

II. Praxen sepulkralen Erinnerns



Die Verschiedenen. Sepulkrales Totengedenken in der individualisierten Gesellschaft

»Denn im Gedächtnis, nicht im Grabe leben die Toten weiter;
das Grab ist nur die ›Außenstabilisierung‹ dieser sozialen Fortdauer
und als solche ein soziales Phänomen.«

(J. Assmann 1983: 67)

Unsichtbare Körper, sichtbares Erinnern

Die westliche Gegenwartsgesellschaft zeichnet sich u. a. dadurch aus, dass sie – sieht man von medialen Kontexten ab – den Leichen ihrer verstorbenen Mitglieder nur wenig sichtbare Präsenz einräumt (Meitzler 2022a). Sie werden also nicht einfach dort zurückgelassen, wo sich der folgenreiche Statuswechsel vom lebendigen in den nicht-lebendigen Zustand vollzogen hat, sondern durchlaufen einen juristisch bzw. bürokratisch geebneten Prozess der Exklusion (Meitzler 2013). Bald allmählich, bald schlagartig verlassen sie den Aktions- und Wahrnehmungsbereich der Hinterbliebenen sowie jener Expert*innen, die ihre Ausgliederung in die Wege leiten, vorantreiben und zum Abschluss bringen. In den allermeisten Fällen findet dieser Abschluss auf einem Friedhof statt. Dessen Eigenschaft als institutionalisierter Aufbewahrungsraum für tote Körper ist insofern ambivalent, als nirgendwo anders so viele von ihnen vorhanden und zugleich unsichtbar sind. Dass Friedhofsbesucher*innen buchstäblich ›über Leichen gehen‹, kann dank mangelnder physischer Evidenz problemlos implizit bleiben.

Die gesellschaftliche Funktion von Friedhöfen geht indes weit darüber hinaus. Dass sämtliche der hier Beigesetzten aller lebzeitigen Ungleichheit zum Trotz gleichermaßen tot sind, und dass hier nicht nur Familien beieinander liegen, sondern zwangsläufig auch Fremde neben Fremden, unterstreicht den ›Rückvergemeinschaftungscharakter‹ dieser Orte (Benkel 2013a). Ferner bieten sie mannigfaltige Gelegenheiten für Abschied, Trauer, Reflexionen und rituelle Handlungen bis hin zu parasozialen Kontaktauf-

nahmen (Dürr 2018; Benkel 2020).¹ An ihrem Grab werden Verstorbene teils in Gedanken, teils über ausgesprochene Worte, teils auf schriftlichem Wege adressiert, und das Artefaktensemble der Ruhestätte gibt ihnen mal mehr, mal weniger umfassend jene Präsenz zurück, die ihr materielles Körpersubstrat unter der Erde bzw. hinter der Urnenwandplatte verloren hat.

Nicht zuletzt verleihen Friedhöfe dem *sozialen Gedächtnis* einen begehbaren Raum (vgl. Klie/Sparre 2017: 7). Dieses steht für »Formen sozial vermittelter Bezugnahmen auf Vergangenes«, die neben »dem Erinnern [...] auch das Vergessen als gesellschaftlich hervorgebrachtes und wirksames Faktum« implizieren und »nicht nur Vergangenheitsbezüge innerhalb sozialer Gruppen, sondern u.a. auch die soziale Strukturierung des individuellen Gedächtnisses« umfassen (Meitzler 2020a: 251). Auf den Zusammenhang von Raum und Gedächtnis macht Aleida Assmann (2008: 154) aufmerksam, wenn sie schreibt: »Menschen orientieren sich primär im Raum, sie entwickeln nicht nur ihr Sensorium, sondern auch ihre Imagination, ihr Gedächtnis, ihre Sozialisierung innerhalb grundlegender räumlicher Strukturen.« Dass auch das Totengedenken räumlichen Strukturen unterliegt und topologisch abgelesen werden kann (vgl. Sparre 2017: 98), beweist der Friedhof wie kaum eine andere Institution.

Seine Bedeutung als Gedächtnisraum lässt sich auf mehreren Ebenen nachvollziehen. Eine davon betrifft die Sinnzuschreibungen innerhalb des sozialen Nahfeldes. Es sind konkrete Menschenleben, die von einer begrenzten Zahl affektiv betroffener Personen (etwa aus dem Umfeld der Familie, des Freundes- oder Kolleg*innenkreises) am Grab erinnert werden. Der Errichtung einer Ruhestätte und der Gestaltung ihrer Einzelkomponenten gehen in der Regel Entscheidungen und Handlungen von

1 Weit weniger relevant als in früheren Zeiten ist hingegen die Rolle des Friedhofs als Mittelpunkt des öffentlichen Lebens. Anders als die meisten der heutigen Nekropolen befanden sich die Kirchhöfe des Mittelalters inmitten der Stadt bzw. des Dorfes. Der ›Gottesacker‹ diente nicht allein der Beisetzung und Ehrung der Toten, er war nicht bloß Durchgangspassage des allwöchentlichen Kirchenbesuchs, sondern fungierte als »Zentrum der Begegnung, der Entspannung und des gesellschaftlichen Umgangs« (Ariès 2005: 92). Auf dem Gelände wurden u.a. Märkte veranstaltet: »Dort standen Buden und Stände, Gaukler und Handwerker waren zugange, kurzum, es herrschte Leben und buntes Treiben.« (Sörries 2011: 38) Mit der sukzessiven Verlegung an die Stadtperipherie verlor diese Funktion an Gewicht und die Friedhöfe gerieten allmählich aus dem Blickpunkt des öffentlichen Alltagsgeschehens (Fischer 1996).

Angehörigen voraus, die sich mal mehr, mal weniger Gedanken darüber machen, welche biografischen Merkmale des/der Verstorbenen in welcher Form aufgegriffen werden sollen. Auf diese Weise kann das Grab etwa zum Speicher eines Familiengedächtnisses werden und bereits durch die Anordnung von Namen und Lebensdaten Auskünfte über entsprechende Sozialverhältnisse geben.

Über den familiären Binnenraum und die Gestaltung einzelner Gräber hinaus repräsentieren Friedhöfe die Geschichte einer Stadt bzw. eines Dorfes (vgl. Klie 2022: 78). Besucher*innen stoßen auf Namen mehr oder minder bekannter Personen und werden über deren frühere soziale Rollen und Leistungen unterrichtet; hin und wieder erfahren sie etwas über Ereignisse, an denen die Bestatteten beteiligt waren. Manchmal liefern Hinweistafeln detailliertere Informationen, manchmal fungieren lediglich die Grabinschriften als Auskunftgeber. In beiden Fällen wird der (mutmaßlich) nicht-vorhandenen individuellen Erinnerung eine Unterstützung in Schriftform bereitgestellt. Hierdurch kommt die Bedeutung von Friedhöfen für das *kollektive Gedächtnis* zum Tragen. Manche der am Grab ausbuchstabierten oder zumindest zwischen den Zeilen zum Ausdruck gebrachten Todesumstände wurden sogar zum Bestandteil überregionaler Berichterstattung, wodurch sie eine das persönliche Umfeld überschreitende Bekanntheit erhielten. Hinter solchen Daten wie »Hanau 2020«, »Khao Lak 2004« oder »Eschede 1998« verbergen sich konkrete Ereignisse, deren Dramatik und kollektive Tragweite nähere Erläuterungen – zumindest für eine gewisse Dauer – obsolet machen.



Abb. 1: Ein persönliches und zugleich kollektives Schicksal, angedeutet an einer Ruhestätte (Projektarchiv Benkel/Meitzler)

Überdies wohnt Friedhöfen insofern ein *kulturelles Gedächtnis* inne (J. Assmann 1999), als ihr ›Inventar‹ prinzipiell diejenigen überdauern kann, die es errichtet haben, die es betrachten und die es vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen Sozialisation interpretieren. Gemeint sind vor allem solche Artefakte, die in einer Zeit produziert wurden, welche heute niemand mehr ›aus eigener Anschauung‹ kennt (etwa Grabmonumente aus dem 19. oder noch früheren Jahrhunderten), sondern die lediglich über historische Quellen zugänglich ist. Auf diese Weise wird der Friedhof zu einem Kulturarchiv mit langer historischer Entwicklung. Er ist mithin selbst eine solche Quelle, indem er nachfolgenden Generationen beispielsweise darüber berichtet, wie Leben und Tod im Laufe der Zeit gesellschaftlich reflektiert wurden.² Diese Entwicklung kennt keinen Abschluss, vielmehr hat die Friedhofskultur ihre Wandelbarkeit immer wieder unter Beweis gestellt.

Zum Gedächtnis des Friedhofs gehört neben dem Erinnern allerdings auch das *Vergessen*. Die Existenz der allermeisten Ruhestätten auf deutschen Friedhöfen unterliegt der Befristung. In den einzelnen Satzungen werden Zeitintervalle definiert, innerhalb derer ein bestimmtes Grab nicht entfernt und neu vergeben werden darf. Da diese Ruhefristen u. a. von den örtlichen Bodenbeschaffenheiten abhängen – maßgeblich ist die geschätzte Dauer, die eine Leiche bis zu ihrer vollständigen Verwesung benötigt –, fallen sie nicht einheitlich aus, sondern variieren vom einen Totenacker zum nächsten. Je nach gewähltem Grabtyp lässt sich das Nutzungsrecht nach Ablauf der Frist durchschnittlich um weitere 20 bis 25 Jahre verlängern. Falls dies nicht möglich oder schlichtweg nicht gewünscht ist, wird das betreffende Grab abgeräumt und die Beisetzungsstelle neu vergeben. Trotz anderslautender Konnotation ist die ›ewige Ruhe‹ somit selbst auf dem Friedhof nicht zu haben.³ So betrachtet, gilt er nicht lediglich als Stätte der Erinnerungs-

2 Das ›Verstehen‹ solcher historischen Ruhestätten setzt ein Wissen über jene Gesellschaft voraus, in der sie geschaffen wurden. Die Art und Weise, wie jemand vor 200 Jahren am Grab (bzw. davon losgelöst) erinnert wurde, unterscheidet sich schon deshalb vom zeitgenössischen Totengedenken, weil sich die Erinnernden divergierender gesellschaftlicher Wissensvorräte bedienen (Berger/Luckmann 1969). Und so mag es kaum verwundern, dass manch älteres Epitaph dem/der heutigen Betrachter*in rätselhaft erscheint, weil er/sie in die Gesellschaft, in der es entstanden ist, nicht hineinsozialisiert wurde.

3 Vereinzelt gibt es jedoch Ruhestätten, die über ein unbegrenztes Nutzungsrecht verfügen. Dabei handelt es sich oft um sogenannte ›Dauerehrengräber‹ verdienter Persön-

bewahrung, sondern auch der Erinnerungstilgung – wenngleich Letzteres wohl eher als in Kauf zu nehmende Nebenfolge, denn als Kerninteresse der zuständigen Betreiber*innen zu werten ist.

Neben den »gesetzliche[n] Regeln«, die »regelrecht als Erinnerungshemmnisse« wirken (Klie 2017: 206), wird die ›Vergesslichkeit‹ des Friedhofs noch durch andere Mechanismen forciert. Nicht wenige Gräber werden bereits vor dem Datum ihrer Auflösung von niemanden (mehr) gezielt aufgesucht, um der hier Beigesetzten zu gedenken. Solche Ruhestätten existieren zwar für eine gewisse Zeit weiter, sie fügen sich in das Gesamtbild der Friedhofslandschaft ein und werden von Vorbeilafenden durchaus ›registriert‹. Über ihr Nur-noch-vorhanden-Sein hinaus wird den Gräbern jedoch keine persönlich-memorative Bedeutung zugeschrieben. Wie lange an eine*n Verstorbene*n öffentlich erinnert wird, unterliegt folglich nicht nur der institutionellen Ordnung, sondern hängt zugleich von der Existenz und dem Interesse der Hinterbliebenen ab. Hieran verdeutlicht sich, dass Grabstätten allein noch keine Erinnerung sind, sondern es immerzu Akteure braucht, die sie im Zeichen der Erinnerung deuten und pflegen.

