

Praktische Theologie heute

Thomas Klie, Sieglinde Sparre (Hrsg.)

Erinnerungs- landschaften

Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis

Kohlhammer

Thomas Klie/Sieglinde Sparre (Hrsg.)
Erinnerungslandschaften

Praktische Theologie heute

Herausgegeben von

Gottfried Bitter

Kristian Fechtner

Ottmar Fuchs

Albert Gerhards

Thomas Klie

Helga Kohler-Spiegel

Isabelle Noth

Ulrike Wagner-Rau

Band 149

Thomas Klie
Sieglinde Sparre (Hrsg.)

Erinnerungslandschaften

Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2017

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH Stuttgart

Reproduktionsvorlage: Frank Hamburger

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-031521-1

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-031522-8

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

Thomas Klie/Sieglinde Sparre

Das Gedächtnis der Nahräume – zur Einführung 7

Ulrike Wagner-Rau

Trauer und Raum. Zur Psychologie von Erinnerungsorten 13

Norbert Fischer

Tod, Trauer und Natur. Zur Geschichte der Friedhöfe in Deutschland
von der Reformationszeit bis ins frühe 21. Jahrhundert 31

Annette Dorgerloh

Überdauern und kollektives Gedächtnis.
Grab und Memoria in Kunst und Gesellschaft um 1800 47

Birgit Franz/Georg Maybaum

Friedhöfe als ErinnerungsKULTURerbe 69

Antje Mickan

Erinnerungsräume 83

Sieglinde Sparre

Kirchliche sepulkrale Erinnerungsorte im Wechselspiel
zwischen kommunikativem und kulturellem Gedächtnis 97

Thorsten Benkel

Erinnerung und Individualisierung 111

Matthias Meitzler

„Der Moment ist mein.“
Die Evokation von Lebendigkeit durch Bildpräsenz 125

Anne-Katrin Hillebrand

Wirklich werden. Friedhof und Erinnerung in der Literatur 145

David Roth

Sepulkrale Freiheit 161

Anja Kretschmer

Flüsternd über den Neuen Friedhof.
Von Totenkronen, Wiedergängern und Leichenfett 167

Michael Wolf

Erinnerung und Inszenierung. Friedhofspädagogik 173

Gerhard Voß

Jüdische Friedhöfe in Mecklenburg als Erinnerungsorte 187

Thomas Klie

Vergessenis und Gedächtnis.

Eine Nachlese in praktisch-theologischer Perspektive 199

Autorinnen und Autoren 213

Das Gedächtnis der Nahräume – zur Einführung

Thomas Klie/Sieglinde Sparre

„Die Erweiterung eines Horizonts besteht nicht selten darin, dass sich einem das Gewesene öffnet. Nur auf dem Feld der Erinnerung kann man noch expandieren, reicher werden, zunehmen.“¹

„Gärten der Bestattung“, Kolumbarien in Kirchen, Patenschaften für alte Grabmonumente und die „Memoriamgärten“ auf vielen Friedhöfen der Gartenmessen – die Anzeichen für die Transformation der Friedhofskultur hin zu einer öffentlichen Erinnerungskultur mehren sich. Der demographische Wandel und die kulturelle Beschleunigung erreichen zeitgleich die Gräber. Das Interesse an anamnetisch wirksamer Grab- und Friedhofsgestaltung nimmt neue Formen an.

Grabmale erzählen nicht nur Familiengeschichte, sondern auch Stadt- und Dorfgeschichte. Denn Friedhöfe sind Trauerorte und langlebige Biotope des regionalen Gedächtnisses zugleich. Die Geschichte eines Gemeinwesens, einer Familie oder einer sozialen Gruppe ist immer auch die Geschichte von Toten und Totengedenken – und umgekehrt. Insofern gehören Verstorbene und ihre letzten Ruhestätten nicht nur ihren Angehörigen. Im kulturellen Gedächtnis mischen sich Privates und Öffentliches, individuelle Grabstelle und öffentlicher Raum. Denn das Gedächtnis bekommt hier eine räumliche Gestalt, es kann begangen werden – oder auch nicht.

Während anonyme und alternative Bestattungen innerhalb der Friedhofsmauern Leerstellen hinterlassen und so die Biographien dem öffentlichen Nahraum weitgehend entziehen, entstehen außerhalb der Städte, z. B. mit den Friedwäldern, ganz neue Erinnerungslandschaften. Zugleich verändert eine zunehmend naturnahe, landschaftsanaloge Gestaltung den traditionellen Friedhof. Die Grenzen zwischen Kulturlandschaft, Landschaftsgarten und Gottesacker verwischen zunehmend, auch wenn weiterhin die Präsenz von Gräbern im sepulkralen Gesamtensemble eindeutige Todeszeichen setzt. Der sepulkrale Raum repräsentiert Namhafte und Nichtgenannte, Erinnern und Vergessen. Und darin ist er immer auch ins Widerspiel von Ästhetik und Formlosigkeit eingebunden.

Kirchen und Kommunen sind hier als Friedhofsträger und Erinnerungsgemeinschaften herausgefordert, öffentliches und privates Gedenken in eine sinnvolle Gestalt zu überführen. Diesen Aushandlungsprozessen ein Forum zu eröffnen und sie an den Wissenschaftsdiskurs anzuschließen, war das Anlie-

¹ Strauss, Botho, *Herkunft*, München 2014, S. 21f.

