

Siedlungsforschung

Archäologie – Geschichte – Geographie 33, 2016

Die 40. Jahrestagung des Arbeitskreises für Historische Kulturlandschaftsforschung in Mitteleuropa ARKUM e.V. vom 18.–21. September 2013 in Heidelberg unter dem Titel »Tod und Gedenken in der Landschaft«, die in diesem Band publiziert wird, fand mit großzügiger Unterstützung des Heidelberg Center for the Environment und des Heidelberger Exzellenz-Clusters »Asia and Europe in a global context« statt, gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft. Die Publikation erfolgt im Rahmen des Projekts »MC14 Materialising memories: Circuits of (re-)configuration« im Exzellenz-Cluster »Asia and Europe in a global context« an der Universität Heidelberg, gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft.

Tod und Gedenken in der Landschaft

Herausgegeben
von

Thomas Meier
und Winfried Schenk

Arbeitskreis
für historische Kulturlandschaftsforschung in Mitteleuropa
ARKUM e.V.

Mit Beiträgen der Jahrestagung 2013 in Heidelberg

SELBSTVERLAG ARKUM e.V. BONN 2016

HERAUSGEBER

Für den Themenschwerpunkt:

Prof. Dr. Thomas Meier: Institut für Ur- und Frühgeschichte und Vorderasiatische Archäologie, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg – Marstallhof 4, D-69117 Heidelberg, E-Mail: thomas.meier@zaw.uni-heidelberg.de

Für die Zeitschrift Siedlungsforschung:

Prof. Dr. Winfried Schenk: Geographisches Institut der Universität Bonn, Historische Geographie – Meckenheimer Allee 166, D-53115 Bonn, Tel.: 02 28 / 73 58 71. E-Mail: winfried.schenk@giub.uni-bonn.de

REDAKTION

Drs. Peter Burggraaff: Institut für Integrierte Naturwissenschaften der Universität Koblenz, Geographie – Universitätsstraße 1, D-56070 Koblenz, Tel.: 02 61 / 287 22 86. E-Mail: burggra@uni-koblenz.de

Für die Mitglieder des Arbeitskreises für historische Kulturlandschaftsforschung in Mitteleuropa ARKUM e.V. ist der Bezugspreis im Jahresbeitrag enthalten (Anmeldungen an die Geschäftsstelle: Meckenheimer Allee 166, 53115 Bonn).

Der Nachdruck von Beiträgen ohne Genehmigung von ARKUM e.V. ist auch bei Quellenangabe nicht gestattet. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung bleiben vorbehalten. Der Bezug erfolgt unmittelbar bei der Geschäftsstelle (% Geographisches Institut der Universität Bonn, Historische Geographie – Meckenheimer Allee 166, D-53115 Bonn, Tel.: 02 28 / 73 58 71) oder über den Buchhandel.

Herstellung: Hartmann Satz + Druck / Mignon-Verlag, Winzerstr. 61,
53129 Bonn. E-Mail: peter.hartmann@mignon-verlag.de

ISSN: 0175–0046

INHALT

Tod und Gedenken in der Landschaft

Thomas Meier

- Tod und Gedenken in der Landschaft – Zur Einführung 9
Mit 14 Abbildungen und 1 Tabelle
Summary

Gedenken und Ort

Jürgen Hasse

- Bestattungsorte. Zur Atmosphäre sepulkralkultureller Räume
der Gegenwart 95
Mit 4 Abbildungen
Summary

Gernot Meier

- Sterben, Tod, individuelle Trauer und Unsterblichkeit
im digitalen Zeitalter. Ein Streifzug durch ein dynamisches Feld
der Kulturgeschichte 125
Summary

Stefan Brauckmann

- Gestaltung des Gedenkortes Deportationsbahnhof in Hamburg –
Methoden der Kulturlandschaftsforschung in der Jugendbeteiligung 139
Mit 3 Abbildungen und 1 Tabelle
Summary

Wolfgang Wegener

- Kulturlandschaft – Erinnerungskultur – Erinnerungslandschaft.
Projekt Hürtgenwald: Eine kritische Betrachtung von Erinnerungs-
kultur und Kulturlandschaft des Zweiten Weltkriegs..... 163
Mit 12 Abbildungen
Summary

Making place

Hauke Kenzler

- Die räumliche und geistige Trennung der Toten von den Lebenden
durch die Reformation 177
Mit 6 Abbildungen
Summary

Max Linke

- Die Schlacht bei Großgörschen am 2. Mai 1813 und ihre Denkmale
im Gelände 201
Mit 11 Abbildungen
Summary

Zoltán Ilyés †

- Verewigung, erinnerungskulturelle Nutzung und touristische
Erschließung der Militärfriedhöfe im Szeklerland 211
Mit 7 Abbildungen
Summary

Pavel Vařeka and Zdeňka Vařeková

- Contemporary cemeteries in the district of Tachov/Tachau
(Western Bohemia) as an evidence of population and settlement
discontinuity in the 2nd half of the 20th century 225
With 9 figures
Zusammenfassung

Lucyna Przybylska

- Roadside memorial crosses in Poland: a form of sacralization of
public spaces 245
With 3 figures and 2 tables
Zusammenfassung

Making space

Karen M. de Vries, Alexander Holthuis and Maarten G.J. Duijvendak

- Spanish flu and funerary customs. Mortality peaks, death culture
and the spatial layout of cemeteries in the northern Netherlands ... 265
With 10 figures and 2 tables
Zusammenfassung

Klaus Fehn

- Erinnerungsorte und Erinnerungslandschaften im national-
sozialistischen Deutschen Reich 1933–1945 295
Mit 13 Abbildungen
Summary

Claudia Binder und Thomas Meier

Der Heidelberger ›Ehrenfriedhof ‹	319
Mit 10 Abbildungen und 2 Tabellen	
Summary	

Allgemeiner Teil

Nicolas Schroeder

Der Odenwald im Früh- und Hochmittelalter. Siedlung, Landschaft und Grundherrschaft in einem Mittelgebirge	355
Mit 6 Abbildungen und 5 Tabellen	
Summary	

Anschriften der Autoren, Herausgeber und Vorstandsmitglieder des Arbeitskreises	389
--	-----

Contents	391
--------------------	-----

Jürgen Hasse

Bestattungsorte. Zur Atmosphäre sepulkralkultureller Räume der Gegenwart¹

Mit 4 Abbildungen

Der Tod ist ein »*metaempirisches Ungeheuer*« (Jankélévitch 2005, S. 13). Den Tod als solchen gibt es im Leben nicht. Man kennt ihn nur als Todesfall der Anderen. Dann ist er vor allem Anlass, der uns »*versichert, dass ›man selbst ja noch ›lebt‹*« (Heidegger 1993, S. 254). Der individuelle Todesfall konfrontiert uns aber auch unausweichlich mit der Faktizität der Endlichkeit des Lebens. Der eigene, gleichsam wartende Tod entzieht sich strikt jeder Erfahrbarkeit. Dennoch ist er als eine »*innere Immer-Wirklichkeit*« (Simmel 1925, S. 90) im Halbdunkel des Bewusstseins gegenwärtig. Über den Tod sagt Lévinas, »*wir kennen ihn, ohne ihn denken zu können*« (Lévinas 1996, S. 100). Auch nach Jankélévitch ist der Tod »*ebenso undenkbar wie das Sein*« (Jankélévitch 2005, S. 56). Er ist »*das Ende dessen, welches das Denkbare denkbar macht, und daher ist er undenkbar*« (Lévinas 1996, S. 101). Damit steigert sich seine Ungeheuerlichkeit ins Unermessliche. Deshalb sieht Emmanuel Lévinas in ihm »*die emotionale Erschütterung par excellence*« (Lévinas 1996, S. 19), die epistemologisch im Wissen um die absolute Nichterlebarkeit des Todes sowie die Endlichkeit des eigenen Lebens begründet ist. So konstituiert der Tod eine außerordentliche Ordnung (vgl. Jankélévitch 2005, S. 14), die »*jedem Trostversuch*« (Jankélévitch 2005, S. 14) widersteht.

Der folgende Beitrag wird sepulkralkulturelle Praktiken in ihrer psychologischen Spannung zum naturwissenschaftlichen Wissen zum einen und dem aufgeklärten Geist der säkularisierten Welt zum anderen in den Blick nehmen.² Im Vordergrund wird die Funktion sepulkralkultureller Atmosphären stehen, die den von Tod und Trauer Betroffenen einen kulturellen Rahmen des Glaubens sowie der Bewältigung von Situationen des Todes vermitteln. Solche Atmosphären haben ihre konkreten Orte wie ihre situationsspezifischen Programme. Ich werde

-
- 1 Dem Beitrag liegt der Vortrag zugrunde, der auf der 40. Tagung des Arbeitskreises für historische Kulturlandschaftsforschung in Mitteleuropa ARKUM e.V. (Heidelberg, 18.–21. September 2013) gehalten wurde.
 - 2 Das Thema muss schon aufgrund seiner kulturell umfänglichen Vielfalt eingegrenzt werden. Aus diesem Grunde erfolgt zudem eine Konzentration auf die kulturellen Praktiken der Gegenwart.

im Folgenden zeigen, dass diese Atmosphären und die sie vermittelnden Rituale, Dinge und Ästhetisierungen die Milieus sepulkralkultureller Todesbewältigung im engeren Sinne konstituieren. Rituale, Dinge und Ästhetisierungen fungieren dabei als atmosphärische Medien.

Die dunkle Gewissheit um den eines nahen oder fernen Tages bevorstehenden Sturz »durch die Falltür des Nicht-Seins« (Jankélévitch 2005, S. 13) verbindet sich aus der anthropologisch begründeten Angst vor dem Tod mit einer gedämpften Denkwürdigkeit, die als »Stachel, den das Jenseits ins Diesseits treibt?« (Jankélévitch 2005, S. 16), den Wesenskern jeden Philosophierens bildet (meditatio mortis) (vgl. Schmitz 1964, S. 27f.). Die Todesfurcht ist ambivalent. Zum einen speist sie einen Drang zum Wissen; zum anderen sucht sie Ablenkung, um der ins Leben einbrechenden Todesangst zuvorzukommen. So liegt es nahe, dass der in seiner Abgründigkeit bewusstwerdende Tod zum Gegner des (Nach-) Denkens wird.

Nicht erst der tatsächliche Tod bedeutet uns ein »verlorenes Leben« und damit jenen »völlige[n] Bankrott, der uns in Verzweiflung stürzt« (Jankélévitch 2005, S. 162); schon die Vorzeichen des Todes, die in Gestalt der Alten mit und unter uns sind, thematisieren die existenzielle »Beziehung zum Unendlichen« (Lévinas 1996, S. 29). Gerade sie ist deshalb Gegenstand mythischer Verklärungen. So dient die postmoderne Rückführung der Alten in die vitalen Kreisläufe des Lebens mehr der Ablenkung von postmortaler Unendlichkeit, als einer Bewusstwerdung des Lebens zum Tode. Deshalb sieht Jean Baudrillard im Dritten Lebensalter eine Art Dritte Welt – »ein Ghetto, ein[en] Aufschub, ein Vorfeld des Todes« (Baudrillard 2011, S. 297), dass aus der Mitte der Vitalität jungen Lebens verbannt wird. Zwar verbleiben die Alten (habituell, soziologisch, kulturell und ökonomisch) tatsächlich in der Mitte der Gesellschaft. Symbolisch und atmosphärisch werden sie aber im Sinne einer beinahe unmerklichen Ausleitung in institutionelle Sonderzonen verschoben. Selbst in den Universitäten – den Räumen der Jugend – kennen wir solche Quasi-Heterotopien, wenn sie auch mit normalisierenden Namen verschleiert werden (so z.B. U3L als Kürzel für die Universität des Dritten Lebensalters).

1 Sepulkralkulturelle Räume im Allgemeinen

Der Begriff Sepulkralkultur »leitet sich vom lateinischen *sepulcrum* ab und bedeutet Grab, Grabstätte und umfasst alle kulturellen Erscheinungen im Zusammenhang mit Sterben, Tod, Bestatten, Trauern und Erinnern«.³

Die Sepulkralkultur dient der Ritualisierung von Praktiken der tatsächlichen wie symbolischen Ausleitung Verstorbener aus der physischen und sozialen Welt der Lebenden. Die kulturspezifisch variierenden Übergangsrituale dienen dabei auch der Bewältigung furcht- wie angstbesetzter Vorstellungen des Todes. In der

3 Museum für Sepulkralkultur (vgl. http://www.sepulkralmuseum.de/de/besucher_info_museum_fuer_sepulkralkultur/sepulkralkultur.html [letzter Zugriff 19.02.2013]).

