenen Rechtsordnungen und -systemen unterschiedlich ausgestaltet und umgesetzt wird, ist ein zentrales Element des postmortalen Schutzes. Hier wird sowohl die Achtung vor dem Individuum als auch die Bewahrung seines Andenkens über den Tod hinaus zum Ausdruck gebracht. Der Persönlichkeitsschutz nimmt hierbei eine zentrale Stellung ein, indem er sowohl das Lebensbild des Verstorbenen schützt als auch die Integrität seines Andenkens wahrt.

Die Interessen der Hinterbliebenen, die in ihrem Trauerprozess und ihrer Erinnerungskultur Unterstützung und Schutz benötigen, sind ebenfalls wesentlich. Der Schutz des Andenkens, der sich sowohl in privatrechtlichen als auch in strafrechtlichen Bestimmungen manifestiert, dient nicht nur dem Schutz der Gefühle der Angehörigen, sondern auch der Wahrung des Pietätsgefühls der Allgemeinheit.

Der kurze Blick in verschiedene Rechtsdisziplinen und Rechtsordnungen am Beispiel der Schweiz und mit vereinzelten Hinweisen auf Deutschland zeigt eine Bandbreite von Ansätzen und Lösungen. Diese zeigen sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede in der Konzeption und Umsetzung des postmortalen Rechtsschutzes auf. In der Gesamtbetrachtung trägt das Recht im postmortalen Kontext dazu bei, einen Rahmen zu etablieren, der es ermöglicht, den Tod und das Sterben in einer Weise zu adressieren, die die Würde von Menschen, die Rechte der Hinterbliebenen und die gesellschaftlichen Werte respektiert und schützt.

Es ist jedoch wichtig zu betonen, dass die Analyse nicht abschließend ist. Weitere Themen wie das digitale Erbe, das Datenschutzrecht und andere relevante Aspekte benötigen eine ausführliche Untersuchung, um ein umfassenderes Verständ-

nis der vielschichtigen rechtlichen Herausforderungen und Möglichkeiten im postmortalen Kontext zu erlangen.

Literatur

- Abrahamsohn, Klaus (2000): Das Keilschriftrecht. Recht und Gesetz im III. und II. Jahrtausend v. Chr. im Alten Orient. *forum historiae iuris*. https://forhistiur.net/legacy/00_03/abraham.htm (letzter Zugriff 02.09.2024).
- Besler, Eva Maria (2015): Art. 7. In Bernhard Waldmann, Eva Maria Belser & Astrid Epiney (Hrsg.), *Bundesverfassung. Basler Kommentar*, 151–174. Basel: Helbing Lichtenhahn.
- Brunner, Andreas & Marc Thommen (2009): Rechtliche Aspekte von Sterben und Tod. In Daniel Wyler (Hrsg.), *Sterben und Tod. Eine Interprofessionelle Auseinandersetzung*, 61–84. Zürich: Careum.
- Bundesblatt BBl (2002): 29, Botschaft zum Bundesgesetz über die Transplantation von Organen, Geweben und Zellen. *Transplantationsgesetz vom 12. September 2001*.
- Fellmeth, Aaron X. & Maurice Horwitz (2011): *Guide to Latin in International Law*. Oxford: University Press.
- Fiolka, Gerhard (2019): Art 262. In Niggli, Marcel Alexander & Hans Wipächtiger (Hrsg.), *Strafrecht. Basler Kommentar*, 4625–4645. Basel: Helbing Lichtenhahn.
- Godenzi, Gunhild, Brigitte Tag & Andreas Donatsch (2022): *Verbrechenslehre. Strafrecht 1*. Zürich: Schulthess.
- JAMA Network (1968): A Definition of Irreversible Coma. Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death. *Journal of the American Medical Association* 205 (6), 337–340.
- Knellwolf, Esther (1991): *Postmortaler Persönlichkeitsschutz. Andenkensschutz der Hinterbliebenen*. Zürich: Schulthess.
- Lehmkuhl, Marianne Johanna & Jan Daniel Wenk (2021): Gemeinwohltopoi im Strafrecht. In Christian Hiebaum (Hrsg.), *Handbuch Gemeinwohl*, 1–13. Wiesbaden: Springer.
- Müller, Georg & Felix Uhlmann (2013): *Elemente einer Rechtssetzungslehre*. Zürich: Schulthess.
- Pahud de Mortanges, René, Burim Ramaj & Cla Reto Famos (2016): *Konfessionelle Grabfelder auf öffentlichen Friedhöfen. Historische Entwicklung und aktuelle Rechtslage*. Zürich: Schulthess.
- Paul II, Johannes (2000): Ansprache von Johannes Paul II. an den internationalen Kongress für Organverpflanzung in Rom vom 29. August 2000. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/2000/jul-sep/documents/hf_jp-ii_spe_20000829_transplants.html (letzter Zugriff 02.09.2024).
- Reppen, Tilman (2022): Privatrecht. *Staatslexikon online*. <https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Privatrecht> (letzter Zugriff 02.09.2024).
- Riklin, Franz (2019): Art. 176. In Marcel Alexander Niggli & Hans Wipächtiger (Hrsg.), *Strafrecht. Basler Kommentar*, 3602–3605. Basel: Helbing Lichtenhahn.
- SAMW, Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften (Hrsg.) (2011): *Feststellung des Todes mit Bezug auf Organtransplantationen: Medizin-ethische Richtlinien. Vom Senat der SAMW genehmigt am 24. Mai 2011, Medizinisch-ethische Richtlinien der SAMW*. Basel: SAMW.
- Savigny, Friedrich Carl von (1840): *System des Heutigen Römischen Rechts*. Berlin: Veit.
- Schuler, Eva Petrig (2010): Privatrecht. *Historisches Lexikon der Schweiz* (HLS). Version vom 19. Oktober 2010. <https://hls-dhs-dss.ch/articles/009607/2010-10-19/> (letzter Zugriff 02.09.2024).

- Slowioczek, Marie & Robert Gloz (2015): Fokus Fotorecht. Der alte Bismarck und die Fotografen. *fotoMAGAZIN*. <https://www.fotomagazin.de/praxis/fotorecht/fokus-fotorecht-der-alte-bismarck-und-die-fotografen/> (letzter Zugriff 02.09.2024).
- Trechsel, Stefan & Marianne Johanna Lehmkuhl (2021): Art. 175. In Stefan Trechsel & Mark Pieth (Hrsg.), *Schweizerisches Strafgesetzbuch. Praxiskommentar*, 175–176. Basel: Helbing Lichtenhahn.
- Trechsel, Stefan (2021): Art. 262. In Stefan Trechsel & Mark Pieth (Hrsg.), *Schweizerisches Strafgesetzbuch. Praxiskommentar*, 1372–1376. Basel: Helbing Lichtenhahn.
- Tuor, Peter, Bernhard Schnyder, Jörg Schmid, Alexandra Jungo & Bettina Hürlimann-Kaup (2023): *Das Schweizerische Zivilgesetzbuch*. Zürich: Schulthess.
- Weilert, Katarina (2020): Der Tod im Recht. *Medizinrecht (MedR)* 38 (10), 814–824.

Christa Dürscheid & Matthias D. Wüthrich

„Möge der Himmel die schönste deiner Wohnungen sein“

Linguistische und theologische Betrachtungen zum Konzept
Himmel

Abstract: Im Beitrag sind drei Forschungsfragen leitend: Wie wird das Wort *Himmel* in der Trauerkommunikation verwendet? Welche lexikalischen Bedeutungen sind damit verbunden? Wie können diese vor dem Hintergrund theologischer Himmelskonzepte genauer erfasst werden? Als Datengrundlage dienen Trauerbekundungen auf Twitter (heute: X) und Online-Gedenkseiten, in denen Formulierungen auftreten, die einen religiösen Bezug vermuten lassen (z. B. „bei Gott im Himmel“). Um die verschiedenen Bedeutungen von *Himmel* schärfer konturieren zu können, werden das mittelalterliche und das moderne Himmelsverständnis aus theologischer Sicht gegenübergestellt und auf die zuvor skizzierten Daten bezogen. Die hier zu beobachtenden Affinitäten zur geozentrisch-mittelalterlichen Himmelsauffassung lassen vermuten, dass die moderne Theologie ihr Himmelsverständnis zwar so umgebaut hat, dass es für die moderne Physik und die Astronomie weitgehend anschlussfähig ist, dass sie damit aber ein Stück weit die Alltagserfahrungen zu *Himmel* aus dem Blick verloren hat, wie sie sich in der Trauerkommunikation zeigen.

The paper is structured around three central research questions: How is the term *heaven* used in the context of mourning communication? What lexical meanings are associated with it? And how can these be captured more accurately with regard to theological concepts of *heaven*? The data basis includes expressions of mourning and condolence on Twitter (as of today: X) and online memorial pages, where formulations suggesting a religious reference are found (e.g., „with God in heaven“). To delineate the various meanings of *heaven* more distinctly, the study contrasts the medieval and modern theological understandings of heaven and relates these to the previously outlined data. The observed affinities to the geocentric-medieval conception of heaven suggest that while modern theology has revised its understanding of *heaven* to align with contemporary physics and astronomy, it may have somewhat lost sight of everyday experiences of *heaven*, as they are manifested in mourning communication.

Keywords: Himmel, Trauerpraktiken, Gott, Tod, mittelalterliche Theologie, moderne Theologie

1 Vorbemerkungen

„Little theoretical work exists that provides frameworks for explaining online religious activities in terms of larger social and cultural progresses.“ Mit diesen Worten beginnt Heidi Campbell ihren Aufsatz von 2005, in dem sie unter dem Titel „Spiritualizing the Internet“ den damaligen Forschungsstand darlegt und Beispiele dafür gibt, wie das Internet für religiöse Praktiken genutzt werden kann. Seit dem Jahr 2005 hat sich an dieser Situation viel geändert, es wurden inzwischen zahlreiche Forschungsarbeiten zum Thema *Religion und Internet* bzw. *Religion im Internet* publiziert. Nicht zuletzt hat Heidi Campbell selbst mit ihren Publikationen einen beachtlichen Beitrag zu diesem damals noch neuen Forschungsfeld geleistet (z. B. Campbell 2013, Campbell & Tsuria 2021). Ein Großteil dieser Arbeiten situiert sich im religionswissenschaftlichen, theologischen, juristischen, philosophischen oder soziologischen Kontext (und dies jeweils einzeldisziplinär). So gibt es Forschungen zu der Frage, wie sich Religionsgemeinschaften im digitalen Raum präsentieren, welche Möglichkeiten die Online-Seelsorge bietet und wie sich das Verhältnis von Religions- und Meinungsfreiheit im Internet aus juristischer Sicht darstellt. Ein wichtiges Themengebiet auf diesem weiten Feld digitaler Religion bilden solche Arbeiten, in denen es um Tod und Trauer und die damit verbundenen Trauerpraktiken in sozialen Netzwerken geht (zu letzterem Aspekt vgl. Giaxoglou 2020). Bei dieser Thematik ist der Brückenschlag zu religiösen Deutungsmustern naheliegend; in Online-Trauerbekundungen beispielsweise lassen sich viele Ausdrucksmittel finden, die, so hat es zumindest den Anschein, einen religiösen Bezug herstellen. Doch dazu wiederum gibt es noch wenig Forschung. So stellt Hutchings (2019: 1) kritisch fest: „Scholars of death and grief online have often noted the frequency with which participants refer to heaven, angels and the afterlife (e.g. Walter et al. 2012), but very little research has yet been conducted on this topic by scholars who are explicitly interested in religion, non-religion or secularity.“

In der Linguistik sind inzwischen einige Arbeiten erschienen, die religiöse Motive (oder vorsichtiger formuliert: religiös anmutende Motive in digitalen Praktiken, etwa in der Trauerkommunikation auf Online-Gedenkseiten) auf sprachlicher und multimodaler Ebene betrachten. Der vorliegende Beitrag schließt an diese Arbeiten an. Er entstand in enger Zusammenarbeit von zwei Forschungsprojekten an der Universität Zürich. Dabei handelt es sich zum einen um das Projekt „Trauerpraktiken im Internet“ (Leitung: Karina Frick & Christa Dürscheid), zum andern um das Projekt „Eschatologische Gehalte digitaler Gedenk- und Trauerpraktiken“ (Leitung: Matthias D. Wüthrich). Die Projekte sind Teil des großen universitären Forschungsprojekts (UFSP) „Digital Religion(s)“, in dem religionsbezogene Fragen

vor dem Hintergrund aktueller Digitalisierungsdynamiken untersucht werden.¹ In den Abschnitten 2 bis 4 werden wir auf zwei große Textkorpora Bezug nehmen, die im Rahmen dieses UFSP erstellt wurden und die im Kontext von Tod und Trauer stehen (siehe dazu weiter unten). Unser Ziel ist dabei nicht, die spezifischen Merkmale des Online-Trauerns in den beiden Korpora herauszuarbeiten, der Fokus liegt vielmehr auf den in diesen Texten vorkommenden Konzeptualisierungen von *Himmel*. Auch Beispiele aus analogen Settings hätten wir hierfür heranziehen können (etwa handgeschriebene Kondolenzschreiben oder Todesanzeigen in Printzeitungen).² Die Nutzung der beiden UFSP-Korpora hat aber den Vorteil, dass sehr große Datenmengen zur Verfügung stehen, die systematisch durchsucht werden können.

Die folgenden drei Forschungsfragen sind bei der Analyse dieser Daten leitend: Wie wird das Wort *Himmel* in Trauerbekundungen verwendet? Welche lexikalischen Bedeutungen sind damit verbunden? Wie können diese vor dem Hintergrund theologischer Himmelskonzepte schärfer konturiert werden? Anders als in vielen bisherigen Publikationen der Fall gehen wir dabei interdisziplinär vor, verbinden also unsere Expertise aus der Linguistik und aus der Theologie. In der Theologie wählen wir eine systematisch-theologische Perspektive protestantischer Prägung, in der Linguistik schließen wir an Arbeiten aus der Religionslinguistik an. Wie Wolf-Andreas Liebert in seinem programmatischen Artikel zu dieser neuen linguistischen Teildisziplin darlegt, ist diese empirisch orientiert und „beansprucht, Aussagen über die kulturelle Wirklichkeit im Feld des Religiösen machen zu können“ (Liebert 2017: 33). So ist die Art und Weise, wie in unserer Kultur religiöse Bezüge hergestellt werden, in historisch gewachsenen sprachlichen Strukturen begründet, die den Rahmen für sprachliche Äußerungen bilden (vgl. dazu auch Liebert 2022). Seit dem Jahr 2017 wurden in der Germanistik allein drei Sammelbände publiziert, die Themen aus der Religionslinguistik aufnehmen (vgl. Lasch & Liebert 2017, Braun 2021, Fritzsche et al. 2023); der Themenbereich findet also immer mehr Aufmerksamkeit. Ob es darüber hinaus aber berechtigt ist, von einer „digitalen Religionslinguistik“ zu sprechen (vgl. Frick 2023b: 164–165), weil sich der Untersuchungsgegenstand auf digitale Daten bezieht, sei dahingestellt.³ Durch die Coronapandemie hat die Nut-

¹ Siehe für weitere Informationen unter <https://www.digitalreligions.uzh.ch> (letzter Zugriff 02.09.2024).