gen der Tagung *Erinnerungslandschaften. Friedhöfe als kulturelles Gedächtnis – [Funerale]⁵*, deren Beiträge diesem Tagungsband zugrunde liegen. In interdisziplinärer Weite wurden aus sozialwissenschaftlicher, kulturwissenschaftlicher und theologischer Perspektive die sepulkral-memorialen Formen diskutiert und die Veränderungen der sepulkralen Erinnerungslandschaften in historischer Genese und gegenwärtiger Gestaltung ausgelotet. In den Beiträgen wurde schnell deutlich, dass die neuen Bestattungsformen immer auch eingezeichnet sind in ein übergeordnetes anamnetisch-topologisches Gesamtensemble. Dieser gegenseitige Verweisungszusammenhang wird hier unter dem Begriff *Erinnerungslandschaft* geführt. Denn in menschlichen Gedächtnisprozessen spielen Raumbezüge die zweite Hauptrolle. Zusammen mit der Zeit bildet die Topologie die grundlegende Ordnungsstruktur im Kontext anamnetischer Orientierung. Sie wird mitstrukturiert durch Vollzüge, die als Musealisierung, Pädagogisierung und Ritualisierung rubriziert werden können. Erinnerungslandschaften fungieren insofern als „veränderliche Arena für räumliche und gesellschaftliche [anamnetische] Aushandlungsprozesse“⁶³, als sich an ihnen nicht nur Institutionen (Kirche, kommunale Friedhofsverwaltungen) und privatwirtschaftliche Friedhofsträger (z. B. Friedwald GmbH; Pütz-Roth-Bestattungen/Bergisch Gladbach) beteiligen, sondern immer auch das spätmoderne, seiner selbst bewusste und ermächtigte Subjekt. Das Verhältnis des Einzelnen zur Landschaft als einem mentalen ästhetischen Relationsgefüge von Orten und Formationen wird in gegenwärtiger Landschaftstheorie nicht mehr nur unter dem kontemplativen Publikums-Paradigma diskutiert. Sie stellt die Bedeutung der Landschafts-Rezipienten als Akteure heraus, die „transitorisch von Ort zu Ort wechseln[...]“⁶⁴ Landschaftsbetrachtung als Distanzierungsoption von der Alltagswelt stellt nurmehr *einen* Umgang mit der nahräumlichen Umgebung dar. Es kommt das Flanieren zwischen den verschiedenen Orten innerhalb der Erinnerungslandschaft dazu und damit deren rezeptive Verknüpfung. Betrachter werden zu Akteuren, die sich in *passagen* Vollzügen zwischen verschiedenen Erinnerungsorten bewegen (Friedhof, Friedwald, Straßenkreuze, Onlinefriedhöfe, häusliche Erinnerungsinstallationen etc.) und so ein individuelles anamnetisches Bedeutungsgewebe konstituieren. Erinnern vollzieht sich gewissermaßen *en passant*, im betrachtenden Durchschreiten einer individuell konstruierten Erinnerungslandschaft.

² Eine Kooperationstagung der Theologischen akultät Rostock mit Aeternitas e. V., Verbraucherinitiative Bestattungskultur, 3.–5.12.2015 in Rostock.

³ Krebs, Stefanie, *Visitieren Sie! Wege integrativer Landschaftsforschung*, in: dies., Manfred (Hg.), *Landschaft quer Denken. Theorien, Bilder, Formationen*, Leipzig 2012, S. 37–50, hier S. 38.

⁴ Krebs, Stefanie/Seifert, Manfred, *Multiple Perspektiven auf Landschaft. Zur Einführung*, in: dies., (Hg.), *Landschaft quer Denken. Theorien, Bilder, Formationen*, Leipzig 2012, S. 11–16, hier S. 11.

Wer einen nahen Mitmenschen betrauert, vergewissert sich seiner Identität jedoch nicht allein über die rezeptiv-konstruktive Anschauung im Modus dieser (mental)en Migrationen, sondern er gestaltet seine Erinnerungslandschaft auch selbsttätig mit, indem er persönliche Erinnerungen in besonderen Artefakten materialisiert. Erinnerungslandschaften spiegeln somit immer auch soziale und kulturelle Deutungsmuster. Sie sind Zeugen memorialer Bedürfnislagen und spätmoderner Erinnerungspraktiken. Als solche können sie dann auch zeitgeschichtliche Bedeutung erlangen, wenn sie ihrerseits für andere zum Zeichen werden und z. B. alte Grabsteine oder historische Friedhofsanlagen als kulturpädagogischer Raum wahrgenommen werden. Mittlerweile gibt es auf fast allen größeren Friedhöfen museale Areale, in denen sich historisch wertvolle Grabdenkmäler neu präsentieren.

Musealisierung ist jedoch nicht die einzige anamnetische Antwort auf die kulturelle Marginalisierung des Friedhofs. Es gibt vielerorts mittlerweile auch kulturpädagogische bzw. friedhofspädagogische Aktivitäten (alternativ inszenierte Friedhofsführungen) und liturgisch-rituelle Formen (Toten-Gedenkfeiern), die im Blick auf ihren Beitrag zur sepulkralen Erinnerungskultur zu befragen sind. Für die Gestaltung und Bespielung von Erinnerungslandschaften rücken im Folgenden neben der sepulkralen Ästhetik von Natur, Architektur und Symbolik auch performative, raum-zeitlich getaktete Begehungsformate in den Fokus. Trauerpsychologische Kenntnisse geben dabei Aufschluss über das Verhältnis von Raum, Trauer, Ritus und Erinnerung, friedhofshistorische Rekonstruktionen zeigen kulturelle Muster einer *longue durée* sepulkraler Formate, die ihre Gegenwartsrelevanz in der Denkmalpflege zeitigen.

Ulrike Wagner-Rau zeichnet in praktisch-theologischer Perspektive die unterschiedlichen Räume nach, die sich im Todesfall zwischen Ableben und Ewigkeit ergeben. Sie identifiziert: Sterbebett/Aufbahrung, Urne/Sarg, Kapelle/Trauerhalle, Erinnerungs-/Erzählraum, privates Umfeld, Internet, Friedhöfe/individuelle Artefakte und schließlich: die Ewigkeit Gottes. Nicht alle diese Räume sind „Erinnerungslandschaften“ im engeren (euklidischen) Sinne des Wortes, es geht hierbei auch und gerade um Sphären der Sozialität, um Beziehungsräume. Der Beitrag reflektiert jeweils auf die besondere Rolle, die unterschiedlichen Räumen in der Auseinandersetzung mit den Aufgaben der Trauerarbeit zukommt.

Norbert Fischer rekonstruiert demgegenüber in seinem Beitrag die kulturgeschichtliche Entwicklung des Friedhofs. Dabei interpretiert er die Friedhofskultur als Geschichte eines Landschaftsraumes, der je neu mit Symbolik und Bedeutung ausgefüllt wurde. Derzeit entstehen vermehrt speziell naturnah gestaltete Bestattungsareale, die mit namentlich gekennzeichneten Gedenkort durchsetzt sind. Der Trend geht in Richtung eines vielfältigen Mosaiks naturnah modellierter Miniaturlandschaften.