Sepulkralkultur verbinden sich pragmatische Gründe der Hygiene mit dem menschlichen Bedürfnis, die Unerträglichkeit der Vorstellung beherrschbar zu machen, dass sich das individuelle Leben mit dem Tod im Nichts einer unbegreiflichen Endlosigkeit verlieren wird: »*Ohne Fantasmen der Unsterblichkeit oder doch zumindest einer gewissen Fortdauer über den allzu engen Horizont seines Erdendaseins hinaus kann der Mensch nicht leben*« (Assmann 2000, S. 14).

1.1 Zum Begriff der (sepulkralkulturellen) Atmosphäre

Sepulkralkulturelle Atmosphären sind Gefühle, die in Situationen wurzeln, welche im Rahmen der rituellen und symbolischen Todesbewältigung stehen. Gerade in der Sepulkralkultur werden sie oft durch synästhetische Eindrucksqualitäten gegenwärtig, die dem Erleben situierter Dinge anhaften. Die Symbole der Grabarchitektur verdanken ihre immersive Wirkung oft solchen kulturell definierten bzw. ästhetisch formatierten Verklammerungen von Gefühl und Bedeutung, so zum Beispiel die allegorischen Darstellungen der großen Transversale (halboffene Tür, Schiff, Schmetterling etc.). In der Verbildlichung existenzieller Auflösung ergreifen sie leiblich.

Zur physischen Realität eines jeden Friedhofs gehört neben der Mannigfaltigkeit steinerner Gedenk- und Erinnerungszeichen eine die Schwere sepulkralkultureller Atmosphären unterstützende Grünraumgestaltung, die sich insbesondere der pflanzlichen Umfriedung des Friedhofs widmet. Die Atmosphäre eines Friedhofs ist auf andere Weise gegenwärtig als die sich in seinem Raum befindenden Dinge. Sie ist nicht lokalisiert wie das Grab oder Mausoleum; sie umwebt vielmehr den Raum des Friedhofs wie den des Grabes, hüllt je spezifische Orte ein und macht sie zu situativ besonderen, gefühlsmäßig aufgeladenen Orten.

1.2 Atmosphären als mythische Vermittler

Atmosphären sind Träger von Bedeutungen, die in sepulkralkulturellen Räumen mythischen Charakter haben. Mythen fungieren als Gegenlager zur Welt der tatsächlichen Sachverhalte. Insbesondere bedeuten die Heterotopien nach Michel Foucault eine »*zugleich mythische und reale Bestreitung des Raumes, in dem wir leben*« (Foucault 1990, S. 40). Und so ist vor allem der Friedhof ein heterotoper Raum, dessen Atmosphären den Mythos eines über den Tod hinausgehenden Lebens entfalten.⁴ Mit anderen Worten: Der Mythos birgt die narrative Essenz dessen, was atmosphärisch an einem Ort spürbar wird. Sepulkralkulturelle Orte sind aber nicht auf den Friedhof beschränkt. In der Gegenwart haben wir es (innerhalb wie außerhalb traditioneller Bedeutungsordnungen) mit hoch diversifizierten Orten der Trauer, Beisetzung sowie des Totengedenkens zu tun, die sich mythisch wie atmosphärisch je spezifisch konstituieren.

4 Zum heterotopen Charakter von Friedhöfen vgl. auch Hasse 2006.

Der christliche Schöpfungsmythos erklärt die Entstehung irdischen Lebens und des Kosmos nicht als astronomische, biologische und evolutionäre Naturgeschichte; er verkündet eine Erzählung, die im Gegensatz zum aufgeklärten Wissen steht. Zwar werden die alten Göttermythen in der Moderne entwertet. In der Frage des Todes sind sie aber nicht in Gänze durch das wissenschaftliche Wissen ersetzt worden, stehen vielmehr in einem epistemologischen Parallelverhältnis zu ihm. Die Antworten der Wissenschaft bieten auf die Frage nach dem Tod weder Trost noch utopischen Halt. Sie hinterlassen ein Vakuum, das der Mythos füllt. Dessen sozialpsychologische Aufgabe besteht darin, das schon lange populäre naturwissenschaftliche Wissen um den Tod aus der sachlichen Welt der Fakten verklärend in eine Gegenwelt des Glaubens zu verschieben. Zwar spielen die christlichen Religionen⁵ im westlichen Kulturkreis unter den religiösen Mythen⁶ noch eine zentrale Rolle. Aber mit der Pluralisierung postmoderner Sinnorientierungen erweitert sich auch das (nicht mehr zwingend allein religiöse) Spektrum der Sepulkralkultur in semi-säkulare Bereiche, die etwa nach pantheistischen Jenseitsvorstellungen sakralisiert und remythologisiert werden. Damit besteht der anthropologische Grund des Mythos auch in der säkularen Moderne fort. Hans Blumenberg sieht ihn in einer »Befreiung von Furcht« (Blumenberg 2007, S. 27): »Hier wie dort, in ihren weltweiten wie zeitweiten Übereinstimmungen, zeigt der Mythos der Menschheit dabei, etwas zu bearbeiten und zu verarbeiten, was ihr zusetzt, was sie in Unruhe und Bewegung hält« (Blumenberg 2006, S. 303).

Diese Hilfe bieten in der Gegenwart nicht mehr allein religiöse Unsterblichkeitsmythen, sondern vermehrt auch pantheistische Mythen, in denen der Tod als natürliche Transformation erklärt wird und als Phase eines Natur-Prozesses seine Schrecklichkeit verlieren soll. Pantheistische oder esoterische Unsterblichkeitsmythen sollen aber nicht nur eine Antwort auf die Erklärung letzter Fragen bieten. Sie stehen auch in einem direkten kompensatorischen Bezug zur nüchternen Welt der Systeme, in der das schier uferlos ausgebreitete wissenschaftliche Wissen eine Welt unhintergebarerer Fakten geschaffen hat. Deshalb muss sich der Glaube an ein Leben nach dem physischen Tod an den Orten der Toten und des Todes atmosphärisch als emotional ent-sorgender (eine die Sorge aufhebender) Mythos vermitteln. So werden die sepulkralkulturellen Atmosphären stets von der mythischen Kraft einer (irrationalen) Hoffnung getragen, weshalb »alle ›Unsterblich-

5 Kurt Hübner macht darauf aufmerksam, dass der alte (z.B. griechische) Mythos polytheistischen Charakter hatte. Die Mythen der christlichen Religion sind aber dadurch vom alten Mythos unterschieden, dass an die Stelle des Polytheismus der Monotheismus getreten ist (vgl. Hübner 2011, S. 381).

6 Zwar gewinnt der religiöse Mythos sein Wissen aus der Überlieferung und nicht wie die Wissenschaft aus der methodisch angeleiteten Erfahrung. Dieser Umstand darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch die Wissenschaft mit ihren paradigmatischen Narrativen nur anerkennungsfähig sein kann, solange sie sich auf die Bereitschaft einer Gemeinschaft stützen kann, ihrer Logik, ihren Vorannahmen und impliziten Werten nicht nur in der Teilhabe am Wissen, sondern auch affektiv zu folgen, so dass auch im Denksystem der Wissenschaften »ein letzter Widerschein des Mythos« lebendig geblieben ist (Picht 1986, S. 530).

keitslehren« des Mythos« (Cassirer 2002, S. 45) negative Bedeutung haben, weil sich das unreflektierte Bewusstsein weigert, eine Trennung zu vollziehen, die »durch eine bestimmte Form der kausalen Analyse – gefordert wird.« (Cassirer 2002, S. 45). Diese Weigerung der Anerkennung der Finalität des biologischen Todes findet im Unsterblichkeitsmythos christlicher wie pantheistischer Lehren ihren Ausdruck, in dem auch ein Theorieverzicht steckt, dessen Leerstelle von der Autosuggestion des Glaubens an ein ewiges Leben gefüllt wird. Der Mythos offenbart deshalb auch nichts, dient nach Cassirer vielmehr der Verhüllung (vgl. Cassirer 2002, S. 46) und nach Roland Barthes der Deformation (vgl. Barthes 1964, S. 267) oder Verbiegung (vgl. Barthes 1964, S. 277) realitätsbezogener Gewissheiten. Ob Deformation, Verhüllung oder Verbiegung – die sozialpsychologische Funktion des Mythos ist die Entsorgung. Er soll – und dies mit besonders suggestiver Macht in den sepulkral-kulturellen Mythen – vernebeln, was ohne seine entlastende Hilfe unverstellt und unerträglich zur Erscheinung käme. Im atmosphärischen Raum der Toten und des Todes verdankt sich die Macht des Mythos insbesondere dem Numinosen, das in »schwebender, ruhender Stimmung versunkener Andacht« (Otto 1924, S. 12) aufgeht.⁷ Das ehrfürchtig-demütig Zehrende des Numinosen bezieht seine atmosphärische Macht aus der gelebten Zeit, die auf dem Erlebnishintergrund emotionaler Betroffenheit vom Tod und/oder einem Todesfall unter den Einfluss bleierner Lähmung gerät. Zwar liegt der (abstrakte) Tod immer in einem lagezeitlichen Jenseits und damit einer unbestimmten Zukunft. Das sich an einem sepulkral-kulturellen Ort affektiv aktualisierende Verhältnis zum Tod entfaltet sich dagegen in einer Gegenwart, in der die historische Relationalität eines Früher und Später belanglos wird. In der Dauer gegenwärtigen Da-seins an einem Grab (mit existenzieller Bedeutung für das eigene Leben) öffnet sich atmosphärisch eine modalzeitliche⁸ Wirklichkeit, in der gelebter Raum (Dürckheim 2005) und gelebte Zeit (Minkowski 1972) zur Einheit zerrinnen. In einem suchend-ansetzenden (aber in diesem Anfangen steckenbleibenden) Gefühl für ein Vorbei, Nicht-mehr und Nie-mehr verdichtet sich die numinose Atmosphäre in ihrer abgründigen Schwere.

2 Sepulkral-kulturelle Orte und ihre Atmosphären

Atmosphären sind in ihrem räumlichen Charakter ortsgebunden; deshalb konstituieren sie sich an unterschiedlichen sepulkral-kulturellen Orten auf je spezifische Weise. Damit stellt sich die Frage, wie Atmosphären medial inszeniert und mythisch aufgeladen werden. Dabei wird zwischen heterotopen und extrahetero-

7 Otto bezeichnet das Numinose als ein Gefühl des *mysterium tremendum*.

8 In der Modalzeit prägen Erinnerung und Erwartung die affektive Gegenwart eines Ortes und nicht lagezeitliche Relationen auf einer mathematischen Zeitachse. Hermann Schmitz hat in seiner Philosophie der Gegenwart die Bedeutung der Modalzeit im Unterschied zur Lagezeit und Dauer herausgestellt und damit die affektive Dimension der gelebten Zeit im Sinne von Minkowski betont (vgl. Schmitz 1964, insbes. § 18). Zum Begriff der ›gelebten Zeit‹ vgl. Minkowski 1971 und 1972.

topen Räumen zu unterscheiden sein, denn in der Gegenwart ist nicht mehr jeder Begräbnis-, Trauer- und Totengedenkort ein ›anderer Raum‹ im Sinne *Foucaults*. Auf diesem Hintergrund zwingt die durchzuführende Unterscheidung zu einer geschärften Aufmerksamkeit gegenüber der Art und Funktion situationspezifischer Atmosphären.

2.1 Heterotope Räume und ihre Atmosphären

Aus Platzgründen müssen die folgenden Beispiele eng begrenzt bleiben. Zunächst werde ich den Friedhof als Anderen Raum *par excellence* in seiner atmosphärischen Situierung skizzieren. In einer Vergrößerung des Maßstabes werden sich drei Mikrologien anschließen: erstens zum Einzelgrab, zweitens zum Kolumbarium bzw. zum Urnengrab und drittens zum Mausoleum. Kurze Anmerkungen zu Gemeinschaftsfeldern und Gedenkortern beschließen das Kapitel.

