

Aus:

GREGOR AHN, NADJA MICZEK, KATJA RAKOW (HG.)

Diesseits, Jenseits und Dazwischen?

Die Transformation und Konstruktion von Sterben,
Tod und Postmortalität

Juli 2011, 266 Seiten, kart., 28,80 €, ISBN 978-3-8376-1638-5

Menschen sterben. Der Tod gilt als großer Gleichmacher. Doch der Umgang der Menschen mit Sterben, Tod und Trauer ist so unterschiedlich und vielseitig, wie es kulturelle und religiöse Konstellationen gibt.

Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes richten gezielt den Fokus auf diese hohe Variabilität sozialer Konstruktionen von Tod und Postmortalität und die damit diskursiv verflochtenen anthropologischen Grundannahmen. Das Themenspektrum reicht von Beispielen zur neueren europäischen und japanischen Religionsgeschichte bis zu Analysen der Konstruktion von Tod und Postmortalität in Literatur, TV-Serien und Computerspielen.

Gregor Ahn lehrt Religionswissenschaft an der Universität Heidelberg.

Nadja Miczek ist Oberassistentin am Religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern.

Katja Rakow ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Religionswissenschaft der Universität Heidelberg.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/ts1638/ts1638.php

Inhalt

Vorwort der Herausgeber | 7

Diesseits, Jenseits und Dazwischen?

Die Transformation und Konstruktion von
Sterben, Tod und Postmortalität

Gregor Ahn, Sebastian Emling, Tim Graf, Simone Heidbrink,
Ann-Laurence Maréchal, Nadja Miczek, Katja Rakow | 11

»This hideous drama of revivification«

Perspektivenabhängige Konstruktionen
postmortaler Transformationen, Grenzen und Zustände
in Edgar Allen Poes LIGEIA

Sebastian Emling | 43

»Why are you trying to save the World?«

Die Ablehnung postmortaler Angebote in
DIE LETZTE VERSUCHUNG CHRISTI

Kerstin Radde-Antweiler | 71

»Take the *un* out of the *undead*!«

Zur diskursiven Konstruktion der Attribute
›lebendig‹, ›tot‹ und ›untot‹ in der amerikanischen
Fernsehserie TRUE BLOOD

Katja Rakow | 93

Multimortalität – Multivitalität

Konstruktionen von Tod und Postmortalität
in den Computerspielen THE VOID und VENETICA
Gregor Ahn | 121

Diesseits, Jenseits und Zwischenreich

Vom Glauben an individuelle Unsterblichkeit und
Geisterkontakte im 19. Jahrhundert

Ann-Laurence Maréchal | 151

**Die Transformation des »Tibetischen Totenbuchs«
im 20. Jahrhundert**

Vom Wandern durch die postmortalen Bardos
zu einer Reise in die Räume des Bewusstseins

Katja Rakow | 175

Reinkarnation und Therapie

Zur diskursiven Aushandlung eines
Postmortalitätsmodells in der gegenwärtigen
religiösen und medialen Praxis

Nadja Miczek | 203

**Zur Entwicklung der Kremation als Schnittstelle
buddhistischer Transformationsprogramme in Japan**

Tim Graf | 229

Autorinnen und Autoren | 259

Diesseits, Jenseits und Dazwischen?

Die Transformation und Konstruktion von Sterben,
Tod und Postmortalität

GREGOR AHN, SEBASTIAN EMLING, TIM GRAF, SIMONE

HEIDBRINK, ANN-LAURENCE MARÉCHAL, NADJA MICZEK,

KATJA RAKOW

1. DIE MEDIALISIERUNG VON STERBEN, TOD UND POSTMORTALITÄT – EIN FALLBEISPIEL

Als Karol Józef Wojtyła, der als Papst Johannes Paul II. von 1978 bis 2005 das Petrusamt in der römisch-katholischen Kirche inne hatte, am 2. April 2005 im Alter von 84 Jahren kurz nach 21:30 Uhr seinen letzten Atemzug tat, wusste bereits wenige Minuten später die ganze Welt vom Ableben des Pontifex. Nachdem in den Wochen und Monaten zuvor die ärztlichen Bulletins über den Gesundheitszustand des Papstes mit zu den Topmeldungen der Tagesnachrichten gehörten, hatte die internationale Weltpresse seit dem letzten öffentlichen Auftritt des todkranken Papstes am 30. März die Todesnachricht erwartet. Die mediale Infrastruktur dafür hatte Johannes Paul II., der während seiner Amtszeit den Nutzen der Kommunikationsmedien für die Zwecke der römisch-katholischen Kirche entdeckt und konsequent ausgebaut hatte, durchaus auch selbst mitgeschaffen. Und so scheint es, als sei der als »Medienpapst« bekannt gewordene Pontifex bis in den Tod hinein – und auch danach – seiner Linie treu geblieben. Sein Siechtum und Sterben wurden zu einem beispiellosen Medienereignis stilisiert, seine Bestattung konnte die Welt live über alle verfügbaren Medienkanäle

miterleben. In der Folge erlebten Rom und der Vatikan eine der größten Pilgerbewegungen ihrer Geschichte. Nachdem bereits am Todestag mehrere hunderttausend Menschen zum Petersplatz geströmt waren, erwiesen von der öffentlichen Aufbahrung des Papstes im Petersdom am Abend des 4. April 2005 bis zu seiner Totenmesse am 8. April auf dem Petersplatz mehrere Millionen Menschen dem verstorbenen Kirchenoberhaupt die letzte Ehre. Die Totenmesse wurde weltweit von vielen öffentlichen wie privaten Fernseh- und Radiostationen minutiös mitverfolgt und kommentiert. Es macht daher den Anschein, als seien der Prozess des Sterbens, der Tod und die damit verbundenen Rituale zur Grablegung und zur Neuwahl eines Kirchenoberhauptes niemals zuvor so lange, so ausführlich und so allgegenwärtig wie im Fall von Johannes Paul II. in populären öffentlichen und privaten Diskursfeldern präsent gewesen.

Oberflächlich betrachtet kreiste der dominanteste Diskursstrang hauptsächlich um die unmittelbaren Folgen des Papsttodes, die dadurch ausgelöste Sedisvakanz sowie die anstehenden Rituale, die unmittelbar nach der Feststellung des Todes einsetzten und über die Aufbahrung bis zur Bestattung und der Neuwahl des Nachfolgers reichten. Doch um welche rituellen Abläufe handelt es sich dabei eigentlich, und wie werden sie durchgeführt? Wer muss wann was tun, damit dem festgelegten Zeremoniell Genüge getan ist? Wie nie zuvor wurde über eine ausführliche Medienberichterstattung eine breitere Öffentlichkeit in die komplexen Abläufe eingeweiht. Doch inwieweit hat diese Öffentlichkeit überhaupt ein Anrecht auf solch eine detaillierte Dokumentation von Ritualen, die – wie etwa die Abläufe zur Feststellung des Todes, die Zerstörung des Fischerrings etc. – normalerweise hinter verschlossenen Türen stattfinden? Wo endet die öffentliche Person des päpstlichen Leichnams und wo beginnt die Dignität eines kürzlich Verstorbenen und dessen Privatsphäre? Und welche Rolle spielt die mediale Omnipräsenz bei der Durchführung der Rituale? Dürfen oder sollen diese den Erfordernissen einer modernen umfassenden Berichterstattung Rechnung tragen und müssen sie entsprechend modifiziert werden, oder findet hier – zumindest in den Augen einiger Gläubiger – möglicherweise eine unrechtmäßige Profanisierung und Popularisierung eigentlich sakraler und über Jahrhunderte von hochspezialisierten religiösen Experten innerhalb einer elitären klerikalen Minderheit tradierter Zeremonien statt?