Annette Dorgerloh begibt sich bei der Frage nach der Funktion der Landschaft hinsichtlich der Totenmemoria auf eine historische Spurensuche. Im

Spannungsfeld zwischen individuellem und kollektivem Totengedenken um 1800 wurde in dem mit der Aufklärung gesetzten Kult um das Erhabene nicht mehr Gott, sondern die Natur sakralisiert. So avancierte die Natur in dieser Zeit zu einem idealen Memorialort. Es handelte sich allerdings um die gestaltete, „verbesserte“ Natur der Parks und Gärten, in denen die Besucher über sanft geschwungene Wege zu wechselnden Gartenbildern geführt wurden. Dorgerlohs Fragen an das historische Material resultieren aus heutigen Problemlagen, die in vielerlei Hinsicht vergleichbar sind mit denen, die die Bürger im Zeitalter der Aufklärung umgetrieben haben.

Weniger auf die Geschichte der Landschaftsgärten als hin zu den gegenwärtigen denkmalpflegerischen sowie baukulturellen Aspekten der Friedhofskultur richten sich die Überlegungen von *Birgit Franz* und *Georg Maybaum*. Die beiden Autoren plädieren dafür, Denkmalpflege und Baukultur nicht getrennt von der Beziehungsarbeit des sich Erinnerns zu sehen, für welche die Menschen – ob persönlich oder bürgerschaftlich – verlässliche Orte und so auch ihre gestalteten, erhaltenen und weiterentwickelten Friedhöfe brauchen.

Dieses Votum konkretisiert sich beim Blick auf das Verhältnis von Grabstätte und individueller Erinnerung. Vor dem Hintergrund einer gefühlten Dominanz relationaler Räume (vor „harten“, realen Räumen) typisiert *Antje Mickan* Raumcharakteristika und -ordnungen von öffentlichen Grabangeboten: das körpereigene Gedächtnis (mentale Bilder/Engramme bzw. äußere Stimuli/Exogramme), das nicht-körperliche Gedächtnis (in Gestalt von Erinnerungsmedien und Artefakten), Zeichenräume (Signifikanz von Gräbern), den Raumcharakter von Identität (naturnahes funerales Umfeld in Relation zur Kulturform Bestattung) sowie den Raumcharakter von Sozialität (Beziehungen einzelner Grabstätten untereinander). Das Spezifikum des christlichen Bestattungshandelns ist es u. a., über rituelle Handlungen Bezüge zwischen Gräbern als Exogrammen eines kommunikativen Gedächtnisses und kulturellen Gedächtnisinhalten einer Gemeinschaft herzustellen.

Demgegenüber legt *Sieglinde Sparre* den Akzent auf den Gestaltungs- und Verantwortungsbereich, den die Kirchen im Rahmen ihrer Möglichkeiten haben, um Erinnerung kulturell zu manifestieren. Sie beleuchtet den Übergang vom kommunikativen ins kulturelle Gedächtnis anhand von fünf sepulkralen Formen: dem anonyme Urnengrab, dem halbanonyme Urnengrab, der Pamirgedenkstätte/St. Jacobi Lübeck, dem Kirchenkolumbarien sowie den kirchlichen Friedwald/Schwanberg. Die Kirche kann an diesen Orten rituell wie seelsorglich agieren.

Thorsten Benkel geht in seinem soziologischen Gedankengang weniger von den räumlichen Bezugsgrößen aus, als von ikonisch gestützten Erinnerungsformaten. Besonders äußert sich die „unhistorische“ Individualität persönlicher Erinnerungen, die der Lebenswelt ihre Einzigkeit verleihen – im Nachhinein. Benkel fragt danach, was denn genau erinnert wird, wenn man sich oder andere an das Leben von Toten erinnert? Sind es kognitive Auf-

zeichnungsprozesse, die durch Kommunikation oder Medien ‚objektiviert‘ worden sind? So finden sich auf Grabsteinen heute u. a. Gegenstände des Lebensalltags (Hobbies oder Berufe), persönliche Geschmackspräferenzen (Musik), private Poesien (Sinnsprüche und Lebensmotti), Sportreferenzen oder Beziehungsdarstellungen zu Mitmenschen oder Haustieren.

Weitere Exempel sepulkraler Bildpräsenz ordnet *Matthias Meitzler* auf. Sie gehen auf langjährige qualitative Feldforschungen auf über 950 Friedhöfen zurück, die das Augenmerk auf die Bedeutung der Fotografie als Medium der Erinnerung im Kontext des Todes legen. Fotografien werden an den Gräbern der Toten zu einem immer vertrauteren Anblick. Das allgemeine Vergänglichkeitswissen lässt Menschen im vitalen wie sepulkralen Alltag zur Kamera greifen, um Gegenwart zu archivieren. Mit den 1990ern erfährt die Bebilderung von Gräbern, auch auf evangelischen Friedhöfen, eine noch nie dagewesene Verbreitung und Ausdifferenzierung.

Dass sich diese anamnetischen Räume auch in der Literatur spiegeln, zeigt *Anne-Katrin Hillebrand* in ihren exemplarischen Romananalysen. Die Betrachtung literarischer Räume ermöglicht es, noch weitere Ebenen anamnetischer Raumfunktionen zu rekonstruieren: Mechanismen der Identitätsstiftung, die Konfrontation mit konkurrierenden Konzepten, das Spiel mit Gedächtnisinhalten und die Subversion ihres kanonischen Sinns durch die Figuren, die sich in ihnen bewegen. Die Übergänge und Überlagerungen von individuellem und kulturellem Gedächtnis geraten in den Blick.

David Roth, Betreiber des ersten privaten Friedhofs in Nordrhein-Westfalen, plädiert für eine größtmögliche Freiheit in der individuellen Grabgestaltung. Friedhöfe sind für ihn „gute Orte“, „Orte des Lebens“. Friedhofsordnungen, die diese Lesart beeinträchtigen, sind demgegenüber entbehrlich. Angehörige sollen hier einen Ort haben, den sie gern aufsuchen und der ihnen ohne Zwang zur Grabpflege ein gutes Gefühl vermittelt.

Wie Erinnerungslandschaften unter den Bedingungen enttraditionalisierter Lagen kultur- bzw. religionspädagogisch inszeniert werden können, zeigen *Anja Kretschmer* und *Michael Wolf* in ihren praktischen Beispielen. Die Dramaturgie einer nächtlichen Friedhofsbegehung und die Didaktik einer sepulkralen Führung führen anschaulich vor Augen, welche narrativen Potenziale auf einem Gottesacker künstlich generiert werden können.