In der Gestaltung von Begräbnisorten und den dabei vollzogenen Praktiken der Konservierung bzw. (Re-)Konstruktion von Erinnerungen spiegeln sich kulturelle Deutungsmuster und milieuspezifische Mentalitäten. Das macht Friedhöfe auch und vor allem für die Soziologie zu vielversprechenden Forschungsfeldern. Umso mehr muss es erstaunen, dass ihnen innerhalb der sozialwissenschaftlichen Forschung lange Zeit keine Beachtung geschenkt wurde. Die ›Friedhofsblindheit‹ der Soziologie bildet den Ausgangspunkt mehrjähriger empirischer Projekte, die zu verschiedenen Facetten des Spannungsverhältnisses von Tod und Gesellschaft durchgeführt wurden (siehe z. B. Benkel/Meitzler 2013a; dies. 2018; dies. 2019a; dies. 2021a;

lichkeiten, die nicht von Angehörigen, sondern mit öffentlichen Mitteln finanziert werden und Erkenntnisse über den damaligen Zeitgeist ermöglichen. Weitere Sonderbestimmungen betreffen die Gräber von Soldaten sowie der Opfer von Krieg und Gewaltherrschaft. Auf manchen Friedhöfen finden sich überdies museale Bereiche, in denen restaurierte Steine von älteren, längst aufgelassenen Grabanlagen drapiert werden (sogenannte Lapidarien). Glaubensgemeinschaften wie das Judentum oder der Islam kennen grundsätzlich keine Ruhefristen, was sich wiederum auf die Beständigkeit und Reichweite des kulturellen Gedächtnisses ihrer Friedhöfe auswirkt (vgl. Klie 2017: 206 f.; zur muslimischen Bestattung in Deutschland siehe Höpp/Jonker 1996).

dies. 2022; Benkel/Klie/Meitzler 2019; Benkel/Meitzler/Preuß 2019). Zu den methodischen Zugängen zählen u.a. teilnehmende Beobachtungen in diversen thanatologischen Bereichen (z.B. Kliniken, Hospizen, Krematorien, Bestattungshäusern und -messen) und gegenwärtig über 150 narrative Interviews mit Expert*innen aus der Bestattungs- und Friedhofsbranche sowie mit Menschen, die über Erfahrungen im Umgang mit Trauer verfügen. Das Herzstück der bisherigen Arbeit bilden Feldforschungen auf derzeit rund 1.150 Friedhöfen im gesamten deutschsprachigen Raum sowie knapp 100 Friedhöfen in 27 weiteren Ländern. Das Forschungsdesign folgte zunächst einem explorativen Vorgehen, bei dem es vorwiegend darum ging, sich einen Überblick über das Feld zu verschaffen und soziologische Relevanzen aufzuspüren (Benkel/Meitzler 2015). In diesem Zusammenhang ergaben sich spezifischere Fragestellungen und Forschungshypothesen, denen im weiteren Verlauf näher nachgegangen wurde.

Schon die ersten Feldaufenthalte versprachen aufschlussreiche Einsichten und brachten grundlegende Irritationen der eigenen Vorerwartungen mit sich. Dies hatte vor allem damit zu tun, dass einzelne Grabarrangements auf mehrerlei Weise vom antizipierten Mainstream abwichen. Während traditionelle Ruhestätten durch ein weitgehend uniformes Erscheinungsbild⁴ sowie vergleichsweise nüchterne Informationen – Name, Lebensdaten, Kreuzsymbolik, Bibelzitate und andere christliche Insignien – gekennzeichnet sind und sich äußerlich nur wenig voneinander unterscheiden,⁵ lassen sich insbesondere unter den neueren Gräbern solche finden, die sich in ihrer Form, ihrer Gestaltung, ihrem Aussehen und/oder dem Inhalt mehr oder minder deutlich davon abheben und hierdurch eine individuelle bzw. persönliche Note erhalten. Man könnte sie auch als *posttraditionelle Grab-*

4 Uniformität ist insbesondere für Soldatengräber charakteristisch (Fischer 2003). Darin spiegelt sich ein militärisches Ideal wider: Nicht die Persönlichkeit des Einzelnen steht im Vordergrund, sondern das Aufgehen im Kollektiv und die Aufopferung dafür.

5 Dieser Umstand lässt sich insbesondere auf die *Friedhofsreformbewegung* der 1920er Jahre zurückführen, die u.a. durch Standardisierungsbemühungen im Sinne einer einheitlichen Grabästhetik gekennzeichnet war (zu ihren weiteren Absichten siehe Fischer 1996: 75 ff.). Der stärker werdende Einfluss des Staates, der als Kontroll- und Aufsichtsinstanz seit der frühen Neuzeit allmählich auch das Bestattungs- und Friedhofswesen ergriff, erreichte in dieser Reform seinen Höhepunkt und brachte strengere sowie verbindlichere Vorschriften etwa hinsichtlich der Größe und Art des Steins, der Schrift, der Ornamente und verwendeten Materialien.

stätten bezeichnen. Worin genau diese Posttraditionalität zum Ausdruck kommt, soll nachfolgend exemplarisch dargelegt werden.

Posttraditionelle Grabgestaltungen

Unter den sich vom traditionellen Repertoire abhebenden Grabdesigns sind textliche bzw. bildliche Verweise auf Freizeitbeschäftigungen besonders verbreitet. Es handelt sich zumeist um recht alltägliche Kontexte (dominant sind Sport und Musik), die nähere Auskünfte über Geschmackspräferenzen – mit Pierre Bourdieu (1982) könnte man sagen: über den *Habitus* – geben. An zeitgenössischen Gräbern wird auf die Hobbys der Verstorbenen mittlerweile sogar noch häufiger Bezug genommen als auf deren Berufe. Diese Beobachtung ist insofern bemerkenswert, als der Beruf lange Zeit der zentrale Persönlichkeitsindikator war und in einigen Grabinschriften älteren Datums weiterhin sichtbar ist. Meist handelte es sich um Tätigkeiten, die vom männlichen Familienoberhaupt ausgeführt wurden und einen herausgehobenen Stellenwert für die dörfliche Gemeinschaft besaßen (z.B. Lehrer, Pfarrer, Bäcker, Metzger, Gastwirt). Vereinzelt finden sich auch heute noch entsprechende Verweise, doch schlägt sich der lebensweltliche Kontinuitätsverlust von Berufsbiografien auch im sepulkralen Bereich nieder. In Zeiten flexibilisierter Arbeitsmärkte und serieller Erwerbstätigkeiten halten beständige Freizeitpassionen offenbar ein größeres Identifikationspotenzial bereit und eignen sich zudem besser als Ausweise einer autonom getroffenen Wahl. Inwieweit insbesondere letztgenannter Aspekt für die Gestaltungslogik moderner Ruhestätten von Bedeutung ist, soll gleich noch differenziert erläutert werden.

Ferner ist eine Zunahme populärkultureller Referenzen zu verzeichnen. Figuren aus der Literatur, des Kinos, des Fernsehens, der Computerspiele usw. tauchen an den Denkmälern von Verstorbenen aller Altersschichten auf. Sie können einerseits etwas über die Interessen der Beigesetzten vertragen und zum anderen als Repräsentant*innen für spezifische Charaktereigenschaften dienen. Neben bildlichen Darstellungen der Kindheitsheld*innen, die teils Jahrzehnte später noch warmherzig erinnert werden, trifft man auf populäre Songtexte, Filmzitate und dergleichen. Anders als ihre Rezipient*innen scheinen manche der am Grab auftretenden Charaktere bzw. Medienproduktionen weder zu altern noch zu sterben,

weil sie sich bereits seit vielen Jahrzehnten generationenübergreifender Beliebtheit erfreuen und von den allermeisten Besucher*innen ad hoc »erkannt« werden. Andere ereilt wiederum das gegenteilige Schicksal, weil sie im Laufe der Zeit an kultureller Anschlussfähigkeit verlieren und es ein alterskohortenspezifisches Sonderwissen braucht, um die genauen Zusammenhänge zu entschlüsseln.



Abb. 2: Figuren aus der Populärkultur werden zu immer beliebteren Grabmotiven (Projektarchiv Benkel/Meitzler).

Nicht nur textliche und bildliche Ausdrucksmittel, sondern auch die am Grab niedergelegten Artefakte stehen heutzutage verstärkt im Zeichen der Posttraditionalität. Zu den klassischen Sepulkralobjekten (Blumen, Kerzen usw.) gesellen sich in zunehmendem Ausmaß profane Dinge, über die ein persönlicher Bezug zu den Verstorbenen hergestellt wird. Besonders beliebt sind lebzeitig verwendete Gebrauchsgegenstände – etwa Musikinstrumente, Sportgeräte, Arbeitswerkzeuge oder Kleidungsstücke –, die auf dem Friedhof eine neue kontextuelle Einbettung erfahren und fortan als Erinnerungsanker fungieren (Benkel/Meitzler 2019b).

Traditionsbrüche machen sich außerdem dadurch bemerkbar, dass Inschriften von standardisierten Mustern abweichen und das Repertoire der ›letzten Worte‹ stark gewachsen ist. Die in Stein gehauenen, in Holz gravierten oder mit Filzstift notierten Sprüche stammen längst nicht mehr nur von altbekannten Quellen wie der ›Heiligen Schrift‹ oder von berühmten Dichtern und Denkern. Mitunter bedient man sich auch eigener, persönlich gefärbter Formulierungen, die auf Unterschiedliches abzielen können. So werden beispielsweise Liebesschwüre und andere Bekenntnisse verewigt, Konflikte in Form von Anklagen und Schuldzuweisungen⁶ bald subtil, bald offen zur Schau gestellt – und die Verstorbenen zuweilen um Vergebung gebeten. Auch detaillierte Schilderungen teils dramatischer Todesumstände sind keine Seltenheit mehr. Entgegen der kulturellen Gepflogenheit, wonach über die Toten nur Gutes geredet werden soll – *de mortuis nil nisi bene* –, kann man heutzutage durchaus auch etwas über ihre Schwächen und Fehler lesen. Der Umstand, dass neben Lebensleistungen auch Nichterreichtes zum Thema gemacht wird, ließe sich im Sinne eines vermehrt ›aufrichtigen Erinnerns‹ deuten. Dabei tritt eine ambivalente Mixtur aus Intimität und Öffentlichkeit zu Tage: So sehr moderne Grabsemantiken auf die Persönlichkeit des Einzelnen und intime Kontexte abstellen, findet diese Form der Inszenierung des Privaten weiterhin ›vor aller Augen‹ im öffentlichen Raum des Friedhofsgeländes statt.

Die Personalisierung der Grabstätte erfolgt nicht zuletzt durch die Einbindung von Fotografien.⁷ Neben professionellen Porträtaufnahmen

6 Diese sind in den meisten Fällen an bestimmte Familienmitglieder gerichtet, manchmal beziehen sie sich aber auch auf andere Personen – etwa Mediziner*innen, denen Behandlungsfehler unterstellt werden, oder mutmaßliche Verursacher*innen eines tödlichen Unfalls.

7 Hierbei handelt es sich im Grunde um kein neues Phänomen. Bereits vor über 150 Jahren, also während der Anfangszeit der Fotografie, wurden Bilder von Verstorbenen an ihren Gräbern angebracht. In Deutschland fand diese Tradition allerdings eine mehrere Dekaden andauernde Unterbrechung, die ursprünglich auf die Zeit des Nationalsozialismus zurückging. Weil Porträts am Grab (sowie individuelle Gestaltungen überhaupt) nicht mit der damaligen Kollektivideologie der ›Volksgemeinschaft‹ (und der Gleichförmigkeit im Leben wie im Tod) zu vereinbaren waren, verloren sie rasch an Popularität und wurden in einigen Satzungen sogar ausdrücklich untersagt. Nachdem viele Friedhofsverwaltungen auch lange Zeit nach 1945 an dem Verbot festhielten und es in diesen Fällen erst einiger Klagen vonseiten der Grabnutzenden bedurfte, halten Fotografien

der Verstorbenen finden sich spätestens seit dem Durchbruch der Digital- bzw. Smartphonefotografie zunehmend Schnappschüsse aus dem Alltag. Fotografierte Gesichter wirken am Grab gewissermaßen als Individualitätsgaranten: Mögen textliche Deskriptionen und symbolische Versinnbildlichungen von Berufen, Freizeitkontexten, Lebenseinstellungen und dergleichen Essenzielles über die Toten verraten, so dürfte sie doch vor allem ihre visuelle Vergegenwärtigung ›identifizierbar‹ und unterscheidbar machen. Schon zu Lebzeiten lieferte ihr Gesicht als soziales Display wesentliche Informationen über ihre Person und diente als primärer Adressat von Kommunikationsanliegen (Belting 2013). Genauso wie Menschen in erster Linie an ihrem Gesicht (wieder-)erkannt werden, macht sich auch die Erinnerung an sie an ihrem Antlitz fest (vgl. Meitzler 2016: 146).⁸ Für die Interpretation des Friedhofs als Gedächtnislandschaft ist das fotografische Gedenken auch und gerade insofern interessant, als Körperlichkeit hier im doppelten Sinne ›aufgehoben‹ wird. An der Stelle, an der der Leichnam dauerhaft unsichtbar gemacht wird, tritt der als *lebendig* erinnerte Körper in Form eines fotografischen Abbildes in Erscheinung (siehe dazu die analytische Unterscheidung zwischen den *zwei Körpern der Toten* bei Benkel 2013b: 58ff.; vgl. ferner Benkel/Meitzler 2021b: 87 f.).