Mit Blick auf die im Anschluss an das päpstliche Ableben durchgeführten Rituale, insbesondere die Bestattungsliturgie, muss neben einer ritualtheoretischen Verortung auch die Materialität und Ästhetik dieser Vorgänge in den Blick genommen werden. Hierbei sind nicht zuletzt die offensichtlichen technologischen Erfordernisse und Abläufe zur Behandlung und Konservierung des päpstlichen Leichnams sowie zur Herstellung und Einrichtung seines Sarges und seiner Grabstätte zu betrachten. Angesichts der vieldiskutierten und vom Vatikan schließlich verworfenen Frage einer möglichen Einbalsamierung des verstorbenen Papstes wurden die thanatologischen Einzelheiten im Hinblick auf die (angeblich) verpatzte Konservierung des Leichnams von Papst Paul VI.¹ so detailliert in der Öffentlichkeit diskutiert, dass Fragen nach der postmortalen Unverletzlichkeit und der Menschenwürde aufgeworfen wurden. »TV-Nekrophilie« titelte gar ein bekanntes deutsches Nachrichtenmagazin.²

Neben der gewaltigen Bildsprache, die vor allem die visuelle Berichterstattung von der minutiös choreographierten Bestattungszereemonie auf dem Petersplatz vermittelte, müssen auch die weiteren sinnlichen Eindrücke mitberücksichtigt werden, die zum Teil jedoch notwendigerweise den vor Ort Anwesenden vorbehalten blieben. Die räumliche Nähe zu so vielen anderen Trauernden, die schieren Menschenmassen in den Straßen Roms, die daraus resultierende Vielzahl von haptischen, audiovisuellen und mitunter auch olfaktorischen Eindrücken wird wohl kaum einen der Anwesenden unbeeindruckt gelassen haben.

Bei einer genaueren Betrachtung muss darüber hinaus der Blick auf die beteiligten Akteure gerichtet werden. Zum einen gilt es, die Person des verstorbenen Papstes bzw. dessen Leichnam als »Akteur« wahr- und ernst zu nehmen. Er ist hier gleichzeitig ebenso Subjekt wie Objekt. Zwar nimmt er nach seinem Ableben nicht mehr aktiv am Geschehen teil, seine Rolle ist jedoch keineswegs als nur passiv zu bewerten, da er die Regularien zum Umgang mit dem Leichnam des Pontifex noch im Jahr 1996 selbst hat modifizieren lassen. Unter den offiziellen Vertretern des Vatikans, also den religiösen und rituellen Ex-

1 1897-1978, Pontifikat von 1963-1978.

2 Vgl. die Online-Ausgabe der Zeitschrift »Stern« vom 6. April 2005, 09:47 Uhr unter <http://www.stern.de/panorama/papst-johannes-paul-ii-tod-vor-lau-fender-kamera-538679.html> vom 07.06.2010.

perten, die während der Sedisvakanz die Angelegenheiten des Vatikans – dabei vor allem die Papstbestattung und den komplexen Ablauf des Konklaves zur Wahl des Nachfolgers – regeln, nehmen vor allem der päpstliche Kardinalkämmerer (Camerlengo) sowie der offizielle päpstliche Zeremonienmeister und Vorsitzende des Amtes für die liturgischen Feiern des Papstes eine hervorstechende Rolle ein. Eine ebenso wichtige Rolle für die Gestaltung der Ereignisse muss jedoch den Journalisten, Berichterstattern, Kameraleuten, professionellen wie privaten Fotografen, Bloggern und Webseitenbetreibern sowie schließlich deren Rezipienten zugestanden werden. Diese sind einerseits Teil dieses Gesamtdiskurses, andererseits verarbeiten, interpretieren und verorten sie im Rahmen ihres jeweiligen Welt- und Religionsverständnisses die Geschehnisse um den Tod und die Bestattung des Pontifex individuell, wobei sie innerhalb der verschiedensten Settings und Umfelder jeweils divergierende Rollen einnehmen. Auch diese Rollen gilt es innerhalb des komplexen und ineinander verwobenen Geschehens nachzuerfolgen und dabei auch vermeintlich offensichtliche Selbstverständlichkeiten zu hinterfragen. Es stellt sich beispielsweise die Frage, wie viel tatsächliche Gestaltungsfreiheit die einzelnen Akteure innerhalb der festen institutionellen Strukturen und der angesprochenen komplexen liturgischen Abläufe besitzen. Ist tatsächlich alles so akribisch festgelegt, wie es nach außen hin den Anschein hat? Und inwieweit unterliegt umgekehrt die scheinbar grenzenlose Berichterstattung letztlich doch rigiden Beschränkungen, die jedoch der Rezipient vor dem Bildschirm oder der Tageszeitung gar nicht bemerkt?

Die Massenpilgerschaft nach Rom sowie die teilweise spontanen, teilweise gelenkten religiösen Kundgebungen und Gottesdienste unmittelbar nach dem Ableben des Pontifex müssen schließlich auch im Kontext von Identitätsstiftungs- und Gruppenbildungsprozessen betrachtet werden. Wie kommt es, dass eine Papstbegeisterung plötzlich über die bislang in Bezug auf das Petrusamt scheinbar unüberbrückbaren Konfessionshürden möglich wurde? Und wäre dies zu Lebzeiten des verstorbenen Papstes überhaupt denkbar gewesen? Wie ist es im Kontext der vielen »Santo Subito«-Rufe der Papstverehrer zu bewerten, dass das Seligsprechungsverfahren von Johannes Paul II. untypischerweise bereits wenige Wochen nach dessen Tod von seinem Nachfolger Benedikt XVI. angestoßen wurde? Immerhin musste dafür eigens die kirchenrechtliche Bestimmung, solche Prozesse erst fünf Jahre nach dem Ableben des Betroffenen eröffnen zu dürfen, außer

Kraft gesetzt werden.³ Fest steht jedenfalls, dass hiermit in den Augen vieler gläubiger Katholiken ein erster Schritt hin zu einer postmortalen Transformation des verstorbenen Papstes Johannes Paul II. von einem menschlichen Leichnam in eine sakrale Mittlergestalt vollzogen wurde.

Die für eine Seligsprechung notwendige Wundertätigkeit von Papst Johannes Paul II. – in diesem Fall die Spontanheilung der an Parkinson erkrankten französischen Ordensschwester Marie Simon-Pierre zwei Monate nach (!) dem Tod des Papstes – unterliegt hierbei ebenso sehr einer sozialen und diskursiv verhandelten Konstruktion wie die traditionelle Feststellung des päpstlichen Ablebens mittels Anrufung und Hammerschlag. Diese auf ein eher von der mittelalterlichen Medizin geprägtes Verständnis von Leben und Tod zurückgehenden Methoden waren jedoch als Zugeständnis an ein modernes Wissenschaftsverständnis beim Tod von Johannes Paul II. erstmals ausgesetzt und durch moderne medizinische Verfahren ersetzt worden.

So einzigartig und unvergleichbar die Ereignisse um den Tod von Papst Johannes Paul II. sich darzustellen scheinen und vor allem dargestellt werden: Hält dieser Eindruck, welcher als Resultat komplexer und vielschichtiger Konstruktionsprozesse betrachtet werden muss, überhaupt einer empirischen Überprüfung stand? Gab es nicht doch vielleicht Vergleichbares in der Vergangenheit? Der mediale Umgang mit dem »Ereignis Tod« war nämlich durchaus kein Novum. Als Pius XII. im Jahr 1958 nach einem Schlaganfall in der päpstlichen Sommerresidenz Castel Gandolfo mit dem Tod rang, wurde sein Sterben live aus einem provisorischen Tonstudio im Nebenraum des päpstlichen Krankenhauses übertragen (vgl. Schlott 2010). Aber lassen sich diese beiden Fälle aus so unterschiedlichen zeithistorischen Settings und mit so gravierend unterschiedlichen medientechnologischen Voraussetzungen überhaupt sinnvoll miteinander vergleichen? Und wenn bereits der Vergleich des medialen Umgangs mit zwei Fällen des Ablebens von Päpsten im 20. Jahrhundert Probleme aufwirft, wie kann es dann überhaupt möglich sein, die sozialen und kulturellen Konstrukti-

3 Die Seligsprechung von Johannes Paul II. erfolgte am 01.05.2011. Eine Dokumentation der Feiern zur Seligsprechung findet sich auf der offiziellen Website des Vatikans unter http://www.vatican.va/special/anniversario_gpII/documents/index_en.htm vom 06.05.2011.

onen von Sterben, Tod und Postmortalität in interkultureller Perspektive zu gewährleisten?