2.1.1 Der Friedhof

Schon in formalästhetischer Hinsicht gibt sich der Friedhof in der Regel als klar umgrenzten anderen Raum zu erkennen. Innerhalb seiner Grenzen gelten andere Bedeutungen als außerhalb von Mauer, Zaun und Hecke. Im weltlichen Raum der Sachlichkeit wissen die Menschen um die Finalität des biologischen Todes. Unter dem Einfluss der religiösen Atmosphäre des Friedhofs und des durch sie suggerierten Unsterblichkeitsmythos wird die Unzeit des Todes in eine Latenzzeit umgedeutet. Die Verstorbenen sind aus der Welt der Lebenden nicht für immer ausgeräumt; sie befinden sich auf einer Wanderung in eine andere Welt, in der sie eines fernen Tages wieder zu neuem Leben erweckt werden. »*Kaum ein anderes Bild hat sich im Laufe der Metaphorisierung des Todes stärker eingepägt als das Bild der Reise, des Übergangs, der Passage.*« (Assmann 2000, S. 116). Diese beginnt in einem rituellen Sinne mit der (zumeist) gehenden Begleitung eines Verstorbenen auf seinem letzten Weg. Das Ritual bedeutet symbolisch wie synästhetisch eine verabschiedende Ausleitung⁹ in eine mythische Sphäre des Numinosen. Mit der Grablegung oder Urnenbeisetzung werden die Bewegung des Toten und seine Ausräumung aus der Welt der Lebenden rituell zum Abschluss gebracht. Im Vollzug des Begräbnisses konstituieren sich im Wesentlichen zwei miteinander verknüpfte Atmosphären: eine der Trauer, die sich synästhetisch durch die Bewegungssuggestion des schweren und langsamen Ganges der Trauergemeinde vermittelt und je nach individueller Betroffenheit vom Todes-Fall in eine Stimmung der Trauer mündet.

Der umfriedete Raum des Friedhofs ist in Folge seiner ästhetischen Programmierung ein Raum numinoser Atmosphären, der durch schwere und tiefe Gefühls-töne geprägt ist. Die Ästhetik seiner gesamten Architektur, Raumordnung und

9 Im Niederländischen heißt das zum Krematorium gehörige Trauerzentrum »*uitvaart-centrum*«; kaum deutlicher könnte sich im Wort das Programm der Verabschiedung vom Toten als Bedeutung einer Ausfahrt aus der Welt der Lebenden bekunden.

Bepflanzung suggeriert den Friedhof als programmatischen Raum des Übergangs, in dem sich der undenkbbare Abgrund des Seins¹⁰ atmosphärisch vergegenwärtigt. Ein Friedhof bildet keine tatsächliche, sondern eine mythische Weiche zwischen zwei Welten. So situiert sein ästhetisches Gesamtarrangement ein ›Pufferkonzept‹ (Jankélévitch 2005, S. 30), das der psychologischen Abfederung aufgeklärten Wissens um die finale Endlichkeit menschlichen Lebens dient. Insbesondere die Grünraumplanung des Friedhofs im frühen 19. Jahrhundert illustriert die ästhetische Praxis fragiler Ausbalancierung eines gefühlsambivalenten Raumes. Die Grünraumästhetik der neu angelegten außerstädtischen Friedhöfe war auf die Herstellung einer Atmosphäre der Faszination und Demut ausgelegt. In den zurückliegenden 100 bis 150 Jahren konnte sich dieses atmosphärisch mikrolandschaftliche Programm vor allem in der Herausbildung eines mächtigen Baumbestandes und vielfältigen Landschaftsbildes eindrucksvoll entfalten. In seinem mehrbändigen Werk zur Gartenkunst merkte Hirschfeld zur Gestaltung von Begräbnisplätzen an, dass sie »ruhige, einsame und ernste« Gegenden sein mögen.

Die Friedhöfe »gehören zu der melancholischen Gattung von Gärten. Der Platz muß allerdings durch niedrige Mauern, oder Graben, oder Zaun eine Beschützung, aber keine ängstliche Einsperrung haben. [...] Ein finsterer angränzender Tannenwald, ein dumpfiges Gemurmel fallender Wasser in der Nähe, vermehrt die heilige Melancholie des Orts. Die Bäume müssen durch braunes und dunkles Laub die Trauer der Szenen ankündigen.« (Hirschfeld 1973, S. 118).

Hirschfelds Szenen waren weniger Schau- als atmosphärische Erlebnisräume, die ihre suggestive Gefühlsmacht über die Inszenierung synästhetischer Charaktere entfalteteten und einen Gegensatz zur ›geräuschvollen Bühne der Welt‹ bilden sollten:

»Das Ganze muß ein großes, ernstes, düsteres und feyerliches Gemälde darstellen, das nichts Schauerhaftes, nichts Schreckliches hat, aber doch die Einbildungskraft erschüttert, und zugleich das Herz in eine Bewegung von mitleidigen, zärtlichen und sanftmelancholischen Gefühlen versetzt.« (Hirschfeld 1973, S. 119).

So hält die Atmosphäre eines Friedhofs bis heute das unsagbar Abgründige des Todes auf Distanz, ohne die von seiner Gegenwart ausgehende sedierende Lähmung durch die Macht des Numinosen aufzuheben. Zwar ist der Friedhof ein Begräbnisort, aber als solcher ein Raum der Lebenden, die aus der Atmosphäre des Numinosen stets in die Welt des Profanen, Banalen, Trivialen und Gewohnten wieder zurückkehren müssen.

In außerordentlich zudringlicher Weise kommt der heterotope Charakter eines ästhetisch inszenierten Begräbnisplatzes in seiner ganzen affektiven Ambivalenz des Numinosen in Böcklins Toteninsel zur Geltung (vgl. Hasse 2011). Im Bild der Insel spitzt sich der heterotopologische Charakter des Friedhofs allegorisierend zu. Das Gemälde macht in der Genese seines ästhetischen Ausdrucks auf die Bedeutung von Synästhesien in der Wahrnehmung des Numinosen aufmerksam.

10 Nach Vladimir Jankélévitch kommt der Tod dem Denken des Todes stets zuvor (vgl. Jankélévitch 2005, S. 56).

Die maximale Zudringlichkeit der ästhetischen Inszenierung des Kunstwerkes verdankt sich aber erst einer Korrektur der Haltung einer Figur, die *Böcklin* in der 1888 vollendeten letzten von vier Versionen vornimmt. Während der den Sarg begleitende Mönch zunächst aufrecht hinter dem Sarg auf dem Nachen steht, nimmt er in der letzten Version eine leicht nach vorne gebeugte Haltung ein. Erst dank dieser habituell verbildlichenden Verleiblichung der Trauer spitzt sich der machtvoll immersive Eindruck des Gemäldes gefühlsmächtig zu. Dabei ist es nicht die körperliche Gestalt des Mönches, die eine so große Wirkung entfacht, sondern die mit einem Schlage an seiner leiblichen Disposition erkennbar werdende affektive Betroffenheit. Wenn die Änderung auch nur ein Detail betrifft, so führt sie doch zu einer thematischen Akzentuierung der Bild-Atmosphäre im Ganzen. Vom Habitus des Mönchs geht eine Bewegungssuggestion aus, die das affektive wie symbolische Bildverstehen stimmt.

Bewegungssuggestive wie insbesondere synästhetische Ansprachen der Wahrnehmung finden sich auf Friedhöfen in zahllosen Varianten. So appelliert das zu Boden herabhängende Laubwerk von Trauerweide und Trauerbuche an jenes leibliche Gefühl des Niedergedrückt-seins, das der Stimmung der Trauer entspricht. Und die große, eindrücklich ästhetisierte Steinskulptur auf einem Grab bedeutet im kulturellen Bild der Ewigkeit des Steins die Unvergänglichkeit des Verstorbenen, dessen Gedenken die Inszenierung dient.

2.1.2 Das Einzelgrab – Ort des Begräbnisses

Im mikrologischen Maßstab des Einzelgrabes reproduzieren sich die heterotopologischen Merkmale des Friedhofs. Wie dieser ist auch das Grab im Allgemeinen umfriedet.¹¹ Schon ein flacher Saum in den Boden eingelassener Steine schafft eine räumliche Begrenzung, die sich als Medium der Individualisierung, Konkretisierung und emotionalen Verdichtung des Numinosen innerhalb des Friedhofs anbietet. Der Mythos des Jenseitigen und der Auferstehung bleibt im atmosphärischen Raum des Friedhofs in einem unpersönlichen Sinne abstrakt; über den Namen einer Person verbindet er sich (optional) mit dem emotionalen Gewicht der Betroffenheit. Das Grab ist gleichsam der persönliche Raum im öffentlichen Raum des Friedhofs, personalisiert durch die Grablegung eines individuellen Toten.

Die Erdbestattung des Leichnams vollzieht am Ende einer ganzen Kette ritueller Verortungen die Umräumung des Toten in die Erde. Die Elemente der rituellen Abfolge vorausgehender sepulkralkultureller Handlungen werden an ihrem je eigenen Ort atmosphärisch aufgeladen. In der Situation der Grablegung kon-

11 Heute rechtskräftige Friedhofssatzungen lassen nach einer mitunter recht rigiden Gestaltungsordnung (vor allem in Deutschland) nur bestimmte Materialien und Art der Umfriedung zu. Vor allem in früheren Jahrhunderten war es oft üblich, Grabumfriedungen durch gusseiserne Zäune kenntlich zu machen. Dadurch wurden nicht nur symbolisch, sondern tatsächlich separierte Räume innerhalb des anderen Raumes geschaffen.

zentrieren sich die Gefühle der Trauer zu machtvoll ergreifender Schwere. Diese Konzentration bahnt sich im rituellen Vollzug der Beerdigung synästhetisch an. *Be-ERD-igung* bedeutet ja nicht nur symbolisch die Rückkehr zum Grund (zum Grund der Erde wie zum Grund des Seins) (vgl. Lévinas 1996, S. 100). Die Erde veranschaulicht dabei das Leben spendende und Leben wiederaufnehmende Element. Sie wird physisch als materielle Rückführung in die Erde vollzogen und von der engenden Atmosphäre des »Rückgang[s] in den dunklen, unterweltlichen Grund, welcher das ganze oberirdische Dasein der Menschen trägt« (Hegel; zit. bei Kirchner u. Michaëlis 2004, S. 542) überwölbt. Die Einschließung des Toten in den hölzernen Sarg begünstigt wiederum die Abstraktion von der individuellen Person und kommt der atmosphärischen Konzentration einer reinen Stimmung der Trauer¹² entgegen. Deren gefühlsmäßige Ungerichtetheit (d.h. ihre die gesamte Stimmung ergreifende Macht) hat zwar ihren Grund im Entzug einer Person aus dem Leben und allen sozialen Kreisen; die reine Stimmung der Trauer löst sich atmosphärisch aber vom Fall und überspannt alle anderen aktuellen wie im modalzeitlichen Rahmen der Trauer keimenden Stimmungen.

Begräbnisrituale sind im sepulkralkulturellen Kontext auf je spezifische Weise mit den natürlichen Elementen verbunden. Es ist Aufgabe der Rituale, diese atmosphärische Macht zu rahmen, in Bahnen zu lenken und sogar noch zu steigern – so etwa in der Geste der Trauernden, eine symbolische Schaufel Erde auf den ins Grab abgesenkten Sarg zu werfen. Die Bedeutung ist zweifach codiert. Sie setzt die Vergänglichkeit des Lebens und seine Rückverwandlung zu Erde in Szene und verbildlicht zugleich den symbolischen Beginn der (tatsächlichen) Schließung des Grabes. Beide Bedeutungen vermitteln sich synästhetisch im ästhetischen Arrangement des Rituals. »Bei jeder Grablegung ist die Einsenkung des Toten in die Erde das eigentlich Gemeinte« (Evers 1939, S. 81).