² Nota bene: Todesanzeigen sind im strengen Sinne heutzutage ebenfalls digital, selbst wenn sie auf Papier vorliegen. Sie wurden ja digital erstellt. Für handgeschriebene Kondolenzschreiben gilt das nicht. Hierbei handelt es sich tatsächlich um ein analoges Format.

³ Eine ähnliche Frage stellt sich auch mit Blick auf die *Thanatolinguistik*. Schütte (2021: 229) schlägt vor, „die verschiedenen Ansätze zur sprachwissenschaftlichen Erforschung des Todesdiskurses unter dem Begriff Thanatolinguistik zusammenzuführen“. Bislang hat sich diese Bezeich-

zung des Internets für religiöse Zwecke (z. B. zur Durchführung von Online-Gottesdiensten)⁴ auf jeden Fall einen Auftrieb erfahren – und das wiederum hat dazu beigetragen, dass sich die Forschung seither noch intensiver mit dem nur schwer einzugrenzenden Themenfeld *Digitale Religion(en)* befasst. Angemerkt sei in diesem Zusammenhang auch, dass es erst seit März 2020 einen Wikipedia-Eintrag zum Stichwort *Digital Religion* gibt. Dieser ist auf Englisch verfasst, ein deutschsprachiger Artikel steht noch aus.

2 Zu den Daten

Die zwei UFSP-Korpora, die wir für unsere Betrachtungen heranziehen, weisen in der Datenauswahl sehr große Unterschiede auf, haben aber zwei Merkmale gemeinsam: Die Daten sind über das Internet zugänglich und sie wurden unter dem Gesichtspunkt zusammengestellt, dass es sich nach Möglichkeit um Trauerkommunikation handeln sollte. Dazu zählen beispielsweise Trauerbekundungen und Kondolenzschreiben, die auf Online-Gedenkseiten publiziert wurden, aber auch Postings auf Twitter im Kontext von Todesfällen und tragischen Ereignissen (z. B. nach einem Terroranschlag oder einem Flugzeugabsturz). Oft finden sich in diesen Texten Äußerungen mit christlich-religiösem Bezug (z. B. Zitate aus Psalmen, Hashtags wie *#prayfor*) bzw. vorsichtiger formuliert: Oft finden sich in diesen Texten Äußerungen, die an die christliche Tradition anschließen – möglicherweise aber ohne dass dies eigens intendiert worden wäre. Als Beispiel hierfür sei die Sequenz „Für Dich lieber Engel. Möge der Himmel die schönste deiner Wohnungen sein“ aus einem der beiden Korpora zitiert (siehe auch den Titel des vorliegenden Beitrags). Ob die Verwendung des Wortes *Himmel* in diesem Fall mit der Absicht erfolgte, einen religiösen Bezug herzustellen, muss offenbleiben. Das ließe sich nur beurteilen, wenn ein Interview durchgeführt worden wäre. Das herauszuarbeiten liegt aber auch nicht in unserer Absicht. Die Texte dienen lediglich als Beispielmateriale, um zu zeigen, wie das Wort *Himmel* in Trauerbekundungen verwendet wird und wie solche Trauerbekundungen auf bestehende theologische Konzepte von *Himmel* bezogen werden können.

nung in der Linguistik – anders als z. B. in der Soziologie (vgl. Knoblauch & Zingerle 2005) – aber nicht durchgesetzt.

⁴ Siehe dazu die Ergebnisse der *CONTOC-Studie*, *Churches Online in Times of Corona* (vgl. Schlag et al. 2023). Dabei handelt es sich um ein Forschungsprojekt zur digitalen Präsenz der Kirchen in der Coronazeit und zu der Frage, wie in der kirchlichen Arbeit auch künftig digitale Angebote eingesetzt werden können.

Das zitierte Beispiel stammt von einer Online-Gedenkseite. Diese Seiten bieten die Möglichkeit, sich weltweit und zeitlich unbegrenzt am gemeinsamen Trauern und Erinnern an Verstorbene zu beteiligen – und das öffentlich kundzutun. Eines der größten Gedenkportale in Deutschland ging im Jahr 2011 online; das Portal kann unter der Adresse www.gedenkseiten.de besucht werden. Die Online-Gedenkseiten in unserem Korpus stammen von dieser Website.⁵ Angehörige, Freunde, Verwandte, Bekannte oder gar Fremde können hier ihr Mitgefühl über den Verlust eines Menschen öffentlich zum Ausdruck bringen. Auch Prominenten kann auf diese Weise gedacht werden (vgl. dazu ausführlich Frick 2022). Ein aktuelles Beispiel ist die Gedenkseite für den Kreml-Kritiker Alexei Navalny. Die Seite wurde an seinem Todestag am 16.2.2024 erstellt, 7 Tage später zählte sie bereits knapp 3 000 Besuche (siehe unter <https://www.gedenkseiten.de/alexei-nawalny>; letzter Zugriff 02.09.2024). Zum Gedenken an Verstorbene kann man einen Nachruf schreiben, Bilder und Videos hochladen, sich in ein Kondolenzbuch eintragen und – metaphorisch gesprochen – eine Gedenkkerze anzünden. Dazu wählt man unter verschiedenen Kerzenbildern die bevorzugte Farbe und Form aus, schreibt einen passenden Text dazu, gibt Namen und E-Mail-Adresse an und bestätigt die Eingabe per Mausklick. Dann ist die Kerze ‚angezündet‘, d. h. die Kerzenseite auf der Profilseite verlinkt. Hier ist der Link so lange sichtbar, bis weitere Kerzen dazukommen und die älteren Seiten archiviert werden. Auf einer solchen Kerzenseite kann man nicht nur persönliche Grüße, Sinnsprüche oder Aphorismen platzieren, sondern auch ‚Geschenke‘. Dabei handelt es sich um kleine Abbildungen (z. B. ein Herz, ein Stern, eine Rose), die man, wie es im Info-Text heißt, als persönliches Zeichen im Gedenken an die verstorbene Person hinterlassen kann.

Ein Beispiel für den Aufbau einer Profilseite ist in Abb. 1 zu sehen, ein Beispiel für einen Kerzentext in Abb. 2. Hier steht ein Gedichttext, ergänzt um Emojis und um eine ASCII-Grafik. Insgesamt wurden für den Verstorbenen 2 338 Kerzen angezündet, drei davon werden auf der Profilseite in der linken Spalte angezeigt. In der rechten Spalte steht ein längerer Text, von dem hier nur ein Ausschnitt zu sehen ist. Doch auch so ist bereits ersichtlich, wie aufwendig solche Nachrufe gestaltet sein können, eine Zeichenbeschränkung gibt es hier nicht.

5 Das Korpus umfasst 21 816 Profile, die Datenerhebung fand im März und April 2021 statt. Unser Dank geht an dieser Stelle an Niclas Bodenmann für die Erstellung des Korpus sowie an Nico Görlich, der alle Korpusauswertungen für den vorliegenden Beitrag durchgeführt hat. Gerard Adarve danken wir für das gründliche Lektorat.

Gedenkseiten.de
gemeinsam gedenken

Melden Sie sich an um ihre Gedenkseite zu bearbeiten
E-Mail Passwort Anmelden Gedenkseite erstellen
Passwort vergessen?

Nachruf Gedenkkerzen Bilder Videos Kondolenzbuch [f Diese Gedenkseite auf Facebook teilen](#)

Foto des Verstorbenen

Vorname
Nachname

Geburtsdatum
Geburtsort

Todesdatum
Todesort

Geschenke anzeigen

Musik:

von Kerze für am 05.01.2025 um 23:47 Uhr

von Kerze für am 01.01.2025 um 04:35 Uhr

von Kerze für am 01.01.2025 um 04:35 Uhr

Weitere Kerzen anzeigen

Kerze anzünden

Gedenkseite für

wurde im Herbst am in Klinikum per Kaiserschnitt um 17.28 Uhr geboren er starb plötzlich und unerwartet am mit 18 Jahren in seinem Bett zu Hause in Er wurde im Tierkreiszeichen Waage geboren.

war ein liebevoller ehrlicher hilfsbereiter toller Junge, Freund, Klassenkamerad, Neffe, Bruder und ein Sonnenschein als Sohn, der gerne mit seiner Mutti kochte, verreiste, sich um seine Tiere kümmerte, mit seinen Freunden Spass hatte ins Kino gerne ging und sich um seine

Charakterisierung des Verstorbenen und seine Krankheitsgeschichte

Abb. 1: Beispiel für eine Profilseite aus dem Gedenkseitenkorpus.

Das zweite UFSP-Korpus, das Twitterkorpus, besteht aus knapp 23 Millionen Tweets.⁶ Dies ist eine sehr große Zahl, doch sind die Texte allesamt, anders als im Gedenkseitenkorpus, sehr kurz. Sie umfassen, den Vorgaben von Twitter entsprechend, jeweils nicht mehr als 280 Zeichen. Erstellt wurde das Korpus mithilfe verschiedener Suchabfragen (z. B. unter Verwendung von Hashtags wie #RIP oder #fürimmerimHerzen und Suchbegriffen wie *sterben*, *Tod*, *Bestattung*, *unvergessen*, *Abschied* inkl. aller Flexionsformen), der Erhebungszeitraum erstreckte sich über 7 Monate, von Oktober 2021 bis Mai 2022. Unter den Tweets sind viele, die trotz

⁶ Die Bezeichnung *Twitterkorpus* behalten wir bei, weil zu dem Zeitraum, als das Korpus erstellt wurde (Oktober 2021 bis Mai 2022), das Netzwerk noch nicht mit dem Namen *X* bezeichnet wurde. Die Namensänderung von *Twitter* zu *X* trat erst im Juli 2023 in Kraft.

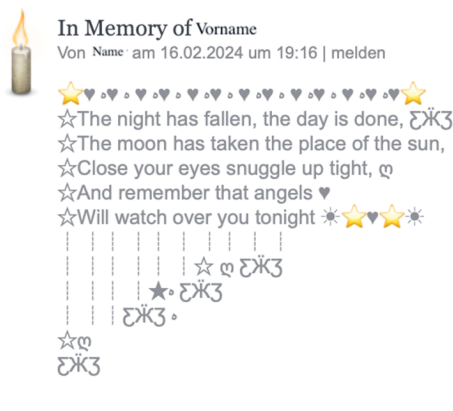


Abb. 2: Beispiel für einen Kerzentext aus dem Gedenkseitenkorpus.⁷

dieser spezifischen Suchabfragen keinen Bezug zu den Themen Trauer, Trost und Abschiednehmen haben (vgl. #RIP Pressefreiheit. *Die Kamerabilder werden weggesnipert*); das lässt sich bei der großen Datenmenge nicht automatisiert überprüfen. Und auch wenn es sich um Trauertexte handelt, ist das thematische Spektrum – anders als im Gedenkseitenkorpus – sehr breit. Der Grund liegt auf der Hand: Auf den Gedenkseiten sind die Schreibanlässe immer an einzelne, namentlich genannte Personen gebunden, auf Twitter/X nehmen viele nicht nur persönliche Erlebnisse, sondern auch ein tragisches Geschehen zum Anlass, um ihre Trauer kundzutun. Abb. 3 zeigt ein solches Beispiel aus dem Twitterkorpus. In diesem Tweet wird an die Terroranschläge in den USA vom 11. September 2001 erinnert.

3 Der Himmel: Wort und Begriff

In einem Aufsatz aus dem Jahr 2000 klagt Heinz Vater darüber, dass im Deutschen die Bezeichnungen *Wort* und *Begriff* permanent verwechselt würden: „Da wird in einer Talkshow jemandem vorgeworfen, er habe ‚einen falschen Begriff verwendet‘; da ist von einem ‚Begriff aus dem Indischen‘ oder einem ‚englischen Begriff die Rede“ (Vater 2000: 10). Manche würden sogar meinen, einen Begriff (nicht ein Wort) könne man buchstabieren (ebd.). Vater schreibt dazu weiter, dass sich *Wort*

⁷ Die Metaphorik des Anzündens wird auf der Website konsequent beibehalten. So heißt es im Begleittext auf dieser Seite: „Zünden Sie ihre Kerze langsam und mit Bedacht an. Denken Sie an den geliebten oder geschätzten Menschen und schaffen Sie so eine ewige Erinnerung.“

20 Jahre Trauer und Fassungslosigkeit über den Verlust so vieler Menschen und welche Auswirkungen der Anschlag für uns und unsere Welt hatte und noch hat. Mein Herz ist bei all den Familien der Opfer und voll mit Liebe ❤️ für sie. [#neverforget](#) [#fürimmerimherzen](#) [#NewYorkCity](#)



7:42 vorm. · 11. Sep. 2021

Abb. 3: Beispiel für einen Tweet aus dem Twitterkorpus.

aus linguistischer Sicht zwar schwer definieren lasse, dass es aber unbestritten eine Spracheinheit sei, *Begriff* dagegen eine Einheit des Denkens, ein Konzept. Dieses Konzept ist in der Regel mit einer lexikalischen Bedeutung verknüpft und diese Bedeutung mit einem Wort (d. h. einer Bezeichnung). Doch komme es auch vor, dass für einen Begriff kein sprachlicher Ausdruck zur Verfügung stehe. Bei Kindern beispielsweise, so Vater (2000: 12), gehe die Begriffsbildung der Wortbildung voraus. Der Beitrag schließt mit den Worten: „Die Verwechslung von *Wort* und *Begriff* ist im Übrigen eine rein deutsche Angelegenheit und findet keine Entsprechung in anderen Sprachen. Es lässt sich nicht beobachten, dass ein Anglophoner *concept* statt *word* oder dass ein Frankophoner *concept* statt *mot* verwendet“ (Vater 2000: 12). Im Folgenden nehmen wir die Unterscheidung von *Wort* und *Begriff* auf. In diesem Abschnitt geht es um das Wort *Himmel* und seine lexikalischen Bedeutungen, in Abschn. 5 um den Himmel als Denkeinheit (Begriff).