2. VERGLEICH ALS AUFGABE UND PROBLEM

Kaum eine Alltagspraxis scheint auf den ersten Blick selbstverständlicher als das Vergleichen. Anhand empirischer Kategorien – wie z. B. Maßeinheiten – vergleichen wir ständig Größen, Mengen, Preise und Qualität. Anhand von fluideren Kategorien, die stärker gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen unterworfen sind, entscheiden wir, welche Bücher wir lesen, welche Musik wir hören, welche Filme wir sehen oder wie wir uns in Interessenkonflikten zu verhalten haben. In einer Gesellschaft, für die optionale Wahlmöglichkeiten handlungsleitend sind, stellt der Vergleich der jeweiligen Optionen ein zentrales Instrument zur Entscheidungsfindung dar. Dass die Wahl dabei mitunter zur Qual werden kann, liegt im Wesentlichen daran, dass oft gleichermaßen wünschenswerte oder ungeliebte Alternativen zur Wahl stehen, und weniger daran, dass der Vorgang des Vergleichens an sich als problematisch empfunden würde.

Für die Wissenschaften ergibt sich hier jedoch ein modifiziert anderes Bild. Denn auf der einen Seite gehören umfassende Vergleichsstrukturen in vielen Wissenschaften inzwischen zum ebenso selbstverständlichen wie unverzichtbaren Repertoire; das taxonomische Klassifikationsmuster zur Einteilung von Gattungen und Arten in der Biologie oder die linguistische Einteilung in Sprachfamilien (z. B. in indoeuropäische oder semitische Sprachen) resp. morphologische Strukturmuster (z. B. agglutinierende vs. fusionale Sprachen) sind gute Beispiele dafür, wie sehr die wissenschaftliche Komparatistik auch den öffentlichen Diskurs bis in die Schulbildung hinein mitbestimmt. Auf der anderen Seite sind diese komparatistischen Entwürfe in der innerwissenschaftlichen Diskussion längst an ihre Grenzen gestoßen: So beklagen Biologen etwa, dass das streng hierarchisierte Schema der Einteilung von Gattungen und Arten z. T. ungenau und inkonsistent ist; einige Pilze und Algen lassen sich anhand der morphologischen Kriterien nicht eindeutig bestimmen, so dass Zuordnungsprobleme entstehen und eine Revision der traditionellen Nomenklaturcodes als erforderlich angesehen wird.

Doch auch die Kulturwissenschaften stehen vor durchaus vergleichbaren Schwierigkeiten, wenn es darum geht, valide Aussagen über fremde Kulturen zu treffen – wobei hier anzumerken ist, dass diese Problematik auch auf den eigenen kulturellen Kontext zutrifft. Denn nimmt man ernst, dass es kein objektives Verstehen geben kann, sondern immer nur standpunktbezogene Erkenntnis (vgl. Stolz 1988: 39), dann sind auch Fremdkulturen nicht mehr an sich zugänglich, sondern lediglich noch über das eigene Bild vom Fremden, das vereinnahmend oder ausgrenzend ausfallen kann und schlimmstenfalls gar eine bloße »Selbstbespiegelung in den im eigenkulturellen Milieu aufgestellten Bildern ›der Anderen« (Harth 1994: 10) darstellt. Lösbar sind solche Dilemmata wohl nur im Rückgriff auf vorsichtige und allmähliche Annäherungen an die zu beschreibenden Konstellationen (vgl. Kollmar-Paulenz 2005), die bereit sind, die Möglichkeit einer Falsifikation durch die Beschäftigung mit dem Gegenstandsbereich einzukalkulieren, und daran arbeiten, die unbewusst leitenden Vorverständnisse aufzudecken (vgl. Gadamer 1972: 515f.), die mit dazu beitragen, Missverständnisse zu generieren. Auf diese Weise werden zwar nicht objektive Erkenntnisse über Fremdkulturen erreicht, wohl aber methodisch gut abgesicherte Arbeitshypothesen ermöglicht. Komparatistik ist auf diese Weise zu einem gewagten, aber – anders als postkoloniale Radikalkritiken suggerieren (vgl. z. B. Fuchs 2005: 145f.) – keineswegs zu einem unmöglichen Verfahren avanciert. Und angesichts der Tatsache, dass Vergleiche auch in der Kulturwissenschaft schlicht unverzichtbar sind – die öffentlichen Debatten über friedliche oder Gewalt auslösende Religionen und über religiösen Fundamentalismus sind dafür das derzeit vermutlich prominenteste Beispiel! –, bleibt redlicherweise kaum eine andere Wahl als sich dieser Herausforderung mit einem möglichst differenzierten und reflektierten Instrumentarium zu stellen.

Auch in der Religionswissenschaft konnte ein solcher Zugriff allerdings erst über lange Umwege entwickelt werden; und ausgerechnet Theoriekonstrukte, die auf Postmortalitätsvorstellungen – nämlich das (theologische) Konzept der vermeintlich in allen Kulturen und Religionen vorfindlichen »Seele« – abheben, haben dabei über Jahrzehnte die Ausbildung sachangemessener komparatistischer Theoriezugänge verhindert.

Bereits Friedrich Max Müller (1823-1900), einer der Gründerväter der Religionswissenschaft (vgl. Klimkeit 2004: 40) formulierte in sei-

nem Werk »Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen« 1874 den expliziten Auftrag einer vergleichenden Religionswissenschaft. Müller wollte demonstrieren, »dass eine genealogische, mit den Sprachen parallel laufende Classification der Religionen möglich ist« (Müller 1874: III), und orientiert sich mit dieser Forderung an zeitgenössischen Arbeiten über vergleichende Geografie und am Entwurf der von Franz Bopp mitbegründeten vergleichenden Sprachwissenschaft (vgl. Gladigow 2005: 53). Etwas mehr als hundert Jahre nach dem Erscheinen von Müllers Werk sieht sich die Religionswissenschaft jedoch der vermeintlichen *conditio sine qua non* ihrer akademischen Existenz beraubt. Jonathan Z. Smith bezeichnet im Vorwort zu seinem 1982 erschienenen Buch »Imagining Religion. From Babylon to Jonestown« Religion als »Produkt des Wissenschaftlers«, welches dieser als analytisches Instrument des Vergleichens jeweils kontextabhängig imaginativ konstruiert (vgl. Smith 1982: xi).

Smiths bahnbrechende Forschungen versetzten zugleich der zu seiner Zeit vorherrschenden Methode der Komparatistik den intellektuellen Todesstoß. Über Jahrzehnte hatte die mit theologischen Voraussetzungen argumentierende Religionsphänomenologie das Feld dominiert. Ihr prominentester Vertreter, der niederländische Theologe Gerardus van der Leeuw (1890-1950), hatte 1933 in seiner »Phänomenologie der Religion« im Anschluss an Rudolf Otto eine historisch diagnostizierbare gemeinsame religiöse Anlage aller Menschen konstatiert, die er in unterschiedlichen Gestaltformen über alle kulturellen und historischen Grenzen hinweg für die gesamte Religionsgeschichte glaubte feststellen zu können und die er ganz zentral am Fallbeispiel der »Seele« verankerte:

»Die Idee der Seele ist nie ein Mittel gewesen, sich die Funktionen des menschlichen Bewußtseins zurecht zu legen; sie war im Gegenteil von jeher und in allen ihren äußerst verschiedenen Strukturen numinoser Art, ein Mittel, das Heilige am Menschen anzudeuten. [...] Denn das Eigentümliche der Seelenidee ist gerade, daß Macht sich an irgendeinem Stoff zeigt, offenbart. Seelen haben einen Träger, sie sind nie und nirgends selbständige Wesen.« (van der Leeuw 1933: 254f.)

Die kulturell enorm divergierenden Postmortalitätsvorstellungen konnten so über das Mittel des vereinheitlichenden »Phänomens« Seele zur Grundlage einer universalen Komparatistik erhoben werden. Als wie

attraktiv dieser Entwurf empfunden worden ist, illustriert nicht zuletzt die Beobachtung, dass noch in den 1980er Jahren renommierte Forscher diesen Topos unkritisch übernommen haben (vgl. Hasenfratz 1986). Mit der Intervention von Jonathan Smith war dieser homogenisierenden, auf vorschnell diagnostizierten Analogien beruhenden Komparatistik allerdings endgültig die wissenschaftliche Legitimation entzogen worden.