Das geschlossene Grab ist weniger der Ort des Todes, wie er sich im Raum des Friedhofs zu spüren gibt, als vielmehr der Ort eines individuellen Toten. Eines der traditionell wichtigsten Medien der Personalisierung der numinosen Atmosphäre des Grabes ist die Grabarchitektur, als deren prädestiniertes Material der Stein bzw. das Steinerne fungiert. Die Grabarchitektur dient der tatsächlichen und symbolischen Verbindung eines ober- und eines unterirdischen Raumes. In der Erde ist das Grab und über ihm ist der Stein. Hans Gerhard Evers bezeichnet das Grab als »Zwitterwesen zwischen Bau und Erdmasse« (Evers 1939, S. 80). Jede Schaffung eines Grabes vollzieht sich bauend im Heidegger'schen Sinne und ist darin Ausdruck des Wohnens im Geviert. So konstituiert sich am Ort des Grabes auch eine Beziehung zum Raum als »Element des kultisch handelnden Menschen« (Evers 1939, S. 82). Der Stein bietet sich in seiner doppelten Symbolik als prä-

12 Trauer zählt Hermann Schmitz zu den akathartisch bedrängenden Erregungen. Dies »sind solche, die – anders als Freude, Wonne oder Bewunderung – den Betroffenen überwiegend leiblich engend ergreifen und so in drangvolle Verlegenheit stürzen, ohne, wie Zorn und Scham, von sich aus kathartisch, d.h. darauf angelegt zu sein, sich auszulassen und dadurch aufzuheben, wie der Zorn im kathartischen Racheakt, die Scham in der Selbstvernichtung des Beschämten« (Schmitz 1995, S. 588).

destinierter Stoff der (Grab-) Architektur, der Konstruktion leiblich spürbarer Atmosphären und Stimmungen, mit anderen Worten, als Medium sepulkral-kulturellen Bauens an.¹³ Zum einen symbolisiert der Stein in seiner Festigkeit und Widerständigkeit das Überdauernde schlechthin. Dabei kommt es nicht auf Ewigkeit im kosmologischen Sinne an; schon die Überdauerung einiger Generationen macht den Stein zum Medium der (relativen) Ewigkeit. Zum anderen symbolisiert der Stein eine Schwere, die zunächst eine physische Eigenschaft des Materials ist. »Die Materie ist schwer, sie drängt abwärts, will formlos am Boden sich ausbreiten.« (Wölfflin 1999, S. 17). Diese physische Schwere überträgt sich synästhetisch auf das atmosphärische Gefühl der Schwere.¹⁴ Wölfflin sagte, »die Schwere scheint uns zu überwältigen. Die Sprache hat dafür den Ausdruck: Schwermut, gedrückte Stimmung usw.« (Wölfflin 1999, S. 18). Der Stein ist damit in seiner sepulkral-kulturellen Verwendung als Material der Grabarchitektur (vom Grabstein bis zum Baustoff des Mausoleums) Medium der Einverleibung trauerbedingter Gefühle der Schwere und des Niedergedrücktseins.

2.1.3 Feuerbestattung – Kolumbarien und Urnengräber

Die Atmosphäre einer Urnenbeisetzung unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von der einer Grablegung. Die Urne ist mit der Kremationsasche eine Abstraktion von der Person eines Verstorbenen. Der zur Durchführung einer Grablegung in einen Sarg eingeschlossene Leichnam ist dagegen trotz seiner Unsichtbarkeit konkret. Auch die Atmosphäre der Trauerfeier, die der Einäscherung vorausgeht, ist kaum mit der einer Grablegung vergleichbar. Die Differenzen resultieren insbesondere aus der segmentierten zeitlichen Struktur einer Feuerbestattung.¹⁵ Darin spiegeln sich technische Anforderungen an eine zeitgemäße Form der Einäscherung wider. Im Allgemeinen folgt daraus aber auch eine mindestens zweifache Gliederung der sepulkral-kulturellen Atmosphäre der Trauer und Verabschiedung. Folglich bleibt der erste (rituell besonders bedeutungsvolle) Teil der Trauerfeier nicht nur prozedural, sondern auch affektiv unabgeschlossen,

13 Dass aber auch der Stein der Zersetzung im Laufe der Zeit zum Opfer fällt, trägt nur in jenen Ländern zur Steigerung der numinosen Atmosphäre der Gegenwart des Todes bei, in denen nicht bürokratische Vorschriften dem Kippen von Kreuzen, Einbrechen von Grabplatten und Zerbröckeln von Figuren durch Entfernung oder Reparatur zuvorkommen.

14 Hermann Schmitz spricht diese Übernahme einer sich zum Beispiel durch die Gestalt oder Bewegungssuggestion eines wahrnehmbaren Ausdrucks eines Dings oder auch eines Halbdings in das eigene Befinden mit dem Begriff der leiblichen Kommunikation an (vgl. auch Schmitz 1989, Kapitel 2).

15 Die Tradition der Feuerbestattung geht weit in die vorchristliche Zeit zurück. Die nahezu rückstandslose Auflösung des Toten und sein Aufgehen im Medium der Luft und des Bodens war dabei mit der Vorstellung des Todes kompatibel; bei den Vorsokratikern (etwa Demokrit und Epikur) galt die Seele als vergänglich wie der Körper, nach dessen Ende auch sie nicht mehr als existent angesehen wurde (vgl. Capelle 1968, S. 425). Erst bei Platon trennt der Tod die unsterbliche Seele vom Leib ab (vgl. Vorgrimler 2008, S. 628).

denn in der späteren Beisetzung der Urne muss der atmosphärische Bogen, der sich in der Situation der Trauerfeier aufgespannt hat, in gewisser Weise wieder aufgenommen werden.¹⁶ Durch die Dauer zwischen Kremation und Urnenbeisetzung hat sich die sepulkralkulturelle Situation des modalzeitlichen Erlebens jedoch so weit verändert, dass von einer direkten affektiven Fortführung des Verabschiedungs- und Beisetzungsrituals nicht die Rede sein kann. Schon, weil nach der Einäscherung der Tote im engeren Sinne gar nicht mehr existiert, muss sich das Ritual einem veränderten Bezugsobjekt widmen. Die Elemente Feuer und Luft rücken nun ins mythische Zentrum des rituellen Umgangs mit der Urne und nicht – wie in der typischen Grablegung – die Erde. Der Körper des Toten ist durch die Gewalt des Feuers in Asche transformiert und damit ins Element Luft ausgeräumt worden. Dennoch erfolgt die Beisetzung der Urne in der Regel in die Erde oder die steinerne Wand, die in einem übertragenden Sinne auch dann noch dem Boden zugerechnet wird, wenn sie aus Holz oder anderen Baustoffen besteht. Der für die Sepulkralkultur elementare Bezug zu den Elementen der Natur ist uneindeutig und das mythische Band, das den gesamten sepulkralkulturellen Akt verklammert, gelockert.

Eine Innovation stellt die Schaffung des Hamburger Bestattungsforums Ohlsdorf dar, das die zeitliche und räumliche Bündelung von »Abschiednahme, Trauerfeier, Einäscherung und Beisetzung der Urne« anbietet. Wenn der Grund für diese Optimierung sepulkralkultureller Dienstleistungen auch in eher praktischen Erwägungen liegen mag (Zusammenhang der Gruppe der Trauernden), so bedeutet die organisatorische Zusammenfassung üblicherweise zeitlich zerrissener Phasen doch auch eine atmosphärische Rahmung in den Kontext einer nur noch wenig segmentierten Situation.¹⁷

Alle sepulkralkulturellen (alte wie jüngere) Praktiken der Einäscherung stehen im Prinzip im Widerspruch zur katholischen Glaubenslehre.

»Die römisch-katholische Kirche erließ 1886 ein striktes Verbot der Feuerbestattung. Es betraf sowohl die Teilnahme von Kirchendienern an einer Feuerbestattung, wie das Spenden von Sterbesakramenten für eine Person, die eine Feuerbestattung wünschte.«¹⁸

16 Zu einer weiteren zeitlich isolierten und herausgehobenen Phase im Begräbnisprozess kommt es dann, wenn sich Hinterbliebene dazu entschließen, dem Akt der Übergabe des Sarges ans Feuer in einem dafür geeigneten Raum des Krematoriums beizuwohnen. Nach Auskunft des Geschäftsführers der Feuerbestattungen Weser-Ems GmbH & Co Kg, Herrn *Willm Vieth*, komme dies bei besonders schwer zu verarbeitenden Todesfällen vermehrt vor. Der Verfasser dankt Herrn *Vieth* für detaillierte und pietätvolle Einblicke in den sepulkralkulturellen wie technischen Ablauf einer Kremation.

17 Vgl. Behörde für Stadtentwicklung und Umwelt Hamburg [Hrsg.]: Hamburger Bestattungsforum Ohlsdorf; <http://www.hamburg.de/bsu/3147712/friedhof-ohlsdorf.html> [letzter Zugriff 20.03.2013]. Ich danke Herrn *Norbert Fischer* für hilfreiche Hinweise zur Kultur der Feuerbestattung.

18 *Fischer, Norbert*: Feuerbestattung und Krematorium; http://www.n-fischer.de/feuer_4.html [letzter Zugriff 22.02.2013].

Und noch heute plädiert die katholische Kirche für die Erdbestattung:

»Die Erdbestattung empfiehlt sich für den Christen, weil sie der Bestattung unseres Herrn Jesus Christus entspricht [...] Die Kirche sieht in der Erdbestattung eine besondere Ähnlichkeit mit dem Begräbnis des Herrn.«¹⁹

Das generelle kirchliche Verbot wurde erst im Jahre 1963 durch eine Instruktion des Heiligen Offiziums aufgehoben.²⁰ Die Vorbehalte der Kirche gegenüber der Einäscherung haben in ihrem Kern atmosphärische Gründe, denn im situativen Erleben der Einsenkung des Sarges in die Erde spannt sich die synästhetische Brücke zum Glauben an die Auferstehung und das ewige Leben mit großer atmosphärischer Macht auf. Daher lässt sich der mit der Kremation verbundene Mythos auch weniger in religiösen als nichtreligiösen Orientierungen (kulturhistorisch etwa in der griechischen Mythologie) verorten. Die Elemente Luft und Erde treten nun in eine andere – nichtreligiöse – Beziehung zur Todesbewältigung als (die Erde) in der christlichen Grablegung. In der griechischen Mythologie war es Phaeton, der mit dem Himmelswagen der Sonne zu nahekam, verbrannte, zur Erde niederstürzte und von seinen Schwestern, den Heliaden, beweint wurde (vgl. *Bellinger* 1989, S. 399). In modernen pantheistischen Glaubensmythen rücken Luft und Erde in einen quasi-ökologischen Bedeutungszusammenhang, wonach der Verstorbene mit der Beisetzung seiner Asche in die Naturkreisläufe wieder zurückgegeben wird.

Ein atmosphärischer Unterschied besteht schließlich zwischen der Verortung der Urne in einem Urnengrab einerseits und einem Kolumbarium andererseits. Während sich das Urnengrab atmosphärisch mit der christlichen Bedeutung der Leben spendenden und wiederaufnehmenden Erde verbinden lässt, führt die Abstellung der Urne in einem Kolumbarium zu einer von Grund auf anderen atmosphärischen Einbettung. Die im Raum moderner Friedhöfe angelegten Kolumbarien (vgl. Abb. 1) bieten Hinterbliebenen zwar die Möglichkeit der Trauer und des Totengedenkens, auch bleibt die Rahmung durch die Atmosphäre des Friedhofs gewahrt. Indes ist der Ort des Kolumbariums eher ein gesellschaftlicher. Schon seine Architektur und räumliche Dichte suggeriert die Gegenwart einer imaginären Gemeinschaft Verstorbener im oberirdischen Raum der Lebenden. Moderne Kolumbarien sind daher Orte eines gleichsam pragmatisierten Totengedenkens, in denen sich numinose Atmosphären oft nicht entfalten können.

Aus dem Kontext sepulkral-kultureller Traditionen ist die Einäscherung selbst gänzlich abgekoppelt. Zwar ist auch sie von einer Atmosphäre umgeben. Sie ist jedoch durch Abläufe geprägt, die sich dem Erleben Trauernder bzw. vom Tod betroffener Menschen entziehen und in der Regel ohne die Anwesenheit Hinterbliebener innerhalb des Krematoriums an der Schnittstelle zur Kremationstechnik vollzogen werden.

19 Bistum Augsburg: Feuerbestattung; <http://www.bistum-augsburg.de/index.php/bistum/Hauptabteilung-VI/Glaube-und-Lehre/Glaubenslehre/Glaubensfragen/Feuerbestattung> [letzter Zugriff 21.02.2013].