Das Substantiv *Himmel* kann im Deutschen als Basis für Adjektiv- und für Verbleitungen dienen (z. B. *himmlisch*, *anhimmeln*). Weiter tritt es in feststehenden Wendungen auf (z. B. *aus heiterem Himmel*, *um Himmels willen*, *ach du lieber Himmel*, *im siebten Himmel*). Auch viele Komposita lassen sich damit bilden, *Himmel* erscheint in diesem Fall als Erstglied (z. B. *Himmelfahrt*, *Himmelskörper*, *himmelblau*) oder als Endglied (z. B. *Nachthimmel*). Die Beispiele *Himmelfahrt* und *Himmelskörper* weisen bereits darauf hin, dass *Himmel* verschiedene Bedeutungen hat; das Wort ist polysem. Im *Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache*

(DWDS) werden für *Himmel* drei Bedeutungen genannt. Die erste schließt an das naturwissenschaftliche Verständnis von *Himmel* an, die zweite an den religiösen Begriff. Auf die dritte Bedeutung gehen wir hier weiter nicht ein.

Himmel₁: *die scheinbare, hohle Halbkugel über der Erde, Himmelsgewölbe*

Himmel₂: *in gegensätzlicher Bedeutung zu Hölle*

Himmel₃: *Baldachin*

<https://www.dwds.de/wb/Himmel> (letzter Zugriff 02.09.2024)

Die Vermutung liegt nahe, dass in Trauerbekundungen und Kondolenzschreiben *Himmel* eher in der Bedeutung von *Himmel*₂ verwendet wird. Kommt in solchen Texten aber auch die erste Bedeutung von *Himmel* vor? Und gibt es Stellen, an denen nicht zu unterscheiden ist, um welchen Bedeutungstyp von *Himmel* es sich handelt? Wie häufig wird das Wort *Himmel* überhaupt verwendet? Das sind Fragen, die wir im nächsten Abschnitt behandeln werden. Zuvor aber sind noch einige Kommentare zu den ersten beiden Bedeutungen erforderlich: *Himmel*₂ wird im DWDS nur ex negativo definiert, als Antonym zu *Hölle*. Andere Wörterbücher sind etwas differenzierter, doch auch in diesen wird meist auf das Wort *Hölle* Bezug genommen. Das entspricht zwar dem allgemeinsprachlichen Verständnis von *Himmel*, aber nur sehr beschränkt dem fachsprachlich-theologischen (siehe dazu Abschn. 5). Zum Vergleich ziehen wir die Bedeutungsangaben aus dem Duden-Bedeutungswörterbuch heran. Auch hier wird das Wort *Hölle* angeführt (als GGS, d. h. Gegensatzwort). Zudem werden Synonyme genannt (z. B. *Reich Gottes*, *Firmament*). Die Abkürzung „(geh.)“ bei *Äther* und *Firmament* steht für die Stilebene: Diese ist laut Duden „gehoben“.⁸ Will man die beiden Bedeutungen von *Himmel* explizit unterscheiden, muss man auf solche Synonyme zurückgreifen, nimmt damit aber in Kauf, dass dadurch andere Konnotationen entstehen.

Himmel₁: *luftiger, wie eine Halbkugel wirkender Raum über der Erde, zu dem auch der Mond und die Sterne gehören*: ein blauer, wolkenloser Himmel; der Himmel ist bedeckt, trübe, verhangen; der Himmel klärt sich auf [...]. SYN Äther (geh.), Firmament (geh.)

Himmel₂: (bes. christl. Rel.) *der Hölle oder der Erde als dem Diesseits gegenübergestellter Aufenthalt Gottes (der Engel und der Seligen)*: in den Himmel kommen; der Vater im Himmel [...]. GGS Hölle. SYN Reich Gottes.

Duden (2018: 508–509, Herv. im Original)

Im Englischen sind den beiden Bedeutungen zwei Wörter zugeordnet: *sky* steht für Himmel₁, *heaven* für Himmel₂. Häufig kommt *heaven* auch in feststehenden Wen-

⁸ Vgl.: „geh. = gehoben: Nicht alltägliche bzw. im alltäglichen Sprachgebrauch feierlich oder übertrieben wirkende Wörter wie *Affront*, *Antlitz* oder *sich befeleißigen*“ (Duden 2018: 19).

dungen vor, vgl. *seventh heaven, move heaven and earth to do something, stink (or smell) to high heaven*. Das englische *sky* leitet sich aus dem altnordischen *ský* in der Bedeutung ‚Wolke‘ ab (siehe dazu im *Dictionary of Old Norse Prose* unter <https://onp.ku.dk/onp/onp.php>; letzter Zugriff 02.09.2024), *heaven* dagegen hat wie *Himmel* seine Wurzeln im Germanischen (vgl. Kluge 2000: 412–413). Daneben gibt es im Englischen für *Himmel* noch eine dritte Bezeichnung, die aber seltener im Gebrauch ist: *heavens*. Zur Bedeutung von *heavens* steht im *Oxford English Dictionary* (siehe unter <http://www.oed.com>; letzter Zugriff 02.09.2024): „The expanse in which the sun, moon, and stars are seen, (esp. in earlier use) regarded as having the appearance of a vast vault arched over the earth.“⁹ *Heavens* ist also semantisch ambig. Es kann sowohl den Raum meinen, der die Sterne, Planeten und andere Himmelskörper umfasst (das Universum), als auch die Sphäre des Göttlichen, des Jenseits, das Reich Gottes (z. B. *He is now in the heavens, watching over us*).

Die Verwendung der verschiedenen Wörter für *Himmel* im deutsch-englischen Vergleich lässt sich an den folgenden Beispielen sehr gut illustrieren. Das erste Beispiel ist ein Auszug aus dem Lied „Imagine“ von John Lennon. Zum Vergleich wird dem englischen Original eine deutsche Übersetzung gegenübergestellt, wie sie im Internet beispielsweise unter der Adresse <https://lyricstranslate.com> (letzter Zugriff 30.04.2024) zu finden ist.

- (1) Imagine there's no heaven // It's easy if you try // No hell below us // Above us only sky // Imagine all the people living for today.

Stell' dir vor, es gibt kein Himmelreich // Es ist leicht, wenn du's versuchst // Keine Hölle unter uns // Über uns nur das Firmament // Stell' dir vor, all die Menschen // leben für das Heute.

In „Imagine“ beschreibt John Lennon eine Welt, in der alle Menschen friedlich zusammenleben. In der ersten Strophe verwendet er sowohl das Wort *heaven* als auch das Wort *sky*. Geschickt baut er auf diese Weise einen Kontrast zwischen verschiedenen Himmelskonzepten auf. Im Deutschen können diese Konzepte nicht beide Male mit dem Wort *Himmel* übersetzt werden, man muss auf Umschreibungen zurückgreifen (z. B. *Himmelreich*).

Die folgenden beiden Beispiele (2) und (3) stammen aus einem anderen Kontext. Es sind christlich-religiöse Texte. (2) ist ein Auszug aus dem bekanntesten Gebet des Christentums, aus dem *Vaterunser*. Im Lateinischen beginnt das Gebet mit den Worten *Pater noster, qui es in caelis*. Im Deutschen steht für *caelis* das

⁹ Auch *heavens* kommt häufig in feststehenden Wendungen vor (z. B. *Good heavens. No, heavens forbid. Thank heavens, Oh heavens no! For heavens sake*).

Wort *Himmel*. Im Englischen wird *heaven* verwendet, eine Übersetzung mit *sky* ist nicht möglich (z. B. **Our Father who is in sky*). In (3) wird der erste Satz aus der Schöpfungsgeschichte zitiert (Gen 1,1). Dieser lautet im Deutschen *Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde* (Zürcher Bibel 2007). Im Englischen muss man sich entscheiden: Soll man das Wort *sky* oder *heaven* verwenden? Oder *heavens*?¹⁰ Die Antwort darauf ist nicht ganz so einfach wie in Beispiel (2). Gibt man den Satz in ein Übersetzungsprogramm ein (z. B. DeepL), wird als erste Variante *heavens* vorgeschlagen, es finden sich aber auch andere Vorschläge (z. B. *sky*, *heaven*, *universe*).

- (2) Our Father who is in heaven, hallowed be Your name. Your kingdom come; Your will be done on earth, as it is in heaven.
- (3) In the beginning God created the heavens and the earth.

4 Korpusauswertungen und Beispiele

4.1 Das Gedenkseitenkorpus

Wie bereits erwähnt, umfasst das Gedenkseitenkorpus 21 816 Einträge. Im Vergleich zum Twitterkorpus ist diese Zahl gering. Da sich aber auf jeder Gedenkseite viel Text findet (z. B. lange Nachrufe, persönliche Texte im Kondolenzbuch und auf den Kerzenseiten), ergibt dies in der Summe über zwei Millionen Texte mit mehr als 184 Millionen Tokens. Wie häufig kommt in diesen Daten das Wort *Himmel* vor? Betrachten wir dazu die Kerzentexte. Hier werden nicht nur die Angehörigen angesprochen, oft richten sich die persönlichen Worte auch an die Verstorbenen selbst und an alle Personen, die diese Seite besuchen (vgl. zu diesen Formen der Mehrfachadressierung Frick 2023: 160). In diesen Texten finden sich für das Wort *Himmel* 358 045 Belege. Das macht nur 0.21 % aller Tokens aus. Die folgende Abbildung zeigt einen Ausschnitt aus dem Korpus. Gesucht wurde nach dem Wort *Himmel* (ohne Berücksichtigung der Groß- und Kleinschreibung).

¹⁰ Im althebräischen Grundtext von Gen 1,1 steht – wie üblich – שָׁמַיִם *šāmajim*, also *Himmel* im Plural; ebenso steht in Mt 6,9 ein Plural (altgriech. ἐν τοῖς οὐρανοῖς = wörtl.: in den Himmeln). Die neutestamentlichen Schriften lehnen sich oft, aber nicht immer, an die althebräische Pluralform an. In (3) wurde die englische Übersetzung gewählt, die unter <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lesen/ESV/GEN.1/Genesis-1> (letzter Zugriff 02.09.2024) zu finden ist.

Solution 1 to 50 Page 1 / 7161		
Freunden . Möge es dir immer gut gehen . Der Mond am	Himmel	scheint für dich , er sagt zu dir vergiss uns nicht .
Dich lieb Umarmt . LG [Vorname] FÜR UNSEREN [Vorname] Der Mond am	Himmel	scheint für dich , er sagt zu dir vergiss uns nicht .
da und trage euch ... , den auch ich werde im	Himmel	von eurer Liebe getragen ... , immer und immer wieder .
erholsamen Tag . Eine Gedankliche Umarmung und LG [Vorname] Liebe Wochenendgrüße Einmal	Himmel	und zurück Hätte jeder Mensch einen Wunsch für sich , wäre der
Wunsch für sich , wäre der größte Wunsch für mich : einmal	Himmel	und zurück Das wäre mein größtes Glück ! Meinen Engel drücken und
es fehlt ihm an nichts und es geht ihm gut ... Einmal	Himmel	und zurück , das wäre mein größtes Glück (Verfasser unbekannt)
es . Doch es war kein gewöhnlicher Regen , es war der	Himmel	der weinte , weil er seinen schönsten Stern verloren hatte . Jetzt
Sonne . Doch es ist kein gewöhnlicher Sonnenschein , es ist der	Himmel	der lachte , weil er so glücklich darüber ist , seinen schönsten
an dich ... Auch wenn du deine Tür schliesst , wird der	Himmel	dich finden , werden die Wolken dich tragen , und die Sterne
Deine Mutti hat dich sehr lieb . FÜR MEINEN [Vorname] Der	Himmel	ist schön anzusehen , weil du darin geborgen bist , und doch
denke ganz lieb an dich . LG bis bald Was wäre der	Himmel	ohne Sterne ? Ein schwarzes Loch in weiter Ferne . Endlos -
anzusehn . Wie schön , dass wir euch Sterne sehn . Der	Himmel	auf der ganzen Welt wird überall von euch erhellt . Ihr bringt
ist die Wurzel der Wurzeln und die Knospe der Knospen und der	Himmel	des Himmels , eines Baumes , der höher wächst , als unsere
Geist verstehen kann . Das ist das Wunder der Liebe , das	Himmel	und Erde verbindet . Ich trage dein Herz , ich trage es
den Sternen Damit ich dir ganz nahe bin So macht der "	Himmel	" für mich Sinn Träumen von dir , und diese Träume archivieren
gut gehen . Du bist unser Stern , wenn wir in den	Himmel	schauen so denken wir an dich . Du bist unser Stern ,
ich schicke dir ein helles Licht und liebe Grüße in den	Himmel	. Möge es dir immer gut gehen . Liebe [Vorname] , eine
deine Seele ein Stern ist . Du bist unser Licht solange der	Himmel	von nichts als Liebe spricht . (Verf. unbekannt) Liebe [Vorname]
auch so nah , du bist wie die Sterne , die der	Himmel	gebar . Auch sie leuchten oben so hell , doch so fern
Körper in tausend Sterne , und jedes mal wenn wir in den	Himmel	schauen , verlieben wir uns in die Nacht ... (Verf. unbekannt
Karin GUTEN MORGEN [Vorname] Ich schicke dir sonnige Grüße in den	Himmel	und wünsche dir einen wunderschönen Tag dort oben . Pass immer gut

Abb. 4: Auszug aus der Trefferliste (Suchabfrage *Himmel*).

Bei dieser KWIC-Darstellung (*keyword in context*) sieht man zwar jeweils nur Ausschnitte aus dem gesamten Text, es lässt sich aber erschließen, in welcher Bedeutung das Wort *Himmel* verwendet wird. So steht hinter *Himmel* in den ersten beiden Belegstellen die Bedeutung von *Himmel*₁ (vgl. die Duden-Definition: Raum über der Erde, zu dem auch der Mond und die Sterne gehören). Wie man an diesen beiden Treffern sieht, tritt die Formulierung „Der Mond am Himmel scheint für dich, er sagt zu dir vergiss uns nicht“ wortgleich in beiden Texten auf. Das überrascht nicht, über alle Daten hinweg gibt es viele solche Dubletten. Oft werden solche Texte aus anderen Trauerbekundungen übernommen oder sie stammen aus Aphorismen- und Spruchsammlungen, die im Internet zur Verfügung stehen. Ein häufig zitierter Spruch ist z. B. „Ich wünschte, dass der Himmel ein Telefon hätte, so könnte ich deine Stimme wieder hören.“ Solche Texte können anzeigen, was in der Trauer um einen geliebten Menschen als besonders belastend empfunden wird (hier z. B., dass kein Dialog mehr möglich ist).

Das folgende Beispiel (4) gibt einen Trauertext aus Abb. 4 in voller Länge wieder. Interessant sind die räumlichen Positionierungen: Die Familie ist „hier unten“, der Verstorbene, der direkt angesprochen wird, befindet sich „dort oben“, im Himmel.

- (4) GUTEN MORGEN [VORNAME] Ich schicke dir sonnige Grüße in den Himmel und wünsche dir einen wunderschönen Tag dort oben. Pass immer gut auf deine Familie hier unten auf, sie vermissen dich so sehr.