Die skizzierten Ausbrüche aus dem traditionellen Kanon erweitern das klassische Repertoire um mitunter sehr persönliche, durchaus gewöhnungsbedürftige Facetten (Benkel/Meitzler 2014b; dies 2016a) und verleihen dem Friedhof damit eine zunehmend heterogene Erscheinung. Dass diese Entwicklung insbesondere unter den Ruhestätten jüngerer Datums zu beobachten ist,⁹ legt den Schluss nahe, dass es sich bei dem Wandel vom

seit Ende des 20. Jahrhunderts wieder verstärkt Einzug auf den Friedhof. Auch dank heutiger technischer Möglichkeiten geschieht dies in einer noch nie dagewesenen Verbreitung (Benkel/Meitzler 2014a; Meitzler 2017; ders. 2018).

- 8 Bisweilen sind aber auch (mutmaßlich noch lebende) Angehörige, (Haus-)Tiere oder bestimmte Gegenstände (etwa Autos) auf den Fotos am Grab zu sehen. Auch solche Aufnahmen lassen sich als posttraditionelle Gabelemente betrachten, die Einblicke in das an diesem Ort bilanzierte Leben vermitteln.
- 9 Zwar gab es bereits in früheren Zeiten erste Ansätze der ›postmortalen Besonderung‹ – man denke etwa an die prunkvollen Grabbauten der frühen Neuzeit, die allein durch ihre Größe aus der Masse hervorstachen und die distinguierte, d. h. bürgerliche Position der Verstorbenen und ihrer Angehörigen überdeutlich ausbuchstabierten. Anders als heute waren individuelle Gräber damals jedoch vor allem solche, die sich nur die

uniformen zum individuellen Grab um ein vergleichsweise neues Phänomen handelt, welches auch in Zukunft noch weiter an Relevanz gewinnen wird. Indem sich Gräber in ihrer äußeren Gestalt verändern, ändert sich, so die daraus ableitbare These, auch die Art und Weise, wie Erinnerung auf dem Friedhof konserviert bzw. inszeniert wird.



Abb. 3 und 4: Die fotografische Vergegenwärtigung des lebendigen Leibes – am Beisetzungsort des toten Körpers (Projektarchiv Benkel/Meitzler)

Die dahinter stehenden gesellschaftlichen Kräfte zu identifizieren und zu verstehen, bildet das Hauptanliegen der empirischen Arbeit, die diesem Text zugrunde liegt. Eine im Laufe erster Felderfahrungen auftretende Irritation alltagsweltlicher Erwartungen – die Einsicht, dass es Gräber gibt, die von traditionellen Gestaltungslogiken abweichen – soll nun in ein wissenschaftliches Forschungsdesign überführt werden. Dabei stellt die fotografische Dokumentation einzelner Ruhestätten ein wesentliches methodisches Werk-

wenigsten leisten konnten (vgl. Meitzler 2016: 145). Postraditionalität wird hingegen nicht zwingend über Opulenz erreicht, und die Darstellung des sozioökonomischen Status' ist auf dem Friedhof der Gegenwart ohnehin kein zentrales Motiv mehr (vgl. Benkel 2013a: 118).

zeug dar.¹⁰ Festgehalten werden überwiegend solche Monumente, die im Sinne der oben genannten Beispiele als posttraditionell einzustufen sind. Dies ist also dann der Fall, wenn das Grabensemble *mindestens* ein Element enthält, das sich vom traditionellen Aufgebot abhebt. Aber auch Begräbnisorte, die diesem Kriterium ausdrücklich nicht entsprechen, erhalten punktuell Einzug in das (mittlerweile mehr als 80.000 Bilder umfassende) Projektarchiv, weil sie eine wertvolle Vergleichsgrundlage bieten: Das Posttraditionelle erschließt sich erst vor dem Hintergrund des Traditionellen. Würde man sich bei der Fallauswahl zu sehr auf das Außergewöhnliche konzentrieren, liefe man rasch Gefahr, die Gewöhnlichkeiten des Feldes zu übersehen (vgl. Burzan 2016: 124).

Um diesbezüglich den Überblick zu behalten, um dominierende und im Material wiederkehrende Elemente zuverlässig ermitteln und um Näheres über deren Beschaffenheit in Erfahrung bringen zu können, werden die Fotos entlang eines sukzessive aufzubauenden Kategoriensystems sortiert. Bilder, deren Gräber bestimmte (posttraditionelle) Eigenschaften miteinander teilen, werden einer gemeinsamen Kategorie zugeordnet. In einem nächsten Schritt werden einzelne Bilder als exemplarische Fälle herausgegriffen und einer den Prämissen der visuellen Wissenssoziologie folgenden Feinanalyse unterzogen (Soeffner 2006; Schnettler 2007; Schnettler/Pöttsch 2007). Gegenüber der Kategorisierung, bei der die Daten gemäß allgemeiner Vergleichsparameter betrachtet werden, erlauben solche Einzelfallanalysen einen detaillierteren Blick auf spezifische Eigenkomplexitäten. Hierdurch lassen sich vertiefende Kenntnisse darüber gewinnen, was Gräber über sozialen Wandel verraten und wie sich dieser Wandel auf die Friedhofslandschaft auswirkt. Als anschlussfähiger Erklärungsansatz hat sich im Laufe der Forschung das Konzept der *Individualisierung* erwiesen.

10 Über das Anfertigen von Fotografien hinaus kommen in der Forschungspraxis noch weitere Datenerhebungsmethoden zum Einsatz. Sowohl während der Feldbegehung als auch im unmittelbaren Anschluss werden sämtliche erinnerbare Ereignisse, Informationen und Eindrücke in einem Beobachtungsprotokoll festgehalten. Die Feldnotizen ergänzen somit das Fotomaterial und werden bei der späteren Datenauswertung ebenfalls herangezogen.

Existenzbastelei post mortem

Von Individualisierung ist immer dann die Rede, wenn es darum geht, den seit Beginn der Moderne einsetzenden, u. a. auf funktioneller Differenzierung und sozialer Arbeitsteilung (Durkheim 1992) beruhenden Strukturwandel zu beschreiben und zu erklären. Dieses Anliegen begleitet die Soziologie durch ihre gesamte Geschichte; schon bei den Gründervätern der Disziplin – von Simmel über Durkheim bis Weber – ist das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft ein zentrales Thema (Kipple 1998; Schroer 2001). Dass sozialwissenschaftliche Gesellschaftsbeobachtung spätestens seit Mitte der 1980er Jahre verstärkt mit Blick auf die Individualisierung betrieben und der Begriff inzwischen längst nicht mehr nur innerhalb wissenschaftlicher Experten*innenkreise gebraucht wird, dürfte maßgeblich mit Ulrich Becks bekanntem Buch über die *Risikogesellschaft* zusammenhängen (Beck 1986).

Beck bezeichnet Individualisierung als »neuen Modus der Vergesellschaftung« (ebd.: 205) und versteht hierunter in erster Linie das Herauslösen des Individuums aus traditionellen sozialen Bindungen, Rollen, Lebensrezepturen und Orientierungsmustern. Die damit korrespondierende Distanzierung von Konzepten wie Heimat, Tradition, Familie, Religion und Klasse bezeichnet er als *Freisetzung*. Mit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts habe Beck zufolge der jüngste Individualisierungsschub eingesetzt. Dieser wurde vor allem durch wirtschaftliche Prosperität, einen sich ausdifferenzierenden Arbeitsmarkt sowie den Zuwachs an Bildung, Freizeit, Mobilität, Konsum und Autonomie bewirkt. Der einzelne Akteur definiere sich nicht mehr länger über die Zugehörigkeit zu einem Kollektiv, sondern als selbstbestimmtes Individuum. Mit dem Aufweichen kollektiver Muster ergeben sich nie dagewesene Freiräume, indem »[d]ie Anteile der prinzipiell entscheidungsverschlossenen Lebensmöglichkeiten« ab- und »die Anteile der entscheidungsoffenen, selbst herzustellenden Biographie« zunehmen (ebd.: 216). Wachsende Handlungsoptionen gehen wiederum mit dem Abbau sozialer Kontrolle und allgemeinverbindlichen Leitlinien einher. Instanzen wie Staat und Kirche, die in prä-individualisierten Zeiten die Lebensgestaltung je nach Stand und Klasse diktierten, haben an Einfluss verloren. Statt sich auf vorgefertigte Identitätsschablonen zu verlassen, müsse das Individuum »lernen, sich selbst als Handlungszentrum, als Planungsbüro in bezug auf seinen eigenen Lebenslauf, seine Fähigkeiten,

Orientierungen, Partnerschaften usw. zu begreifen« (ebd.: 217) und sich seine eigene Existenz sozusagen selbst erbasteln (siehe dazu den Begriff der »Bastelexistenz« bei Hitzler/Honer 1994).

Eine individualisierte Lebensführung gleicht somit einem zweiseitigen Schwert, denn die Kehrseite der Entscheidungsfreiheit ist der Entscheidungs*zwang* (vgl. Beck 1986: 216). »In posttraditionalem Kontexten haben wir keine andere Wahl, als zu wählen, wer wir sein und wie wir handeln wollen«, schreibt der ähnlich argumentierende und dem Beck'schen Individualisierungsansatz nahestehende Anthony Giddens (1996: 142). Die »Multioptionsgesellschaft« (Gross 1994) verlangt es dem freigesetzten Individuum ab, (eigen)ständig Entscheidungen zu treffen, deren Konsequenzen es zwar einerseits schwer absehen kann, die es jedoch andererseits selbst zu verantworten hat. Ohne Netz und doppelten Boden wird das individualisierte Leben nicht selten als »Zumutung« empfunden (Schroer 2010: 276). Diese negative (oder zumindest riskante) Seite nennt Beck *Entzauberung*. Ein wesentlicher Individualisierungseffekt besteht in der Flexibilisierung von Biografieverläufen. Ließen sich bei der Geburt eines Kindes (unter Berücksichtigung der jeweiligen sozialen Herkunft) noch vor gut 100 Jahren relativ präzise und zuverlässige Prognosen über seinen späteren Lebensweg treffen (Berufsausbildung, Arbeitsplatz, Wohnort, Ehe, Anzahl an Nachkommen, Sterbeort, Bestattungsart usw.), so sind heutige Biografien mehr denn je durch Zukunftsoffenheit geprägt. Ob Menschen von der Individualisierung profitieren können oder sie ihnen zum Verhängnis wird, ist indes eine Frage der verfügbaren Ressourcen (vgl. Meitzler 2016: 137); vermehrt ist in diesem Zusammenhang auf die Relevanz sozialer Ungleichheit hingewiesen worden (vgl. Burzan 2007: 157; Keupp 2010: 254).

Individualisierung schlichtweg mit Isolation und dem Herausfallen aus gesellschaftlichen Bezügen gleichzusetzen, würde eine unzureichende Verkürzung bedeuten. Schließlich erwähnt Beck neben der Freisetzung und Entzauberung noch die Dimension der *Reintegration*. Die aus traditionellen Bindungen herausgelösten Individuen suchen sich durchaus neue »posttraditionale« Vergemeinschaftungskontexte (z. B. spezifische Subkulturen, Szenen bzw. Erlebnismilieus), deren Mitgliedschaft auf einer selbstbestimmten Entscheidung beruhe, wesentlich unverbindlicher sei und sich darum relativ mühelos wieder annullieren lasse (Hitzler/Honer/

Pfadenhauer 2008). Die Popularität solcher »Wahlgemeinschaften auf Zeit« (Beck/Bonß/Lau 2001: 58) verdankt sich dem Umstand, dass sie »dem intentional entwurzelten Subjekt zumindest partiell die Möglichkeit [geben], Sinn zu empfangen und selbst zu generieren, ohne dass Individualitätseinschränkende Autoritäten mitmischen und ohne dass die Verbindlichkeitsansprüche allzu schwerwiegend sind« (Benkel 2017: 118).