20 Vgl. ebd.



Abb. 1: *Moderne Kolumbarien auf dem Friedhof von Winschoten (NL)*
Bild: Jürgen Hasse

2.1.4 Mausoleen

Mausoleen, die in vielen Religionen und Kulturen seit Jahrhunderten zur Toten-ehrung errichtet werden, sind architektonisch im Allgemeinen aufwendig insze-nerierte Begräbnisorte. Sie sind (bedingt) begehbare Begräbnishäuser, die von wohlhabenden Großbürgern auf den Friedhöfen errichtet worden sind, die in Nordeuropa um die Mitte des 19. Jahrhunderts vor den Toren der Städte angelegt wurden. Bis auf wenige Ausnahmen bilden sie in der Gestaltung der Begräbnis-plätze eher die architektonische Ausnahme (vgl. Abb. 2).²¹ Einen reinen Mau-soleen-Friedhof findet man zum Beispiel im Lissaboner Stadtteil Campo de Ourique. Der Cemitério dos Prazeres wurde 1833 als Friedhof wohlhabender Bürger der (Haupt-)Stadt angelegt (vgl. Abb. 3).²² Er diente aber (bis in die Ge-genwart) nicht der Beisetzung von Urnen, sondern der speziellen Sargbestattung, die sich in der Atmosphäre ihres Rituals von der üblichen Erdbestattung unter-scheidet. Aus Platzgründen kann dieses Thema an dieser Stelle nicht weiter ver-folgt werden.

21 Während kleine bis mittlere Mausoleen der distinktionsorientierten Beisetzung der Urnen einer Familie dienen, gibt es auch Gemeinschaftsanlagen. So zum Beispiel auf dem Frankfurter Hauptfriedhof das 1909 von *Friedrich Ludwig von Gans* errichtete Mausoleum, das 1932 vom Verein für Feuerbestattung übernommen worden und heute vom städtischen Grünflächenamt verwaltet wird.

22 Vgl. <http://revelarlx.cm-lisboa.pt/gca/?id=692> [letzter Zugriff 05.04.2013].



Abb. 2: *Mausoleum auf dem Frankfurter Hauptfriedhof*
(1909 von Friedrich Ludwig von Gans errichtet)
Bild: Jürgen Hasse

Während Kolumbarien eher Orte der Zweckmäßigkeit sind, ist das Mausoleum ein atmosphärischer Ort der ästhetischen Inszenierung. Insbesondere die vor und um 1900 errichteten prächtigen Bauten²³ vermochten die im Raum des Friedhofs herrschende Atmosphäre des Numinosen in einer variantenreichen Architektur des Erhabenen zu steigern. Sein repräsentatives Erscheinen sicherte dem Mausoleum jene mythische Schwere, in der sich eine mächtige Atmosphäre des Numinosen entfalten konnte. Zwar stehen auch im Mausoleum die Urnen im

²³ Zur Bedeutung von Mausoleen auf privatem Grund und Boden vgl. *Leisner* 2003.



Abb. 3: Mausoleen auf dem 1833 angelegten Cemitério dos Prazeres (Lissabon)
Bild: Jürgen Hasse

weltlichen Raum der Lebenden, aber der erhabene, spirituelle und im Inneren halbdunkle Bau fördert in seinem ästhetischen Erscheinen die Erlebbarkeit des Todesmythos, der in einem seriell gebauten Kolumbarium nicht spürbar werden kann. Die Katholische Kirchengemeinde St. Andreas und Evergislus bei Bonn nennt ihr Mausoleum von Carstanjen,²⁴ das Ende des 19. Jahrhunderts als Nachbau des Pantheon in Bad Godesberg errichtetet wurde, einen »*trostvollen Ort der Trauer*«.²⁵

In jüngster Zeit lebt die Tradition des Baus von Mausoleen auf deutschen Friedhöfen wieder auf. Anlässlich einer hitzig geführten öffentlichen Debatte um die ästhetische Zulässigkeit moderner Neubauten resümiert *Barbara Leisner*: »*Insgesamt steht zu hoffen, dass die Friedhofsverwaltung für weitere Neubauten von vornherein in Absprache mit der Denkmalpflege bestimmte Bereiche bzw. Grabstätten des Friedhofs ausweist und dass zum anderen die architektonische Qualität der Kleinbauten sich weiterhin kontinuierlich erhöht.*« (*Leisner* 2012).

24 Vgl. Stadt Bonn: Das Bonner Mausoleum von Carstanjen dient 3 000 Menschen als letzte Ruhestätte: http://www.bonn.de/rat_verwaltung_buergerdienste/presseportal/pressemitteilun-gen/01544/index.html?lang=de [letzter Zugriff 21.02.2013].

25 Kirchengemeinde St. Andreas und Evergislus: Eine würdige Ruhestätte für jedermann; <http://www.kirche-im-rheinviertel.de/einrichtungen/mausoleum-von-carstanjen> [letzter Zugriff 21.02.2013].



Abb. 4: *Neubau eines Mausoleums auf dem Frankfurter Hauptfriedhof*
Bild: Jürgen Hasse

Während Beispiele zum Friedhof Ohlsdorf respektable Bauten in traditionellem (d.h. oft in klassischem), aber eben auch postmodernem Stil zeigen, spitzt sich in Frankfurt der öffentliche Streit über die Würde des Friedhofs und die ihm gemäße Atmosphäre zu. Bezugspunkt großer Aufregungen sind zwei auf dem Hauptfriedhof um 2010 von wohlhabenden Roma-Familien mit seriellen Baumarkt-Baustoffen errichtete Mausoleen²⁶ (vgl. Abb. 4). Weil die Bauten in ihrer ungeschminkten Profanität die vertraute Ästhetik eines Friedhofs in unwillkommener Weise exotisieren, provozieren sie den normativ zwangsläufig ins Dilemma führenden Diskurs über (lokal-)kulturell erwünschte Atmosphären im sepulkral-kulturellen Raum.

2.1.5 Gemeinschaftsfelder

Nicht erst das Beispiel postmoderner Mausoleen macht darauf aufmerksam, dass Friedhöfe Spiegel historischer Kulturen sind. Auch die Einrichtung neuer Begräbnisfelder und -orte lässt den Friedhof unzweifelhaft als einen sich mit dem Wandel der Gesellschaft verändernden Raum erkennen. So finden sich auf Zentralfriedhöfen großer Städte Sonderräume für Aids-Tote, Frauen, Fans bekannter Fußball-Clubs etc. Wenn diese Begräbnisorte auch auf höchst unterschiedliche Repräsen-

²⁶ Vgl. Frankfurter Hauptfriedhof: Neue Gruften, neue Aufbauten; <http://www.frankfurter-hauptfriedhof.de/mausoleum2011.htm> [letzter Zugriff 21.02.2013].

tationsbedürfnisse zurückgehen, liegt ihnen doch ein je spezifischer Gemeinschaftsgedanke zugrunde, der von einem Gefühl der Zusammengehörigkeit durch ein gemeinsames Schicksal, eine gemeinsame gesellschaftlich-politische Situation oder eine gemeinsame Sinnorientierung getragen wird. Zu den in jüngster Zeit auf öffentlichen Friedhöfen immer zahlreicher angelegten neuen Begräbnisfeldern zählen insbesondere die unscheinbaren Grünflächen, die der anonymen Urnenbestattung dienen und ebenso Ausdruck posttraditioneller wie ökonomisch prekärer Lebensformen sind.²⁷ Zeitgleich werden auf den meisten kommunalen Friedhöfen Flächen für Einzelgräber rückläufig in Anspruch genommen. Die sogenannte grüne Wiese, auf der die anonyme Urnenbeisetzung stattfindet, kann als Folge der Neutralität ihrer Ästhetik nur für Hinterbliebene, die um die persönliche Bedeutung des Ortes wissen, ein atmosphärischer Raum der Trauer und des Gedenkens sein. Die Kirchen kritisieren an dieser Bestattungsform insbesondere das Moment des Verborgenen, die damit einhergehende Anonymisierung, die Ortlosigkeit der Trauer und die Unsichtbarmachung des Todes.²⁸ Wenn *Lévinas* zum gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod anmerkte, der wahre Bezug zum Tod sei ein Ausweichen, und die »*Flucht vor dem Tod mache die Bezeugung des Todes aus*« (*Lévinas* 1996, S. 62), so spitzt sich dies in der atmosphärischen Diffusität anonymen Urnenfelder zu.

Die Gemeinschaftsanlage par excellence ist der Soldatenfriedhof (vgl. auch *Fischer* 2003). Er hat nationale kriegsgeschichtliche Bedeutung, weshalb die atmosphärische Macht der uniformen und oft weiträumigen Ausdehnung der Grabfelder auch im Kontext der jeweiligen Kriegsgeschichte steht. Mit anderen Worten: Die atmosphärische Potenz von Gefallenengräbern spiegelt die aktuelle politische Bewertung eines vergangenen Krieges wider. So bedeuteten die in ihrer räumlichen Ausdehnung und in ihrer Ästhetik des Erhabenen beeindruckenden Gewanne der Soldatenfriedhöfe der Gefallenen beider Weltkriege einst eine Verehrung nationaler Helden und sollten eine Steigerung nationaler Identität vermitteln.²⁹ Mit der Überwindung heroischer Haltungen durch revidierte politische Einstellungen gegenüber Krieg und militärischer Gewalt veränderte sich in aller Regel auch die Bedeutung der Atmosphäre der Soldatenfriedhöfe. Heute gebietet es die politische Korrektheit, diese Sonderfriedhöfe als Mahnung zu Frieden und Völkerversöhnung nicht nur zu verstehen, sondern atmosphärisch in diesem Sinne auch zu empfinden. Das Beispiel zeigt, wie stark atmosphärisches Raumerleben von gesellschaftlichen Bewertungen und kulturellen Normen geprägt wird.

27 Die erste anonyme Bestattung in Deutschland fand im Jahre 1904 in Stuttgart statt (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2005, S. 25).

28 Vgl. ebd., S. 26.

29 »Mit dem Ersten Weltkrieg änderten sich die Themen in der Gartenkunst: Für die Gefallenen galt es, »Kriegergrabstätten« und »Ehrenfriedhöfe«, »Ehrenbegräbnisfelder« und »Heldenbegräbnisstätten« fernab der Heimat anzulegen.« (*Jakob* 2012).

2.1.6 Gedenkorte

Schließlich befinden sich auf großen Zentralfriedhöfen sepulkralkulturelle Gedenkorte, die anlässlich historischer Katastrophen errichtet worden sind und die individuellen Gräber – sofern es sie überhaupt gibt – zum Teil ersetzen oder im Sinne der symbolischen Bildung einer Gemeinschaft verklammern. So steht auf dem Frankfurter Hauptfriedhof eine Stele zum Gedenken an die Opfer eines 1996 vor der Küste der Dominikanischen Republik abgestürzten Passagierflugzeuges, das sich auf dem Rückflug nach Deutschland befand. Auf demselben Friedhof wurde im Jahre 1939 zum Gedenken an die Opfer des im Mai 1937 in Lakehurst (New Jersey, USA) in Flammen aufgegangenen Luftschiffs Hindenburg errichtet. Auch hier wird einer Schicksalsgruppe von Menschen gedacht, wenn es sich dabei auch um keine Gemeinschaft im engeren Sinne handelt, denn den Toten mangelt es am einigenden Band eines Gefühls der Zusammengehörigkeit. Erst das schicksalhafte Ereignis machte sie posthum zu einer Quasi-Gemeinschaft.

Ob die Atmosphäre des Gedenkortes auf das Schicksal der individuellen Opfer des jeweiligen Unglücks gerichtet ist oder auf die Schwere des Ereignisses, ist zum einen von der je aktuellen Situation der Gedenkenden abhängig, zum anderen aber auch von der künstlerischen Gestaltung des Gedenkmediums. So wird die Ästhetik der Stele zur Erinnerung an die Opfer des Flugzeugabsturzes in ihrer Schlichtheit von der beeindruckenden Vielzahl der eingravierten Namen dominiert. Im Unterschied dazu fehlen auf dem Hindenburg-Monument die Namen der meisten Opfer. Das mächtig inszenierte Mahnmal gilt dem Ereignis, dem die meisten Opfer anonym untergeordnet sind.³⁰ Aus der Perspektive der Gegenwart mag sich gerade darin eine spezifische Atmosphäre des Gedenkens entfalten, denn das Monument steht in seiner gestalterischen Ausführung nun zugleich für das Verhältnis eines politischen Regimes zur Bedeutung individuellen Lebens diesseits politischer Prominenz.