Ortsangaben wie *oben* und *unten* findet man in unseren Daten häufig. Meist stehen diese nicht allein, sondern werden, wie auch in (4) der Fall, mit den Adverbien *dort* bzw. *hier* kombiniert (vgl. dazu auch Frick 2023a: 160–165). Dadurch wird die Gegenüberstellung noch stärker hervorgehoben.¹¹ Hier unten ist der physische Raum, dort oben der imaginierte Raum, der *Himmel*.

Wenden wir uns nun der Frage zu, in welchen Wortverbindungen das Wort *Himmel* besonders häufig auftritt. Kommen z. B. Wörter wie *Gott* oder *Engel* vor, was dafür sprechen würde, dass ein religiöser Bezug intendiert wird? Wie Abb. 5 zeigt, ist das nicht der Fall. An der Spitze der auf den Profilseiten am häufigsten vorkommenden Verbindungen von *Himmel* liegt die Sequenz „einen Weg zum Himmel“ (mit 160 Belegen), gefolgt von bei „Nacht den Himmel“ (mit 84 Belegen).¹² In der Abfrage hatten wir vorgegeben, dass unter den maximal drei Umgebungswörtern zu *Himmel* auf jeden Fall ein Substantiv oder ein Verb sein sollte.



Abb. 5: Wortwolke zu *Himmel* im Gedenkseitenkorpus.

In einem zweiten Schritt haben wir gezielt nach Trauerbekundungen gesucht, in denen in Kombination mit *Himmel* das Wort *Gott* verwendet wird. Die automatisierte Abfrage zu der Sequenz *bei Gott im Himmel* (ohne Berücksichtigung der

¹¹ Eine solche Kontrastierung geschieht in (genuin) religiösen Texten oft. So heißt es in einem bekannten Kirchenlied: „Auf Erden hier unten, im Himmel dort oben: Den gütigen Vater, den wollen wir loben.“ Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz, Basel/Zürich 1998, Lied Nr. 100, 180–181.

¹² Auch hier steht hinter der Formulierung „einen Weg zum Himmel“ ein häufig verwendeter Spruch: „Wenn Liebe einen Weg zum Himmel fände und Erinnerungen Stufen hätten, würde ich hinaufsteigen, um dich zurückzuholen“ (siehe z. B. unter <https://www.spruch-des-tages.de/>; letzter Zugriff 02.09.2024).

Groß- und Kleinschreibung) führte zu 20 Treffern. Ein Ausschnitt aus der Trefferliste ist in Abb. 6 zu sehen.

Doch ich weiß es passiert nicht mehr , denn du bist nun	bei Gott im Himmel	der über uns alle wacht u alle liebt ! Du fehlst ...
oft an dich und [Name] sagt mir dann , dass du jetzt	bei Gott im Himmel	bist und dass es dir bei ihm gut geht . Deinen Eltern
Mama , das will ich gar nicht wissen . Wie ist es	bei Gott im Himmel	? “ „ Ich persönlich kenne niemanden , der aus dem Himmel
Tag kommt in ewiger Sonne . Wenn das Ganze ganz ist .	Bei Gott im Himmel	. Und WIR mehr als die Summe unserer Teile sind . Und
20 Jahre - ein runder Geburtstag , und dein erster Geburtstag	bei Gott im Himmel	. Das einzig tröstliche ist , dass du nun kein Leid mehr
2 + 3) Ich weiß mein Schatz , bei dir und	bei Gott im Himmel	bekomme ich ein wunderschönes Zimmer , und wir werden für immer zusammen
und es bestimmt auch noch muss . Ich wünsche Dir alles gute	bei Gott im Himmel	vielleicht begegnest du meinen freund [Vorname Nachname] (Ruhe in Frieden
seit ich dich das letzte Mal gesehen habe . Jetzt bist du	bei Gott im Himmel	und schmerzfrei . Du wirst immer in meinem Herzen leben . Mein

Abb. 6: Auszug aus der Trefferliste (Suchabfrage *bei Gott im Himmel*).

Zur Illustration werden in (5) und (6) zwei Trauerbekundungen aus dieser Liste im Original wiedergegeben. Wie man daran sieht, wird das Wort *Himmel* in der Bedeutung von *heaven* (= Himmel₂) verwendet. Dies legt die Formulierung *bei Gott im Himmel* ja auch nahe (vgl. dazu Abschn. 5.3). Was damit aber assoziiert wird (z. B. das Jenseits, das ewige Leben, das Paradies), ist eine andere Frage (vgl. dazu den Beitrag von Schütte i. d. B.). Das kann aus dem Wortmaterial nicht erschlossen werden.

- (5) Täglich warte ich, dass du mit [Vorname] zu uns heimkommst, so wie immer ... Doch ich weiß es passiert nicht mehr, denn du bist nun bei Gott im Himmel der über uns alle wacht und alle liebt.
- (6) Wir denken oft an dich und [Vorname] sagt mir dann, dass du jetzt bei Gott im Himmel bist und dass es dir bei ihm gut geht.

Betrachten wir nun ein Beispiel aus dem Korpus, in dem das Wort *Himmel* in der Bedeutung von *sky* (= Himmel₁) verwendet wird. Darauf lässt in (7) der Verweis auf die Sterne und den Mond (als Gestirne am Firmament) schließen.

- (7) wir können nicht schlafen schauen in den Himmel und denken an dich. Der Himmel glitzert es sind die Sterne, der Himmel leuchtet es ist der Mond, Wären unsere Gedanken nun sichtbar, würden die Sterne sie umarmen, der Mond würde sie anleuchten, und du könntest lesen, wir denken an dich, wir vermissen dich, wir lieben dich ...

Es wäre nun aber falsch anzunehmen, dass mit *Stern* (oder auch *Wolke*) immer an die Bedeutung von *sky* angeschlossen würde. Das verdeutlichen die folgenden beiden Formulierungen, die ebenfalls aus dem Gedenkseitenkorpus stammen:

„Du bist unser Stern, wenn wir in den Himmel schauen so denken wir an dich“ und „Kuschel dich schön in deine Wolke und träume süß, kleiner [Vorname]“. Hier stehen *Stern* bzw. *Wolke* in übertragener Bedeutung. Was das Wort *Stern* betrifft, so hat die nicht-wörtliche Bedeutung schon Eingang in ein Kompositum gefunden: *Sternenkind* (vgl. dazu Siever 2023, Siever 2024.). Dabei handelt es sich um die Bezeichnung für ein Kind, das vor oder nach der Geburt gestorben ist. Das Wort ist seit den 1990er-Jahren im Gebrauch und in Wörterbüchern bereits erfasst (vgl. z. B. <https://www.dwds.de/wb/Sternenkind>; letzter Zugriff 02.09.2024).

4.2 Das Twitterkorpus

In den knapp 23 Millionen Texten im Twitterkorpus finden sich 388 805 Belege für das Wort *Himmel*. Das entspricht nur 0,008 % aller Tokens (also noch weitaus weniger als im Gedenkseitenkorpus). Unter diesen Treffern sind viele, in denen das Wort *Himmel* in Wendungen wie *ach du lieber Himmel*, *aus heiterem Himmel*, *dem Himmel sei Dank*, *im siebten Himmel* etc. vorkommt. Das ist nicht Gegenstand unserer Betrachtungen. In einem zweiten Schritt haben wir deshalb die Datenmenge durch die Vorgabe *Himmel* in Kombination mit *im/in den* eingeschränkt. Auf diese Weise wurden die Tweets ermittelt, in denen *Himmel* als Bestandteil eines Adverbials (z. B. *in den Himmel kommen*) oder eines Attributs (z. B. *bei Gott im Himmel*) vorkommt. Abb. 7 zeigt Ausschnitte aus dieser Datenmenge.

Schon an diesen wenigen Beispielen sieht man, wie heterogen die Daten sind. So lässt der Tweet Nr. 24 im Subkorpus ‚in den Himmel‘ nicht auf Trauerkommunikation schließen. Hier geht es um einen russischen Film, der in deutscher Übersetzung den Titel „Petja auf dem Weg ins Himmelreich“ (und nicht, wie hier zitiert: „in den Himmel“) trägt. Tweet Nr. 25 nimmt Bezug auf den Tod eines prominenten Fußballspielers (Robert Enke: „Nationalspieler schreiben Trauer-Brief in den Himmel“), Tweet Nr. 22 im Subkorpus ‚im Himmel‘ scheint dagegen eine persönliche Trauerbekundung zu sein. Hier wird der Himmel als ein Ort konzeptualisiert, in dem das Leben – so hat es den Anschein – (einfach so) weitergeht: Man spricht miteinander („sag den anderen im Himmel“) und passt aufeinander auf. Dieser Gedanke hat etwas Tröstendes: Der Tod ist nicht das Ende, es gibt ein Leben in einer anderen Welt, im Himmel (vgl. dazu auch Gröbel 2024.). Viele Äußerungen in der Trauerkommunikation lassen sich diesem „Metaphernszenario“ (vgl. Wagner 2023) zuordnen. Hier seien nur einige solche Formulierungen sinngemäß genannt: Im Himmel feiert

subkorpus 'in den Himmel'

☒ Show false-positives

Download as xlsx

Download as csv

Show 5 entries

Search:

	tweet_id	tweet_text	image	tweet_at	hashtags
1	632986352	Du sagst: "Alle wollen in den Himmel alle wollen wie Könige agieren doch keiner will am ende sterben und keiner will regieren" #tomte			
2	818305390	wenn ein twitterer stirbt und in den himmel kommt: http://geekandpoke.typpad.com/shared/image.htm?photos/uncategorized/2008/04/26/fj ...			
3	1139196203	Obama stirbt, kommt in den Himmel. Petrus: Name? O: Barack Obama P: Finde nichts. Referenzen? O: Ja, US-Präsident P: Seit wann? O: 15 Min.			
4	1389059475	Und dann wuchsen die Bäume in den Himmel und deshalb sind die traurigen Brachiosauren ausgestorben?			
5	1804858824	nachdem die rennmaus der mitbewohnerin gestern in den himmel gegangen ist, steht es mir jetzt zu sämtliche dinge zu beiseitigen #bestattung			

Showing 1 to 5 of 4,348 entries

Previous

12345...

870Next

subkorpus 'im Himmel'

☒ Show false-positives

Download as xlsx

Download as csv

Show 5 entries

Search:

	tweet_id	tweet_text	image	tweet_at	hashtags
1	164242712	Kinder und der Tod: "Was macht der Opa dem im Himmel?" http://www.urea.de/c/4681569/		2007-07-23T16:33:24Z	
2	530162992	wenn ich tot bin, erzähl ich im himmel, wie sehr ich dich lieb...		2007-12-24T19:38:53Z	
3	547669732	Schotten-Star stirbt auf dem Platz: „Spiel für uns im Himmel weiter“ http://tinyurl.com/3acc4s		2007-12-30T23:29:27Z	
4	548899992	Schotten-Star stirbt auf dem Platz: „Spiel für uns im Himmel weiter“ http://tinyurl.com/36uz6u		2007-12-31T10:05:44Z	
5	955959294	Jörg Halder ist Tod Schade er ist mir in den leztzn Tagen sympatisch geworden Mach's gut und viel Spaß im Himmel oder sonst wo :-)		2008-10-11T16:36:09Z	

Showing 1 to 5 of 8,830 entries

Previous

12345...

1,766Next

Abb. 7: Auszüge aus dem Twitterkorpus.

man Geburtstag,¹³ vom Himmel aus schaut man auf seine Liebsten herab, im Himmel hat man eine schöne Wohnung (vgl. dazu auch den Titel des vorliegenden Beitrags), es wäre schön, wenn es im Himmel ein Telefon gäbe. In Anbetracht solcher Beispiele stellt sich die Frage, ob die Bedeutung von *Himmel* (siehe die Definition im Duden-Bedeutungswörterbuch) nicht noch erweitert werden müsste: *Himmel* als ein Ort, in dem das Leben eine Fortsetzung findet.

Abschließend seien noch drei Beispiele angeführt, die auf den Absturz der Germanwings-Maschine im Jahr 2015 Bezug nehmen. Dieses tragische Ereignis löste im Internet eine riesige Welle der Anteilnahme aus, viele Schreibende brachten ihre Bestürzung zum Ausdruck. Sie hatten zwar keine persönliche Verbindung zu den Verstorbenen, ihre Reaktionen zeigten aber typische Elemente individueller Trauer (vgl. Marx 2019).

- (8) R.I.P #4U9525 Du fliegst nun mit allen in den Himmel!
- (9) Lasst uns in den Himmel schauen und einen Moment der Opfer und Angehörigen des #Germanwings Flugs #4U9525 widmen.
- (10) Weiße Luftballons für die Opfer der Germanwings-Katastrophe steigen in den Himmel.

Das schreckliche Geschehen, durch das so viele junge Menschen zu Tode gekommen sind, hat sich am Himmel abgespielt, dadurch überschneiden sich in diesen drei Beispielen beide Lesarten, *sky* und *heaven*. In (8) steht die Abkürzung *R.I.P.* (= *requiescat in pace*). Dieses Akronym wurde oft als lateinische Inschrift auf Grabsteinen verwendet. Auch in Gebeten kommt *requiescat in pace* vor, im Deutschen z. B. in der Formulierung „Lass sie ruhen in Frieden“ (vgl. „Herr, gib ihnen die ewige Ruhe // Und das ewige Licht leuchte ihnen // Lass sie ruhen in Frieden“). Ein religiöser Bezug ist in diesem Tweet also gegeben – wenn auch den Schreibenden möglicherweise nicht bewusst. In (9) kann die Aufforderung, in den Himmel zu schauen, den Ort meinen, an dem die Unglücksmaschine flog (*sky*), oder den Raum, in dem die Toten nun sind (*heaven*). (10) legt die *sky*-Lesart von *Himmel* nahe (die Luftballone steigen ans Firmament), doch auch hier schwingt die zweite Bedeutung mit: Die Luftballone steigen *in* den Himmel, nicht *an* den Himmel.

¹³ Dazu ein Beispiel aus dem Korpus: „Heute ist der 4. Himmelsgeburtstag von meiner Nichte [Vorname]. Auch heute ist es noch schwer, aber sie passt auf uns auf von oben & kuschelt mit meinen beiden flauschigen Schätzen ❤️“.

5 Der Himmel: eine theologische Skizze

Die folgenden Überlegungen dienen dazu, die skizzierten Bedeutungen von *Himmel* vor dem Hintergrund herkömmlicher christlicher Himmelsvorstellungen genauer zu konturieren.¹⁴ Dabei wird, wie bereits erwähnt, nicht vorausgesetzt, dass die jeweiligen Verwendungen des Wortes *Himmel* tatsächlich explizit und intendiert auf diese Vorstellungen rekurrieren. Die verschiedenen Himmelsvorstellungen stellen wir zunächst vor, in Abschn. 5.3 wird sodann der Bezug auf die weiter oben aufgeführten Beispiele aus dem Twitter- und Gedenkseitenkorpus hergestellt.