Mit seiner Bestandsaufnahme jüdischer Friedhöfe in Mecklenburg imaginiert *Gerhard Voß* eine doppelte Erinnerungsschleife: Der christliche Theologe erinnert an jüdische Erinnerungslandschaften, wie diese ihrerseits als „Häuser der Ewigkeit“ an die von ihnen geborgenen Toten erinnerten. Die traurige Geschichte der gezielten Auslöschung einer ganzen Kultur zeigt, wie schwer es ist, eine Vorstellung von der selbstverständlichen Präsenz einer jüdischen Welt innerhalb einer christlichen Umwelt ins Bewusstsein zu heben, wenn das kommunikative und das kulturelle Gedächtnis gleichermaßen aus dem Buch des Lebens getilgt wurden.

Trauer und Raum

Zur Psychologie von Erinnerungsorten

Ulrike Wagner-Rau

1. Der Trauerprozess als eine Ortsveränderung der Toten

Trauer ist „zunächst nichts anderes als die Anstrengung der Überlebenden, ihre Toten aus dem verwundeten innersten Nahbereich in einen weiter gespannten befriedeten Nähe-Ring zu transportieren“¹. Diese metaphorische Charakterisierung des Trauerprozesses von Peter Sloterdijk ist räumlich konstruiert. Sie fängt ein, dass die Beziehung zu einem toten Menschen einen Beziehungsraum eigener Art entstehen lässt. Trauer bedeutet, die Toten im inneren Raum anders zu situieren, die Verlorenen von einem Ort, an dem sie unablässig beunruhigen und schmerzlich zu spüren sind, an einen anderen Ort zu bringen, an dem sie immer noch nahe sind, ein unverlierbarer Teil des eigenen Lebens, aber zugleich beruhigt, gleichsam stiller geworden. Im befriedeten Nähe-Ring kommen die Repräsentanzen der Toten im Inneren in eine stabilere Ordnung. Sie sind da, aber fordern nicht beständige Aufmerksamkeit. Sie sind nicht vergessen, aber man muss sich nicht dauernd mit ihnen auseinandersetzen. Sie fehlen unter Umständen noch immer, aber sie sind entfernt genug, um keinen Anlass zu der Hoffnung oder auch der Befürchtung zu geben, sie könnten wiederkommen.

Dieser topologischen Vorstellung des Trauerprozesses möchte ich in meinen Überlegungen folgen und sie mit den äußeren Räumen der Trauer verbinden. Wie lässt sich die Metapher des Transportes der Toten von einem Ort zum anderen, eines inneren Prozesses also, mit den äußeren Orten in Verbindung bringen, an denen die Verstorbenen den Trauernden auch nach ihrem Tod begegnen? Diese Frage wirft eine interessante Perspektive auf die bisher wenig erforschte Frage, welche Rolle unterschiedlichen Räumen in der Auseinandersetzung mit den Aufgaben der Trauerarbeit zukommt.² Wie wirken sich Raumfahrten aus im Prozess der Realisierung des Todes und der Expression der Emotionen, wie stehen sie in Relation zur Validierung der Beziehung zu

¹ Sloterdijk, Peter, *Sphären 2*, Frankfurt a. M. 1998, S. 170.

² Vgl. zu den Aufgaben der Trauerarbeit: Lammer, Kerstin, *Den Tod begreifen. Neue Wege in der Trauerbegleitung*, Neukirchen-Vluyn 2003, S. 224–230.

den Toten, zum Erinnern und Durcharbeiten, zur Integration der Verlorenen in einer anderen, veränderten Weise?

In diesem Zusammenhang sind Räume nur am Rande als physikalische Behälter zu verstehen, vielmehr als gelebte, wesentlich sozial konstituierte Räume, die „zugleich materiale und kulturell geformte, sozialhistorisch bedingte wie schöpferisch anzueignende, komplexe Verhältnisse“³ darstellen. Räume sind also gebunden an subjektives Erleben und entsprechende Beziehungserfahrungen. Sie sind eingebunden in kulturelle Kontexte, die sie formen und von denen her sie gelesen und gedeutet werden.

Die eingangs zitierte Metapher für den Trauerprozess von Sloterdijk nimmt auf, was in den letzten Jahrzehnten in der Trauertheorie auf der Basis empirischer Erkundungen hervorgehoben wurde: Die Toten sind nicht verloren, sondern sie sind weiterhin im Beziehungsnetz der Zugehörigen präsent. Trauer bedeutet nicht, die Libido von dem verlorenen Objekt nach und nach abzuziehen, wie es Sigmund Freud in seinem Konzept der Trauerarbeit annahm.⁴ Vielmehr behalten die Toten meist einen wichtigen Ort im Leben der Hinterbliebenen. In dem Maß, wie dieser Ort als der „richtige“ wahrgenommen werden kann, ist der Transport beendet, der Trauerprozess über seine intensive Schmerz- und Auseinandersetzungphase hinausgekommen. Nach und nach wird nicht mehr allein die beunruhigende Seite des Fehlens des Anderen empfunden, sondern der Verlust gewinnt im Alltag eine gewisse Selbstverständlichkeit. Die Beziehung zum Toten klärt sich und ein stabiles Selbstverhältnis der Hinterbliebenen entsteht. Dies ist kein gerader Weg, sondern eine höchst individuelle Bewegung mit Um- und Rückwegen, mit Sackgassen und überraschenden Wendungen. Und er verläuft durch unterschiedliche Räume.

Bei den folgenden Überlegungen wird es sich zeigen, dass der Friedhof als äußerer Ort, der die innere Beziehung zu den Verstorbenen aktiviert, ein wichtiger Ort des Gedenkens der einzelnen Toten, aber auch der Präsenz des Todes im Leben der Menschen überhaupt ist. Zugleich aber wird sich auch zeigen, dass der Friedhof nicht nur in den gegenwärtigen Veränderungen der Bestattungskultur, sondern auch in psychologischer Hinsicht ein Ort unter vielen ist, die im Trauerprozess eine Rolle spielen. Trauerarbeit ist nicht nur an den Friedhof gebunden, sondern sie sucht sich vielfältige Orte der Auseinandersetzung mit den Verstorbenen und der Neuorientierung des Lebens.