2.2 Extra-heterotope Räume und ihre Atmosphären

In jüngerer Zeit haben sich privatwirtschaftlich betriebenen Gesellschaften des bürgerlichen Rechts etabliert, die in einer immer größer werdenden Thanatos-Ökonomie mit dem Angebot säkularer (wahlweise auch religiöser) Urnenbestattungen ›im Grünen‹ eine Marktlücke geschlossen haben. Ausschließlich zum Zwecke der Urnenbestattung gewidmete Forste bieten die FriedWald-GmbH und die RuheForst-GmbH an. Ich werde im Folgenden zunächst diese nur noch im weitesten Sinne den Friedhöfen vergleichbaren Begräbnisorte im Hinblick auf ihre atmosphärischen Besonderheiten diskutieren (2.2.1). Es werden sich drei Beispiele zum rituellen Abschluss säkularer Einäscherungszeremonien anschließen (2.2.2 Seebestattung, 2.2.3 Luftbestattung und 2.2.4 andere Urnen- und

³⁰ Bei dem Unglück verloren 35 Menschen (Mitglieder der Mannschaft sowie Passagiere) ihr Leben; es sind aber nur die Namen von 7 Besatzungsmitgliedern auf dem 1939 errichteten Denkmal eingraviert.

Ascheverortungen). Alle hier zur Sprache kommenden Todes-Verräumlichungen finden in extra-heterotopen Räumen statt. Von solchen werde ich sprechen, wenn eine formalisierte Raumidentität, wie sie für den Friedhof charakteristisch ist, fehlt. Damit ist aber nicht gesagt, dass sich in extra-heterotopen Räumen keine sepulkral-kulturellen Atmosphären entfalten können oder dass es diesen Orten (soweit eine Verräumlichung überhaupt noch auf einen identifizierbaren Ort bezogen ist) an mythischer Transzendenz mangelt.

2.2.1 Friedwälder

Ein Friedwald ist kein Friedhof im engeren Sinne. Er ist ein Forst, der insbesondere – aber nicht allein – der Beisetzung von Urnen dient. Während der Friedhof schon wegen seiner Umfriedung ein eindeutig identifizierter Ort ist, weist der sepulkral-kulturell diffuse Raum des Friedwaldes zumindest keine eindeutigen heterotopologischen Merkmale auf. Er hat – manchem länderspezifischen Bestattungsgesetz zum Trotz – oft noch nicht einmal eine für Begräbnisplätze charakteristische Umfriedung in Gestalt einer erkennbaren Grenze (Mauer, Hecke oder Wassergraben) (vgl. auch *Hasse 2006*). Als relativ offener Raum unterscheidet er sich nur dadurch von einem rein forstwirtschaftlich genutzten Wald, dass an zahlreichen Bäumen – leicht übersehbar – kleine Namensschilder hängen. Im beinahe normalen Wald konstituiert sich deshalb auch keine numinose Atmosphäre des heiligen Raums. Ein Friedwald ist durch die Ästhetik des Waldes disponiert und nicht durch die eines gleichsam sonderweltlichen Begräbnisortes. Er ist zugleich Forst, Biotop, öffentlicher Freizeit- und Erholungsraum, Grundwasserspeicher etc. Die Differenz zwischen Identität und Verschiedenheit ein und desselben Raumes bleibt in der Schwebe. Allenfalls den mikrokologischen Inseln erkennbarer Urnenbäume haften Merkmale einer fraktalen Heterotopie an. Dagegen ziehen sich die Orte anonymen Urnenbeisetzung atmosphärisch ins Unbestimmte zurück.

Das Konzept der FriedWald GmbH geht auf eine Idee des Schweizer *Ueli Sauter* zurück, der die Voraussetzungen für eine neue alternative Bestattungsform von Urnen – die sogenannte Naturbestattung – geschaffen hat. Im Rahmen der prinzipiell entformalisierten Beisetzung einer (ökologisch abbaubaren) Urne in den Wurzelbereich eines Baumes entfalten sich sepulkral-kulturelle Situationen und die ihnen eigenen Atmosphären im Unterschied zum Friedhof nur noch von Fall zu Fall und im Zeitfenster des Rituals. Gleichwohl ist auch ein Friedwald nicht frei von normativen Regulierungen, die atmosphärisch bedeutsam werden. Da Grabsteine und andere auf Friedhöfen übliche Symbole generell nicht gestattet sind, können sich auch am lokalisierbaren Begräbnisort keine für einen Friedhof typischen Atmosphären konstituieren. Dabei folgt die Vorschrift ästhetizistischer Abstinenz in der Grabgestaltung explizit einem atmosphärischen Programm: Im säkularen Raum des Waldes soll sich keine Atmosphäre des Numinosen entfalten, sondern eine Natur-Atmosphäre des Waldes; wenn ein säkulares Programm im subjektiven Erleben dann dennoch ins Numinose ›kippt‹, so drückt sich darin die affektive Macht der aktuellen Situation der Betroffenheit vom Tod(esfall)

aus; in der Hand der Organisatoren liegt diese nicht. Die sich damit schon ankündigende Spaltung der Situation des Raumes macht deutlich, dass verschiedene Atmosphären an ein und demselben Ort in einem Wechselwirkungsverhältnis zueinanderstehen und potentiell auch in einen Konflikt geraten können. Auch die Reduzierung von Trauer- und Erinnerungssymbolen auf genormte, unauffällige Namensschilder an den Stämmen der Bestattungsbäume hat insofern atmosphärische Konsequenzen, als sie zu einer tendenziellen Verbergung der sepulkralkulturellen Funktion des Waldes führt und damit der Erlebbarkeit einer normalen Waldatmosphäre entgegenkommt.

Trotz allen Verzichts auf übliche Grabsymbole spiegelt sich das hierarchische Gefüge einer distinktionsorientierten Gesellschaft auch in einem Friedwald wider. An die Stelle von Marmor und Granit treten nun Bäume, die das Bedürfnis nach Repräsentativität und Distinktion stillen sollen. Dabei versteht es sich in einer Gesellschaft des Geldes von selbst, dass auch die naturalistischen Medien atmosphärischer Inszenierung ökonomisch hierarchisiert sind und tatsächliche oder posthum zugeschriebene gesellschaftliche Stellung am Preis eines Baumes abgelesen werden kann. So können sich eher Wohlhabende noch posthum mit einer alten und repräsentativen Eiche inszenieren, während sich mit einem Setzling begnügen muss, wem es an finanziellen Spielräumen für Größeres mangelt.³¹

Bestattungswälder reflektieren – gewissermaßen im Zerrspiegel des Todes – individualisierte, mobile und sozial separierte Lebensformen der Spätmoderne. So wird die Be-Sorgung eines Begräbnisses von lokalen Gesellschaften nicht mehr als Gemeinschaftsaufgabe praktiziert. Das hat soziale Rückwirkungen. Im Wissen um die Macht einer kulturellen Distanzierung von Situationen des Todes wird der virtuelle eigene Tod zu einem ökonomisch nachhaltigen Zukunftseignis, das vermehrt als soziale und ökonomische Zumutung für die Generation der Nachfahren empfunden wird. So geht dem virtuellen eigenen Tod nicht nur eine Stimmung der Sorge um das eigene Selbst voraus, sondern auch die Sorge um die Sorge anderer.

Der Friedwald muss – nicht zuletzt als Folge atmosphärischer Gemengelagen von Atmosphären der Natur und solchen der Trauer – programmatisch als mythischer Raum einer transzendentalen Dienstleistung konstruiert werden. Das bedarf der Zuschreibung einer Identität, die sich im Raum des Waldes allein über die medialen Brücken sepulkralkultureller Arrangements nicht konstituieren würde. Zunächst bedarf das natürliche Milieu des Waldes der pantheistischen Überhöhung, in deren Dienst die sentimentalistische Mythologisierung von Wald und Baum steht. Im Mittelalter galt der Wald in der lebensweltlichen Vorstellung als ein unwirtlicher, dunkler, gefährvoller und mystischer Raum. Erst nach großflächigen Rodungen wurde er ab dem 17. Jahrhundert als Milieu der Stille und ästhetischen Kontemplation entdeckt und schließlich in der Romantik zu einem affektiv übermächtigen Stimmungsraum umgedeutet. Eine ähnliche Verklärung

31 Kostendämpfend ist die Bestattung an einem sogenannten Basisbaum mit kürzeren Ruhezeiten von 15 bis 30 Jahren (vgl. *Rüter* 2011, S. 63).

macht den Forst zum Friedwald. Die sepulkralkulturelle Umrüstung des Forstes zum Begräbnisraum verlangt keine technischen und infrastrukturellen Maßnahmen, aber die reinigende Ausblendung von Widersprüchen, die aus Mehrfachnutzungen des Waldes resultieren. Die Situationen der Trauer und des Totengedenkens verlangt die Atmosphäre einer heilen Natur, und so steht die dystopische Natur des Waldes ebenso im Widerspruchsverhältnis zu dessen pantheistischer Mythologisierung wie seine kulturlandschaftliche Degradierung und ökosystemische Destabilisierung. Nur der emotional überhöhte, pantheistisch mythologisierte Natur-Wald bewährt sich als zivilisationskompensatorische Gefühlslandschaft und (säkular-) paradiesische Jenseitswelt.³²

Auf dem Wege der Rhetorik und Programmatik werden in der Natur-Mythologisierung des Friedwaldes christliche Bilder eines göttlichen Paradieses mit heidnischen Vorstellungen vom idyllischen Jenseits verschmolzen. Ästhetisch wird dessen imaginäres Milieu durch eine homöostatische Waldnatur vertreten, die schon mit dem Beginn der Waldfriedhofsbewegung um 1900 (vgl. Fischer 1992) beschworen wurde. Das alte Wunschbild einer zivilisationshistorisch unblemten Natur des Waldes wird rituell reaktualisiert, wenn der Förster, der schon zu mittelalterlichen Zeiten (im Unterschied zum Jäger) für die Hut des Waldes verantwortlich war (Hasel 1985, S. 133), die Urne beisetzt und nicht der Priester.

Pantheistische Transzendenzen sind aber nur von mittlerer Reichweite. Ihr Mangel an religiösem Überschuss hält die Erzählung vom Friedwald als Schnittstelle ewiger Stoffkreisläufe der Natur am Boden nüchternen Wissens. In einem multifunktional genutzten Wald spannt sich keine Atmosphäre zum Mythos ewigen Lebens, wie er in der christlichen Grabsymbolik durch mannigfaltige Allegorien suggeriert wird (halb geöffnete Türen, Schiffe, Engel, Schmetterlinge und andere transversale Symbole). Die Atmosphäre des Friedwaldes steigt nicht ins Numinose auf; sie federt den Schmerz niederdrückender Trauer nur mit dem Argument ab, dass es in der Natur keinen Tod, sondern nur Wandlung gibt.

Ein Friedwald ist kein numinoser Raum widerstreitender Gefühle demütiger Kontemplation und furchtvollen Erschauerns (vgl. Otto 1924, S. 12). Seine Atmosphäre ist weltlich und bietet nicht mehr als ein beruhigendes Milieu.³³ Der über Jahrhunderte mit dem Friedhof verbundene sepulkralkulturell-ästhetische Symbolisierungsanspruch wird unter dem Einfluss säkularer Wertvorstellungen weitgehend aufgegeben, und die Atmosphäre des heiligen Raums weicht einer Kulisse romantizistischer Transzendenz-Vorstellungen. Daher ist das Konzept Friedwald auch nicht nur eine Antwort auf veränderte Bedürfnisse der Trauerkultur, sondern weit darüber hinaus Ausdruck einer postgemeinschaftlichen Gesell-

32 Das Schweizer Bestattungsunternehmen Ahnenstätte spricht ganz in diesem Sinne von ›Naturbestattungen in natürlich gewachsenen Oasen‹ und ›paradiesischen Zuständen‹ (<http://www.ahnenstaette.ch/> [letzter Zugriff 26.02.2013]).

33 Selbst »die Grabpflege übernimmt im Friedwald die Natur« heißt es – diesseits religiöser Projektionen – in der Selbstbeschreibung der bundesweit agierenden Betreibergesellschaft FriedWald (<http://www.friedwald.de> [letzter Zugriff 26.02.2013]).

schaft beschleunigter Individualisierung – und ein Zeichen der Evakuierung des Todes im Sinne seiner physischen wie psychischen Abschiebung (*Milchert* 2012, S. 52).³⁴

2.2.2 Seebestattung

Eine Bestattung im Element des Wassers folgt einer anderen Transformationslogik als eine Grablegung. Mehr noch als die christlichen Mythen haben pantheistische Jenseitsvorstellungen ihre Wurzeln in der griechischen Mythologie und deren Götterwelt (hier dem Reich des Poseidons). Ursprünglich kamen Seebestattungen nur unter Seeleuten vor. Schon aus Gründen der Hygiene mussten die auf See Verstorbenen kurzfristig dem Meer übergeben werden. In der modernen Seefahrt hat sich diese Form der Beisetzung durch Kühltechniken erübrigt. Heute werden nur noch herausragende Persönlichkeiten, zum Beispiel der Marine, mit militärischen Ehren (in einem Sarg) in der offenen See bestattet. Diese Form der Seebestattung hat in der Gegenwart allein noch als politisch-repräsentative Geste Bedeutung (zur Bestattung ertrunkener Seeleute vgl. auch *Hasse* 2016).