So oft die Beck'sche Individualisierungsthese bis heute repliziert wurde (siehe etwa die Beiträge in Friedrichs 1998 oder in Berger/Hitzler 2010), fehlte es doch lange Zeit an einer systematischen Übertragung dieses Ansatzes auf den gesellschaftlichen Umgang mit Sterben, Tod, Trauer und Erinnerung (siehe aber Benkel/Meitzler 2013a; Meitzler 2016). Dass jeder Mensch eine eigene Individualität besitzt, die mit dem Tod nicht schlichtweg verloren geht, sondern gerade dann besonders bewahrenswert erscheint und durch verschiedene kulturelle Techniken erhalten bzw. hervorgebracht wird, ist angesichts des gesellschaftlichen Strukturwandels der zurückliegenden Jahrzehnte ein durchaus naheliegender Gedanke. Mit Blick auf den Untersuchungsgegenstand Friedhof und die Verbreitung posttraditioneller Gräber entsteht der Eindruck, dass die Verstorbenen weniger als Mitglied einer Herkunftsgemeinschaft, also als Bestandteil eines übergeordneten Kollektivs verabschiedet werden, sondern vielmehr als Personen mit individuellen Eigenschaften, die sie (zumindest scheinbar) aus der Masse heraustreten lassen – und die es darum in besonderem Maße zu akzentuieren gilt. In diesem Gedanken findet die oben erwähnte Dimension der Freisetzung ihre postmortale Entsprechung.

Dazu gehört auch und insbesondere die Abkehr von religiösen Referenzen. Wurde der gesellschaftliche Umgang mit dem Tod jahrhundertlang von der christlichen Glaubensvorstellung der jenseitigen Fortexistenz geprägt, waren Friedhöfe im Mittelalter meist unmittelbar am Kirchengebäude gelegen und galt die Beisetzungsposition der Toten als Indikator ihres sozialen Status, so hat die Kirche längst ihre Deutungshegemonie über den Tod im Allgemeinen und über die Bestattung im Besonderen verloren. Im Zuge der Reformation wurden Friedhöfe – nicht zuletzt aus hygienischen Gründen – vor die Tore der Stadt ausgelagert, und ihre Verwaltung unterlag nicht länger dem kirchlichen Monopol. Seine Fortsetzung erhält dieser, meist unter dem Schlagwort der *Säkularisierung* diskutierte Wandel ebenso in posttraditionellen Grabdesigns, die sich vom religiösen Überbau weit-

gehend emanzipiert haben. Explizite Verweise auf entsprechende Zugehörigkeitsempfindungen sind rückläufig und herkömmliche, christlich geprägte Symbole werden immer häufiger durch säkulare Korrelate ersetzt.¹¹ Anstelle der klassischen Jenseitsaussicht lässt sich an posttraditionellen Ruhestätten die Tendenz zur Verdiesseitlichung in Form einer Rückschau auf das gelebte Leben der Verstorbenen erkennen.

In diesem Zusammenhang habe ich an anderer Stelle (Meitzler 2016) den Terminus der *postexistenziellen Existenzbastelei* eingebracht. »Postexistenziell bezieht sich dabei auf den Zustand der Nicht-mehr-Anwesenheit, genauer: der dem mitmenschlichen Zugriff enthobenen Präsenz im Sinne eines denk-, wahrnehmungs- und handlungsfähigen Körpers. Losgelöst von ihrer lebendigen Existenz kann die verstorbene Person dennoch »über ihren Tod hinaus« *sozial fortwirken*, »etwa in Form von Bezugnahmen oder in Form eines Handelns, das explizit »im Sinne der Verstorbenen« erfolgt« (Meitzler 2020b: 594). Einem lebendigen Akteur stehen bei der Konstruktion und Inszenierung der eigenen Identität unterschiedliche Mittel zur Verfügung. Beispielsweise kann er einen bestimmten Beruf ergreifen, einem Hobby seiner Wahl nachgehen, sich politisch positionieren und engagieren oder sich einer bzw. mehreren Gruppen anschließen. Mit seinem Leben endet jedoch zugleich jedwede Möglichkeit der selbstinitiierten Existenzbastelei. Unter den Bedingungen der Fremdsteuerung kann sie nur mehr stellvertretend durch die Hinterbliebenen fortgesetzt werden. Sie sind diejenigen, die sich an das Leben des/der Verstorbenen erinnern, es auf die eine oder andere Weise deuten – und ihren Deutungen bisweilen materiellen Aus-

11 Ein konkretes Beispiel ist das Kreuz: Als Bekenntniszeichen, das über eine 2000-jährige Tradition verfügt, findet es unter heutigen Ruhestätten immer seltener Verwendung. Oftmals taucht es nur mehr als Signum des Todesdatums auf, nicht aber als Glaubensreferenz. Angesichts der sich darin abzeichnenden Profanisierung kommt man schnell zu dem Verdacht, es mit einer »Desakralisierung des Sakralen« (Bourdieu 2009: 66) zu tun zu haben. Tatsächlich kann von einem spurlosen Verschwinden jedweder Spiritualität und Transzendenz aber nicht die Rede sein. So lassen sich einige der Lebensweltverweise zumindest unter privatreligiösen Vorzeichen betrachten. Auch solche »unsichtbare[n] Religion[en]« (Luckmann 1991) wie etwa die exzessive Ausübung einer bestimmten Sportart, die Mitgliedschaft in einer Fußballfangemeinde oder in einem Motorradclub haben durchaus transzendentes Potenzial und werden nicht selten im »Grabtext« (Benkel 2013a: 49) thematisiert.

druck verleihen, indem sie sich etwa an der inhaltlichen Gestaltung einer Grabstätte beteiligen.¹²

Postexistenzielle Existenzbasterei ließe sich somit als figuratives Geschehen im Elias'schen Sinne verstehen: Weil das Individuum demnach nicht »der erste und letzte Bezugspunkt all dessen [ist], was es in seinem Leben tut und lässt« (Sommer 2010: 167), sind es weder allein die Verstorbenen noch allein die Hinterbliebenen die postexistenzielle Existenzen am Grab hervorbringen. Zugleich kommt der »Abkehr von der Subjekt- und Individualzentrierung« (ebd.) hier insofern eine trostreiche Komponente zu, als es dadurch möglich wird, »die Absolutheit des Verlusts zu brechen, der mit dem Tod eintritt: Der ›Sinn‹ des Lebens liegt nicht in erster Linie darin, was das Individuum für sich selber ist, sondern, was es für andere ist« (ebd.: 166). Zwar markiert der Tod eines Menschen das Ende eines einzelnen Lebens, er bedeutet allerdings nicht das Ende der Figuration – »das Leben des Individuums wirkt nach im Leben, in den Figurationen der Überlebenden« (ebd.: 166f.).

Ihr postmortales Fremdbild, also der Modus, in dem ihr Leben von der Nachwelt rückblickend interpretiert wird, konnten die Toten zu Lebzeiten durch »vorausschauendes Handeln« gemäß einer »prospektive[n] Erinnerung« (J. Assmann 1999: 61) zumindest partiell beeinflussen. Auch konnten sie spezifische Wünsche in Bezug auf verschiedene sepulkrale Angelegenheiten mündlich und/oder schriftlich kundtun. Bei allem Vertrauen auf die ordnungsgemäße Umsetzung ihres »letzten Willens« können sie dies letztlich aber nicht persönlich evaluieren. Das Wissen um die über das eigene Lebensende hinausreichende Autonomie ist, so gesehen, mehr symbolischer denn praktischer Natur (Meitzler 2021). Nicht nur hinsichtlich ihres weiteren Körperschicksals, sondern auch bezüglich ihrer Fortexistenz qua Erinnerung, sei es auf dem Friedhof oder an anderen Orten, sind die Toten »den Lebenden ausgeliefert« (Sartre 1993: 934).

12 Gemäß der hier vorgeschlagenen Definition sind Formen der postexistenziellen Existenzbasterei gewiss nicht nur am Begräbnisort, sondern auch in anderen Kontexten relevant – etwa bei der Art und Weise, wie ein Leichnam kurz vor seiner Beisetzung optisch in Szene gesetzt wird (Coenen 2021) sowie bei sämtlichen kommunikativen Handlungen, die auf persönliche Attribute der Toten bezogen sind und deren soziale Fortexistenz zum Ergebnis haben.

Ein personalisiertes Grab zu gestalten, bedeutet, sich mit einer Biografie auseinander zu setzen. Schon aufgrund der materiellen Eigenschaften des Beisetzungsortes, die nur einen auf relativ wenige Mitteilungsebenen begrenzten Rahmen gewähren, müssen die biografischen Repräsentationen stets vor dem Hintergrund von Selektion, Reduktion, Hervorhebung und Auslassung erfolgen. Aus der Menge an sozialen Rollen, Persönlichkeitsfacetten bzw. -zuschreibungen und der Möglichkeiten ihrer Darstellung gilt es, eine konkrete Auswahl festzulegen. Dies impliziert zugleich die Suspendierung anderer Aspekte, die die verstorbene Person zwar ebenfalls ausgezeichnet haben, zumindest an ihrer Ruhestätte aber verborgen bleiben müssen – oder gar *sollen*. Dass auch die informationsträchtigen Grabkompositionen keine erschöpfenden Biografieduplikationen sein können, wird schon deshalb nicht als Problem verhandelt, weil es bei der postexistenziellen Existenzbasterei gerade nicht um das objektive ›So-Gewesen-Sein‹ geht, sondern um das, woran sich Hinterbliebene erinnern können bzw. woran (und auf welche Weise) sie sich erinnern *möchten*.

Inschriften und Motive stellen somit nicht lediglich Objektivierungen von ohnehin schwer kontrollierbaren kognitiven Erinnerungsprozessen dar, sondern sind das Ergebnis der *Reflexion* über diese Erinnerungen. Zwar mögen dabei bestimmte Lebensbereiche besonders häufig im Vordergrund stehen, wiederkehrende Präsentationsmodi gewählt werden, und bereits bestehende Grabarrangements mögen als Inspirationsquellen dienen. Im Zeichen der Individualisierung weicht jedoch nicht nur die gelebte, sondern auch die *erinnerte* Biografie zunehmend von tradierten Standards früherer Gesellschaften ab und liegt damit mehr denn je in der Verantwortung des Individuums (Benkel 2017). Für die (Re-)Konstruktion von Biografie gilt, was Beck für die Individualisierung von Lebensverläufen im Allgemeinen konstatiert: »Biographien werden ›selbstreflexiv‹; sozial vorgegebene wird in selbst hergestellte und selbsterzustellende Biographie transformiert.« (Beck 1986: 216; Herv. i. O.) Von hier aus betrachtet, ist die Grabgestaltung nicht nur eine Frage der Wissensverwaltung, sondern auch der Deutungshoheit und der Definitionsmacht. Es sind nicht allein die Toten, die an ihren Beisetzungsorten individualisiert werden, sondern in dem Stil, wie sie Gräber gestalten (lassen), verraten die ›significant survivors‹ immer auch etwas über sich selbst. In Anbetracht

dieser Tatsache wäre es sinnfällig, statt von den Gräbern der Toten von den Gräbern der Lebenden zu sprechen.¹³

Der Fokus auf die Leistungen der Lebenden bei der Herstellung einer über den Tod hinausgehenden sozialen Existenz an der Grabstätte leuchtet vor allem in solchen Fällen ein, in denen sich Hinterbliebene auf wenig bzw. keine gemeinsam geteilte Lebenszeit mit dem/der Verstorbenen stützen können. Konkret geht es um Gräber von Menschen, die vor, während oder unmittelbar nach ihrer Geburt gestorben sind. Was dies für das Konzept der postexistenziellen Existenzbasterei bedeutet und inwiefern es sich hierbei um eine besondere Konstellation handelt, möchte ich im Folgenden reflektieren.

Exkurs: Die sepulkrale Konstruktion von Kindlichkeit

In einer Gesellschaft, in der das Lebensende im hohen Alter als ›Normalfall‹ angenommen wird, gilt der Tod eines Kindes als eine Fundamentalirritation (vgl. Benkel/Meitzler 2013b: 134).¹⁴ Im Unterschied zu den Ruhestätten Erwachsener ist hierbei auszuschließen, dass die verstorbene Person selbst über die Gestaltung und Inhalte (mit-)entschieden hat. Doch wie lässt sich eine Biografie erinnern, wenn diese niemals selbstständig entfaltet werden konnte, weil zwischen Geburt und Tod nur wenige Wochen,

13 In diesem Zusammenhang sei außerdem erwähnt, dass das Errichten einer Grabstätte nicht lediglich von Hinterbliebenen im Alleingang vorgenommen wird. Sie sind für gewöhnlich weder geborene noch berufene Grabdesigner, sondern setzen sich nur in Ausnahmesituationen – wie eben dem Tod Nahestehender – mit entsprechenden Fragen auseinander. Dabei sind sie, sowohl was die Vorabplanung als auch deren Umsetzung in handwerkliche Machbarkeit angeht, auf ein ihren Alltag transzendierendes Expertenwissen angewiesen. In den Grabarrangements spiegeln sich somit nicht bloß die Handlungen der Auftraggeber*innen, vielmehr lassen sie sich als Produkte komplexer Kommunikations-, Aushandlungs-, Entscheidungs- und Arbeitsprozesse begreifen, an denen mehrere Akteure (wie u. a. auch Friedhofsverwaltungen und Grabmalschaffende) partizipieren.