Die Rolle des Forschers bei der Auswahl, Anordnung und Interpretation seiner Daten bzw. Untersuchungsgegenstände geriet fortan verstärkt in den Fokus verschiedener sozial- und kulturwissenschaftlicher Ansätze. Neben Clifford Geertz' Essay »Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller« (1988), Hayden Whites Studie »Metahistory« (1991) und Talal Asads »Genealogies of Religion« (1993) sind an dieser Stelle exemplarisch auch Paul Ricœurs (1996) und Jörn Rüsens (1997) Arbeiten zur historischen Sinnbildung zu nennen. Allen hier genannten Publikationen liegt eine zentrale Frage zugrunde, welcher sich jegliche Form komparatistischer Arbeit stellen muss. Burkhard Gladigow formulierte diese in seinem programmatischen Werk »Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft« (2005) folgendermaßen: »Unter welchen Prämissen wird das Vergleichsmaterial gewonnen und: Mit welchen Interessen wird der Vergleich durchgeführt?« (Gladigow 2005: 52)

Ergänzend kann hier noch die Frage nach der Bildung der Vergleichskategorien angeführt werden, deren unreflektierter Einsatz in jüngerer Zeit zunehmend in die Kritik gekommen ist. Denn häufig wurden in komparatistischen Studien Übertragungen von in westlichen Kontexten geprägten Begrifflichkeiten und Konzeptionen vorgenommen, was dazu führte, dass Phänomene aus anderen kulturellen Feldern ausschließlich in dem Interpretationshorizont der oktroyierten Vergleichskategorie beleuchtet wurden. Dabei negierten Forscher oft gerade kulturspezifische Besonderheiten oder sie lasen Phänomene mit Deutungsmustern, die deutlich christo- bzw. eurozentrische Züge aufwiesen (vgl. Ahn 1997b). Mit der einsetzenden kritischen Reflexion von vergleichendem Arbeiten vor allem auch in den Kulturwissenschaften (vgl. Holdrege 2000) und dem zunehmenden Ruf nach einer gezielten Vermeidung von euro- und christozentrischen Vergleichskategorien stellt sich nun jedoch immer häufiger die Frage, wie ein adäquates Vergleichen überhaupt noch möglich sein kann und mit wel-

chem Ziel ein solches Arbeiten überhaupt versehen ist (vgl. Holdrege 2000, Tenbruck 1992, Freidenreich 2004, Sinding Jensen 2004).

Auch bei der Untersuchung postmortaler Modelle wurden lange Zeit mit großer Selbstverständlichkeit Vergleichsperspektiven und Kategorien verwendet, die sich stark an christlich-theologischen Ausführungen zu diesem Thema orientierten. Klassischerweise wurden jenseitige ›Paradiese‹ oder in dualistischer Konzeption ›Himmel‹- oder ›Höllen‹-Vorstellungen beschrieben, die in komparatistischer Perspektive schließlich auch auf religionshistorische Konstellationen übertragen wurden, denen solche Konzepte zunächst fremd scheinen.

Zur Lösung dieser Problematiken wurden von verschiedenen Seiten Vorschläge unterbreitet, die darauf abzielten, statt religionshistorisch vorbelasteter Begriffe eine Terminologie zu verwenden, die zwar einerseits den zu vergleichenden Bereich umgrenzt, die jedoch andererseits eine Untersuchung in den verschiedensten religionshistorischen Kontexten erlaubt. So problematisierte zum Beispiel Fritz Stolz die phänomenologisch-vergleichende Untersuchung von ›Paradiesen‹ und schlug stattdessen die Verwendung des Begriffs ›Gegenwelt‹ vor, der »einen höheren Abstraktionsgrad« aufweise und zudem »keine konkreten religionsgeschichtlichen Assoziationen« wecke (Stolz 1993: 21). Stolz weist zudem darauf hin, dass der von ihm vorgeschlagene Begriff ›Gegenwelt‹ ein »Korrelationsbegriff« sei, der immer in Bezug zum Begriff ›Welt‹ stehe (ebd.), wobei beide in komparatistischer Perspektive in den jeweiligen sozio-historischen Kontexten der Untersuchungsgegenstände zu verorten sind. Daraus ergibt sich für ihn der Vorschlag, bei der Analyse die Beziehungsgeflechte von ›Welt‹ und ›Gegenwelt‹ in den Mittelpunkt zu rücken und diese als »Transformationsprogramme« (ebd.: 14, 19f.) zu begreifen. Zwar differenziert Stolz zwischen einer möglichen Untersuchung von Erzähl- und Handlungsprogrammen, sein Schwerpunkt liegt jedoch eindeutig auf dem Vergleich narrativer Entwürfe in religiösen Quellenschriften.

Für die Untersuchung von (postmortalen) Gegenwelten wurde mit weiteren Begrifflichkeiten experimentiert, die auf einer Metaebene zu operieren beanspruchten und die eurozentrischen Bindungen von In-Vivo-Kategorien zu umgehen suchten. Für die komparatistische Erfassung von »Mittlerwesen«, die in religiösen Vorstellungskomplexen oft als Wanderer zwischen den Welten – auch postmortalen Welten – beschrieben werden, schlug Gregor Ahn vor, die christozentrische Gegenüberstellung von ›Engeln‹ und ›Dämonen‹ nicht, wie häufig in der

Literatur vorzufinden, als Oberbegriff für einen kulturübergreifenden Vergleich zu verwenden, sondern lediglich als objektsprachliche Termini für die Religionen, in denen diese Begriffe Anwendung finden. Stattdessen sollte eine Komparatistik, die auch die kulturspezifischen Differenzen der eigensprachlichen Termini und Konzepte berücksichtigt, besser mit übergreifenden Kategorien wie ›religiöse Grenzgänger‹ operieren (Ahn 1997a). Diese Terminologie erlaube »nicht nur eine metasprachliche Zusammenfassung der disparaten Phänomene religionsgeschichtlich faßbarer Mittelvorstellungen, sondern zugleich auch deren jeweilige kultur- und kontextspezifische Differenzierung« (ebd.: 41).

Die Einführung metasprachlicher Konzepte in eine komparatistische Analyse postmortaler Konstruktionen stellt einen wesentlichen Schritt dar, um den »-zentrismus«-Fallen vergleichenden Arbeitens in reflektierender Weise zu begegnen. Doch müssen zudem die auch hier oft impliziten Konstruktionen vor allem von Grenzziehungen noch kritisch beleuchtet werden. Die Unterscheidung von meist als binären Optionen gedachten Eigenschaftszuschreibungen wie ›lebendig‹ oder ›tot‹ bzw. ›untot‹ oder ›tot‹ sind selbst auch vor ihrer jeweiligen sozio-kulturellen Einbettung zu lesen. Erscheinen diese Optionen vor dem Hintergrund von z. B. europäischen religionshistorischen Konstellationen oft als Dualismen, so ist doch zu betonen, dass es sich auch hierbei um kulturell konstruierte Konzepte handelt, bei denen eine rein binäre bzw. dualistische Auslegung zu kurz greift. Dies impliziert gleichzeitig, dass eine Fokussierung auf z. B. die Untersuchung von Transformationsprogrammen nicht bei ›lebenden‹, ›noch-lebenden‹ oder ›toten‹ Akteuren stehen bleiben darf, sondern gezielt Bezüge zu weiteren Akteursgruppen aufgemacht werden müssen, die in der Betrachtung von postmortalen Konstruktionen eine Rolle spielen: Hinterbliebene, Ritualexperthen oder eben Grenzgängerfiguren.