Die heute vermehrt Beachtung findende Seebestattung ist auf keinen speziellen Personenkreis mehr begrenzt. Sie ist eine Dienstleistung der Urnen-Beisetzung im offenen Küstengewässer. Spezialisierte Seebestatter bieten die nach dem Feuerbestattungsgesetz seit 1934 mögliche Form der Beisetzung auf See an (*Sörries* 2008, S. 69). Die Zeremonie wird jenseits der Dreimeilenzone außerhalb fischereiwirtschaftlich genutzter Seebereiche vollzogen. Meistens sind Hinterbliebene anwesend. Zwar wird der Ort, an dem die Urne dem Meer übergeben wird, kartographisch definiert; die auf einem Dokument vom Kapitän vermerkten Koordinaten sind aber mit einem fixen Ort auf festem Boden nicht vergleichbar.

Nicht bei allen Formen der Seebestattung ist ein Ortsbezug herstellbar. So erfolgt die Ascheausstreuung über dem Meer³⁵ auch nicht an einem Bestattungs-Ort, sondern in einem Dispersionsraum, in dem die Asche im Milieu der Luft vom Winde verweht wird (vgl. auch folgendes Kapitel). Niederländische Unternehmen bieten diese Dienstleistung, die weder eine typische See-, noch eine Luftbestattung ist, ohne die Anwesenheit Hinterbliebener an. Schon die räumliche und zeitliche Ferne zur Beisetzung steht der Konstitution einer Atmosphäre der Trauer im Wege. Auch fehlt ihr ein Ort, an dem sie sich als aktuelle Situation verdichten könnte. So mag sich allenfalls eine persönliche Stimmung – im Wissen um die Aktualität einer gleichsam maschinistischen Prozedur – entfalten.

Auch bei der Ascheausstreuung auf dem Wattenmeer (via Segelboot) ist ein Ortsbezug nur im Moment der Beisetzung gegeben, denn schon mit dem ein-

³⁴ Zur sogenannte ›Naturbestattung‹ in Friedwäldern vgl. auch *Happe* 2010 und 2012.

³⁵ Für die technische Durchführung wird eine verkehrsministeriell genehmigte Ausstreuungsanlage einer Cessna 172 verwendet (vgl. <http://www.uitvaartcentrumoost groningen.nl/de/ascheausstreuung.html> [letzter Zugriff 28.02.2013]).

setzenden Wechsel der Tide wird die Asche in der Weite des Meeres verteilt. Folglich ist es weniger ein Ort als ein räumliches Milieu, das die Asche aufnimmt.³⁶

Wie bei der anonymen Beisetzung, so geben die Kirchen auch bei der Seebestattung zu bedenken, dass die Situation der Ortlosigkeit zu emotionalen Nöten der Hinterbliebenen führen könne. Der Kompensation dieses Mangels sollen Erinnerungsstätten dienen, die unmittelbar am Saum der Küste als atmosphärische Brückenköpfe leiblicher Kommunikation der Trauer und des Gedenkens eingerichtet worden sind. In Wilhelmshaven wurde 2011 die Erinnerungsstätte Seefrieden geschaffen;³⁷ einen vergleichbaren Gedenkort gibt es schon seit 2007 in Travemünde. Dort wurde von der Seebestattungs-Reederei-Hamburg Hahn & Sohn ein Stein »Zum Gedenken an die Verstorbenen, die in der Lübecker Bucht ihre ewige Ruhe fanden«³⁸ gestiftet. Der Ort des Steins kompensiert das Fehlen eines konkreten Beisetzungsortes.

2.2.3 Luftbestattung

Nicht nur die Anzahl der jährlich durchgeführten Seebestattungen nimmt stark zu; auch der Luftraum wird als elementares Milieu der Aschebeisetzung erschlossen (vgl. *Bellinger* 1989, S. 22).³⁹ Von den Formen der Luftbestattung, die im westlichen Kulturkreis vorkommen, sei kurz auf drei Arten der Ascheausstreuung verwiesen. Eine spezifische Form bietet ein Rastatter Bestattungsunternehmen an. Das mit Hilfe eines Heißluftballons zelebrierte Ritual, an dem bis zu drei Angehörige teilnehmen können, weist Ähnlichkeiten mit einer Seebestattung auf. In ausreichender Höhe erfolgt über einem behördlich genehmigten Ausbringungsgebiet die Ausstreuung der Asche (hier über dem Elsass).⁴⁰ Ein Schweizer Unternehmen führt Luftbestattungen mit einer (»umweltfreundlichen und leisen«) Elektrodrohne durch: »Wir verwenden eine leise Elektrodrohne, welche kraftvoll auf ca. 150 Meter aufsteigt und dann koordiniert die Asche am gewünschten Ort freigibt.«⁴¹ Schließlich gibt es die sogenannte Ballonausstreuung, bei der ein Teil der Krematoriumsasche mit Helium in einen Ballon gefüllt wird, der in größeren Höhen in Folge der Druckdifferenz zur Atmosphäre platzt, so dass die Asche von der Dynamik des Windes verfrachtet wird.⁴²

36 »Durch die Ruhe und die Unberührtheit spürt man die Relativität des Lebens.« (ebd.).

37 http://www.wilhelmshaven.de/tourismus_freizeit/16143.htm [letzter Zugriff 28.02.2013].

38 http://www.seebestattungen.de/alt_start.html [letzter Zugriff 28.02.2013].

39 Auch im Element der Luft überlagern sich christliche und griechische Mythen. Die Luft ist das Reich des Himmels- und Luftgottes Aether und damit eine mythologische Göttersphäre. Zugleich verbindet sich das Ätherische symbolisch mit dem Himmel, der im Christentum als imaginär-mythischer Raum Gottes gilt.

40 <http://www.luftbestattungen-rastatt.de> [letzter Zugriff 28.02.2013].

41 http://sternenstaub.moonfruit.com/?gclid=CLu0_Z6l1rUCFVEwzQodkiYApw# [letzter Zugriff 28.02.2013].

42 <http://www.uitvaartcentrumoostgroningen.nl/de/ascheausstreuung.html> [letzter Zugriff 28.02.2013].

2.2.4 Andere Urnen- und Ascheverortungen

Abschließend seien drei weitere postmoderne Praktiken der Urnen- bzw. Ascheverortung angesprochen, deren Symbolik säkularen Todesvorstellungen folgt. Fragen zur Bedeutung eines Ortes der Trauer und des Totengedenkens spitzen sich hier idiosynkratisch zu.

LifeGem

Ein US-amerikanisches Unternehmen aus Chicago (LifeGem Hauptsitz) bietet die mit beträchtlichen Kosten⁴³ verbundene Herstellung eines Diamanten aus dem Kohlenstoff der Kremationsasche an: »*The LifeGem® is a certified, high-quality diamond created from a lock of hair or the cremated ashes of your loved one as a memorial to their unique life.*«⁴⁴ Auf dem Hintergrund der kulturhistorisch entwickelten Symbolik des Steins fügt sich der aus der Asche produzierte Diamant mittelbar in die Symbolsprache der Architektur des Grabes ein. *Hans Gerhard Evers* hatte schon in diesem Sinne angemerkt, dass die Grabarchitektur das Unterschiedliche binden und »*das Sterbliche unsterblich machen*« solle (*Evers* 1939, S. 2). Aber er hatte auch unterstrichen, »*sie soll es nicht tun mit titanischer Verzweiflung, mit Rachsucht gegen den Tod, mit Überheblichkeit und Sperren gegen das Naturgesetz*« (*Evers* 1939, S. 2). Damit konnte er keine andere als die atmosphärisch übersteigerte Wirkung des Steines gemeint haben, wie sie heute im *LifeGem*-Diamanten höchst pointiert zur Erscheinung kommt – als Ausdruck der Beharrung und des Trotzes, als Geste der Abrechnung mit der zerstörerischen Macht der Natur, die mit den Mitteln der Technik symbolisch gleichsam umgekehrt werden soll. Wo mit dem Tod Zersetzung und Auflösung schon begann, dreht der technische Akt den Zeitpfeil herum und fügt in eine Ewigkeitsform, was nach dem Plan der Natur nicht mehr existieren sollte. So blitzt im Glanz des Diamanten auch ein Hauch der Arroganz gegenüber der Natur auf. An die Stelle einer Atmosphäre des Totengedenkens im sepulkralkulturellen Raum tritt eine ästhetische Atmosphäre der Repräsentation, die nur noch locker am mnemotischen Band hängt.

Ascheskulptur

In den Niederlanden wird die Herstellung einer Skulptur aus Krematoriumsasche angeboten. Der Idee des Anbieters zufolge sollen solche Miniaturen auf dem Kamin oder einem dekorativen Ort in der Wohnung eines Hinterbliebenen Platz

43 »*The prices on LifeGem diamonds range from three thousand to twenty-five thousand dollars, depending on whether you choose red, green, or yellow stones. The general idea of marketing is to keep someone precious whom you have recently lost close to you forever. While many people choose to do this through memory, it seems to be a growing trend now to instead have them turned to jewelry.*«
(<http://www.abazias.com/diamondblog/diamond-industry/diamonds-made-from-your-deceased-loved-ones-hit-mainstream-market> [letzter Zugriff 28.02.2013]).

44 <http://www.lifegem.com> [letzter Zugriff 28.02.2013].

finden. Im Unterschied zu einer Urne ist einer dekorativen Figur jeder sepulkral-kulturelle Charakter entzogen. Sie ist nur dem verständlich, wer das Wissen um die Bedeutung des Gegenstandes hat. Dieser steht folglich in einem mehrdeutigen atmosphärischen Rahmen und changiert in der Wahrnehmung zwischen beliebig austauschbarem Kunstgewerbe einerseits und Anker des Totengedenkens andererseits. Als Medien des Gedenkens dürften sich solche Objekte aber wegen der Permanenz ihres Erscheinens im alltäglichen Wohnraum schnell entwerten und affektiv aufheben, denn die Macht der Gewöhnung schirmt eine Atmosphäre des Totengedenkens ab.

Individualisierte Urnenverortung

Eine ähnliche Situation verbindet sich mit der ebenfalls in den Niederlanden möglichen Platzierung einer Urne in der eigenen Wohnung.⁴⁵ Während Kolumbarium wie Mausoleum der Urne im heterotopen Raum einen mythisch eindeutigen Rahmen ihres Erscheinens geben, fügt sich eine in die private Wohnsphäre platzierte Urne in die wechselnden Atmosphären des Alltäglichen ein. Im individualistischen Platzierungswunsch mag ein Bedürfnis zur Geltung kommen, die Erinnerung an den Toten und die Betroffenheit von seinem Verlust auf Dauer zu stellen. Keine Atmosphäre, die im Rahmen einer aktuellen Situation ihre individuell beherrschende Macht entfaltet, kann aber permanent leisten, was im Moment maximaler Betroffenheit von ihr erwartet wird.⁴⁶

Wenn die Kirchen einen besonderen Ort des Totengedenkens fordern, so kommt darin nicht nur ein christlich-religiöser Anspruch zur Geltung, sondern auch ein Votum für die Wahrung eines aus dem Alltag herausgelösten Ortes, der atmosphärisch der psychologischen Bewältigung des Todes vorbehalten ist. Der Ort des Toten(gedenkens) entfaltet nur dann den Geist eines ›genius loci‹, wenn er auch ein besonderer Ort bleibt. Die positive Resonanz der Memorial Center an der Küste zum Gedenken der auf See Bestatteten bestätigt dies.

45 Wenn auch »in der Europäischen Union [...] der Bestattungszwang für Urnen auf Friedhöfen nur noch in Deutschland, Österreich und Italien« gilt (Bistum Münster: Der Friedhofszwang beginnt zu bröckeln), so stehen die Kirchen der Individualisierung der Urnenaufbewahrung doch ablehnend gegenüber (vgl. <http://kirchensite.de/aktuelles/kirche-heute/kirche-heute-news/datum/2010/11/04/die-urne-auf-dem-kaminsims/> [letzter Zugriff 04.03.2013]).