Insgesamt ist es sinnvoll zu unterscheiden: zwischen den Orten, die eine Begegnung mit dem toten Körper ermöglichen und den durch die Erinnerung aufgeladenen, an denen auch nach der Bestattung Repräsentanzen der Toten in der Gestalt innerer Bilder oder mit ihnen verbundener Objekte begegnen.

³ Vgl. Failing, Wolf-Eckart, Die eingeräumte Welt und die Transendenzen Gottes, in: ders./Heimbrock, Hans-Günter, Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis, Stuttgart 1998, S. 91–122, hier S. 99.

⁴ Vgl. Freud, Sigmund, Trauer und Melancholie (1916), in: ders., GW Bd. 10, Frankfurt a. M. 1967, S. 428–446.

Entsprechend sollen unterschiedliche Raumtypen in die Überlegungen einbezogen werden, die mit solchen Begegnungen verbunden sind. Es ist der Raum der Beziehung zum toten Körper, der öffentliche Raum des Totengedenkens von Kapelle, Trauerhalle und Friedhof, der innere Raum der Trauernden und seine Projektionen der Beziehung in die Außenwelt, der private Wohn- und Lebensraum der Trauernden als ein Erlebensraum, den sie mit den Verlorenen geteilt haben, und schließlich der virtuelle Raum, der auf eine neue Weise Intimität und Öffentlichkeit verbindet.

In mehreren Stationen wird im Folgenden der Weg von der beunruhigten, als schmerzlicher Verlust der Verstorbenen empfundenen Nähe zur befriedeten Trauer verfolgt. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Trauer nicht nur Schmerz ist, sondern sich in ihrer Intensität ebenso eine große Nähe zum verlorenen Menschen widerspiegelt. Hinterbliebene fürchten die Trauer nicht nur und wollen sie loswerden, sondern fürchten nicht selten gleichermaßen den Verlust der Trauer, weil dieser einen wachsenden Abstand anzeigt und eine Einwilligung in die Endgültigkeit des Verlustes. Ähnlich ambivalent besetzt sind die Räume, in denen die Toten präsent sind. Sie werden ebenso gesucht wie gefürchtet.

2. Erste Station: Räume der Begegnung mit dem toten Körper

Die Trauer beginnt spätestens mit dem letzten Atemzug, mit dem die Sterbenden zu Toten werden. Zwar dauert der Sterbeprozess physiologisch deutlich länger, denn einzelne Zellverbände des Körpers können noch bis zu drei Tage nach dem klinischen Tod lebendig sein.⁵ Aber die Beziehung verändert sich mit dem Ende der sichtbaren Lebenszeichen. Der Mensch, der gestorben ist, ist anwesend abwesend. Endgültig ist klar, dass von ihm keine Resonanz auf Beziehungsangebote zu erwarten ist. Was auch immer man tut und äußert: Der Tote schweigt dazu. – Genau genommen ist auch mit dieser Formulierung schon ein Zuviel an Aktivität impliziert.

Obwohl dies so ist, wird die Gemeinsamkeit mit dem toten Körper von den Angehörigen meist als ausgesprochen wichtig erlebt. Sie braucht Zeit und Raum. Auch wenn den Lebenden bewusst ist, dass der Status des Verstorbenen sich grundsätzlich verändert hat, bleibt daneben zunächst das Phantasma einer weiterhin möglichen Beziehung bestehen. Zwischen den Erfahrungen mit der Person und dem Leichnam wird eine selbstverständliche Verbindung hergestellt. Der Leichnam ist kein zu verobjektivierendes Ding. Aber zugleich

⁵ Vgl. Wagner-Rau, Ulrike, Zeit mit Toten. Eine Orientierungshilfe der Liturgischen Konferenz, hg. im Auftrag der Liturgischen Konferenz, Gütersloh 2015, S. 29.

ist er – auch im rechtlichen und philosophischen Verständnis – nicht mehr identisch mit der Person.⁶ Er ist in einem Zwischenzustand. Ähnliches gilt für die Lebenden, die den Toten vor sich sehen: Die Person ist nicht mehr da, aber die Erinnerungen an sie sind an den sichtbaren und berührbaren Körper gebunden. Die Trennung von der leiblichen Gegenwart ist noch nicht vollzogen. Die Bereitschaft für diesen Schritt entsteht – wenn denn Raum und Zeit dafür vorhanden sind – allmählich: mit dem Erkalten des Körpers, mit der Veränderung der Gesichtszüge, mit dem Einsetzen der Totenstarre, später mit den ersten optischen und olfaktorischen Anzeichen der Verwesung. Irgendwann ist es Zeit, den toten Körper aus dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung der Lebenden herauszunehmen. Er braucht jetzt einen eigenen, von dem der Lebenden unterschiedenen Raum. Der Prozess aber, der bis zu diesem Zeitpunkt abgelaufen ist, hat eine Wirkung: Der Beobachtung der physischen Veränderung des Leichnams entspricht eine sinnliche Distanzierung. Anfängliche Berührungsimpulse werden geringer. Die Hinterbliebenen nehmen äußerlich Abstand. Ein deutlicher Einschnitt entsteht, wenn der Tote vom Bestattungsinstitut abgeholt wird.⁷

Das ganze Geschehen stellt eine eigene Art der Beziehung der Lebenden zu den toten Körpern dar: Es geht noch viel aus von den Lebenden hin zu den Toten. Aber weil die Toten keine Antwort geben und sich ihre Körperlichkeit zusehends von der der Lebenden entfernt, wird es irgendwann als richtig empfunden, sich räumlich zu trennen. Dieser Zwischenraum braucht eigene räumliche „Behältnisse“. Idealtypisch hat der Architekt Gion Caminada dies in einem spezifischen Raumarrangement dargestellt.⁸ Er hat eine Totenstube in die Mauer des Friedhofs seines Dorfes hinein gebaut. Sie ist von den Häusern der Lebenden her zu betreten, aber sie hat auch eine Tür zum Friedhof. In dieser Totenstube werden die Toten aufgebahrt. Man kann sie besuchen. Außer dem Aufbahrungsraum umfasst das Haus auch einen Aufenthaltsraum mit Küche. Man kann für eine gewisse Zeit bei den Toten wohnen. Es ist auch möglich, sie nur kurz und aus der Ferne zu betrachten. Ein Gang zwischen den beiden Räumen erlaubt es, den Abstand selbst zu bestimmen. Wenn die Zeit gekommen ist, werden die Toten auf dem Friedhof beigesetzt, und die Lebenden kehren zurück in ihren Alltag.