3. VON ›SEELE‹ UND ›JENSEITS‹ ZU ›POSTMORTALITÄT‹ UND DER SOZIALEN KONSTRUKTION DES TODES

In der sog. ›klassischen‹ Periode der Religionswissenschaft, die sich an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zu konstituieren begann, war die Untersuchung von Jenseitsvorstellungen ein weit verbreitetes

Thema. Philologen, Ethnologen, Theologen, Religionsphänomenologen und Religionssoziologen befassten sich mit Vorstellungen von jenseitigen Welten und möglichen Entstehungskontexten von meist dichotom gedachten Konstellationen von Körper und Seele – dies jedoch ganz vor dem Hintergrund des wissenschaftlichen Diskussionsrahmens ihrer Zeit. So bemerkt Volkhard Krech in Bezug auf »Klassiker« der Kulturwissenschaften wie Erwin Rohde, Gerardus van der Leeuw, Wilhelm Bousset oder Max Weber, dass

»die Jenseits-Thematik in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Frage stand, wie sich Religion entwickelt habe: Die zunächst kultische und dann ethisierte Bearbeitung der Jenseits-Thematik galt in der klassischen Religionswissenschaft als eine konstitutive Komponente von Religion.« (Krech 2007: 176)

Insbesondere die in der Tradition der Religionsphänomenologie stehende Forschung entwickelte auch in neuerer Zeit immer wieder Kompilationen postmortaler Vorstellungskomplexe verschiedenster Kulturen aus unterschiedlichen historischen Perioden. So schlägt Mircea Eliade in seinem Werk »From Primitives to Zen« (1967) eine Brücke von buddhistischen Konzeptionen sogenannter »Zwischenzustände« über aztekische Begräbnisrituale bis zu polynesischen Reisen in eine jenseitige Gegenwelt. Auch Hans-Peter Hasenfratz sammelt in einem Artikel aus dem Jahr 2006 verschiedene »Unterweltsfahrten« und kommt zu dem Schluss:

»Die *Jenseitsreisen*, seien es die schamanistischen Seelenexkursionen, seien es ihre theologisch-dichterisch-künstlerisch bearbeiteten Zeugnisse, haben alle *Orientierungsfunktion* und *Heilsfunktion* für Lebende und Tote.« (Hasenfratz 2006: 35, Hervorhebungen im Original)

Wesentlich differenzierter und weit ab von einer phänomenologisch orientierten Komparatistik mit all ihren Problemen sind jedoch aktuelle Zusammenstellungen zum Thema Postmortalitätsvorstellungen. Mit der Verwendung von sogenannten »Höllenzuständen« befasst sich eine thematisch-orientierte, von Einar Thomassen edierte Ausgabe der Zeitschrift »Numen« (56/2009). Die darin publizierten Artikel, die auf eine Tagung an der Universität Bergen zurückgehen, beschäftigen sich in Fallstudien zu verschiedenen religionshistorischen Szenarien mit den Konzeptionen von Gegenwelten, welche in den meisten Fällen als (ne-

gative) Gegenstücke zu einem positiv konnotierten postmortalen Zustand beschrieben werden, der vorwiegend den »Rechtgläubigen« vorbehalten bleibt. Trotz des reichen Materials – zoroastrische, christliche, buddhistische, hinduistische etc. Postmortalitätsmodelle und deren Rezeptionen werden präsentiert – wird die komparatistische Verknüpfung und Reflexion der Höllenkonzeppte in der »Numen«-Ausgabe nur nachrangig betrachtet. Es wird jedoch deutlich darauf hingewiesen, dass eine bevorzugte Erforschung positiv konnotierter Gegenwelten (z. B. von »Paradiesen«), wie sie lange in verschiedenen geisteswissenschaftlichen Forschungsdisziplinen betrieben wurde, zu kurz greift; statt dessen muss – will man sich nicht auf die Untersuchung von postmortalen Vorstellungskomplexen und deren Narrative beschränken – ein breiteres Spektrum in den Blick genommen werden.

Eine deutlich anders gelagerte Perspektive, die nicht mehr zentral postmortale Vorstellungen in den Mittelpunkt rückt, sondern Fragen nach materiellen (Re-)Präsentationen, Praktiken, diskursiven Aushandlungen und beteiligten Akteuren stellt, bildete sich in den letzten Jahren in der kulturwissenschaftlichen Forschung heraus. In dem 2007 erschienenen Band »Die neue Sichtbarkeit des Todes« vertreten die Herausgeber Thomas Macho und Kristin Marek die provokante These, dass sich im Gegensatz zur behaupteten Verdrängung des Todes in der Moderne gegenwärtig eine neue Sichtbarkeit und mediale Visualisierung des Todes und des toten Körpers ausmachen lasse. Mit Rückgriff auf Walter Benjamin (1892-1940) legen sie dar, dass es sich weniger um eine Verdrängung des Todes handle, der weder sichtbar noch unsichtbar sei, sondern dass sich vielmehr eine Exklusion der Sterbenden und Toten aus dem gesellschaftlichen Leben und dem öffentlichen Raum vollzogen habe. Dennoch seien eine Vielfalt an tatsächlichen Erscheinungsformen des Todes sowie verschiedenste Formen der philosophischen und ästhetischen Reflexion über den Tod in der gegenwärtigen Gesellschaft vorhanden. Der Band versammelt daher Beiträge, die diese Vielfalt unter drei fokussierenden Aspekten behandeln und die These der Herausgeber zu bestätigen scheinen. Thematisiert werden verschiedene Bestattungspraktiken und damit verknüpfte Strategien der Erinnerung, die durch den Tod evozierten Repräsentationen des Todes und der Toten sowie speziell die Darstellung der Toten in den neuen Medien. Die Herausgeber kommen zu dem Schluss, dass durch verschiedene moderne Medien ein zum Teil spezialisiertes und ausdifferenziertes Wissen über den Tod vermittelt werde, dem jedoch

ein individueller Verlust an differenzierter, persönlicher Erfahrung im Umgang mit dem Tod und den Toten gegenüberstehe.

Der Band problematisiert den Begriff ›Tod‹ als Grenzbegriff, der – anders als der Tote, die Hinterbliebenen, die Ärzte, religiösen Spezialisten und Bestatter – weder sichtbar noch unsichtbar sei und sich jeder unmittelbaren Erfahrung entziehe. Der Tod könne nur als der Tod eines anderen beobachtet werden. Diese Unvorstellbarkeit und Unerfahrbarkeit des Todes evoziere als *conditio sine qua non* die Visualisierung und Medialisierung des Todes, die jedoch immer die Darstellung des Todes anderer Menschen sei. Zwar finden sich in dem Sammelband auch religionswissenschaftliche Beiträge (vgl. Krüger 2007, Pesch 2007), jedoch fehlt eine dezidierte Bearbeitung des Themas Postmortalität und der damit verbundenen Visualisierungen nachtodlicher Szenarien, die häufig – jedoch nicht ausschließlich – religiösen Kontexten und deren spezifischer Bearbeitung der Unvorstellbarkeit und Unerfahrbarkeit des Todes entstammen.

Aktuell beschäftigt sich ein interdisziplinäres Forschungsprojekt an den Universitäten Aachen, Marburg, Berlin (TU) und Zürich mit dem Verhältnis von Tod und Körper und der Veränderung des Umgangs mit dem Tod in der gegenwärtigen Gesellschaft und greift damit auch Fragestellungen und Thesen auf, die in dem Band »Die neue Sichtbarkeit des Todes« (Macho/Marek 2007) aufgeworfen wurden. Aus diesem Forschungsprojekt sind drei Sammelbände hervorgegangen, die in interdisziplinärer Perspektive Fragen der Technisierung, Ökonomisierung und Inszenierung toter Körper (vgl. Groß/Grande 2010), das Verhältnis von Tod und totem Körper (vgl. Groß/Glahn/Tag 2010) sowie den Wandel in der Sichtbarkeit des Todes in Totenbildern und Erinnerungskulturen (vgl. Groß/Schweikardt 2010) diskutieren. Im Zentrum des ersten Themenbandes »Objekt Leiche« stehen sowohl historische als auch gegenwartsorientierte Analysen konkreter Handlungsweisen im Umgang mit dem toten Körper sowie den damit verknüpften sozialen Interaktionen und Sinnzuschreibungen. Der zweite Sammelband »Die Leiche als Memento mori« thematisiert zunächst das Verhältnis des lebenden Menschen zu seinem zukünftig toten Körper und diskutiert darüber hinaus die Grenzziehungen zwischen lebendigem Organismus und totem Körper sowie ethische, medizinische, juristische und soziologische Fragen, die sich aus diesem Spannungsverhältnis ergeben. Der dritte Themenband »Die Realität des Todes« greift die These zur »neuen Sichtbarkeit des Todes« (Macho/Marek 2007) auf und be-

handelt in einem großen Bogen von der Antike bis zur Gegenwart verschiedene Aspekte der Vergegenwärtigung der Toten im Kontext von Erinnerungskulturen sowie der Repräsentation des Todes und toter Körper in Medien, Kunst und Literatur.

Die drei Bände umfassen ein breit gefächertes Spektrum von Beiträgen aus verschiedensten Disziplinen und unterschiedlichen thematischen Fokussierungen und streifen dabei zum Teil auch das hier angesprochene Themenfeld der Postmortalitätsvorstellungen. Den gemeinsamen Bezugspunkt der verschiedenen Beiträge der Themenbände stellt im weitesten Sinne der Begriff ›Tod‹ sowie das Objekt des toten Körpers dar. Eine kulturwissenschaftlich orientierte Problematisierung der sozialen und kulturellen Konstruiertheit des Konzepts ›Tod‹ nimmt in der Mehrheit der Beiträge keinen zentralen Stellenwert ein.