5.1 Der Himmel in der mittelalterlichen Theologie

Bereits in den alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften und den sie beeinflussenden altorientalischen und hellenistisch-jüdischen Kontexten finden sich verschiedene Himmelsvorstellungen. Für unsere Zwecke reicht es freilich, wenn wir mit dem Himmelsverständnis in der mittelalterlichen Theologie einsetzen – in das etliche biblische, aber auch griechisch-antike Vorstellungen eingeflossen sind. Die folgende Skizze operiert deshalb mit einigen Vereinfachungen.

Das mittelalterliche Weltbild ging von einem geschlossenen Kosmos aus, der durch die Dualität von Himmel und Erde bestimmt war und in dem die Erde ihr Zentrum hatte. Dieses geozentrische Weltbild war in raumtheoretischer Hinsicht stark von der aristotelischen Topologie geprägt, die sich – wie bei Aristoteles – auch auf die Struktur des Himmels erstreckte. Die mittelalterliche Kosmologie ging entsprechend davon aus, dass die Erde von mehreren konzentrischen Himmelsphären umgeben ist. Anders als Aristoteles nahm jedoch die mittelalterliche Theologie an, dass an die äußerste Fixsternsphäre noch ein weiterer besonderer Himmel anschließt, der alle Sphären umfasst: das sog. *coelum empyreum*. Das *coelum empyreum* wurde als hellglänzend transzendenter Ort des Friedens und der Stille beschrieben, von räumlicher Weite, unveränderlich, unbeweglich, anfänglich geschaffen – aber zukünftig ewig. Es war der Wohnort des welttranszendenten Gottes, von wo aus er den ganzen Kosmos regiert. Anders als die Erde war der Himmel also religiös aufgeladen und zugleich aber auch kosmologisch „lokalisiert“.

Während die frühmittelalterlichen Imaginationen des postmortalen Lebens eher aus unkoordinierten regional beschränkten Orten bestanden, bildete sich

¹⁴ Für eine theologiegeschichtlich ausführlichere Darlegung vgl. Wüthrich 2015: 173–368. Vgl. auch Wüthrich 2021: 478–494.

bis zum Spätmittelalter eine differenzierte Jenseitstopologie der Toten aus, die mit der eben skizzierten Kosmologie korrespondierte. Man könnte von einer postmortalen Würde- und Verdienstgeografie der Seele sprechen. Sie sah folgendermaßen aus: Die Seligen hatten ihren Ort wie die Engel im *Empyreum* bei Gott.¹⁵ Die Verdammten hingegen befanden sich in der Hölle, die zu läuternden Seelen im *Purgatorium* (Fegfeuer), die Kinder, die vor der Taufe gestorben sind, im *Limbus Infantium*, die Seelen der frommen Patriarchen aus alttestamentlicher Zeit, die vor Christi Inkarnation gelebt haben, im *Limbus Patrum*. Die Hölle wurde unter der Erde lokalisiert, ebenso wie – meist in aufsteigender Reihenfolge – das *Limbus Infantium*, das *Purgatorium* und das *Limbus Patrum* (vgl. Marshall 2000: 112–113). Die Jenseitstopologie der Seelen war eingezeichnet in ein klares kosmologisches „Oben“ und „Unten“ mit maximaler Distanz zwischen äußerstem Ort oben im Himmel und infernalere Welt unter der Erde.

Das eben beschriebene, theologisch abgesicherte mittelalterliche Weltgebäude brach in der Neuzeit mitsamt seiner Jenseitstopologie immer mehr zusammen. Die mittelalterliche geschlossene Welt wurde zum unendlichen Universum entgrenzt (vgl. Koyré 2008). Dabei wurde der Himmel sukzessive ‚säkularisiert‘, er wurde von einer inhomogenen, begrenzten, zu einer homogenen unbegrenzten Größe. Diese komplexe Entwicklung hatte verschiedene Ursachen. Natürlich spielte die Ausbildung naturwissenschaftlicher bzw. naturphilosophischer Erkenntnisse und die damit verbundene Kritik am geozentrischen Weltbild eine entscheidende Rolle. Doch auch die innertheologische Kritik sollte nicht übersehen werden. So kritisierte die reformatorische Theologie zum Beispiel die Existenz eines Fegfeuers insbesondere aus rechtfertigungstheologischen Gründen¹⁶ und bei Martin Luther lässt sich an gewissen Stellen bereits ein ubiquitäres, nicht mehr lokales Himmelsverständnis beobachten. Das ist etwa da der Fall, wo Luther mit Bezug auf den Himmelsthron („Stuhl“) Gottes schreibt: „was und wo hymel ist, da ist mein stuel, es sey der hymel unden, oben odder neben der erden“ (Luther 1527: 27–28). Das ‚Unten‘ und ‚Oben‘ bezeichnen im Blick auf den Ort Gottes also keine positionalen Raumstellen mehr, der Kosmos verliert seine duale religiöse Struktur. Wie weit sich Luther der kosmo-

¹⁵ Es findet sich auch die Vorstellung, der empyreische Himmel bilde nur den ‚äußeren Wohnort‘, während der dreifaltige Gott selbst oberhalb dieses Bereiches in einem ‚Himmel der Himmel‘, dem *coelum trinitatis*, wohne – einem Ort, der dann mit der Gottheit selbst gleichgesetzt wurde (vgl. dazu Lang & McDannell 1996: 120).

¹⁶ Es wurde aber auch die Lokalisierung des *Purgatoriums* verschiedentlich hinterfragt, ebenso wie diejenige des *Limbus Patrum* im Zusammenhang mit der modifizierten Interpretation der Höllenfahrt Christi (vgl. Marshall 2000: 113–122).

logischen Implikationen solcher Aussagen bewusst war, bleibt fraglich – zumal er sie an anderer Stelle wieder zurücknimmt.¹⁷

Der neuzeitliche Wandel in der Kosmologie und insbesondere die ‚Säkularisierung‘ des Himmels war für die Theologie von grundlegender Bedeutung. Wie konnte unter der Voraussetzung einer neuzeitlich-modernen Kosmologie der Himmel noch als ‚Wohnung Gottes‘ geglaubt werden, so wie es in vielen Stellen der Bibel vorausgesetzt und in allen darauffolgenden historischen Weltbildvariationen angenommen wurde? „[A]ls die Welt sich in eine Unendlichkeit von Weltkörpern, der Himmel in einen optischen Schein auflöste: da erst trat an den alten persönlichen Gott gleichsam die Wohnungsnoth heran“ (Strauß 1872: 105). Diese spöttische Bemerkung des Theologen David Friedrich Strauß brachte das neuzeitlich-moderne Himmelsproblem v. a. der protestantischen Theologie auf den Punkt: Es besteht, vereinfacht gesagt, in der Frage, wie sich angesichts eines naturwissenschaftlich geprägten Weltbildes der Himmel noch als eine religiöse, als eine theologische Größe denken lässt – als ein Ort Gottes und der Toten.¹⁸ Oder um es ins Differenzschema von *sky* (Himmel₁ = der naturwissenschaftlich erschlossene, profane Himmel als ‚Naturphänomen‘, als Wetterbereich, als Atmosphäre und in tieferer Durchdringung als Element des Universums mit Planeten und Sonnen, als Sternenhimmel etc.) und *heaven* (Himmel₂ = der religiös aufgeladene Himmel als göttliche Sphäre, als ewiges Jenseits geschöpflichen Lebens) zu übertragen (vgl. Abschn. 3): Wie lässt sich unter Annahme der modernen, nicht grundsätzlich zu bestreitenden weltbildlichen Interpretation des Himmels als *sky* noch ein Himmel als *heaven* denken? Die moderne Theologie hat sich an dieser Frage mehr oder weniger explizit abgearbeitet. Das gilt insbesondere für die reformierte Theologie. Darum seien im nächsten Abschnitt in der gebotenen Kürze die Himmelskonzepte von drei einflussreichen reformierten Theologen vorgestellt. Es handelt sich dabei um Friedrich Schleiermacher (1768–1834), Karl Barth (1886–1968) und Jürgen Moltmann (1926–2024).

¹⁷ In seiner Schrift „Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis“ von 1528 nimmt Luther die Ubiquität des Himmels bereits wieder zurück, hält jedoch nach wie vor an der Ubiquität des Leibes Christi fest.

¹⁸ Die auch partiell theologische Abschaffung der eschatischen Hölle ist ein anderes Thema, auf das hier nicht eingegangen werden kann.

5.2 Ansätze eines modernen theologischen Himmelsverständnisses

Um im Folgenden die Positionen besser profilieren zu können, bedienen wir uns des Differenzschemas *sky* – *heaven*, das so freilich bei den drei genannten Autoren nicht vorkommt. Diesem Schema kommt hier nur eine heuristische Funktion zu. Es soll gerade keine absolute Differenz suggerieren, sondern erhellen, wie das heuristisch Unterschiedene aufeinander bezogen werden kann.

a) Zu Friedrich Schleiermacher

Schleiermacher reagiert auf die neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Umwälzungen im Weltbild so, dass er sich faktisch vom Unternehmen einer theologischen Kosmologie verabschiedet, seine Schöpfungstheologie ist nur noch „Endlichkeitsreflexion“ (Barth 1995: 30–36). Weder existiert für Schleiermacher ein *coelum empyreum* noch fährt Christus in den Himmel und sitzt dort zur Rechten Gottes noch ist der Himmel der Wohnort Gottes. Alle traditionell mit dem Himmel als einem religiös ausgezeichneten Ort verbundenen Aussagen fallen bei Schleiermacher weg, sie haben höchstens eine abgeleitete Funktion. Gottes Allgegenwart wird illokal, raumlos gedacht.¹⁹ So fällt die ganze religiöse Himmelstopologie weg. Um es pointiert zu sagen: Schleiermacher verabschiedet sich weitgehend vom *heaven* und überlässt den *sky* der aufkommenden naturwissenschaftlichen Forschung.

b) Zu Karl Barth

Barth steht am Anfang der sog. „Wiederentdeckung des Himmels“ in der Theologie des 20. Jahrhunderts (vgl. Thomas 2019: 274). Entsprechend vielfältig und lang sind seine Ausführungen zum Himmel. Hier seien nur vier Charakteristika festgehalten, die die Himmelstheologie des späten Barth kennzeichnen:

1. Der Himmel als Naturphänomen, also *Himmel* als *sky*, interessiert Barth kaum. Diesen Himmel überlässt er dezidiert naturwissenschaftlicher Forschung (vgl. Barth 1957: Vorwort). Genau wie Schleiermacher stellt auch Barth das naturwissenschaftliche Weltbild aber keineswegs in Frage. Doch dem Dialog mit den Naturwissenschaften kommt keine theologische Notwendigkeit zu. Die Theologie hat sich um ihre eigene Sache zu kümmern – und das heißt: um den Himmel als *heaven*.
2. Die Aufmerksamkeit Barths für den Himmel verdankt sich zunächst seinem Bibelbezug. Ein wichtiger Treiber seines Interesses am Himmel dürfte jedoch die Lehre von den Engeln und Dämonen sein. Barth ist nicht nur fasziniert

¹⁹ Das lässt sich sehr gut an Schleiermachers Verständnis der Himmelfahrt nachvollziehen (vgl. Schleiermacher 1960: 82–85).

von den himmlischen Medien und Botschaftern Gottes, von den Engeln, er arbeitet sich auch zeitlebens an den dämonischen, herrenlosen Mächten und Gewalten ab, die den Menschen in ihren Bann ziehen und gerade auch den religiösen, den christlichen Menschen verblenden (vgl. Barth 1950: 426–623 sowie Barth 1979: 363–399). Barths Theologie des Himmels ist darum immer auch christlich-immanente Religionskritik und gesellschaftliche Ideologiekritik. Sie ist u. a. Kritik am damaligen Nationalsozialismus, an Formen des Kapitalismus und an allen bequemen Ideologien, die der heilsindividualistischen Verbürgerlichung des Evangeliums dienen. Fragt man nach den spezifisch schöpfungstheologisch-materialen Bestimmungen des Himmels, so fallen bei Barth insbesondere die zwei folgenden Punkte auf:

3. „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ heißt es in Gen 1,1. Barth stützt sich auf diesen Vers, wenn er betont: *Der Himmel ist ein Geschöpf*. Der Himmel darf nicht einfach mit der Allgegenwart Gottes gleichgesetzt und vergöttlicht werden, wie das in der alten lutherischen Tradition und in der Religionskritik des 19. Jahrhunderts zum Teil geschehen ist.²⁰
4. Der Himmel bezeichnet keine kosmologische Raumstelle, wo Gott wohnt, wie es die mittelalterliche Himmelstopologie vorsah und wie es bei den Reformierten im 17./18. Jahrhundert teilweise noch vorausgesetzt wurde. Bei Barth ist es vielmehr Gott selbst, der den Ort des Himmels konstituiert. Vereinfacht gesagt: *Gott wohnt nicht dort, wo der Himmel ist, sondern der Himmel ist dort, wo Gott ist.*²¹ Die Aufteilung in ein starres himmlisches ‚Oben‘ und ein irdisches ‚Unten‘ ist damit aufgegeben. Man muss den Himmel vielmehr einer relationalen Bewegung zuordnen: Gott bewegt sich vom Himmel her auf die irdische Wirklichkeit zu, kommt ihr durch den Himmel nahe. Hinter dieser Umkehrung der Ortskonstitution von Gott und Himmel stehen bei Barth fundamentale raumtheoretische Verschiebungen. Diese zeigen an, wie grundlegend Barth sich mit dem neuzeitlich-modernen Himmelsproblem auseinandergesetzt hat und dabei die Rede vom Himmel wiederentdeckt.

c) Zu Jürgen Moltmann

Barths Himmelstheologie ist für Moltmann prägend geworden. Das zeigt sich besonders in den vielen expliziten und impliziten Referenzen in seinem Buch zur Schöpfungstheologie (vgl. Moltmann 1985). Während Barth jedoch eher die Differenz und Asymmetrie zwischen Himmel und Erde betont, legt Moltmann den Ak-

²⁰ Vgl. zur Vergöttlichung des Himmels u. a. in der Religionskritik: Welker 1995: 57 sowie Welker 1989: 521.