14 Anders verhielt es sich noch bis zum 19. Jahrhundert, als vor allem perinatale Tode ein recht häufiges Ereignis gewesen sind und Kindsbestattungen wesentlich verbreiteter waren als heutzutage. Was vom gegenwärtigen Standpunkt aus schwer nachvollziehbar erscheint, gehörte in früheren Zeiten zur Alltagsrealität: Der Tod eines Kindes war prinzipiell nichts Ungewöhnliches und u. a. auch deshalb vergleichsweise wenig emotional besetzt.

Tage, Stunden oder Minuten lagen?² Oder wenn beides, wie im Fall von Tot- und Fehlgeborenen (Böcker 2022), in einem Ereignis zusammenfällt und die soziale Verbindung der (verhinderten) Eltern zu ihrem Kind sich in Zukunftsfantasien während der Schwangerschaft erschöpfte?¹⁵ Hinsichtlich der Existenzbastelei am Grab fällt unter diesen Umständen der Gebrauch des Adjektivs ›postexistenziell‹ einerseits schwer, weil damit impliziert wird, dass es vor der fremdgesteuerten sozialen Existenz am Grab bereits eine selbstgesteuerte Existenz im Sinne der oben genannten lebzeitigen Imagekonstruktion gegeben hat. Dies trifft jedoch umso weniger zu, je kürzer das kindliche Leben im Einzelnen gewesen ist. Die im Grabensemble enthaltenen Texte, Motive, Symbole und Objekte rekurren somit in erster Linie auf (elterlichen) Projektionen bzw. kulturell gerahmten Interpretationen und Imaginationen (Böcker 2016). Andererseits ist das Kind lange vor seiner Geburt in Figurationen eingebunden und somit als soziale Existenz ›vorhanden‹. Die zahlreichen Bezüge auf solche pränatalen sozialen Existenzen am Grab lassen erkennen, dass und inwieweit nicht nur die Toten, sondern auch die Noch-nicht-Geborenen den Lebenden ›ausgeliefert‹ sind.

Vor diesem Hintergrund erscheint es plausibel, dass sich die Gräber früh verstorbener Kinder in der Regel optisch stark ähneln: Ein buntes Meer aus Windrädern, Luftballons, abgelegten Kuschtieren und Spielzeug ist hier kein seltener Anblick und erinnert üblicherweise an einen Spielplatz oder ein unaufgeräumtes Kinderzimmer. In Ermangelung alternativer, d. h. eigenständig erbastelter lebensweltlicher Merkmale (z. B. ausgebildete Präferenzen, geknüpfte Beziehungen, selbstgewählte Zugehörigkeiten usw.) werden die Verstorbenen in erster Linie als *kindlichen Existenzen* erinnert bzw. inszeniert.¹⁶ Nicht selten wird neben der Kindlichkeit noch auf ein weiteres zugeschriebenes Merkmal abgestellt: Verweise auf das Geschlecht

15 Siehe hierzu auch den Beitrag von Laura Völkle und Nico Wettmann in diesem Band.

16 An manchen Gräbern von Säuglingen finden sich außerdem sogenannte *Post-mortem-Fotografien*, Bilder also, die den toten Körper des/der an diesem Ort Beigesetzten (zumeist in einer lebendigen Anmutung, wie schlafend) zeigen. Dass solche Fotos hier wesentlich häufiger vorkommen als an den Begräbnisstätten von Erwachsenen, dürfte in erster Linie dem Defizit an Lebendporträts geschuldet sein. Mithilfe der Totenfotografie bietet sich mithin die einzige Möglichkeit der körperbezogenen Erinnerung (vgl. Benkel/Meitzler 2016b: 131; zur Post-mortem-Fotografie im Allgemeinen siehe Sykora 2009).

(mitsamt entsprechender Klischees) erfolgen z.B. durch die Nennung eines männlich/weiblich konnotierten Kosenamens, durch die Abbildung bestimmter Motive (auch und gerade hier sind populärkulturelle Referenzen dominant) oder durch das Platzieren von geschlechtsspezifisch interpretierbarem Spielzeug. Es dürfte zumindest kein Zufall sein, dass sich an den Gräbern von Jungen häufig Miniaturversionen von Autos und Actionhelden befinden, derweil die Ruhestätten von Mädchen überwiegend pinke Farbtöne aufweisen und von Figuren aus der Welt von Hello Kitty, Barbie usw. gesäumt werden.¹⁷



Abb. 5: Kindliche Existenzkonstruktionen an einer Ruhestätte (Projektarchiv Benkel/Meitzler)

17 Insbesondere bei sehr früh verstorbenen Kindern kann davon ausgegangen werden, dass das Spielzeug nicht von ihnen selbst benutzt wurde, sondern ursprünglich als Geschenk gedacht war und daraufhin eine »sepulkrale Umwidmung« erfuhr oder gar erst für den Zweck, Grabschmuck zu sein, angeschafft wurde. Auch könnte man diese Handlungspraxis als einen symbolischen Akt des Schenkens interpretieren: Konnten dem Kind zuvor keine Geschenke gemacht werden, so bleibt es in Gestalt der Grabstätte (parasozial) adressierbar und damit in gewisser Weise auch »beschenkbar«, bzw. es wird dies hierdurch erst.

Nicht selten werden dabei die in den Friedhofssatzungen festgeschriebenen Gestaltungsvorschriften übertreten. Viele (wenn auch nicht alle) Verwaltungsbehörden sehen angesichts dieser äußerst speziellen Verlustsituation jedoch von Interventionen ab (vgl. Sörries 2010: 248). Wie die historische Betrachtung offenbart, waren Kindergräber die ersten Ruhestätten, bei denen posttraditionelle Elemente – und in diese Kategorie fällt ihr buntes ›Inventar‹ durchaus – toleriert wurden. Man könnte sie darum auch als Wegbereiter der Individualisierung auf dem Friedhof verstehen.

Eine weitere Differenz zwischen Kinder- und Erwachsenengräbern ergibt sich aus der oben angesprochenen Befristung. Der im Durchschnitt kürzeren Liegefrist ersterer wohnt zunächst ein pragmatisches Motiv inne. Weil der Leichnam eines Kindes aufgrund seiner geringeren Masse weniger Zeit bis zur vollständigen Zersetzung benötigt als der eines Erwachsenen, können entsprechende Grabstätten früher aufgelassen und neu belegt werden. Eine andere (soziologisch noch weitaus interessantere) Bewandnis hat mit der Normalitätserwartung einer spezifischen Behandlung des Kindstodes zu tun: Wenn ein Kind stirbt, sind seine Eltern oftmals noch in einem Lebensalter, in dem sie erneuten Nachwuchs erwarten können. Die Geburt eines weiteren Kindes könnte wiederum dazu führen, dass die Eltern mit dem zuvor erlittenen Verlust früher ›abschließen‹, als sie es beim Tod jener Personen täten, deren soziale Rollen im Familiengefüge nicht von anderen Menschen ›eingenommen‹ werden können (z.B. Vater oder Mutter). Das Kindergrab könnte dann womöglich schneller ›in Vergessenheit‹ geraten und schon nach kurzer Zeit nur noch selten oder gar nicht mehr aufgesucht werden.¹⁸

Einer voreiligen Generalisierung ist allerdings Vorsicht geboten. So kann nicht ohne weiteres davon ausgegangen werden, dass nach dem schmerzlichen Verlust ein weiteres Kind geboren wird – und selbst wo dies der Fall ist, muss daraus nicht zwangsläufig eine ›Entwertung‹ der Ruhestätte

18 Hinzu kommt der Umstand, dass junge Eltern häufig mobiler leben als Menschen, die im hochbetagten Alter ihren Lebenspartner verlieren. Sollten sie sich für einen Umzug in eine weit entfernte Stadt entscheiden, ist es durchaus wahrscheinlich, dass das Grab auf dem Friedhof des früheren Wohnortes ›verwaist‹. Tatsächlich erweckten innerhalb der empirischen Forschung nicht wenige Kindergräber den Eindruck, seit Längerem nicht mehr besucht bzw. gepflegt worden zu sein.

folgen.¹⁹ Tatsächlich kann man auf manchen Friedhöfen Gräbern von Kindern begegnen, die zum Teil vor über einem halben Jahrhundert gestorben sind. Gemäß der örtlichen Grabnutzungsrichtlinien dürften die betreffenden Gedenkorte schon lange nicht mehr bestehen. Weil es aber offenbar noch Angehörige gibt, die sich kontinuierlich um das Grab kümmern und darin einen zentralen Ankerpunkt ihrer Trauer und Erinnerung sehen, sind die meisten Friedhofsverwaltungen auch in diesem Punkt großzügig. Und so kommt es hin und wieder vor, dass hochbetagte Mütter die Begräbnisstätten ihrer Kinder pflegen, die sich, würden sie noch leben, inzwischen nahe des Renteneintritts befänden.

Kollektive Singularität und Delokalisierung

Der skizzierte Wandel ist gewiss nicht als radikaler und irreversibler Abschied von jedweden traditionellen Ritualen und Gepflogenheiten im Bereich der Bestattungs- und Friedhofskultur zu verstehen. Unter Berücksichtigung aller auf dem Friedhof derzeit vorhandenen Gräber machen diejenigen, die posttraditionellen Gestaltungslogiken folgen, bislang sogar nur einen vergleichsweise geringen Anteil aus. Dies verwundert wiederum nicht, wenn man erneut bedenkt, dass sich die beschriebenen Trends erst seit einigen Jahren verstärkt ausbreiten und bei den älteren Gräbern noch wenig zum Tragen kommen.²⁰ Doch selbst unter den neueren Begräbnisarealen gibt

19 Ohnehin ist die Häufigkeit, in der ein Grab besucht und gepflegt wird, kein zuverlässiger Indikator für die Trauer- und Erinnerungsintensität der Hinterbliebenen. Eigene empirische Nachforschungen – in Form von Interviews mit Trauernden über deren Einstellungen zum Friedhof – legen diesbezüglich eine beträchtliche Varietät offen (Benkel/Meitzler 2019a; Benkel/Meitzler/Preuß 2019; Meitzler 2020c; ders. 2022b).

20 Neben dem Datum der Grabentstehung gilt es hinsichtlich der quantitativen Verbreitung posttraditioneller Designs noch weitere Faktoren zu berücksichtigen. Von wesentlicher Bedeutung sind hierbei u.a. die Größe und die sozialstrukturellen Eigenschaften der Gemeinde, in der sich der jeweilige Friedhof befindet. So wird etwa auf den Gottesäckern in ruralen Gegenden noch wesentlich konsequenter an traditionellen Konzepten festgehalten als auf den Nekropolen im großstädtischen Raum. Ferner entscheidet die Trägerschaft darüber, welche Spielräume bei der Umsetzung von Gestaltungsanliegen vorhanden sind. Diesbezüglich fallen die Satzungen kommunal betriebener Friedhöfe insgesamt etwas großzügiger aus als die ihrer kirchlich verwalteten Pendanten.

es trotz virulenter avantgardistischer Tendenzen weiterhin solche Ruhestätten, die sich nicht der Gleichförmigkeit entziehen und ausschließlich traditionelle Formen aufweisen.

All das spricht weniger für die Widerlegung der Individualisierungsthese; vielmehr deutet sich hierin die Ambivalenz der zeitgenössischen Sepulkralkultur in geradezu paradigmatischer Weise an. Individualisierung umfasst in diesem Zusammenhang nämlich nicht bloß die Verbreitung von post-traditionellen Gestaltungskomponenten, sondern sie steht ganz allgemein für die Möglichkeit und Notwendigkeit, sich aus einer nur mehr schwer zu überblickenden *Multioptionalität* zu bedienen. Dazu gehört das gezielte Ausbrechen aus Traditionen genauso wie das gezielte Festhalten an ebendiesen. Analog zu der Entscheidung für oder gegen ein bestimmtes Lebenskonzept erfordert auch die Entscheidung für oder gegen ein bestimmtes Grabdesign ein gesteigertes Maß an Reflexivität und Eigenverantwortung.