Der vorliegende Band hingegen thematisiert gezielt die kontextuell stets unterschiedlich vorgenommene soziale und kulturelle Konstruktion des Todes als Grenze. Diese Grenzziehung dient als Ausgangspunkt für die Untersuchung von Postmortalitätskonstruktionen. Daher wird ›Postmortalität‹ hier als heuristische Kategorie verstanden, die auf Grenzen verweist – ›lebend‹, ›sterbend‹, ›tot‹, ›postmortal‹ –, die unter dem Aspekt ihrer Konstruiertheit und Wandelbarkeit in die Analyse einbezogen werden müssen. Eine so verstandene Kategorie bildet dabei gleichzeitig auch einen möglichen Ausgangspunkt für komparatistisches Arbeiten.

4. LEBEND, STERBEND, TOT, POSTMORTAL – DIE DISKURSIVE KONSTRUKTION DES TODES

Ein Problem des komparatistischen Arbeitens bleibt trotz der Verwendung eines heuristischen Konzepts wie dem der Postmortalität, das eurozentrische Implikationen zu vermeiden sucht (vgl. Ahn 1997b, 2001), bestehen: Der Rückgriff auf das neutrale Deskriptionsmuster Postmortalität schließt den Verweis auf eine angebbare Grenze zwischen Leben und Tod ein, auf die sich ein kulturell wie auch immer geartetes Konzept von Postmortalität und die sich daran anknüpfenden Vorstellungen beziehen. Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine universell gegebene Grenze, sondern um eine sozial konstruierte Grenzziehung, die kultureller Variabilität unterworfen ist.

Die Konzepte »Leben« und »Tod« ebenso wie der Prozess des Sterbens als Übergang vom Leben zum Tod und Postmortalität als ein nachtodlicher Zustand stellen keine Universalien im Sinne von Konstituenten einer *conditio humana* dar; vielmehr müssen sie als kulturell gewachsene Kategorien betrachtet werden, denen Grenzziehungen (lebend – sterbend – tot – postmortal) zugrunde liegen, die von historischen und lokalspezifischen, somit also kontingenten Wissensordnungen abhängen und die in sozialen Aushandlungsprozessen, d. h. durch gesellschaftliche Praktiken, erst als solche hervorgebracht werden. Sie sind daher gesellschaftlich konstruiert. In diskurstheoretischer Perspektive stellen die kulturellen Konzepte »Leben«, »Sterben«, »Tod« und »Postmortalität« nicht einfach evidente Sachverhalte dar, sondern werden erst durch Diskurse produziert, geformt und naturalisiert. Sie gelten daher den Akteuren eines spezifischen sozialen und historischen Kontextes als fraglos gegeben. An diese Kategorien sind ethisch-moralische und normative Implikationen geknüpft, die ebenso wenig Universalität beanspruchen können wie die Kategorien selbst, da sie das soziale Produkt kontingenter historischer Konstellationen darstellen.

Der sozialen Praxis des Umgangs mit Sterbenden und Toten bzw. dem Tod und den daran anknüpfenden Vorstellungen liegen demnach kulturell bedingte, sozial ausgehandelte und diskursiv geschaffene Definitionskriterien und Grenzziehungen zugrunde, die im Vollzug sozialer Praktiken aktualisiert und transformiert werden.

Die soziale Konstruiertheit des Todes und die mögliche Transformation der Deutungen und daran anschließender Praktiken werden in der deutschen Debatte um Hirntod und Organtransplantation sichtbar. Im Rahmen einer entsprechenden Analyse hat Werner Schneider nachgezeichnet, dass die Grenzziehungen und die Definitionskriterien, die der gesellschaftlichen Praxis der Diagnose des Hirntods und der Entscheidung zur Organtransplantation zugrunde liegen, nicht faktisch gegeben, sondern diskursiv erzeugt und veränderbar sind (vgl. Schneider 1999, 2001). Die Ergebnisse dieser Untersuchung sollen im Folgenden kurz skizziert werden.

In der Debatte waren zwei widerstreitende Positionen erkennbar. Die erste Position definierte den medizinisch diagnostizierten Hirntod als Tod des Menschen, d. h. der Mensch als Person stirbt, auch wenn der Körper durch Maschinen »künstlich am Leben« gehalten wird. Die Diagnose Hirntod gilt somit als Todesfeststellung und als Voraussetzung für eine mögliche Organentnahme, die auf Basis der vorher er-

teilten Zustimmung des nunmehr Verstorbenen oder durch eine nachträgliche Genehmigung der Angehörigen erfolgen kann.

Die zweite Position definierte die medizinische Diagnose Hirntod als eine Station im Prozess des Sterbens, ein Prozess, der durch diese Diagnose als irreversibel gilt und daher die entscheidende Voraussetzung für die Organentnahme darstellt – ausschließlich auf der Grundlage der vorher gegebenen Zustimmung des Betroffenen. Vom Tod des Menschen wird aus dieser Position erst gesprochen, wenn der gesamte Organismus zusammengebrochen ist. Als Todeskriterium wird hier nicht der irreversible Ausfall aller Hirnfunktionen, sondern das Versagen des ganzen Organismus betrachtet. Aus dieser Perspektive zeigt die Diagnose Hirntod lediglich an, dass das Sterben eines Menschen nicht mehr abgewendet, sondern nur noch maschinell hinausgezögert werden kann. Das heißt: Der als »hirntot« diagnostizierte Mensch gilt zum Zeitpunkt der Organentnahme noch als Lebender, der sich im irreversiblen Prozess des Sterbens befindet.

Die juristische Entscheidung bei der Verabschiedung des Transplantationsgesetzes von 1997 fiel zugunsten der ersten Position in der Debatte. Der Hirntod wird hier mit dem Tod des Menschen gleichgesetzt und juristisch abgesichert. Die juristische Bestätigung wird als Grundlage für eine ganze Reihe von sozialen Praktiken im medizinischen Kontext herangezogen: Die Hirntoddiagnose dient der Todesfeststellung und damit als sichere Voraussetzung für einen Therapieabbruch sowohl aus humanitären als auch ökonomischen Gründen einerseits sowie für eine straffreie Organentnahme andererseits (vgl. DSO 2003: 18, Müller 2010a: 154). Neuere Forschungen mit funktioneller Bildgebung⁴ stellen jedoch die vermeintlich sichere Diagnose und die Gleichsetzung von Hirntod und Tod des Menschen in Frage (vgl. Müller 2010a, 2010b). Wie dieses Beispiel zeigt, sind selbst vermeintlich »harte Fakten« wie die medizinische Diagnose des Todes kulturellen und sozialen Definitionskämpfen unterworfen.

Eine kulturwissenschaftliche Herangehensweise geht von der Kontingenz sozialer Praktiken und Diskurse aus und erfordert daher eine konsequente historische, soziale und kulturelle Kontextualisierung des Gegenstandes (vgl. Reckwitz 2008b). Sofern sich religionswissen-

4 Dazu zählen zum Beispiel die funktionelle Magnetresonanztomographie (fMRT) und die Positronen-Emissions-Tomographie (PET), mit denen aktive Strukturen im Gehirn sichtbar gemacht werden können.

schaftliches Arbeiten als Teil kulturwissenschaftlicher Untersuchungen versteht, bedarf es für die Analyse von Postmortalitätskonstruktionen ebenso wie für die Bearbeitung sozialer Praktiken im Kontext von Sterben und Tod einer Berücksichtigung der jeweiligen kulturellen, sozialen und historischen Kontexte und der aus diesen resultierenden spezifischen Thematisierungen des Todes sowie der zugrunde liegenden gesellschaftlichen Definitionen, Normierungen und Grenzziehungen.