²¹ „Wo Gott ist, da ist in seinem Dienst, als sein Zeichen und Zeuge auch der Himmel.“ (Barth 1950: 269); „Wo ist dieser Himmel? Antwort: dort, wo der Christus ist“ (Barth 1950: 511).

zent stärker auf die Einheit von Himmel und Erde (vgl. ebd.: 170–171.). Denn es ist ihm wichtig, gerade über den Himmel Gottes *Weltimmanenz* herauszuarbeiten. Inspiriert durch prozesstheologische Ansätze versucht Moltmann, das Verhältnis von Himmel und Erde in eine trinitarische Bewegung Gottes hin auf die Welt einzuzuzeichnen. Nach Moltmann ist die Schöpfung eine „exzentrische Wirklichkeit“ (ebd.: 190). Das heißt: Sie hat den Grund ihrer Wirklichkeit nicht in sich selbst, sondern außer sich, in Gott. Die Schöpfung ist darum ein offenes System, in dem der Himmel aufgrund seiner Unsichtbarkeit und Unbestimmtheit die „gottoffene Seite der Schöpfung“ (ebd.: 172) darstellt. Ohne den Himmel würde die Erde ein „in sich ruhendes, in sich kreisendes geschlossenes System“ (ebd.) ohne Transzendenzbezug bilden. All diese Bestimmungen machen deutlich, warum für Moltmann eine Schöpfung ohne Himmel und daher ohne den Dual von Himmel und Erde nicht denkbar ist: Ohne Himmel würde die Welt ihre konstitutive und notwendige Gottoffenheit und damit eben ihren Charakter als Schöpfung verlieren. Moltmann präzisiert jene Gottoffenheit modallogisch und hält fest: Der Himmel bildet das „Reich der schöpferischen Möglichkeiten Gottes“ (ebd.: 174, vgl. ebd.: 172), das den Wirklichkeiten und Möglichkeiten der Erde ontologisch prioritär vorangeht. Gott schafft und erlöst die Welt vom Himmel her – so dass Moltmann sagen kann: „Weil und solange der Himmel offen ist, hat die Welt Zukunft“ (ebd.: 190), denn: „Vom Himmel her und durch ihn handelt Gott“ (ebd.).

Moltmann wehrt sich mit seiner Konzeption gegen eine Divinisierung des Himmels, die den Himmel zu Gott selbst macht und so den Himmel faktisch zum Verschwinden bringt (vgl. ebd.). Wie Barth betont auch er: Der Himmel ist ein Geschöpf. Moltmann wehrt sich aber gegen eine Naturalisierung des Himmels (vgl. ebd.: 189–190). Der Himmel ist nicht nur Natur, er ist nicht nur Luftraum und Sternenhimmel, der Himmel ist nicht nur *sky*. Der Himmel muss auch – und zwar theologisch prioritär – als *heaven* verstanden werden, als transzendenzoffene, kommunikative Kontaktzone des Schöpfers mit seiner Schöpfung. Diese Kontaktzone ist freilich nicht mehr kosmologisch lokalisierbar (wie in der theologischen Tradition). Vielmehr befindet sie sich im von der Zukunft herkommenden Bewegungsfeld Gottes auf die Welt hin. Moltmann wehrt sich schließlich auch gegen einen reduktionistischen Heilsindividualismus, der den Himmel allein als Ort des Seelenheils deutet (vgl. ebd.: 189). Er hält dagegen: Die Schöpfung als Himmel und Erde wird im Eschaton (= Jenseits) nicht vernichtet, sondern wird als neuer Himmel und neue Erde zur Umgebung, zur Wohnung Gottes – ohne dass die Differenz zwischen Himmel und Gott und zwischen Himmel und Erde einfach aufgehoben würde (vgl. ebd.: 191).

Rückblickend auf die hier skizzierten Positionen Schleiermachers, Barths und Moltmanns lässt sich nun folgendes Fazit ziehen: Alle drei Theologen setzen sich intensiv mit dem neuzeitlich-modernen Himmelsproblem auseinander. Schleier-

macher entsorgt es, Barth und Moltmann bearbeiten es so, dass sie unter der positiv behafteten Voraussetzung der neuzeitlichen Ablösung des *heaven* vom *sky* den *heaven* entlokalisieren und an die trinitarische Gegenwart Gottes binden – an einen dynamischen, relational verstandenen Ort, den Gott selbst konstituiert. Freilich bleibt dabei die schöpfungstheologische Bedeutung des *sky* weithin unterbestimmt. Mit ihrer ubiquitären Dynamisierung des Himmels wird auch das ewige Leben (das nicht mehr als Fortexistenz einer substanzhaften Seele gedacht wird) neu interpretiert. Der Übergang zwischen Leben und Tod und ewigem Leben ist gerade bei Barth durch eine starke Diskontinuität gekennzeichnet.²²

5.3 Thesen zum Himmelsverständnis im Kontext von Trauerbekundungen

Wie lassen sich nun die weiter oben skizzierten Trauerbekundungen vor dem Hintergrund dieser theologischen Entwicklungen, d. h. für unseren vereinfachenden Zugang: vor dem Hintergrund der mittelalterlichen (5.1) und modernen (5.2) Himmelskonzepte konturieren? Die folgenden Überlegungen haben einen hochgradig explorativen Charakter. Es geht nicht darum, empirisch belastbare Aussagen zu machen. Dafür sind schon die Auswahl der Beispiele (s. o.), die Fokussierung auf die deutsche Sprache, der beschränkte Datensatz etc. unzureichend – und es fehlt eine praktisch-theologische Hermeneutik zur genaueren interpretativen Einordnung der Daten und der Vermittlung von theologischen Lehraussagen und gelebter Religion. Dennoch sei ein Konturierungsversuch aus einer systematisch-theologischen Perspektive gewagt, dem Versuchscharakter entsprechend in der Form von Thesen.

1. These

Wie die mittelalterliche Theologie, so kennen auch viele Trauerbekundungen ein himmlisches ‚Oben‘ und ein irdisches ‚Unten‘ und assoziieren mit Ersterem den Ort der Verstorbenen – freilich ohne einen Bezug zur Hölle, d. h. ohne die bedrohlichen infernalischen Optionen, die in den mittelalterlichen Imaginationen ein erhebliches Gewicht einnahmen. Die Frage, ob und inwiefern der Bezug zur Hölle heute in digitalen Gedenk- und Trauerpraktiken überhaupt noch eine Rolle spielt (vgl. den Beitrag von Bachmann-Stein & Stein i. d. B., Abschn. 5.2) wäre genauer zu untersuchen.

²² Man hat Barth oft als einen Vertreter der sog. Ganztodthese gedeutet, die vom umfassenden Tod des als leib-seelische Ganzheit verstandenen Menschen ausgeht.

2. These

Wie in der mittelalterlichen Theologie, so lässt sich auch in den Trauerbekundungen eine Verschränkung von *sky* und *heaven* beobachten. Zumindest mit Blick auf die Tweets im Kontext des Absturzes der Germanwings-Maschine scheint das evident zu sein (vgl. dazu die in Abschn. 4.2 zitierten Beispiele). Während diese Verschränkung in der mittelalterlichen Theologie aber programmatischen Charakter hatte, geschieht sie in den untersuchten Trauerbekundungen eher auf assoziative Weise.

3. These

Weiter oben haben wir festgestellt, dass die Trauernden die Verstorbenen oft direkt adressieren und den Dialog mit ihnen (einseitig) fortsetzen. Auf diese Weise wird der radikale Bruch zum früheren Leben relativiert. Solche Kommunikationspraktiken sind nicht neu, sie wurden auch in der christlichen Volksfrömmigkeit zu allen Zeiten vorgenommen (etwa als innere Dialoge am Grab). Eine gewisse Nähe der digitalen Trauerkommunikation zur mittelalterlichen Theologie besteht hier insofern, als Letztere die Kontinuität der Seele im Übergang zwischen Leben – Tod – ewigem Leben hervorgehoben hat. Im Tod fand also keine radikale Vernichtung (*annihilatio*) statt, etwas von der früheren ‚Substanz‘ des Lebens ging weiter.

4. These

Die drei vorangehenden Thesen zeigen Analogien oder zumindest Affinitäten zwischen der mittelalterlichen Himmelsauffassung und den Himmelskonzepten in den von uns untersuchten Trauerbekundungen. Interessanterweise gelten diese Affinitäten aber nicht für die modernen theologischen Himmelsverständnisse. Denn diese operieren weder mit einem ‚Oben‘ und ‚Unten‘²³ noch mit einer Verschränkung von *sky* und *heaven*. Zudem betonen sie meistens gerade die Diskontinuität von Leben – Tod – ewigem Leben, so dass die Trauerkommunikation vor diesem Hintergrund theologisch kaum nachvollziehbar scheint. An Schleiermacher, Barth und Moltmann ist zudem exemplarisch deutlich geworden, wie die moderne Theologie ihr Himmelsverständnis so umgebaut hat, dass es weitgehend anschlussfähig ist auch für die moderne Physik und Astronomie. Doch hat sie damit wohl ein Stück weit die Alltagserfahrungen des Himmels aus dem Blick verloren, wie sich in den von uns untersuchten Trauerbekundungen zeigt. Und zu diesen Erfahrungen scheinen auch so etwas wie geozentrische Restbestände zu

²³ Der potenziellen Ubiquität des Himmels in der modernen Theologie entspricht weniger die Art und Weise, wie der Himmel als Ort der Verstorbenen in digitalen Trauerbekundungen intendiert wird, als die potenziell ubiquitäre Gedenk- und Trauerpraxis selbst: Der ausgezeichnete Ort der Trauerbekundung ist nicht mehr (nur) der lokale Friedhof. Sie ist zum potenziell ubiquitären Begleiter geworden, da man ihr überall via Internet Raum geben kann.

gehören. Natürlich wissen wir, dass sich die Sonne nicht um die Erde dreht, und dennoch sprechen wir vom Sonnenauf- und -untergang. Natürlich sieht der säkularer Blick am Himmel nur Sterne u. a., und doch sind die Toten noch immer ‚im Himmel‘. Zu diesen Erfahrungen scheint zudem zu gehören, dass die Menschen oft ein intimeres, ungebrocheneres und kommunikativeres Verhältnis zu den Verstorbenen pflegen, als es bisher im Rahmen moderner protestantischer Ansätze theologisch konzeptualisiert werden kann.

5. These

Ob und inwieweit die Verwendungsweisen des Wortes *Himmel* aufgrund der Daten und Deutungen in diesem Beitrag als religiös oder quasi-religiös zu qualifizieren sind oder sich diese Verwendungen in religiöser Indifferenz oder gar Ablehnung nur eines überkommenen Inventars religiöser Sprache bedienen, ist schwer auszumachen. Selbst Formulierungen wie „bei Gott im Himmel“ (vgl. dazu Abschn. 4.1) könnten in gewissen Fällen als bloße *façon de parler* interpretiert werden. Es ist zu vermuten, dass *Himmel* und die damit verbundenen Konzepte, Bilder und Imaginationskomplexe aus den christlich-theologischen Traditionsbeständen nur assoziativ aufgegriffen werden, ohne damit ihre angestammten lehrmäßigen Konzepte, Bildwelten und Narrative aktiv zu affirmieren. Wie die *heaven*-Dimension in Trauerbekundungen zu interpretieren ist, bedarf also genauerer Nachforschungen. Wichtig wäre dabei auch der Einbezug weiterer traditioneller Himmelsmotive, die hierbei eine Rolle spielen, etwa die Deutung der Verstorbenen als Engel und Sterne. Das sei hier abschließend am Beispiel eines Eintrages auf einer Online-Gedenkseite illustriert (vgl. dazu auch weiter oben Beispiel (7)):

- (11) I know you are the strongest and most lovely star in the sky waking over loved ones ... You are the most beautiful angel in the Kingdom of Heaven!! You are missed.²⁴

6 Fazit

Im vorliegenden Beitrag sind wir auf die linguistische und die theologische Dimension zum Wort und zum Begriff *Himmel* eingegangen. Aus linguistischer Sicht wurde dargelegt, dass *Himmel* polysem ist und zwei seiner Bedeutungen an den kosmologischen bzw. religiösen Begriff von Himmel anschließen. Aus theolo-

²⁴ Zitiert nach Lagerkvist 2022: 168. Zur traditionsmodifizierenden Deutung Verstorbener als Engel vgl. ebd. 167 und 176–177.

gischer Sicht wurden die verschiedenen Konzepte von *Himmel* insbesondere vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Himmelsvorstellungen konturiert. Dabei zeigte sich, dass es in den Trauerbekundungen eine erstaunlich starke Affinität zu diesen mittelalterlichen Vorstellungen gibt, stärker noch als zu den Himmelsverständnissen in der modernen Theologie. Weiter haben wir darauf hingewiesen, dass noch wenige wissenschaftliche Arbeiten vorliegen, in denen das Thema Tod und Trauer aus interdisziplinärer Sicht behandelt wird. Unser Beitrag sollte eben dies leisten. Dabei wurde zudem deutlich, dass mit dem Wort *Himmel* verschiedene Bedeutungen und damit wiederum verschiedene Konzepte verbunden sind und sich eine weitere Bedeutung von *Himmel* zu konstituieren scheint, die in den Wörterbüchern noch nicht erfasst ist: der Himmel als ferner, nicht-sichtbarer, transzendenter Raum, in dem das Leben eine Fortsetzung findet.

Nun könnte man abschließend die Frage stellen, ob dieser transzendente Raum nicht Gemeinsamkeiten zu einem anderen Raum, zum digitalen Raum aufweist. Gibt es in der Online-Trauerkommunikation z. B. Parallelen in der Wahrnehmung beider Räume? Diese Vermutung liegt nahe, wenn man in einem Aufsatz von Walter et al. (2012: 293) liest: „Posting a Facebook message to the dead and posting a Facebook message to cyberspace feel just the same. If once the dead were once in heaven ‚up there‘, now they reside in cyberspace“. Hier wird der Himmel (*heaven*) mit dem Internet, dem Cyberspace, in eine Reihe gestellt (vgl. dazu auch Bittarello 2009). Tatsächlich sind solche Überlegungen nicht neu. Schon 1999 schrieb die bekannte Wissenschaftshistorikerin Margaret Wertheim in ihrem Buch *Pearly Gates of Cyberspace*, dass der Cyberspace als ein Versuch verstanden werden könne, „einen technologischen Ersatz für den christlichen Himmelsraum zu konstruieren“ (zitiert aus der deutschen Übersetzung, vgl. Wertheim 2000: 6). Doch heute greift diese Analogie unseres Erachtens zu kurz: Zum einen assoziieren die Menschen, die digitale Trauer- und Gedenkpraktiken vornehmen, das Internet vermutlich kaum mehr mit dem Himmel. Wohl aber zeichnen sich in der faktischen Nutzung des Internets während dieser Praktiken gewisse Funktionsäquivalente ab (z. B. die – zumindest potenzielle – Verewigung der Verstorbenen durch das Hochladen von Fotos und Videos). Zum anderen ist das Internet längst nicht mehr ein ferner, transzendenter Raum; es ist zur überfrequentierten Nahumgebung geworden. Was auf jeden Fall aber zutrifft, ist, dass die Digitalisierung zu neuen Praktiken des Trauerns geführt hat und es damit verbunden neue Möglichkeiten gibt, die eigenen Gefühle mit anderen zu teilen und sich selbst und anderen durch Verweise auf den Himmel Trost zu spenden.