Bei aller gewonnenen Vielfalt, Freiheit und Toleranz sind dem Ausscheren aus den sepulkralen Konventionen indes schon in formeller Hinsicht weiterhin Grenzen gesetzt. Wie bereits angedeutet, beinhalten die Friedhofsatzungen spezifische Vorschriften hinsichtlich der Grabgestaltung. Zwar werden sie nicht immer mit aller Konsequenz ausgelegt (siehe etwa das oben erwähnte Beispiel der Kindergräber), nichtsdestotrotz ist auf dem Friedhof nicht alles, was technisch prinzipiell möglich wäre, tatsächlich auch erlaubt. Nicht genehmigte Gestaltungswünsche sorgen hin und wieder für Konflikte zwischen Angehörigen und der zuständigen Verwaltung, manche Streitfälle werden sogar zum Gegenstand überregionaler Medienberichterstattung (siehe z.B. Drobinski 2012). Wie die Feldforschung zeigt, kommt es auch abseits behördlicher Regulierungsansprüche regelmäßig zu Auseinandersetzungen von Grabnutzenden untereinander. Ein extravagantes Grabmal, eine zweideutige Inschrift oder dergleichen mögen für viele Hinterbliebene einen sinnträchtigen Bestandteil ihres Trauerns und Gedenkens bilden, bei anderen Friedhofsbesucher*innen mögen derartige Umgangsformen – zumal wenn sie sich in unmittelbarer ›Nachbarschaft‹ abspielen – auf Missfallen stoßen. In einer Gesellschaft, in der das mal harmonische, mal konfliktträchtige, generell aber plurale Nebeneinander von verschiedenartigen Auffassungen an die Stelle einer für jedermann verbindlichen Kollektivmoral getreten ist, verwundern solche Problematiken nicht (Benkel 2022; Meitzler 2020c). Vielmehr gehört es zu den Herausforderungen gegenwärtiger und

künftiger Friedhöfe, den sich ausdifferenzierenden Haltungen mit einem ausdifferenzierten Angebot Rechnung zu tragen (Meitzler 2022b).

Dessen unbeschadet stellt sich die Frage, wie individuell dieses oder jenes Element (etwa ein Motiv aus der Populärkultur, ein Mercedes-Stern, der Ausschnitt aus der Partitur eines Musikstücks oder das Emblem eines Fußballvereins) tatsächlich ist. Weil die »Arbeit an der Besonderheit« (Reckwitz 2017: 9) auch in diesem spezifischen Sektor der sozialen Welt üblicherweise unter Rückgriff auf bereits bestehende kulturelle Produkte erfolgt, könnte man die jeweils gewählten Inhalte gleichsam als »Zitate der Zitate von Zitaten« begreifen. So gesehen, ist ein Marken-Logo dem konventionellen Kreuz ähnlicher, als es zunächst den Anschein macht. Dem Wortsinn nach dürfte ein individuelles Grabmotiv nur ein einziges Mal auftauchen (vgl. Benkel 2017: 118). In Anbetracht des Datenmaterials lässt sich jedoch so manche auf erste Sicht ausgefallene Gestaltungsidee auch an anderen Orten in ähnlicher oder gar identischer Form wiederfinden. Originalitätskonzepte unterliegen somit einer gewissen Eigendynamik, die der Logik der Mode immanent ist: Je mehr es von ihnen gibt, desto mehr werden sie zur Inspirationsquelle für andere – und desto häufiger kommen sie vor (vgl. Meitzler 2016: 155). Wenn das Ideal, »nur ja nicht so zu sein wie alle Anderen« (Abels 2010: 234), allmählich zur Friedhofsnormalität und das Ausgefallene allmählich zur Gewöhnlichkeit wird, stellt sich die Frage, ob das Festhalten am Traditionellen nicht eines Tages die neue Avantgarde und die Enttraditionalisierung die neue Tradition sein wird.

Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass individualisierte Erinnerung auch auf dem Friedhof kollektiv vereinnahmt ist und dass »[d]as radikal Vereinzelte [...] mitunter im uniformierten Gewand daher« kommt (Benkel 2017: 121). So groß das Interesse an einer kreativen Grabkomposition ausfallen, so sehr der Möglichkeitsspielraum in den letzten Jahren gewachsen sein und so eigensinnig manches Design daherkommen mag, so sehr gleichen sich die für die postexistenzielle Existenzbasterei verwendeten Werkzeuge (etwa der Verweis auf einen kollektiv geteilten Lebensstil oder schlichtweg der Rückgriff auf das Zeichensystem Sprache; vgl. ebd.: 120).²¹ »Jede Art

21 Insbesondere in der Darstellung subkultureller Bezüge und der Zugehörigkeit zu posttraditionalen Gemeinschaften findet die oben angesprochene Dimension der Reintegration ihren Niederschlag.

der Besonderung dementiert sich insofern von selbst, als es offensichtlich verstehbare Muster geben muss, durch die das Besondere einer Person auf kommunikationsfähige Weise inszeniert wird.« (Prisching 2010: 183) Würde es sich bei den Lebensweltverweisen am Grab tatsächlich um singuläre Fälle handeln, dann wäre die oben beschriebene Sortierung des empirischen Materials nach übergeordneten Kategorien (z.B. Berufsnennungen, Freizeitpassionen, personalisierte Inschriften, Fotografien) nicht möglich. Auch und besonders in Anbetracht der exemplarisch angeführten Konstruktion von Kindlichkeit (und Geschlechtlichkeit) lässt sich die Inanspruchnahme ähnlicher Mittel nachvollziehen. Selbst wenn diese oder jene bewusst kryptisch gefasste Darstellung nur für einen ausgewählten und überschaubaren Personenkreis anschlussfähig ist, erlaubt ihre kontextuelle Einbettung, sie als Referenz auf eine*n Verstorbene*n zu dechiffrieren.

»Das Individuelle ist die *Illusion* der Individuen, denen die Einsicht in die sozialen Bedingungen und Bedingtheiten ihrer Existenz verstellt ist.« (Beck/Beck-Gernsheim 1994: 30; Herv. i. O.) In jeder individualisierten Bastelbiografie realisieren sich weiterhin normative Ordnungen und gesellschaftlich geformte Handlungsmuster.²² Dass dies auch für das erinnerte Leben gilt, wusste bereits Maurice Halbwachs (1985: 121), der in seinem gedächtnissoziologischen Werk immer wieder betont, dass noch das persönlichste Erinnern nicht ohne sozialen, d.h. überindividuellen Bezugsrahmen auskommt. Wenn also von Individualisierung die Rede ist, müsste weniger von faktischer Individualität, sondern von einer auf kollektiven Prämissen beruhenden *Inszenierung einer Vorstellung von Individualität* gesprochen werden (vgl. Meitzler 2016: 154 ff.).

Zu den Traditionsbrüchen im sepulkralen Bereich gehört noch ein weiterer, sich spätestens seit Ende des 20. Jahrhunderts ausbreitender Trend, der bisweilen im Sinne eines »Antiindividualismus« (Happe 2003: 224) interpretiert wird. Sogenannte anonyme Wiesengräber entbehren sowohl die

22 Über die schon zur Sprache gekommenen figurativen Wurzeln des Individualitätsgedankens schreibt Norbert Elias (1989: 454): »In so eigentümlich individualisierten Gesellschaften wie den unseren vergißt man leicht, daß selbst der Wert und Sinn, den man dem eigenen Leben in rein persönlicher und individueller Form beimißt, immer ein Wert und Sinn in bezug auf andere ist, auf etwas jenseits der eigenen Person, ob wirklich oder imaginär. Ohne Funktionen für andere, ohne soziale Funktionen, wie sie auch verkleidet sein mögen, bleibt ein menschliches Leben leer und bedeutungslos.«

Namen der Verstorbenen als auch jedwede Markierung und Ausschmückung der konkreten Beisetzungsstelle.²³ Der Umstand, dass sie längst zum festen Bestandteil vieler Friedhöfe geworden sind, wirft die naheliegende Überlegung auf, inwiefern der Individualisierungsgedanke hierdurch bewusst ad absurdum geführt wird.



Abb. 6: Entindividualisierung durch Anonymisierung? (Projektarchiv Benkel/Meitzler)

Zunächst lässt sich konstatieren, dass die Entscheidung für ein anonymes Urnengrab gewöhnlicherweise nicht primär auf den Wunsch zurückgeht, nach dem Tod vergessen zu werden und seine Angehörigen von der Last der »Erinnerungspflicht« (Lübbe 1994: 50) zu entbinden. Statt einer wörtlichen Auslegung der Metapher, wonach man Gras über etwas wachsen lässt, das man vergessen möchte, stehen hierbei wesentlich pragmatischere Motive (geringe Kosten, kein Pflegeaufwand) im Vordergrund (vgl. Assig 2007: 28).

Ferner können entsprechende Präferenzen durchaus als Ausdruck *post-mortaler Selbstbestimmung* gelesen werden (vgl. Sachmerda-Schulz 2017:

23 Eine auffallend häufige Erscheinung besteht im Übrigen darin, dass Angehörige die vermuteten Stellen ihrer anonym beigesetzten Verstorbenen durch niedergelegten Grabeschmuck markieren und damit lokalisierbar machen, obwohl dies ausdrücklich untersagt ist. Derlei Verhaltensweisen befeuern die Frage nach dem Stellenwert von festen Orten und »greifbarer« Materialität für die Trauer und Erinnerung.

111), handelte es sich doch lange Zeit um die einzige Alternative zu konventionellen Bestattungsformen. Genauso wie personalisierte sind auch anonymisierte Gräber als Absage gegen das etablierte Normalitätsverständnis des Friedhofs zu begreifen. Aus dieser Perspektive betrachtet, stehen anonyme Gräber der Individualisierungsthese nicht entgegen, sondern rücken in deren Nähe. Oftmals sind die mit der Individualisierung eng verbundenen Prozesse der Urbanisierung, Pluralisierung, Enttraditionalisierung usw. treibende Kräfte für den Popularitätsgewinn entsprechender Ruhestätten. In der Realisierung des Wunsches, es ›anders zu haben‹, findet der Gedanke der postexistenziellen Existenzbasterei auch in diesem Fall ein sepulkrales Korrelat – und das obwohl oder gerade weil Lebensweltrekurse im Sinne gestaltbarer Grabmaterialität obsolet werden. Zudem sind die anonym Beigesetzten nicht dem ›Risiko‹ ausgesetzt, dass das Grab entgegen ihrer persönlichen Vorstellungen gestaltet werden oder in einen ›vernachlässigten‹ Zustand geraten könnte.

Nicht erst aus dem manifesten Grabinhalt – ein beschrifteter Stein, ein niedergelegtes Artefakt, ein Foto oder dergleichen – lassen sich Schlüsse über die Toten und deren soziales Umfeld ziehen. Anonyme Gräber sind »zwar vom *Textverzicht* geprägt [...], nicht jedoch vom *Sinnverzicht*« (Benkel 2013a: 48; Herv. i. O.). Selbst das gezielte Unterlassen persönlicher Referenzen am Grab ist schließlich das Ergebnis einer als persönlich verstandenen Entscheidung. Jede Entscheidung für oder gegen ein bestimmtes Grabmodell oder eine bestimmte Grabgestaltung wird vor dem Hintergrund spezifischer Einstellungen getroffen – und dies in einer individualisierten Gesellschaft, die entsprechende Entscheidungen und Einstellungen nicht nur zulässt, sondern mithin forciert.

Dabei muss der Weg längst nicht mehr zwangsläufig auf den Friedhof führen. Trotz der hierzulande geltenden Verordnung, wonach tote Körper (sei es im unkreierten oder kreierten Zustand) prinzipiell auf einem Friedhof beizusetzen sind, stehen gegenwärtig legale (aber auch weniger legale) Alternativen zur Verfügung. Beispiele sind die in Deutschland zulässigen Beisetzungen von Totenasche in bestimmten Meeresgebieten (Seebestattung),²⁴ unter Bäumen ausgewählter Waldgebiete oder in Urnen-

24 An manchen Küstenorten wurden in den vergangenen Jahren Erinnerungsmale errichtet mit Namenstafeln der ›auf See‹ Beigesetzten. Ihre zum Teil recht große Resonanz

kirchen (Sparre 2017). Umwege über das benachbarte Ausland wiederum, d. h. abseits der in Deutschland geltenden Bestattungsgesetze, ermöglichen die Aushändigung von Urnen an die Angehörigen, die über die weitere Zukunft der Asche autonom verfügen können (Benkel/Meitzler/Preuß 2019; Meitzler 2020c; Meitzler 2022a). Eine mögliche Verfahrensweise besteht in der Verbringung im Privatbereich (Beisetzung im Garten, Platzierung der Urne in der Wohnumgebung). Trägt die oben skizzierte Anonymisierung oder gar der Verzicht auf ein öffentlich zugängliches Grab dazu bei, dass die biografischen Informationen über manche Verstorbene ausschließlich im privaten kommunikativen Gedächtnis der Angehörigen verbleiben (wenn überhaupt),²⁵ so produziert das in letzter Zeit zunehmend beobachtbare Auseinanderdriften von Beisetzungs- und Gedenkort (vgl. Fischer 2011: 125)²⁶ gleichzeitig neue Formen der öffentlichen Trauer und Erinnerung.