Es fällt auf, dass gegenwärtig in manchen Milieus Räume für Aufbahrungen eine neue Bedeutung gewinnen. Es gibt noch Reste solcher Räume in traditional bestimmten ländlichen Gegenden. Meist aber werden sie neu „erfun-

⁶ Vgl. Esser, Andrea, Leib und Leichnam als Gegenstand von Achtung und Würde, in: Groß, Dominik u. a. (Hg.), Tod und toter Körper. Der Umgang mit dem Tod und der menschlichen Leiche am Beispiel der klinischen Obduktion, Kassel 2007, S. 11–25.

⁷ Vgl. Wagner-Rau, Zeit, a. a. O., S. 45–54.

⁸ Vgl. Erne, Thomas/Schüz, Peter, Reden über die Zukunft der Region. Gion A. Caminada im Gespräch mit Thomas Erne und Peter Schüz, in: Kunst und Kirche 1/2011, S. 42–47.

den“, weil die traditionelle Praxis abgebrochen ist. Man findet sie zunehmend wieder in Krankenhäusern, Altenpflegeeinrichtungen, Hospizen, nicht zuletzt bei Bestattungsunternehmen. Die Trauertheorie hat diese Entwicklung unterstützt. Um den Tod im wahrsten Sinne des Wortes zu begreifen, so hebt es die wissenschaftliche Literatur zur Trauerbegleitung hervor, sei es hilfreich, den Körper des oder der Verstorbenen zu sehen, ihn zu berühren, die Realität des Todes sinnlich zu erfahren. Die Realisierung des Todes ist leichter, wenn es einen Raum gibt, in dem man dem toten Körper begegnen kann. Darum empfinden es die Angehörigen oft als hilfreich, wenn Verstorbene im Krankenhaus oder wo immer das Ende ihres Lebens gekommen ist, bleiben können, jene wahrnehmen können, was geschehen ist. Über das Realisieren hinaus aber setzt in dieser Begegnung der Prozess einer Auseinandersetzung mit der Beziehung zum verstorbenen Menschen ein bzw. er setzt sich fort, wenn in einem längeren Sterbeprozess die Trauer schon früher begonnen hat.

Ruthmarijke Smeding und Erhard Weiher nennen die Tage zwischen Tod und Bestattung die „Schleusenzeit“⁹: Sowohl der Tote als auch die Trauernden kommen durch den Tod in einen Übergangsraum, in dem sich ihr Status verändert: Am Ende der „Schleusenzeit“ sind aus den Sterbenden Tote geworden, aus den Angehörigen Trauernde.

Die Räume, die für einen solchen Prozess zur Verfügung stehen, haben auch psychologisch eine unterschiedliche Qualität. Ich stütze mich hier mehr auf Mutmaßungen und Erfahrungsberichte als auf empirische Studien, die es, soweit ich weiß, kaum gibt.¹⁰

Der Abschied am Totenbett im Krankenhaus ist meist eher kurz, umfasst wenige Momente oder Stunden unmittelbar nach dem Eintreten des Todes. Diese Momente aber sind von höchster Intensität. Man vergisst lebenslang nicht die Einzelheiten der Wahrnehmungen, nicht die möglicherweise heftigen Emotionen, die sich einstellten, nicht das Umfeld, in dem sie stattgefunden haben, nicht die Menschen, die anwesend waren und ihre Reaktionen.¹¹

Anders schon dürfte die Situation einer Aufbahrung in einer Leichenhalle oder beim Bestatter empfunden werden: Der tote Körper ist fremder geworden, hergerichtet. In einer eher feierlich-anonymen Räumlichkeit ist die Begegnung distanzierter, wesentlich unterschieden von der letzten Begegnung mit dem sterbenden oder eben gestorbenen Menschen. Wiederum anders wird dies empfunden werden, wenn die Angehörigen daran beteiligt sind, den Toten

⁹ Vgl. Smeding, Ruthmarijke/Heitkönig-Wilp, Margarete (Hg.), Trauer erschließen. Eine Tafel der Gezeiten, Wuppertal 2005, S. 148–163.

¹⁰ Vgl. aber die Studie von Holzschuh, Sabine, Raum und Trauer. Eine praktisch-theologische Untersuchung zu Abschiedsräumen, Würzburg 2006.

¹¹ Vgl. als ein Beispiel der fotografischen Wahrnehmung der Szene Giraud, Brigitte, Das Leben entzwei, Frankfurt a. M. 2003, S. 16–19.

für die Aufbahrung vorzubereiten, wie es mittlerweile manche Bestattungsinstitute anbieten.¹²

Eine besondere Intensität gewinnt die Schleusenzeit, wenn die Möglichkeit vorhanden ist, länger bei den Toten zu bleiben. Die Eltern eines verstorbenen Kleinkindes erzählen im Rückblick: „Danach bekamen wir von der Klinik den Schlüssel zum Abschiedsraum. Wir durften die folgenden drei Tage zu jeder Tages- und Nachtzeit Lena besuchen. [...] Unser Bedürfnis war sehr groß, Lena nah zu sein, sodass wir oft stundenlang bei ihr waren. Und jedes Mal war sie ‚irgendwie ein Stückchen weiter weg‘, so beschrieb es eine der Großmütter. Zu unserem letzten Besuch waren wir tatsächlich so weit, dass wir Lena, ihren Körper, gehen lassen konnten. Die Vorstellung, dass sie am nächsten Morgen abgeholt werden würde, war erträglich. Wir hatten begriffen, dass dieses nur ihre Hülle ist, die sie nun nicht mehr braucht.“¹³ Der Raum, der diese Begegnung ermöglichte, einen stabilen, tragenden Behälter für den ersten Prozess einer Veränderung der Beziehung anbot, ließ eine Unterscheidung zwischen Körper und Erinnerung an die Person wachsen. Irgendwann war der Körper unwichtig geworden. Die Eltern konnten ihn loslassen.