46 Innerhalb der Individualisierung der Urnenbeisetzung kommt es dort zu einer Profanisierung, wo auch der Gegenstand der Urne weniger mit dem Numinosen des Todes verbunden wird, als mit Zeichen der Lebenswelt. So bietet ein niederländisches Unternehmen aus Assen die ›Voetbalurn‹ mit den Symbolen eines Fußball-Clubs an (<http://www.phoenixurnen.nl> [letzter Zugriff 28.02.2013]), zu dessen Fan-Club sich der Verstorbene zählte. Diese postmoderne Variante der Bestattungskultur dokumentiert nicht nur eine Entgrenzung im Prozess der Säkularisierung, sondern mehr noch eine Ausräumung des Todes durch seine atmosphärische Profanisierung.

3 Verortungen des Todes

Alle sepulkral-kulturellen Rituale dienen einer doppelten Ent-sorgung. In mythischer Hinsicht verdient die Frage nach der Bedeutung des Ortes in der psychologischen Bewältigung des Wissens um die biologische Endlichkeit des Menschen besondere Beachtung. So ergibt sich auch die Bedeutung des Grabes aus einer Authentizität des Ortes, die in der unmittelbaren – wenn auch unsichtbaren – Gegenwart des Verstorbenen begründet ist. Aus der numinosen Macht dieser abwesenden Anwesenheit erwächst die ortsspezifische Atmosphäre des Grabes. Diese stellt sich als Ausdruck eines ontologischen Widerspruchs dar, bedeutet der Tod doch die reine Abwesenheit des Da- und Hier-seins. Der Glaube an die Auferstehung kompensiert diese aporetische Not und bindet die anthropologisch begründete Angst vor dem Tod (vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2005, S. 36). Im säkularen Raum des Friedwaldes ist es nicht die Idee der Auferstehung, die die Angst vor dem Tod sediert, sondern die harmonistisch-pantheistische Vorstellung einer guten Natur, die alles Verfallende aufnimmt und wieder in Leben verwandelt. So sind es vor allem die an den Orten der Toten und des Totengedenkens inszenierten Atmosphären, die die unerträglich abgründige Vorstellung des Todes entlasten und ein Ausweichmanöver des rationalen Denkens ins Hoffen und Wünschen vermitteln. Wenn *Lévinas* (mit Bezug zu *Heidegger*) sagt, »*man flieht den Tod, indem man sich bei den Dingen hält und sich ausgehend von den Dingen des Alltagslebens auslegt*« (*Lévinas* 1996, S. 58.), so ist der Raum der Toten mit seinen sepulkral-kulturellen Medien des Totengedenkens ebenso ein Raum der Dinge wie der Friedwald mit seinen Bestattungsbäumen oder das Kolumbarium mit den Urnen Verstorbener. Die Dinge folgen an ihrem Ort in gewisser Weise einer dem Reliquienkult vergleichbaren Affekt-Logik, den die Kirche als mediale Brücke erfand, um das Denken an den abstrakten Tod in der Umlenkung über die auf ihn verweisende Sinnlichkeit der Dinge in relative Ruhe zu überführen.

Zum einen sind alle Orte des Todes in ihren Atmosphären Medien der Erinnerung und deshalb solche des Totengedenkens; zum anderen sind sie aber auch Medien der Entbindung und des Entzugs. Deshalb haftet am Ort einer sepulkral-kulturellen Ent-Sorgung unaufhebbar die Atmosphäre existenzieller Sorge – im heterotopen Raum in anderer Weise als im extra-heterotopen Raum.

4 Zusammenfassung

Der Beitrag setzt sich mit der emotionalen Eindrucksmacht sepulkral-kultureller Atmosphären auseinander. Theoretisch folgt die Argumentation der Neuen Phänomenologie, wonach Atmosphären als im Raum ausgedehnte Gefühle verstanden werden. Die atmosphärische Gestaltung der ›zuständlichen‹ Situation eines Begräbnisplatzes und der ›aktuellen‹ Situation eines Begräbnisrituals dienen der Kommunikation von Gefühlen der Trauer und des Totengedenkens. Friedhöfe sind mythische Räume und haben im Sinne von *Michel Foucault* heterotopologi-

schen Charakter. Die suggestive ›Aufgabe‹ sepulkralkultureller Atmosphären liegt – auch im pantheistischen Milieu von Friedwäldern – darin, den tatsächlichen Raum der Lebenden mit dem imaginären Raum der Toten auf zwei bedeutungsgenerierenden Wegen zu verbinden – dem der Symbole und dem der Gefühle. Begräbnislätze sind doppelt codiert – zum einen sind sie tatsächliche Entsorgungsräume, zum anderen aber auch mythische Sphären, die die existenzielle Angst vor dem Tod dämpfen. Beispielhaft werden Wege der Inszenierung sepulkralkultureller Atmosphären illustriert.

Summary

Burial places. The atmosphere of contemporary funeral-culture spaces

In this article, I reflect on the question of affective atmospheres in present day sepulchral culture spaces. The feeling of being affected by atmospheres in spaces of death is at the centre of the argumentation. Inside these spaces, atmospheres are a medium of grief and commemoration of the death. Cemetery places do have a heterotopic character in the *Foucauldian* sense and therefore a deeply mythical function. Cemetery-Atmospheres in a wider sense – also pantheistic places of death like forests and the sea – have to connect a secular world with an imaginary world of eternal live. Cemeteries, in- and outside religious meanings, have a double function. On the one hand, they dispose of the deceased in a hygienic way. On the other hand, they serve to dispel the cryptic fear of death. Moreover, atmospheres in sepulchral culture will synthesise a liveable confidence in the face of death. Examples from several practices in Christian cemeteries, but also from pantheistic tree burials and others, will illustrate this.

6 Literatur

- Assmann, Jan*: Der Tod als Thema der Kulturtheorie. – Frankfurt a.M. 2000.
- Barthes, Roland*: Mythen des Alltags (Original 1957). – Frankfurt a.M. 1964.
- Baudrillard, Jean*: Der symbolische Tausch und der Tod (Original 1976). – Berlin 2011.
- Bellinger, Gerhard J.*: Knaurs Lexikon der Mythologie. – München 1989.
- Blumenberg, Hans*: Arbeit am Mythos (Original 1984). – Frankfurt a.M. 2006.
- Blumenberg, Hans*: Theorie der Unbegrifflichkeit. Aus dem Nachlaß hrsg. von Anselm Haverkamp. – Frankfurt a.M. 2007.
- Capelle, Wilhelm*: Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte. – Stuttgart 1968.
- Cassirer, Ernst*: Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Band 12: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken (Original 1924). – Hamburg 2002.
- Dürckheim, Graf Karlfried von*: Untersuchungen zum gelebten Raum (Original 1932). Hrsg. von Jürgen Hasse (mit Einführungen von Jürgen Hasse, Alban Janson, Hermann Schmitz und Klaudia Schultheis). – Frankfurt a.M. 2005 (Natur – Raum – Gesellschaft, 4).
- Evers, Hans Gerhard*: Tod, Macht und Raum als Bereiche der Architektur. – München 1939.
- Fischer, Norbert*: »Das Herzchen, das hier liegt, das ist sein Leben los«. Historische Friedhöfe in Deutschland. – Hamburg 1992.
- Fischer, Norbert*: Soldatenfriedhöfe. – In: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal [Hrsg.]: Raum für Tote. Die Geschichte der Friedhöfe von den Gräberstraßen der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung. Braunschweig 2003.
- Foucault, Michel*: Andere Räume (Original 1967). – In: Barck, Karlheinz u. Gente, Peter [Hrsg.]: Aisthesis. Leipzig 1990, S. 34–46.
- Happe, Barbara*: Friedhof Nein Danke. FriedWald, RuheForstn und andere Wald- oder »Naturbestattungen«. – In: Friedhof und Denkmal 55 (2), 2010, S. 3–20.
- Happe, Barbara*: Der Tod gehört mir. Die Vielfalt der heutigen Bestattungskultur und ihre Ursprünge. – Berlin 2012.
- Hasel, Karl*: Forstgeschichte. Ein Grundriß für Studium und Praxis. – Hamburg u. Berlin 1985.
- Hasse, Jürgen*: Zur sepulkral-kulturellen Bedeutung räumlicher Grenzen auf Friedhöfen. – In: Geographische Zeitschrift 93 (4), 2006, S. 221–236.
- Hasse, Jürgen*: Zur Atmosphäre einer imaginären Landschaft. Die »Toteninsel« von Arnold Böcklin. – In: Kuckuck. notizen zur alltagskultur 2, 2011, S. 40–45.
- Hasse, Jürgen*: Versunkene Seelen. Begräbnisplätze ertrunkener Seeleute im 19. Jahrhundert. – Freiburg u. München 2016.
- Heidegger, Martin*: Sein und Zeit (Original 1927). – Tübingen 1993.
- Hirschfeld, Christian Cay Laurenz*: Theorie der Gartenkunst (Original 1779–1785). Fünf Bände in zwei Bänden. – Hildesheim u. New York 1973.
- Hübner, Kurt*: Die Wahrheit des Mythos (Original 1985). – Freiburg u. München 2011.
- Jakob, Thomas*: Kriegsgräberplanung und soziales Grün in der Stadt. – In: Garten + Landschaft 3, 2012, S. 38–39.
- Jankélévitch, Vladimir*: Der Tod (Original 1977). – Frankfurt a.M. 2005.
- Kirchner, Friedrich u. Michaëlis, Carl*: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. – Hamburg 2004.
- Leisner, Barbara*: Ästhetisierung und Repräsentation. Die neuen Parkfriedhöfe des ausgehenden 19. Jahrhunderts. – In: Arbeitsgemeinschaft Friedhof und Denkmal [Hrsg.]:

- Raum für Tote. Die Geschichte der Friedhöfe von den Gräberstraßen der Römerzeit bis zur anonymen Bestattung. Braunschweig 2003, S. 111–144.
- Leisner, Barbara*: Neue Mausoleen auf dem Ohlsdorfer Friedhof. – In: OHLSDORF – Zeitschrift für Trauerkultur 118 (III), 2012; zugleich: http://www.fof-ohlsdorf.de/titel/2012/118s04_neuemausoleen [letzter Zugriff 21.02.2013].
- Lévinas, Emmanuel*: Gott, der Tod und die Zeit (Original 1993). – Wien 1996.
- Milchert, Thorsten*: Christliche Wurzeln der Todesphilosophie Heideggers. Untersuchungen zu Sein und Zeit. – Marburg 2012.
- Minkowski, Eugène*: Die gelebte Zeit 1. Über den zeitlichen Aspekt des Lebens (Original 1933). Ins Deutsche übersetzt von *Meinrad Perrez* und *Lucien Kayser*. – Salzburg 1971.
- Minkowski, Eugène*: Die gelebte Zeit 2. Über den zeitlichen Aspekt psychopathologischer Phänomene (Original 1933). Ins Deutsche übersetzt von *Meinrad Perrez* und *Lucien Kayser*. – Salzburg 1972.
- Otto, Rudolf*: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. – Gotha u. Stuttgart 1924.
- Picht, Georg*: Kunst und Mythos (Vorlesungen und Schriften. Studienausgabe, hgg. von *Eisenbart, Constanze* in Zusammenarbeit mit *Enno Rudolph*). – Stuttgart 1986.
- Rüter, Stefanie*: Friedwald Waldbewusstsein und Bestattungskultur. – Münster u.a. 2011.
- Schmitz, Hermann*: System der Philosophie. Band 1: Die Gegenwart. – Bonn 1964.
- Schmitz, Hermann*: System der Philosophie. Band 3: Der Raum. Teil 5: Die Wahrnehmung (Original 1978). – Bonn 1989.
- Schmitz, Hermann*: System der Philosophie. Band 3: Der Raum. Teil 4: Das Göttliche und der Raum (Original 1977). – Bonn 1995.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hrsg.]: Tote begraben und Trauernde trösten. Bestattungskultur im Wandel aus katholischer Sicht. – Bonn 2005.
- Simmel, Georg*: Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch. – München 1925.
- Sörries, Reiner*: Alternative Bestattungen. – Frankfurt a.M. 2008.
- Vorgrimler, Herbert*: Neues Theologisches Wörterbuch. – Freiburg u.a. 2008.
- Wölfflin, Heinrich*: Prolegomena zu einer Psychologie der Architektur (Original 1886). Mit einem Nachwort zur Neuausgabe von *Jasper Cepl*. – Berlin 1999.