Die hierin zum Ausdruck kommende *Delokalisierung* von Totengedenken wird nicht zuletzt durch die Entwicklung des Internets vorangetrieben. Mittlerweile gibt es zahlreiche Möglichkeiten, den Tod Nahestehender (und sogar das eigene Sterben) im »World Wide Web« zum Thema zu machen und entsprechende Gedanken, Gefühle und Erinnerungen mit einer diffusen, auf digitalen Wegen hergestellten Öffentlichkeit zu teilen (virtuelle Friedhöfe, Gedenkseiten bei Facebook, Trauervideos bei Youtube usw.; Benkel 2018;

bekräftigt die Annahme, dass die Verörtlichung des Gedenkens und die öffentliche Festbeschreibung von Namen und Lebensdaten aller Pluralisierung und Enttraditionalisierung zum Trotz nicht zu hinfalligen Kategorien geworden sind. Vielmehr sind neue Erinnerungsräume entstanden, die ein öffentliches Trauern und Erinnern fernab des tatsächlichen Beisetzungsortes ermöglichen.

- 25 Bereits in den 1980er Jahren konstatierte Gerhard Schmied (1988: 188f.), dass »Vorstellungen der Toten und ihrer Angehörigen und Eigenarten der Toten und des Todes [...] seltener der Öffentlichkeit preisgegeben [werden]; sie bleiben denen vorbehalten, die dem Verstorbenen nahestanden«.
- 26 »Im Zeitalter moderner Mobilität und Erneuerung wird das Gedächtnis des Ortes zusammen mit der Haftung an einen bestimmten Fleck Erde obsolet«, notiert Aleida Assmann (2010: 326). So gibt es Gedenkpraktiken, die sich zwar einerseits auf Körper (materie) beziehen, ohne dabei jedoch andererseits an feste Orte (wie etwa ein Friedhofsgrab) gebunden zu sein, sondern eine gewisse Mobilität garantieren. Dies trifft z. B. auf sogenannte »Erinnerungsdiamanten« zu, die aus Elementen der Kremierungsasche gefertigt werden (Benkel/Klie/Meitzler 2019; Benkel/Meitzler 2021b) und gemäß der Marketingrhetorik ihrer Anbieter*innen »ewigen Glanz« und ein selbstbestimmtes Trauern bzw. Gedenken versprechen.

ferner Jakoby 2014: 190ff.). Anders als das analoge Grab ist das virtuelle Gedenken nicht an konkrete Orte und Zeiten gebunden, sondern kann zumindest potenziell zu einer permanenten Begleiterscheinung des Alltagslebens werden (Nord/Luthe 2015; Stöttner 2018; Offerhaus 2020).²⁷ Auch in diesem Zusammenhang ließe sich die Frage nach der Befristung stellen. Das Internet vergisst nie, heißt es (Mayer-Schönberger 2011), und »[w]as heute noch lebendige Erinnerung ist, wird morgen nur noch über Medien vermittelt sein« (J. Assmann 1999: 51). Können Online-Friedhöfe und dergleichen zum Teil des kulturellen Gedächtnisses werden? Angesichts der gegenwärtigen und künftig zu erwartenden Entwicklungen spricht jedenfalls einiges dafür, dass die Bedeutung des Internets diesbezüglich noch weiter zunehmen und bislang ungeahnte Möglichkeiten bereithalten wird (Seibel 2018). Inwieweit die digital bewahrten Spuren jene Erinnerungen auf Papier oder in Form von anderen haptisch zugänglichen Artefakten eines Tages nicht mehr bloß ergänzen, sondern sogar ersetzt werden, bleibt abzuwarten (vgl. Wagner-Rau 2017: 28).

Die in diesem Artikel behandelten Orte und Formen des Totengedenkens haben trotz aller Verschiedenheit eine zentrale Gemeinsamkeit: Wenn es heute um Erinnerung an Verstorbene geht, dann muss dies mehr denn je vor dem Hintergrund individueller Aneignungs- und Mitgestaltungsinteressen betrachtet werden. Verstärkt werden posttraditionelle Offerten und Sinnquellen adaptiert, weil sie oftmals ein adäquateres, d.h. persönlicheres und lebensweltzentrierteres Erinnern ermöglichen, als dies bei der Übernahme der standardisierten und unflexiblen Vorbildkonzepte der Fall wäre. Der Tod in der individualisierten Gesellschaft macht Trauer und Erinnerung zu einem Problem, dessen Bewältigung eine gewisse Eigenverantwortlichkeit erfordert. »Was überhaupt wert ist, bewahrt zu werden – sei es fotografisch, videografisch, verschriftlicht, im Gedächtnis oder auf andere Weise – wird nun nicht mehr geklärt am Leitfaden ehemals ver-

27 Dass sich der analoge und der digitale Gedächtnisraum durchaus auch zusammenbringen lassen, zeigen QR-Codes an Grabsteinen, die es mittlerweile auf machen Friedhöfen gibt (Nord 2016). Wer sie mit dem Smartphone einscann, gelangt auf eine dem/der Verstorbenen gewidmete Internetseite, die die überschaubaren Informationen der Ruhestätte um potenziell unüberschaubare Mengen an Texten, Bildern, Videos und dergleichen erweitern kann.

bindlicher Aufbewahrungskonzepte, sondern muss individualisiert gedacht werden.« (Benkel 2017: 119) Indem Menschen unter Zuhilfenahme diverser Mittel ausdrücken, was sie unter individuellem Erinnern verstehen, geben sie immer auch etwas über die kollektiven Rahmungen preis, durch die entsprechende Ideen und Wissensbestände überhaupt erst entstehen und zirkulieren konnten. Diese kollektiven Rahmungen sind ihrerseits nicht starr, sondern befinden sich in einem fortwährenden Wandel.

Über die Frage, was denn später mal auf dem eigenen Grabstein stehen soll, hätte sich in früheren, d. h. prä-individualisierten Zeiten kaum jemand größere Gedanken gemacht. Dass sie, wie u. a. der Blick in manches Online-Forum zeigt, heute offenbar vermehrt diskutiert wird, ist weniger als Beleg für die vielbeschworene ›Enttabuisierung‹ des Todes und die zunehmende Beschäftigung mit der eigenen Sterblichkeit im Sinne ernstgemeinter, an die Nachwelt gerichteter Absichtserklärungen zu werten. Vielmehr kommt hier ein Kernaspekt der Individualisierung zum Ausdruck, der darin besteht, sich und seine Lebensführung zum Thema der eigenen Reflexion zu machen. Imaginierte Grabinschriften bieten sich hierfür besonders gut an, weil ihre narrative Logik dazu zwingt, in wenigen Worten auf den Punkt zu bringen, wer man ist bzw. (gewesen) sein will.

Literatur

- Abels, Heinz (2010): *Identität*, 2. Aufl., Wiesbaden.
- Ariès, Philippe (2005): *Geschichte des Todes*, München.
- Assig, Sylvie (2007): *Waldesruh statt Gottesacker. Der Friedwald als neues Bestattungskonzept*, Stuttgart.
- Assmann, Jan (1983): »Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten«, in: Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hg.): *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München, S. 64–93.
- Assmann, Jan (1999): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- Assmann, Aleida (2008): *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*, Berlin.
- Assmann, Aleida (2010): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München.

- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main.
- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (1994): »Individualisierung in modernen Gesellschaften. Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie«, in: dies. (Hg.): *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main, S. 10–39.
- Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang/Lau, Christoph (2001): »Theorie reflexiver Modernisierung. Fragestellungen, Hypothesen, Forschungsprogramme«, in: Beck, Ulrich/Bonß, Wolfgang (Hg.): *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt am Main, S. 11–59.
- Belting, Hans (2013): *Faces. Eine Geschichte des Gesichts*, München.
- Benkel, Thorsten (2013a): *Die Verwaltung des Todes. Annäherungen an eine Soziologie des Friedhofs*, 2. Aufl., Berlin.
- Benkel, Thorsten (2013b): »Das Schweigen des toten Körpers«, in: ders./Meitzler, Matthias: *Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur*, Hamburg, S. 14–92.
- Benkel, Thorsten (2017): »Erinnerung und Individualisierung«, in: Klie, Thomas/Sparre, Sieglinde (Hg.): *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart, S. 111–123.
- Benkel, Thorsten (2018): »Gedächtnis – Medien – Rituale. Postmortale Erinnerungs(re)konstruktion im Internet«, in: Sebald, Gerd/Döbler, Marie-Kristin (Hg.): *(Digitale) Medien und soziale Gedächtnisse*, Wiesbaden, S. 169–196.
- Benkel, Thorsten (2020): »Parasozialität«, in: Klimke, Daniela/Lautmann, Rüdiger/Stäheli, Urs/Weischer, Christoph/Wienold, Hanns (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*, 6. Aufl., Wiesbaden, S. 569.
- Benkel, Thorsten (2022): »Nachhall der Kultur. Der Friedhof als Konflikt- und Pluralisierungsraum«, in: ders./Meitzler, Matthias: *Körper – Kultur – Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden, S. 15–67.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2013a): *Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur*, Hamburg.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2013b): »Bilderkategorien«, in: dies.: *Sinnbilder und Abschiedsgesten. Soziale Elemente der Bestattungskultur*, Hamburg, S. 104–213.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2014a): »Sterbende Blicke, lebende Bilder. Die Fotografie als Erinnerungsmedium im Todeskontext«, in: *Medien & Altern. Zeitschrift für Forschung und Praxis* 3, Heft 5, S. 41–56.

- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2014b): *Gestatten Sie, dass ich liegen bleibe? Ungewöhnliche Grabsteine – Eine Reise über die Friedhöfe von heute*, Köln.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2015): »Feldforschung im Feld der Toten. Unterwegs in einer Nische der sozialen Welt«, in: Pofertl, Angelika/Reichertz, Jo (Hg.): *Wege ins Feld. Methodologische Aspekte des Feldzugangs*, Essen, S. 234–252.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2016a): *Game over. Neue ungewöhnliche Grabsteine*, Köln.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2016b): »Die Bildlichkeit des Lebensendes. Zur Dialektik der Totenfotografie«, in: Klie, Thomas/Nord, Ilona (Hg.): *Tod und Trauer im Netz. Mediale Kommunikationen in der Bestattungskultur*, Stuttgart, S. 117–136.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.) (2018): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2019a): »Trauerkultur in der Moderne«, in: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal e.V. (Hg.): *Raum für Trauer. Erkenntnisse und Herausforderungen*, Kassel, S. 8–21.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2019b): »Materiality and the Body. Explorations at the End of Life«, in: *Mortality* 24, Heft 2, S. 231–246.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.) (2021a): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2021b): »Die Transformierbarkeit des Körpers. Vom vergänglichen Leib zur beständigen Materialität«, in: Benthien, Claudia/Schmidt, Antje/Wobbeler, Christian (Hg.): *Vanitas und Gesellschaft*, Berlin, S. 83–103.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (2022): *Körper – Kultur – Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden.
- Benkel, Thorsten/Klie, Thomas/Meitzler, Matthias (2019): *Der Glanz des Lebens. Aschediamant und Erinnerungskörper*, Göttingen.
- Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias/Preuß, Dirk (2019): *Autonomie der Trauer. Zur Ambivalenz des sozialen Wandels*, Baden-Baden.
- Berger, Peter A./Hitzler, Ronald (Hg.) (2010): *Individualisierungen. Ein Vierteljahrhundert ›jenseits von Stand und Klasse‹?*, Wiesbaden.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1969): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main.