Traditionell sind solche Räume die Wohnungen und Häuser der Verstorbenen gewesen. Möglicherweise wird mit zunehmender ambulanter Palliativpflege die Zahl der Toten, die in ihrem eigenen Bett sterben können, wieder etwas anwachsen. Einzelne Verstorbene, vor allem Kinder, werden nach ihrem Tod in der Klinik von dort nach Hause geholt und im vertrauten Umfeld aufgebahrt. Manche Bestattungsinstitute bieten Räume an, die dem privaten Ambiente nachempfunden sind. Dort kann man eine begrenzte Zeit mit den Toten wohnen, bei ihnen sitzen, zu ihnen sprechen, sie anfassen und ihnen noch etwas mitgeben: Blumen, Kerzen, bedeutsame Gegenstände.

Es mag Fälle geben, in denen Trauernde die Trennung von den Toten nicht vollziehen können und dafür Hilfe benötigen. In den meisten Fällen aber scheint die sinnliche Wahrnehmung die erste Entfernung von den Toten zu unterstützen. Dieser Logik folgend werden zunehmend Räume für eine Abschiedszeit zur Verfügung gestellt. Möglicherweise hat die neue Aufmerksamkeit für den toten Körper auch etwas damit zu tun, dass die Kremationen zunehmen und der Abschied vom Körper damit radikaler vollzogen wird. Die Zeit des Übergangs zwischen Tod und Bestattung bekommt dadurch mehr Gewicht.¹⁴ Dies könnte das Bedürfnis verstärken, dem Körper noch einmal besondere Aufmerksamkeit zu widmen.

¹² Dass mit dem Prozess der Herrichtung des Leichnams ein intensiver psychischer Prozess verbunden ist, zeigt eindrucksvoll der Film „Nokan. Die Kunst des Ausklangs“, Regie: Yojiro Takita, 2008.

¹³ Bargenda, Hildegard/Lammer, Kerstin/Terjung, Jens, (Hg.), *Kostbare Zeit – was Eltern erleben, wenn ihr Kind stirbt*, Göttingen 2013, S. 40.

¹⁴ Ähnliches vermutet auch Thomas Klie in: ders., *Liturgien zwischen Fürsorge und Entsorgung*, in: ders. u. a. (Hg.), *Praktische Theologie der Bestattung*, Berlin/New York

3. Zweite Station: Sarg und Urne – der letzte Ort für die leiblichen Überreste

Die oben geäußerte Vermutung speist sich aus der Überlegung, was es eigentlich bedeuten mag, wenn die letzte Begegnung mit den materiellen Überresten eines verstorbenen Menschen im Rahmen einer wie auch immer begangenen Urnenbestattung stattfindet. Könnte es sein, dass mehr Begegnungen mit dem toten Körper *vor* der Bestattung gesucht werden, weil im Kontext einer sich wandelnden Bestattungskultur die Beziehungsaufnahme zu den Toten und die Vorstellungen über sie *während und nach* der Bestattung eine Tendenz zu zunehmender Abstraktion hat?

Von Sarg und Urne als räumliche Behälter für die Überreste des Toten geht eine je unterschiedliche Anmutung aus. Zwischen dem Blick auf einen Sarg, der in die Erde gelegt wird, und dem auf eine Urne, die in der Erde, im Meer oder einem Kolumbarium an ihren letzten Ort gebracht wird, besteht eine offensichtliche Differenz. Der Sarg lässt von seinen Ausmaßen her ohne Probleme auf den Körper schließen, der darin liegt. Bei der Trauerfeier ist der tote Körper auch bei geschlossenem Sarg sichtbar repräsentiert. Der kleine Sarg eines Kindes zum Beispiel löst in der Regel bei allen Anwesenden heftige Emotionen aus. Die Vorstellung, dass der Tote in der Erde zur Ruhe gebettet wird, wird durch die Erdbestattung unmittelbar evoziert. Freilich gilt dies auch für die von nicht wenigen Menschen mit Furcht und Abscheu begleiteten Phantasien im Blick auf die Prozesse, die mit der Verwesung verbunden sind.

Völlig andere Konnotationen hat die Urne: Sie ist hygienisch, kann ohne Ekel betrachtet werden. Das heißt umgekehrt: Sie lässt unmittelbare an den Körper gebundene Vorstellungen nicht mehr zu. Sie repräsentiert als Behältnis der Asche eine Abstraktion des verstorbenen Menschen.¹⁵ Wenn Urnenbestattungen eher mit kontrollierten Emotionen verbunden sind, dann hat das wohl darin einen Grund. Bis in die Form des Grabes hinein ist die Erinnerung an den toten Körper, die Vorstellung eines letzten Bettes, unterbrochen. Noch einmal gesteigert ist die Auflösung der Vorstellung des toten Körpers als einer in sich geschlossenen Entität, wenn die Asche verstreut wird. Freilich realisiert und konkretisiert sich darin dann eine andere räumliche Vorstellung, die offenkun-

2015, S. 105–118, hier S. 117: „Je mehr sich die Sepulkralkultur in der Spätmoderne ausdifferenziert [...], desto mehr wird die rituelle Schnittstelle zwischen Ableben und Situierung der Leiche [...] an Bedeutung gewinnen.“

¹⁵ Die Information darüber, dass nach der Kremation die der Verbrennung entgangenen Knochenreste zermahlen werden, löst allerdings wiederum so starke körperliche Identifikationen aus, dass dies zu einem Überdenken einer Entscheidung für diese Art der Bestattung führen kann.

dig vielen Menschen einleuchtet: Der Tote geht ein in ein großes Ganzes, verbindet sich mit der Natur, wird zum Teil eines ewigen Kreislaufs.¹⁶