Stellt man die Frage nach den diskursiven Aushandlungsprozessen und den damit verbundenen sozialen Praktiken im Umgang mit Sterbenden und Toten bzw. dem »Ereignis Tod«, muss auch nach den jeweiligen Trägern dieser Diskurse und Praktiken gefragt werden. Denn es sind die beteiligten Individuen und Gruppen, denen eine Handlungsmacht (*agency*) innerhalb der sozialen Aushandlungsprozesse obliegt (vgl. Sax 2006). Sie nehmen innerhalb eines spezifischen sozialen und historischen Kontextes kreative Deutungen, Synthetisierungs- und Transformationsleistungen vor und rücken damit in den Blickpunkt einer religionswissenschaftlichen Analyse von »Postmortalität« und »Postmortalitätsvorstellungen«. Konkreter ausgedrückt sind es folglich die von den Akteuren vorgenommenen, auf einzelne Elemente, Themen, Konzeptionen und Texte innerhalb des Themenkomplexes »Postmortalität« bezogenen Bedeutungs- und Sinnzuschreibungen, die zu betrachten sind. Hinzu kommen die Kommunikations- und Aushandlungswege, mit denen diese Zuschreibungen diskursiv vorgenommen werden. Den sozialen Praktiken ist demzufolge auch eine »materielle« Dimension« (Reckwitz 2008a: 139) zu eigen, d. h. sie stehen beispielsweise in Bezug zu spezifischen Kommunikationsmedien, räumlichen Strukturierungen und Technologien.

Im Hinblick auf die Rituale um die Aufbahrung des Papstleichenams lassen sich in den letzten Jahren beispielsweise signifikante Veränderungen beobachten. Bis zum Tod Pius XI. im Jahr 1939 wurde der päpstliche Leichnam in eine Seitenkapelle des Petersdoms verbracht und die Gläubigen hatten die Gelegenheit, durch ein Sperrgitter die Füße des Verstorbenen zu küssen. Diese Praxis endete mit dem Ableben von Pius XII. (1958). Seit damals findet die Aufbahrung vor dem Hochaltar von St. Peter statt, wo auch die sterbliche Hülle von Papst Johannes Paul II. für einige Tage der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde. Es stellt sich die Frage, aus welchem Grund diese Standortveränderung im rituellen Ablauf der Papstbestattung vorge-

nommen wurde. Möglicherweise geht sie auf die Tatsache zurück, dass im Zuge des visuellen Medialisierungsschubs durch die Etablierung des Fernsehens Ende der 1950er Jahre der päpstliche Leichnam an dieser Stelle medial wirkmächtiger inszeniert werden konnte (vgl. Schlott 2010). Denkbar sind auch hygienische Gründe, da die Anzahl der Gläubigen, die dem verstorbenen Pontifex die letzte Ehre erweisen wollten, mit den Jahren sprunghaft angestiegen war und 1939 beim Tod Pius XI. erstmals die Millionengrenze überschritten hatte.⁵ Oder gab es völlig andere Gründe für diese signifikante Modifikation des rituellen Ablaufs? Wie wurde diese Standortveränderung kommuniziert und wie wirkte sie auf die beteiligten Akteure?

An diesem Beispiel wird unter anderem auch deutlich, wie stark soziale Praktiken durch einzelne Akteure und Akteursgruppen ausgehandelt werden. Diese wirken ihrerseits wiederum auf die innerhalb des spezifischen sozialen und historischen Kontextes stehenden Akteure und führen zu einer Konstituierung und Positionierung des Einzelnen. Dies geschieht häufig anhand eines kulturell definierten »konstitutiven Anderen«, das innerhalb des eigenen Identifikations- und Positionierungsprozesses entweder verworfen oder als das Eigene angenommen wird (vgl. Reckwitz 2008a: 95-106). Die These von Macho und Marek (2007) aufgreifend, dass sich der Tod als solcher nicht unmittelbar erfahren lasse, sondern immer nur von Akteuren als der Tod eines Anderen erlebt und beobachtet werden könne, wird in den sozialen Interaktionen im Umgang mit Sterbenden und Toten das eigene Sterben in seiner kulturellen Rahmung und gesellschaftlichen Bestimmtheit antizipiert (vgl. Schneider 2005: 57). Das führt dazu, dass das Sterben und der Tod eines Anderen sowie die daran anschließenden Praktiken und Deutungsmuster von beteiligten Akteuren z. B. als »ideales Sterben« oder als »schrecklicher Tod« erlebt werden. Diese Erfahrungen eröffnen für Akteure Interpretations- und Reflexionsräume, mit Hilfe derer sie eigene Positionierungen vornehmen und im Hinblick auf das eigene Sterben und den eigenen Tod gegebenenfalls spezifische Wünsche formulieren und Arrangements treffen können.

5 Vgl. das Interview mit René Schlott auf der Webpräsenz von Radio Vatikan: »Papst tot, Fernseher an: Wie Medien über Sedisvakanz berichten« unter der URL http://storico.radiovaticana.org/te/storico/2008-10/234843_papst_tot_fernseher_an_wie_medien_uber_sedisvakanz_berichten.html vom 20.07.2010.

Der eigene soziale und kulturelle Kontext sowie die Deutungs- und Erfahrungshorizonte der beteiligten Akteure bilden den Rahmen für diese Aushandlungsprozesse. Dabei handelt es sich nicht um statische Konstellationen, sondern um diskursiv ausgehandelte Wissens- und Praxisformationen, die von Akteuren aktualisiert, reinterpretiert und auf diese Weise transformiert werden können.

Richtet man seinen Blick auf einen weiter gefassten Kreis von Akteuren bzw. Akteursebenen (Tote/r, Hinterbliebene, religiöse und rituelle Spezialisten oder Vermittler zwischen den »Sphären«, Partizipanten, Außenstehende), entfernt man sich auch von einem allzu eng gefassten Fokus auf »Postmortalität«. Mit diesem Fokus können z. B. auch die Interaktionen Hinterbliebener sowie die Vorstellung(en) der Lebenden von dem, was nach dem Tod »passiert«, erfasst werden. So wird das »Ereignis Tod« nicht nur für den Sterbenden, sondern auch für die Hinterbliebenen zu einer individuellen Transformation. Sie erfahren ein subjektives »Dazwischen« im Erleben des Todes (vgl. Macho/Marek 2007: 17). Die beteiligten Akteure werden, wie eingangs bereits angesprochen, gleichzeitig zu Subjekt und Objekt der sozialen Praktiken im Umgang mit dem »Ereignis Tod«.

Den hier angeführten Überlegungen zur sozialen Praxis liegt die Frage zugrunde, wie die Manifestation oder Veranschaulichung des Todes sinnlich und kognitiv von den Akteuren wahrgenommen und interpretiert wird. Mit dieser Aufgabe befasst sich u. a. die Religionsästhetik.⁶ Unter religionsästhetischen Gesichtspunkten ist die religiöse Praxis auf Wechselwirkungen mit der gesamten materiellen Kultur von Religionen hin zu analysieren (vgl. Prohl 2006: 42f.). Der Fokus richtet sich auf »diesseitige« Settings kulturspezifischer Umweltdesigns in ihrem Verhältnis zu religiösen Praktiken und Subjektordnungen.

Die Analyse materieller, ästhetischer und sozialgeschichtlicher Faktoren erweist sich als fruchtbar zum Verständnis religiöser Transformationen und sozialer Konstruktionen des Todes, wie beispielsweise Untersuchungen zum Wandel von buddhistischer Bestattungs- und Trauerkultur im gegenwärtigen Japan illustrieren. Räumliche, materielle und logistische Aspekte im Umgang mit dem Tod werden in diesem Kontext zunehmend von professionellen Bestattungsunternehmen kontrolliert, die sich im Zuge der Urbanisierung und des demographi-

6 Einen Überblick über das Forschungsfeld der Religionsästhetik geben Mohr (2006, 2010), Morgan (2008), Prohl (2010) und Schlieter (2010).

schen Wandels in Japans Moderne landesweit etablierten (vgl. Murakami 2000). Austragungsorte buddhistischer Totenrituale und Aushandlungsstätten sozialer Ordnungen sind im Kontext der Bestattung immer seltener die buddhistischen Tempel, denen die meisten Familien in Japan angegliedert sind, sondern funktional ausdifferenzierte Trauerzentren im Besitz der Unternehmen. Diese nehmen nicht selten direkten Einfluss auf die Interaktion zwischen den buddhistischen Priestern und den Angehörigen Verstorbener, zumal auch die priesterliche Ritualperformanz, in deren Verlauf der Tote im Verständnis der Akteure zum buddhistischen Mönch oder zur Nonne geweiht wird, den zeitlich abgestimmten Arbeitsabläufen in den Trauerzentren unterliegt. Darüber hinaus treten die Bestattungsunternehmer mit sinnlichen Arrangements und unter Einsatz technisch anspruchsvoller Raum- und Licht-Installationen selbst als Ritual-Innovatoren in Erscheinung (vgl. Rowe 2000, Suzuki 2000).