- Böcker, Julia (2016): »Frühe Tode. Verräumlichungen der Trauer um Ungeborene«, in: Benkel, Thorsten (Hg.): *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebendenden*, Bielefeld, S. 317–338.
- Böcker, Julia (2022): *Fehlgeburt und Stillgeburt. Eine Kulturosoziologie der Verlusterfahrung*, Weinheim/Basel.
- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main.
- Bourdieu, Pierre (2009): »Genese und Struktur des religiösen Feldes«, in: ders., *Religion*, Konstanz, S. 30–90.
- Burzan, Nicole (2007): *Soziale Ungleichheit*, 3. Aufl., Wiesbaden.
- Burzan, Nicole (2016): »Welche Artefakte wozu? Ein Systematisierungsversuch anhand von Beispielen aus zwei Forschungszusammenhängen«, in: Raab, Jürgen/Keller, Reiner (Hg.): *Wissensforschung – Forschungswissen*, Weinheim/Basel, S. 122–130.
- Coenen, Ekkehard (2021): »Postmortales Doing Gender. Zur kommunikativen Konstruktion von Geschlecht im professionellen Umgang mit den Toten«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Wissenssoziologie des Todes*, Weinheim/Basel, S. 82–99.
- Drobinski, Matthias (2012): »Stein des Anstoßes«, <https://www.sueddeutsche.de/panorama/streit-um-grabmal-von-dortmund-fan-stein-des-anstosses-1.1522470> (22. März 2022).
- Durkheim, Emile (1992): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt am Main.
- Dürr, Carsten (2018): »Parasozialitätsdynamik. Überlegungen zu unvollständigen Kommunikationen«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 145–160.
- Elias, Norbert (1989): *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main.
- Fischer, Norbert (1996): *Vom Gottesacker zum Krematorium. Eine Sozialgeschichte der Friedhöfe in Deutschland*, Köln/Weimar/Wien.
- Fischer, Norbert (2003): »Der uniformierte Tod. Soldatenfriedhöfe«, in: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal (Hg.): *Raum für Tote. Die Geschichte der Friedhöfe in Deutschland*, Braunschweig, S. 255–264.
- Fischer, Norbert (2011): »Neue Inszenierungen des Todes. Über Bestattungs- und Erinnerungskultur im frühen 21. Jahrhundert«, in: Groß, Dominik/Tag, Brigitte/

- Schweikardt, Christoph (Hg.): *Who wants to live forever? Postmoderne Formen des Weiterwirkens nach dem Tod*, Frankfurt am Main/New York, S. 125–144.
- Friedrichs, Jürgen (1998) (Hg.): *Die Individualisierungsthese*, Opladen.
- Giddens, Anthony (1996): »Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft«, in: Beck, Ulrich/Giddens, Anthony/Lash, Scott (Hg.): *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt am Main, S. 113–194.
- Gross, Peter (1994): *Die Multioptionsgesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Halbwachs, Maurice (1985): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt am Main.
- Happe, Barbara (2003): »Die Nachkriegsentwicklung der Friedhöfe in beiden deutschen Staaten«, in: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal (Hg.): *Raum für Tote. Die Geschichte der Friedhöfe von den Gräberstraßen der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung*, Braunschweig, S. 195–224.
- Hitzler, Ronald/Honer, Anne (1994): »Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung«, in: Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth (Hg.): *Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main, S. 307–335.
- Hitzler, Ronald/Honer, Anne/Pfadenhauer, Michaela (Hg.) (2008): *Posttraditionale Gemeinschaften. Theoretische und ethnografische Erkundungen*, Wiesbaden.
- Höpp, Gerhard/Jonker, Gerdien (Hg.) (1996): *In fremder Erde. Zur Geschichte und Gegenwart der islamischen Bestattung in Deutschland*, Berlin.
- Jakoby, Nina (2014): »Die Zeit heilt alle Wunden? Erinnern und Vergessen im Kontext soziologischer Trauerforschung«, in: Dimbath, Oliver/Heinlein, Michael (Hg.): *Die Sozialität des Erinnerns. Beiträge zur Arbeit an einer Theorie des sozialen Gedächtnisses*, Wiesbaden, S. 183–197.
- Keupp, Heiner (2010): »Individualisierung. Riskante Chancen zwischen Selbstsorge und Zonen der Verwundbarkeit«, in: Berger, Peter A./Hitzler, Ronald (Hg.): *Individualisierungen. Ein Vierteljahrhundert jenseits von Stand und Klasse?*, Wiesbaden, S. 245–261.
- Kipple, Flavia (1998): *Was heißt Individualisierung? Die Antworten soziologischer Klassiker*, Opladen/Wiesbaden.
- Klie, Thomas (2017): »Vergessenis und Gedächtnis. Eine Nachlese in praktisch-theologischer Perspektive«, in: ders./Sparre, Sieglinde (Hg.): *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart, S. 199–211.

- Klie, Thomas (2022): »Friedhof und Leben. Eine Pilotstudie zur Sicherung der Zukunftsfähigkeit von norddeutschen Friedhöfen in kirchlicher Trägerschaft«, in: *Jahrbuch für Tod und Gesellschaft* 1, S. 71–82.
- Klie, Thomas/Sparre, Sieglinde (2017): »Das Gedächtnis der Nahräume«, in: dies. (Hg.): *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart, S. 7–11.
- Lübbe, Hermann (1994): *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart*, 2. Aufl., Berlin/Heidelberg.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main.
- Mayer-Schönberger, Viktor (2011): »Vergessen und das digitale Gedächtnis«, in: Dimbath, Oliver/Wehling, Peter (Hg.): *Soziologie des Vergessens. Theoretische Zugänge und empirische Forschungsfelder*, Konstanz, S. 229–242.
- Meitzler, Matthias (2013): »Wenn einer stirbt. Die Professionalität der Todesverwaltung«, in: Benkel, Thorsten: *Die Verwaltung des Todes. Annäherungen an eine Soziologie des Friedhofs*, 2. Aufl., Berlin, S. 15–39.
- Meitzler, Matthias (2016): »Postexistenzielle Existenzbasterei«, in: Benkel, Thorsten (Hg.): *Die Zukunft des Todes. Heterotopien des Lebensendes*, Bielefeld, S. 133–162.
- Meitzler, Matthias (2017): »Der Moment ist mein«. Die Evokation von Lebendigkeit durch Bildpräsenz«, in: Klie, Thomas/Sparre, Sieglinde (Hg.): *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart, S. 125–144.
- Meitzler, Matthias (2018): »Nicht-Präsenz als Gegenwärtigkeit. Die spezifische Atmosphäre bildhafter Abschiedsrituale«, in: Pofertl, Angelika/Pfadenhauer, Michaela (Hg.): *Wissensrelationen. Beiträge und Debatten zum 2. Sektionskongress der Wissenssoziologie*, Weinheim/Basel, S. 861–871.
- Meitzler, Matthias (2020a): »Gedächtnis, soziales«, in: Klimke, Daniela/Lautmann, Rüdiger/Stäheli, Urs/Weischer, Christoph/Wienold, Hanns (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*, 6. Aufl., Wiesbaden, S. 251.
- Meitzler, Matthias (2020b): »Postexistenzialität«, in: Klimke, Daniela/Lautmann, Rüdiger/Stäheli, Urs/Weischer, Christoph/Wienold, Hanns (Hg.): *Lexikon zur Soziologie*, 6. Aufl., Wiesbaden, S. 594.
- Meitzler, Matthias (2020c): »Ich will jetzt Mutters Asche!« Aushandlung, Aneignung und Autonomie am Beispiel kontroverser Gegenständlichkeit«, in: Klie, Thomas/Kühn, Jakob (Hg.): *Die Dinge, die bleiben. Reliquien im interdisziplinären Diskurs*, Bielefeld, S. 175–197.

- Meitzler, Matthias (2021): »Wem gehört mein Körper? Der Leib zwischen Selbst- und Fremdbestimmung«, in: Henkel, Anna (Hg.): *Verantwortung*, Bielefeld, S. 121–135.
- Meitzler, Matthias (2022a): »Vom Anfang und Ende der Leiche«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: *Körper – Kultur – Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden, S. 121–151.
- Meitzler, Matthias (2022b): »Postmortale Autonomie. Praktiken der Aneignung von Totenasche«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias: *Körper – Kultur – Konflikt. Studien zur Thanatosoziologie*, Baden-Baden, S. 69–100.
- Nord, Ilona (2016): »Der QR-Code. Mixed Realities oder zur Korrespondenz von kulturellem und kommunikativem Gedächtnis in digitalisierten Bestattungskulturen«, in: Klie, Thomas/Nord, Ilona (Hg.): *Tod und Trauer im Netz. Mediale Kommunikationen in der Bestattungskultur*, Stuttgart, S. 19–36.
- Nord, Ilona/Luthe, Swantje (2015): »Räume, die Selbstvergewisserung ermöglichen. Virtuelle Bestattungs- und Gedenkräume und ihre Bedeutung für die Diskussion um den Wandel in der Friedhofskultur«, in: Klie, Thomas/Kumlehn, Martina/Kunz, Ralph/Schlag, Thomas (Hg.): *Praktische Theologie der Bestattung*, Berlin/New York, S. 307–328.
- Offerhaus, Anke (2020): »Sterben, Trauern und Gedenken in der digitalisierten Gesellschaft. Zur Erweiterung von Handlungsspielräumen mit und durch digitale Medientechnologien«, in: Bauer, Anna/Greiner, Florian/Krauss, Sabine/Lippok, Marlene/Peuten, Sarah (Hg.): *Rationalitäten des Lebensendes. Interdisziplinäre Perspektiven auf Sterben, Tod und Trauer*, Baden-Baden, S. 251–286.
- Prisching, Manfred (2010): »Beipackzettel für Bastelexistenzen«, in: Berger, Peter A./Hitzler, Ronald (Hg.): *Individualisierungen. Ein Vierteljahrhundert jenseits von Stand und Klasse?*, Wiesbaden, S. 179–195.
- Reckwitz, Andreas (2017): *Die Gesellschaft der Singularitäten*, Frankfurt am Main.
- Sachmerda-Schulz, Nicole (2017): *Selbstbestimmt bis nach dem Tod. Zur Ausbreitung und Normalisierung der anonymen Bestattung*, Wiesbaden.
- Sartre, Jean-Paul (1993): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek.
- Schmied, Gerhard (1988): *Sterben und Trauern in der modernen Gesellschaft*, München.
- Schnettler, Bernt (2007): »Auf dem Weg zu einer Soziologie visuellen Wissens«, in: *Sozialer Sinn* 8, Heft 2, S. 189–210.

- Schnettler, Bernt/Pöttsch, Frederik (2007): »Visuelles Wissens«, in: Schützeichel, Rainer (Hg.): *Handbuch Wissenssoziologie und Wissensforschung*, Konstanz, S. 472–484.
- Schroer, Markus (2001): *Das Individuum der Gesellschaft. Synchrone und diachrone Theorieperspektiven*, Frankfurt am Main.
- Schroer, Markus (2010): »Individualisierung als Zumutung. Von der Notwendigkeit zur Selbstinszenierung in der visuellen Kultur«, in: Berger, Peter A./Hitzler, Ronald (Hg.): *Individualisierungen. Ein Vierteljahrhundert jenseits von Stand und Klasse?*, Wiesbaden, S. 275–289.
- Seibel, Constanze (2018): »Tod im Leben – Leben im Tod. Paradoxien des gesellschaftlichen Miteinanders«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 161–184.
- Soeffner, Hans-Georg (2006): »Visual Sociology on the Base of Visual Photographic Concentration«, in: Knoblauch, Hubert/Schnettler, Bernt/Raab, Jürgen/Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Video-Analyses. Methodology and Methods. Qualitative Audio-visual Data Analysis in Sociology*, Frankfurt am Main, S. 205–217.
- Sommer, Andreas U. (2010): »Das Sterben denken. Zur Möglichkeit einer *ars moriendi* nach Nietzsche und Elias«, in: Günther, Friederike/Holzer, Angela/Müller, Enrico (Hg.): *Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias*, Berlin/New York, S. 159–174.
- Sörries, Reiner (2010): »Kindergrab/-mal«, in: Zentralinstitut für Sepulkralkultur Kassel (Hg.): *Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur*, Bd. 3, Frankfurt am Main, S. 248.
- Sörries, Reiner (2011): *Ruhe sanft. Kulturgeschichte des Friedhofs*, Kevelaer.
- Sparre, Sieglinde (2017): »Kirchliche sepulkrale Erinnerungsorte im Wechselspiel zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis«, in: Klie, Thomas/Sparre, Sieglinde (Hg.): *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart, S. 97–110.
- Stöttner, Carina (2018): »Digitales Jenseits? Virtuelle Identität im postmortalen Stadium«, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): *Zwischen Leben und Tod. Sozialwissenschaftliche Grenzgänge*, Wiesbaden, S. 185–209.
- Sykora, Katharina (2009): *Die Tode der Fotografie*, Bd. 1: *Totenfotografie und ihr sozialer Gebrauch*, Paderborn/München.
- Wagner-Rau, Ulrike (2017): »Trauer und Raum. Zur Psychologie von Erinnerungsorten«, in: Klie, Thomas/Sparre, Sieglinde (Hg.): *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis*, Stuttgart, S. 13–30.