Es geht hier nicht um eine Bewertung dieser unterschiedlichen letzten Räume für den Leichnam, sondern um eine Wahrnehmung ihrer Differenz. Insgesamt scheint es so zu sein, dass den Veränderungen in der Bestattungskultur eine stärkere Internalisierung der Auseinandersetzung mit der Trauer entspricht. In dem Maße, in dem die letzten Orte der Toten abstrakter werden, wird für den Prozess der Trauer der innere Raum der Psyche bedeutsamer. Denn mit den sich vollziehenden Entwicklungen reduzieren sich die Möglichkeiten, die Beziehung zu den Toten im Außen wiederzufinden, von einem äußeren Reiz her in eine innere Auseinandersetzung einzutreten. Wer an ein Grab tritt, in dem einmal ein Sarg bestattet wurde, hat ein Bild davon, wo die Füße und wo der Kopf des Toten gelegen haben. Wenn der oder die Verstorbene ein naher Mensch war, dann besteht noch die Erinnerung an den Sarg in der Tiefe des Grabes am Tag der Beerdigung. Das Bedürfnis, auch in konkreten Gesten und Handlungen eine Beziehung zum Toten aufzunehmen, findet einen Ort, der sich verbinden kann mit der Absicht, den Toten etwas Gutes zu tun oder ihnen gegenüber etwas gut zu machen. Dass dies ein starkes Bedürfnis ist, kann man zum Beispiel am Heiligabend sehen, wenn auf den Friedhöfen zahllose Kerzen für die Toten entzündet werden und mancherorts inzwischen auch spezielle Christvespern für die Trauernden angeboten werden.¹⁷ Freilich wird der Ort des Friedhofs im Verlauf des Trauerprozesses meist emotional geringer besetzt, im Verlauf der Trauer wird das Bedürfnis, an das Grab zu gehen – wenn es denn überhaupt vorhanden ist – wohl für fast alle Angehörigen geringer. Irgendwann werden die Grabstätten aufgegeben, die Gedenksteine abgeräumt. Es wäre in diesem Zusammenhang interessant zu untersuchen, von welchem Zeitpunkt an die Pflege des Grabs auch von solchen Hinterbliebenen, die vor Ort wohnen, den Gärtnereien überantwortet bzw. mehr oder weniger vernachlässigt wird. Ebenso wäre die Spur zu verfolgen, ob in dieser Hinsicht Differenzen zwischen Erd- und Urnengräbern zu beobachten sind bzw. welche Praxis und was für Vorstellungen mit dem Besuch von Gemeinschaftsgrabstätten verbunden und wie oft sie überhaupt aufgesucht werden.

Jedenfalls bedeutet die Kremation und die Urne einen radikaleren Bruch in der Repräsentanz des toten Körpers: Eben war er noch berührbar, jetzt ist er nur noch Asche, die eine Identifikation der Person nicht mehr zulässt. Eben

¹⁶ Dass für viele Menschen die Vorstellung einer individuellen Auferstehung keine Plausibilität mehr hat, zeigen entsprechende empirische Untersuchungen: In einer Emnid-Umfrage 2011 äußerten sich von 1.000 Befragten ab 14 Jahren auf die Frage: „Was kommt – Ihrer Meinung nach – nach dem Tod?“ folgendermaßen: 27 % nichts, 25 % Weiterleben der Seele, 10 % Auferstehung, 8 % Wiedergeburt, 7 % Verwandlung der Materie in Energie, 20 % keine Vorstellung, Rest ohne Angabe. In: Spiegel Wissen „Abschied nehmen“ (2012) 4, S. 20.

¹⁷ Vgl. Böhm, Isolde, Heiligabend auf dem Friedhof, in: Friedrichs, Lutz (Hg.), Bestattung. Anregungen für eine innovative Praxis, Göttingen 2013, S. 59–64.

hatte er noch seine vertrauten Umrisse, jetzt passt er in eine Urne. Eben noch war der Verband der Zellen ein in sich geschlossener Körper, jetzt verstreut er sich in der Form kleiner Aschenpartikel in einem unbestimmten, potenziell grenzenlosen Raum.

4. Dritte Station: der Raum der Trauerfeier – Kapelle oder Trauerhalle

Der Raum, in dem die Trauerfeier für einen Toten stattfindet – wenn es denn eine solche gibt – ist Ort der letzten Begegnung mit der Körperlichkeit des oder der Toten – sei es als Leichnam im Sarg, sei es in der Gestalt der Asche in einer Urne. In unserer Kultur ist der Blick auf den Körper in dieser Situation in jedem Fall verhüllt: einerseits durch den Sargdeckel, andererseits durch die Abstraktion, die die Asche in der Urne darstellt. Der Tote ist jedenfalls wieder ein Stück weiter weg, schwerer zu erkennen als noch bei der Aufbahrung. Als letzte Begegnung, bei der noch etwas von der Materialität der Toten präsent ist, hat die Trauerfeier eine spezifische Bedeutung. Am Ende der „Schleusenzeit“ steht sie zwischen der realen und der erinnerten Begegnung mit den Toten. Vielleicht sind die Toten noch als Foto präsent, aber im weiteren Verlauf werden sie vor allem als inneres Bild anwesend sein, das durch äußere Raumerfahrungen evoziert werden kann. Bei der Trauerfeier verwandelt sich das Reden zum Toten in ein Reden über den Toten – jedenfalls im öffentlichen Raum.¹⁸ Was Trauernde in ihrem privaten Umfeld tun, steht auf einem anderen Blatt. In der Kapelle oder Trauerhalle aber wird die persönliche Geschichte nun auch nicht mehr nur persönlich gedeutet, sondern in einen religiösen oder anderen umfassenderen Sinnzusammenhang gestellt: Weil in diesem Raum viele Menschen anwesend sein können, die dem Toten mehr oder weniger nah gewesen sind, weitet sich die Intimität der Rede über ihn in die Öffentlichkeit hinein.¹⁹ Nicht nur das Individuum ist im Blick – obwohl es eine zentrale Rolle spielt –, sondern ebenso das Individuum als Vertreter der Menschheit über-

¹⁸ Eine Ausnahme stellt in der Liturgie der Segen über den Toten dar, der ihn direkt adressiert und darin auch einen Widerspruch gegen die Aussage darstellt, dass mit dem Tod alles aus sei. Vgl. Brouwer, Christian: Abschied von Dir. Die persönliche Anrede von Verstorbenen in protestantischen Trauer- und Begräbnisritualen, in: Klie u. a. (Hg.), Bestattung, a. a. O., S. 229–250. Ebenso eine Ausnahme stellen die Reden von Repräsentanten der Vereine dar, denen Verstorbene zugehörten. Sie folgen meist der Rhetorik einer direkten Ansprache an die Toten.

¹⁹ Vgl. Roth, Ursula, Die Begräbnisansprache. Argumente gegen den Tod im Kontext der modernen Gesellschaft, Gütersloh 2002. Die Autorin macht besonders aufmerksam auf die öffentliche und kulturelle Bedeutung der Todesdeutung bei der Bestattung.