Literatur

- Barth, Karl (1979): *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4. Fragmente aus dem Nachlass* (Karl Barth-Gesamtausgabe II). Hans-Anton Drewes & Eberhard Jüngel (Hrsg.), 2. Aufl. Zürich: Theologischer Verlag.
- Barth, Karl (1957): *Die Lehre von der Schöpfung. Die Kirchliche Dogmatik III/1*, 3. Aufl. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.
- Barth, Karl (1950): *Die Lehre von der Schöpfung. Die Kirchliche Dogmatik III/3*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.
- Barth, Ulrich (1995): Abschied von der Kosmologie. Befreiung der Religion zu sich selbst. In Wilhelm Gräb (Hrsg.), *Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie*, 14–42. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Bittarello, Maria Beatrice (2009): Spatial Metaphors. Describing the Internet and Religious Websites. Sacred Space and Sacred Place. *Observatorio (OBS*)* 3 (4), 1–12.
- Braun, Christian (Hrsg.) (2021): *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323). Berlin, Boston: De Gruyter.
- Campbell, Heidi A. (2005): Spiritualising the Internet. Uncovering Discourses and Narratives of Religious Internet Usage. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1 (1), 1–26. <https://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/religions/article/view/381> (letzter Zugriff 02.09.2024).
- Campbell, Heidi A. (2013): *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. Abingdon, Oxon, New York: Routledge.
- Campbell, Heidi A. & Ruth Tsuria (Hrsg.) (2021): *Digital Religion. Understanding Religious Practice in Digital Media*. 2. Aufl. London: Routledge.
- Duden (2018): *Das Bedeutungswörterbuch*. 5. Aufl. hg. von der Dudenredaktion. Berlin: Bibliographisches Institut.
- Frick, Karina (2022): Mediatisierte Praktiken der kollektiven Anteilnahme im Fokus metapragmatischer Kritik. In Florian Busch, Pepe Droste & Elisa Wessels (Hrsg.), *Sprachreflexive Praktiken*, 199–219. Berlin: Springer.
- Frick, Karina (2023a): Grenzen überschreiten. Transkontextuelle deiktische Praktiken auf Online-Gedenkseiten. In Marie-Luis Merten, Susanne Kabatnik, Kirstin Kuck, Lars Bülow & Robert Mroczynski (Hrsg.), *Sprachliche Grenzziehungspraktiken – Analysefelder und Perspektiven. Studien zur Pragmatik*, 149–172. Tübingen: Narr Francke Attempto.
- Frick, Karina (2023b): Religiöse Sprachgebrauchsmuster. Das Beispiel Online-Trauer. In Maria Fritzsche, Alexander Lasch, Wolf-Andreas Liebert & Kerstin Roth (Hrsg.), *Sprache und Religion – Tendenzen und Perspektiven* (Sprache und Wissen 56), 147–168. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Fritzsche, Maria, Alexander Lasch, Wolf-Andreas Liebert & Kerstin Roth (Hrsg.) (2023): *Sprache und Religion. Tendenzen und Perspektiven* (Sprache und Wissen 56). Berlin, Boston: De Gruyter.
- Giaxoglou, Korina (2020): *A narrative approach to social media mourning. Small stories and affective positioning* (Routledge research in narrative, interaction and discourse). New York: Routledge.
- Gröbel, Lea (2024): Versprachlichte Trostmittel in Sozialen Medien und Eschatologie. *Hermeneutische Blätter*, 30 (1+2), 77–90.
- Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz (1998): *Lied Nr. 100*, 180–181. Basel, Zürich: Theologischer Verlag.

- Hutchings, Tim (2019): Angels and the Digital Afterlife. Death and Nonreligion Online. *Secularism and Nonreligion* 8 (7), 1–6.
- Kluge, Friedrich (2000) bearbeitet von Elmar Seebold: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Stichwort: „Himmel“, 412–413. 24. Aufl. Berlin, New York: De Gruyter.
- Knoblauch, Hubert & Arnold Zingerle (Hrsg.) (2005): *Thanatosozilogie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Koyré, Alexandre (2008): *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, übersetzt von Rolf Dornbacher, 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lagerkvist, Amanda (2022): *Existential Media. A Media Theory of the Limit Situation*. Oxford: Oxford University Press.
- Lang, Bernhard & Colleen McDannell (1996): *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens* (engl. Original: *Heaven. A History*, London/New Haven 1988), Frankfurt a. M.: Insel.
- Lasch, Alexander & Wolf-Andreas Liebert (Hrsg.) (2017): *Handbuch Sprache und Religion*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Liebert, Wolf-Andreas (2017): Religionslinguistik. In Alexander Lasch & Wolf-Andreas Liebert (Hrsg.), *Handbuch Sprache und Religion*, 7–36. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Liebert, Wolf-Andreas (2022): Zur Konzeption einer Religionslinguistik. Mit einer Heuristik für den Dialog zwischen Theologie und Linguistik. *Berliner Theologische Zeitschrift* 39 (1), 339–360.
- Marshall, Peter (2000): “The map of God’s word”. Geographies of the afterlife in Tudor and early Stuart England. In Bruce Gordon & Peter Marshall (Hrsg.), *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, 110–130, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Konstanze (2019): Kollektive Trauer 2.0 zwischen Empathie und Medienkritik. Ein Fallbeispiel. In Stefan Hauser, Roman Opilowski & Eva Lia Wyss (Hrsg.), *Alternative Öffentlichkeiten. Soziale Medien zwischen Partizipation, Sharing und Vergemeinschaftung* (Edition Medienwissenschaft 35), 109–130. Bielefeld: transcript.
- Moltmann, Jürgen (1985): *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München: Kaiser.
- Schlag, Thomas, Ilona Nord, Wolfgang Beck, Arnd Bünker, Georg Lämmlein, Sabrina Müller, Johann Pock & Martin Rothgangel (Hrsg.) (2023): *Churches Online in Times of Corona. Die CONTOC-Studie. Empirische Einsichten, Interpretationen und Perspektiven*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schleiermacher, Friedrich (1960): *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Band II., 7. Aufl. (aufgrund der 2. Aufl. hg. von Martin Redeker) Berlin: De Gruyter.
- Schütte, Christian (2021): Perspektiven der Thanatolinguistik. In Christian Braun (Hrsg.), *Sprache des Sterbens – Sprache des Todes. Linguistische und interdisziplinäre Perspektivierungen eines zentralen Aspekts menschlichen Daseins* (Reihe Germanistische Linguistik 323), 229–247. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Siever, Christina Margrit (2023): Emojis in the Context of Digital Mourning. A Twitter-based Analysis of Communication about ‚Angel Babies‘. In Klaus Sachs-Hombach & Lukas Roland Athanasius Wilde (Hrsg.), *Emoji and Digital Stickers. Affective Labor and Lifeworld Mediation. A Special Issue of IMAGE: Journal of Interdisciplinary Image Science* 38 (2). 215–237.
- Siever, Christina Margrit (2024): Liebe über den Tod hinaus. Liebe im Kontext von Trauer um Sternenkinder auf Twitter. In Nina-Maria Klug & Sina Lautenschläger (Hrsg.): *True Love. Sprache(n) der Liebe in Text und Gespräch*, 73–96. Tübingen: Narr.
- Strauß, David Friedrich (1872): *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*. Leipzig: Hirzel.

- Thomas, Günter (2019): *Gottes Lebendigkeit. Beiträge zur Systematischen Theologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Vater, Heinz (2000): *Begriff statt Wort*. Ein terminologischer Wirrwarr. *Sprachreport. Informationen und Meinungen zur deutschen Sprache* 16(4), 10–13.
- Wagner, Franc (2023): Metaphernszenarien der Transzendenz. Die Metaphorisierung des jüngsten Gerichts in klassischen Mythen. In Maria Fritzsche, Alexander Lasch, Wolf-Andreas Liebert & Kerstin Roth (Hrsg.), *Sprache und Religion – Tendenzen und Perspektiven* (Sprache und Wissen 56), 277–293. Berlin, Boston: De Gruyter.
- Walter, Tony, Rachid Hourizi, Wendy Moncur & Stacey Pitsillides (2012): Does the Internet Change How We Die and Mourn? Overview and Analysis. *OMEGA – Journal of Death and Dying* 64 (4), 275–302.
- Welker, Michael (1995): *Schöpfung und Wirklichkeit* (NBST 13). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Welker, Michael (1989): Art. Himmel. *Evangelisches Kirchenlexikon* Bd. 2, 3. Aufl. 519–522.
- Wertheim, Margaret (1999): *The Pearly Gates of Cyberspace. A History of Space from Dante to the Internet*. New York, London: W.W. Norton & Company.
- Wertheim, Margaret (2000): *Die Himmelstür zum Cyberspace. Von Dante zum Internet*. Aus dem Englischen übersetzt von Ilse Strasmann. Zürich: Ammann.
- Wüthrich, Matthias D. (2015): *Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken* (FSÖTh 143). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wüthrich, Matthias D. (2021): Die Himmel erzählen. Zu den theologischen Prägungen von Kurt Martis Himmelspoesie. In Michael N. Goldberg, Ralph Kunz & Andreas Mauz (Hrsg.), Kurt Marti (1921–2017), *Theopoesie als Programm. Ein Themenheft zum 100. Geburtstag von Kurt Marti* (ZPTH 110/12), 478–494.
- Zürcher Bibel* (2007), Zürich: Theologischer Verlag Zürich.

Register

- Abschied 9, 41, 52–53, 65, 69, 89, 96–101, 104, 111, 262, 264, 268, 282
Abschiednehmen 61, 100, 283
Abschiedsschmerz 24, 99
Adressierung 9, 75, 79, 87, 89, 99, 101–106, 110–111, 287
Affekte 6, 57, 59–60, 97, 117
affektive Positionierung 117, 125–127, 131–132, 134
Affordanzen 120, 124, 126, 135, 140, 145
Akteur 34, 37, 42, 45, 143, 184, 186–189, 191–193, 195–196, 198–201, 203–204, 206, 247
Altes Testament 165–166, 168, 227, 251, 254, 294–295
analog 1, 6–8, 11–12, 15, 19, 23, 87, 89, 106, 111, 140, 144–145, 148–149, 156–158, 213, 233–234, 236, 238, 252, 279
Analogie 8, 245–246, 250, 301, 303
Andenken 259, 261, 270–273
Andenkensschutz 12, 270–271
Angehörige 19, 23–25, 81–82, 91, 97, 141, 151, 159, 191, 216, 262, 266–273, 287, 293
Angst 34, 139–140, 219, 229, 244
Anschlusskommunikation 87, 89, 105, 147, 151
Anteilnahme 68, 70, 105, 186, 190–192, 202–204, 293
Anteilnahmemuster 191, 203
Anthroposophie 227
Auferstehung 19, 23, 166–168, 234, 245, 247–253, 255–256
Auferstehungserfahrungen 245–246
Auferstehungsglaube 11–12, 233–235, 245, 254
Auferstehungstheologie 233, 245, 247, 249, 251

Beerdigung 18, 26, 56, 65, 159, 249, 265
Begräbnis 22, 24, 65, 265
Beileid 73, 75, 104, 106, 191
Beileidfloskel 65
Beileidsbekundung 9, 68, 73, 75, 89, 92, 94, 105, 155, 191, 194
Beileidsformel 56
Beisetzung 21–22, 24–26, 268
Bestattung 8, 17, 219, 265
Bestattungsform 18, 21
Bestattungskultur 8, 17–18, 20, 25–26, 265
Bestattungswesen 19, 213, 216
Beweinung 9, 53, 57, 59–63, 65–66, 70, 80
Bewusstsein 22, 24–26, 110, 151, 168, 185, 220, 233–234, 237, 239, 273
Bibel 149, 287, 296–297
biblisch 19, 235, 241, 294
Buddhismus 227

Christentum 165–167, 238, 247–248, 251, 256, 286
christlich 4–5, 10–11, 18–19, 21, 66–67, 150, 163, 165–169, 179, 234, 241, 245, 247, 249, 255, 280, 286, 298, 301–303
Continuing Bonds 109, 133
Corona 121–122, 213, 279–280

Dankbarkeit 96, 98–99, 239
Deutungen 87, 89, 99–100, 102, 105, 111–112, 167, 302
Diachronie 87, 99, 101, 103
Diamantbestattung 8, 22, 27
Diesseits 5, 52, 54–55, 65, 67, 108, 214, 243, 285
Digitalisierung 8–9, 265–267, 279, 303
Digitalität 9
Diskurs 11, 59, 72, 80, 117, 141, 143, 156, 159, 167, 172, 196, 201, 212–214, 216, 220, 229, 262
Diskursanalyse 142–143
Diskurslinguistik 212–213, 215–216, 218
Diskursraum 33, 37–38, 140

Ehre 53, 61–66, 267–268, 270
Emojis 70, 72, 75, 80, 82, 192, 198, 281
Emotion 5–6, 53, 56–57, 65, 67, 69, 120, 123, 127, 129, 139–140, 143, 147, 152–153, 172, 192, 194, 197, 201, 205–206, 247, 267, 270
Endgültigkeit 10, 79, 176–177, 183, 222–224, 261, 263
Endlichkeit 10, 31, 153, 157, 163, 165–169, 176–179, 240
Erdbestattung 8, 17, 19–20
Erinnerung 24, 35–36, 65–66, 97, 105–106, 149, 154, 237, 253–254, 266, 283, 289
Erlösung 96, 166–167, 169, 217, 242
Erzählbarkeit 10, 117, 119–120, 123

- Erzählung 53, 139, 142, 146–147, 149, 152–154,
 156–159, 166, 172
 Ethnolinguistik 57
 evangelisch 289
 Evangelium 166–168, 298
 Ewigkeit 12, 25, 233, 236–237, 242–244, 252,
 254, 256
 Exhumierung 27
 Existenz 4, 24, 31, 45, 151, 166–168, 182, 214,
 219–220, 222, 237, 251, 255, 263, 271, 295
 Facebook 9, 52, 69, 73–76, 81–82, 92, 126,
 140, 303
 Firmament 285–286, 290, 294
 Fragmentarisierung 30
 Friedhof 17–18, 20–23, 25–26, 52, 78, 80, 88, 97,
 101, 265, 301
 Friedhofskultur 26
 Friedwald 8, 20–21, 25
 Ganzheit 226, 251, 300
 Gedenkkerze 105, 281
 Gedenkseite 23, 25, 88, 123, 181, 277, 281,
 283, 287
 Gedenkseitenkorpus 282–283, 287, 289,
 291, 294
 Gefühl 5, 51–53, 55–59, 66, 186, 200, 237, 239,
 252, 269–273, 303
 Geist 32, 37, 43, 169, 221, 242, 248–249,
 253, 255
 geistig 47, 248, 250, 253–254, 256
 geistlich 148, 150, 197
 Geschlecht 87, 90, 92–93, 111, 221
 Gesprächslinguistik 213
 Glaube 5–6, 12, 167, 198–199, 211, 215, 221–223,
 225, 227–228, 233, 238–244, 246, 248, 255
 Glaubensbekenntnis 239, 249, 251
 Gott 4, 6, 62, 66, 71–75, 82, 96, 118, 149, 156,
 168, 201, 236, 240–242, 245–246, 248–250,
 254–256, 277, 287, 289–291, 295–296,
 298–300, 302
 Gottesdienst 280
 göttlich 237, 243, 245, 250, 255, 286, 296
 Grabpflege 21, 24
 Grabstein 20, 78, 80, 145–146, 293
 Grenzüberschreitung 3–4, 11, 45, 194, 196, 206
 Grußformel 101, 104–106, 222
 Hashtag 123, 126, 128, 280, 282
 Hatespeech 200, 202, 204
 heilig 164, 229
 Heiliger Geist 250
 Hilfsbereitschaft 54, 60–61, 64
 Himmelreich 70, 73, 82, 286, 291
 Himmelsverständnis 277, 294–295, 297,
 300–301, 303
 Himmelsvorstellungen 294, 303
 himmlisch 248, 284, 298, 300
 Hinterbliebene 1, 5, 12, 18, 22, 24, 53, 73, 79,
 96–98, 102, 105, 107, 181, 186, 204, 259, 261,
 266, 270–271, 273
 Hoffnung 4–5, 45, 219, 222, 224, 228, 243, 246,
 254–255
 Hölle 80, 169, 198–200, 285–286, 295, 300
Hölle 198–199, 205, 285, 296
 homo ludens 10, 163–165, 169, 171, 173–174,
 176–178
 Ideologie 88, 120, 122, 298
 immanent 6, 298
 Immanenz 299
 Instagram 10, 52, 92, 123, 131–133, 148, 185–186,
 189, 192–196, 198
 Interaktion 58, 143, 156, 158, 204, 206, 215–216,
 224, 250, 267–268
 Interdisziplinarität 1, 11, 122, 124, 133, 279, 303
 Interkulturalität 53
 Interpretationscommunitys 215, 227
 Intimität 10, 24, 106, 110, 117, 123, 129, 302
 Jenseits 4, 52, 54–56, 58–59, 65–67, 70, 73, 79,
 82–83, 178, 214, 219–220, 222, 228–229,
 246, 286, 290, 296, 299
 Jenseitstopologie 295
 Jenseitsvorstellung 1, 11, 66–67, 211–212, 214,
 216, 220, 222–224, 226–230
 Jesus 166, 245
 Jesus Christus 5, 165–167, 248, 251, 297–298
 Juden 34, 37
 jüdisch 33, 37–38, 42, 47, 294
 katholisch 22, 185, 191, 195–196, 246
 Keywordanalyse 9, 88, 98–99
 Kirche 17–18, 52, 59, 66–67, 75, 83, 150, 185,
 195–196, 238, 246, 248, 263, 265

- kirchlich 8, 17–18, 20, 23, 25, 67, 195, 223, 265, 280
 Klage 52–55, 59, 67, 79–80, 270
 Kommunikat 35–37, 143
 Kommunikation 5, 10, 25, 33, 36, 55, 59, 61, 80–81, 83, 87, 89, 102, 105, 110, 143, 159, 204–206, 212–215, 217, 229, 264, 268
 Kommunikation, digital 140, 156
 Kommunikationsform 73, 83, 140, 142, 214
 kommunikative Praktiken 29, 31–32, 111, 140, 204
 Kondolenz 7, 52, 130, 145, 157, 181, 203–204, 277
 Kondolenzbekundung 52, 149, 190
 Kondolenzbuch 9, 89, 105–106, 108–111, 181, 185, 201, 203, 281, 287
 Kondolenzbucheintrag 87, 89–95, 102, 105–112
 Kondolenzschreiben 107, 111, 279–280, 285
 Kondolieren 31, 145, 149, 158, 186, 191–192
 Koran 227
 Körper 17–19, 23, 25, 32, 152–153, 220, 242, 249–250, 252–256, 263, 268
 Korpuslinguistik 9, 87–90, 95, 101, 111–112
 Kosmologie 4, 12, 255, 294–297
 Krankheit 34, 38–39, 62, 73, 96, 98, 100, 152–153, 155, 157–158, 241
 Kurlinguistik 31, 34

 Lamentation 9, 51, 53–54, 58, 60–63, 66–68, 70, 72–74, 80–83
 Lamento 51–52, 54–58, 60, 64, 68–69, 72, 80–81
 Leben nach dem Tod 70, 123, 211, 216, 221–222, 224, 226, 228, 233–234, 238, 242, 246, 248, 250, 254, 278
 Lebensgeschichte 150, 249, 256
 Leib 248, 250, 252–253, 256, 296
 Leiblichkeit 248, 250, 252, 254
 leib-seelisch 300
 Leiche 19, 22, 26, 81, 253
 Leichenfeier 268–269
 Leichnam 18–19, 22, 25, 216, 249, 268
 Lexik 12, 36, 41–42, 70, 72, 89, 149, 193, 204–205, 222, 277, 279, 284
 Linguistik, anthropologische 9, 51, 53, 57
 Linguistik, kulturalanalytisch 88
 LinkedIn 10, 139, 141–143, 147, 153, 155–159

 Mediatisierung 6, 8, 117
 Menschenwürde 12, 265–266

 Metapher 10, 74, 150, 167, 171, 214, 237
 Metaphorisierung 9, 29, 43–44
 Metaphorizität 214
 Mitgefühl 151, 154–155, 158, 281
 Mitleid 41, 147, 190–191, 203
 Moral 11, 52, 56, 59–61, 65–66, 80, 83, 146–147, 172, 178, 239, 252
 Multimodalität 10, 56, 112, 128, 139, 142–143, 145, 152, 157, 278
 Musik 22, 236, 242, 250, 252–253, 256
 muslimisch 66
 Musterabbruch 9, 29, 32, 45, 47
 Musteranschluss 9, 29, 32, 43–44, 47
 Musterausbildung 9, 36, 38, 41–43, 47

 Nachruf 42, 147, 149–151, 157, 159, 181, 184–185, 194, 203, 281, 287
 Narration 82, 139, 141–142, 145, 149, 152–154, 157–159
 narrative Praktiken 10, 117, 119–120, 122, 124, 131, 133–134
 Natur 11, 18, 20, 57, 167, 219–220, 235, 249–252, 267, 299
 Netzgemeinschaft 10, 139, 141–143
 Neues Testament 165–169, 177, 227, 287, 294

 Offenbarung 167, 217
 öffentlich 6, 10, 17–18, 24–26, 72, 83, 90–91, 102, 106, 110–111, 143, 150, 152, 157, 182, 185–186, 206, 227–228, 268, 271–273, 281
 Öffentlichkeit 10, 23–24, 110–111, 139–142, 150, 156, 193, 216, 227, 268
 Onlineforen 11, 211–212, 216, 218–220, 227
 Online-Gedenkseite 3, 12, 89, 105, 277–278, 280–281, 302
 Onlinekommunikation 72, 82, 215
 Online-Trauer 73
 orale Poesie 9, 51, 55, 68
 orthodoxe Kirche 52, 59, 66–67, 75, 83

 Pandemie 121, 279
 Pantheismus 227
 Papst 11, 181, 185, 187, 189–190, 192–196, 199–203, 205–206
 Paradieserzählung 165, 168
 Partizipation 117, 120–122, 124, 126, 130–131

- Pastor*in 18, 148–149
 Personifikation 29, 69
 Persönlichkeitsrecht 259, 270–273
 Persönlichkeitsrechte, postmortale 271
 Persönlichkeitsschutz 12, 271–273
 Philosophie 3, 10–11, 30, 163, 165, 172–173, 176, 178, 212–214, 217, 229, 236, 239, 253, 278
 Phraseologie 88
 Pietät 11, 202, 269, 272–273
 Pietätsmaxime 11, 181, 183–190, 197, 200, 202–203
 Pluralisierung 8, 20, 216
 politisch 117, 163, 213, 253, 265
 Politolinguistik 213
 Positionierung 117
 Posting 10, 68, 185–188, 191, 197, 200–201, 222–223, 280, 303
 postmortale Fortexistenz 211–212, 219–220, 223, 228
 Praxis 18–19, 38, 54, 59, 82, 163, 165, 167, 177–178, 184, 203, 239, 241
 privat 17, 25, 36, 42, 44–45, 110, 119, 133, 139, 150, 156–157, 159, 194, 215, 228, 259
 Privatheit 10, 139, 142, 150, 152, 156
 Pronomen 99, 101–104, 106, 109
 protestantisch 279, 296, 302

 Recht am eigenen Bild 12, 264, 272
 Rechtsordnung 12, 259, 263, 266–267, 270, 273
 Rechtsschutz, postmortaler 12, 259, 273
 Re-erdigung 17–18
 Reflexivität 66, 117
 Religionslinguistik 279
 RIP 6–7, 187, 191
RIP 130, 282–283
 rituell 9, 19, 52–54, 56, 59, 65, 67, 80, 164, 177–178

 Sagbarkeit 10, 45, 196, 204, 212, 215, 230
 säkular 4, 302
 Säkularisierung 295–296
 Sarg 53–54, 56, 62, 65, 81–83
 scheinheilig 190, 195–196
 Schmerz 51, 53, 57, 59, 73, 76, 79, 96, 98, 139–140, 152–153
 Schöpfung 241, 251, 256, 287, 297–300
 Seebestattung 21

 Seele 54, 70–74, 76, 78–79, 82, 153, 159, 196, 220, 225, 237, 242, 247, 252, 254–256, 295, 300–301
 Seelsorge 216, 278
 Sepulkralkultur 8, 18, 20
 sepulkralkultureller Code 17, 20
 Sharing 120, 123–129, 131–134, 139–140, 151–152, 156–157
 Shoa 9, 29–30, 32–33, 35, 45
 Small Stories 117, 124–129, 131–132, 142
 Social Media 10, 215
 Soziale Mediatisierung 117, 122, 131
 Soziale Medien 52, 117, 181, 185, 215, 227, 271
 Soziolinguistik 10, 119–120, 122
 Soziologie 57, 280
 Spiritualität 252
 spirituell 148, 211, 227, 248
 Sprachlosigkeit 2, 6, 46, 59, 75, 206
 Sprachstil 117
 Sterblichkeit 31, 92, 167, 212–214, 216–219, 228–229
 Sterblichkeitsdiskurs 211, 213, 215, 220, 227, 229
 Strafrecht 259–260, 262, 266–267, 273
 Suizid 30, 38–42, 147, 158, 172
 Sünde 165–169, 251
 Synchronizität 12, 237–238, 243

 Tabu 10, 22, 117–120, 123–124, 135, 143, 158, 206, 212, 215
 Tagebuch 35–36, 40–45
 Technologie 10, 121, 134, 139–140, 264, 269
 Textlinguistik 88, 142, 203, 213
 Textproduzent 37, 42–47, 99, 182
 Textsorte 36, 45, 88, 101, 111, 140–142, 181, 183, 214
 Textsortenkonvention 144, 203, 205
 Textsortenlinguistik 184
 Textsortenwandel 101
 Thanatechnologie 121–122, 135
 Thanatolinguistik 11, 31, 87, 112, 211–215, 217, 229, 279
 Thanatoludismus 163, 178
 Theologie 1, 5, 10, 20, 27, 163, 165–167, 169, 176, 237, 241, 245, 277, 279, 294–298, 300–301, 303
 TikTok 186, 191–193, 197–198, 201
 Tod im digitalen Raum 121–124, 128, 133

- Todesanzeige 37–38, 42, 87–89, 99, 111, 140, 214, 279
Todesanzeige 38, 101
 Todesengel 44
 Todesfall 4, 9, 24, 37, 51, 65–66, 76, 83, 108, 158, 185–186, 190, 200, 202, 206, 213, 217–218, 280
 Todesursache 9, 38–39, 72–73, 98, 158
 Todesverhältnis 165–166
 Transformation 18, 21, 223, 233, 250, 252
 Transformationsprozess 23, 212, 214
 Transition 58, 65
 Transitionsritus 9, 52
 transzendent 108, 294, 303
 Transzendenz 56, 228, 299
 Traueranzeige 9, 52, 87–90, 92–99, 101–104, 106, 111–112, 181
 Trauerarbeit 38, 40, 42, 47, 94
 Trauerausdruck 57, 67, 75
 Trauerbekundung 9, 186, 194, 277–280, 285, 288, 290–291, 300–303
 Trauerdiskurs 142, 148–149, 158–159, 185
 Trauerfall 99–100, 219, 228
 Trauerfamilie 56, 60, 65
 Trauerfeier 22–23, 97, 101
 Trauerforen 88, 220, 228
 Trauergemeinschaft 97, 148, 181, 206
 Trauerkommunikation 11–12, 51, 56, 65, 81, 83, 186, 192, 204–206, 277–278, 280, 291, 301, 303
 Trauerkultur 52, 81
 Trauernde 24–25, 52, 63, 65, 73, 81, 150, 153, 156, 301
 Trauerportal 89, 111, 181
 Trauerpraktiken 4–7, 12, 59, 109, 112, 181, 259–260, 266–267, 269, 278, 300
 Trauerritual 9, 51–52, 57, 67–68, 83, 172
 Trauertext 37, 283, 288
 Trauerverarbeitung 29, 31
 Trigramm 9, 98
 Trost 11, 52, 104, 186, 203, 211–212, 215, 218–219, 229, 236, 283, 303
 trösten 31, 191, 203
 Twitter 12, 186–187, 189, 191–193, 195–196, 200, 277, 280, 282, 294
 Twitterkorpus 282, 284, 287, 291–292
 Übel 217–218, 251
 Unendlichkeit 78, 168, 296
 Universum 220, 222, 235, 239, 241, 249, 286, 295–296
 Unsagbarkeit 45, 95, 98, 164
 Unsterblichkeit 173, 219–220, 225–226, 228, 242, 247, 252
 Urnenbeisetzung 97
 Vergegenwärtigung 24
 Vergöttlichung 298
 Verheißung 19, 25
 Verlust 1, 5–6, 10, 37, 52–53, 57, 59–60, 67, 79, 141, 147, 150–158, 169, 190, 203, 206, 217, 236, 281
 Verlusterfahrung 10, 139–140, 142, 153, 156–158
 Verunendlichung 176
 Videospiel 10, 163, 165, 169–178
 Volksreligion 9, 52, 54, 59, 66–67, 81, 83
 Wahrheit 11, 184, 188–190, 203, 211, 216, 225, 227, 229
 Wahrnehmung 17, 24, 33, 40, 185, 217, 244, 271, 303
 Weltbild 12, 229, 233–236, 250, 294–297
 YouTube 105, 185, 187, 192–198, 200–201
 Zivilgesetzbuch 262, 264, 269, 272