Vor dem Hintergrund fluktuierender Postmortalitätsvorstellungen und Umverteilungen religiösen Wissens bieten neue Anbieter nicht nur in Japan zunehmend individualisierte Angebote, die traditionelle postmortalitätsbezogene Vorstellungen wie die Idee einer Transformation von Toten zu Buddhas oder auch Grenzziehungen zu angenommenen Gegenwelten transzendieren, authentifizieren und neu kontextualisieren können. Diese Rezeption und Naturalisierung religiöser Vorstellungen und Praktiken vollzieht sich je nach individueller Disposition der Akteure meist phasenweise, beispielsweise infolge der direkten Konfrontation mit dem Tod eines nahen Angehörigen.⁷

Untersuchungen zur physischen Präsenz des Todes und zur materiellen Inszenierung von Postmortalität durch Praktiken, Objekte, Artefakte und Körper erlauben Rückschlüsse auf das jeweilige Verhältnis zwischen Lebenden und Leichen, Institutionen und Akteuren. Soziale Ordnungen und Beziehungen werden beispielsweise durch die physische Präsenz von Familiengräbern und Ritualpraktiken am Grab nicht nur reflektiert und greifbar gemacht, sondern zugleich auch neu gestaltet (vgl. Graf 2011). Der Umgang mit dem Tod schafft Raum für weitreichende soziale Aushandlungsprozesse unterschiedlicher Akteursgruppen, von deren Interessen und Ansichten sich Postmortalitätsvorstellungen und nachtodliche Ambitionen nicht selten erst ableiten. Es bedarf daher multimethodischer Herangehensweisen, die es ermögli-

7 Siehe dazu auch den Beitrag von Tim Graf in diesem Band.

chen, verbal-diskursive Postmortalitätskonstruktionen in Bezug zu den materiellen, pragmatischen, sinnlichen und performativen Aspekten des Umgangs mit dem Tod zu setzen.

5. POSTMORTALITÄT ALS FOKUS FÜR DIE ANALYSE VON TODESKONSTRUKTIONEN

»Alle Menschen sind sterblich.« lautet die erste Prämisse des vermutlich bekanntesten Syllogismus, der über die Feststellung, dass Sokrates ein Mensch ist, folgert, dass auch Sokrates sterblich ist. Diese Gewissheit der Unausweichlichkeit menschlichen Sterbens bildet einen der tragenden Pfeiler der anthropologischen Grundannahmen unserer eigenen und vieler anderer Kulturen. Vor diesem Hintergrund scheint es auf den ersten Blick eher erstaunlich, dass sich gerade in der westlich-europäischen Religionsgeschichte Narrative, die die Unverrückbarkeit dieser Todesgrenze thematisieren, recht großer Beliebtheit erfreuen. Das Spektrum reicht dabei von mythologischen Erzählungen wie Orpheus in der Unterwelt über die jüdisch-christlichen Erzählungen von den Himmelfahrten des Propheten Elia oder der Gottesmutter Maria und die Jenseitsreisen in Dantes GÖTTLICHER KOMÖDIE bis zu zeitgenössischen Narrativen von in »Untote« transformierten Vampiren, von innerweltlichen Kontakten mit kürzlich Verstorbenen oder von Erinnerungen an eigene frühere Wiedergeburten. Gemeinsam ist all diesen Konstruktionen das Spiel mit der Unausweichlichkeit des Todes, dessen Grenzen hier als unter bestimmten Konditionen verrückbar und durchlässig inszeniert werden. So sehr die einzelnen Konstellationen auch differieren mögen, die soziale Konstruktion von Tod ist in all diesen Fällen immer aufs engste mit den diskursiv vorherrschenden Konzeptualisierungen von Anthropologie und Postmortalität verflochten. Dies erklärt nicht zuletzt die hohe Variabilität von Todeskonstruktionen in der Religionsgeschichte; obwohl alle Menschen sterben müssen, unterscheiden sich das Verständnis von Tod und Postmortalität und der soziale Umgang mit Tod im Vergleich der Kulturen ebenso sehr wie die damit jeweils interdependenten anthropologischen Grundannahmen.

Um diese diskursive Verflochtenheit auf der einen Seite und die enorme Divergenz von Todeskonstruktionen auf der anderen Seite aufzeigen zu können, bedarf es einer multimethodischen Herange-

hensweise, die sich auch in den Beiträgen dieses Sammelbandes widerspiegelt. Anhand von Feldstudien, der Untersuchung von materiellen Objekten, religiösen Praktiken und Texten sowie modernen Medienformaten werden verschiedenste Dimensionen und Akteurskonstellationen von postmortalen Transformationsprogrammen und deren soziale und kulturelle Einbettung untersucht. Im Gegensatz zu älteren Forschungen, in denen Postmortalität bzw. deren lebensweltliche Verortungen gleichsam als Gegenstand im zu untersuchenden Material gesucht wurde, geht es den Autorinnen und Autoren dieses Bandes vielmehr darum, Postmortalitätskonstellationen als Suchheuristik (vgl. Keller 2008: 86) zu begreifen. Die damit einher gehenden, gezielt vorgenommenen perspektivischen Filterungen auf bestimmte analytische Zusammenhänge eröffnen die Chance, kulturelle Transformationen im Kontext von Leben, Sterben und Tod auch in komparatistischer Perspektive zu bearbeiten. Im Sinne einer so verstandenen Suchheuristik geht es darum, verschiedene Aspekte von sozialen, kulturellen, religiösen und rituellen Transformationsprogrammen und deren Akteuren zu beleuchten, die im Umgang mit Sterben und Tod in den jeweiligen Lebens- und Vorstellungswelten stetig remoduliert und in der sozialen Praxis aktualisiert werden. Den übergreifenden Fluchtpunkt dieser Betrachtungen bilden die Vorgänge der Grenzziehung, vor deren Hintergrund die Unausweichlichkeit des Todes in den Konstruktionen der Akteure verhandelt, verkörpert oder gegebenenfalls sogar ausgesetzt wird.

Im Sinne eines heuristischen Vorgehens gelangen so beispielsweise Zeit- und Raumachsen bzw. die Übergänge zwischen diesen in den Fokus. Lineare und zirkuläre Verläufe sind oft in Verbindung mit unterschiedlich positionierten Gegenweltentwürfen zu beobachten, doch erst in vergleichender Perspektive können Zeit- und Raumkomponenten ausreichend dimensionalisiert werden. So finden sich zum Beispiel bei gegenwärtigen Reinkarnationstherapien Sprünge zwischen verschiedenen Zeitebenen, die lineare und zirkuläre Verläufe miteinander verbinden.⁸ Am Beispiel tibetischer Ritualpraktiken, bei denen das Bewusstsein des Verstorbenen von einem religiösen Spezialisten durch die sogenannten *Bardos* zur nächsten Wiedergeburt geführt wird, lassen sich – je nach Perspektive des Betrachters – sowohl postmortale als auch pränatale Phasen unterscheiden, die das Bewusstsein durch-

8 Siehe dazu den Beitrag von Nadja Miczek in diesem Band.

läuft. Im Zuge von transkulturellen Rezeptions- und Aushandlungsprozessen kann es jedoch auch vorkommen, dass aus postmortalen Welten andere metaphysische Welten werden, die nun beispielsweise durch Meditationsübungen oder die Einnahme halluzinogener Stoffe erreicht werden können und den Übergang in einen postmortalen Zustand nicht länger voraussetzen. Hier wird das »Ereignis Tod« als Grenzmarker aufgehoben und durch neue Grenzziehungen wie zum Beispiel zwischen verschiedenen Bewusstseinszuständen ersetzt.⁹

Die Konstruktion postmortaler Welten fördert zusammen mit den entsprechenden Demarkierungsprozessen der Akteure meist komplexe Positionierungsgeschehen zu Tage, die auch in dementsprechenden Gestaltungen der religiösen Praxis ihren Ausdruck finden. Mit Postmortalitätskonstellationen als Untersuchungsfokus wird der Blick daher gezielt auf die Interaktionen lebender und toter Akteure, deren gegenseitige Positionierungen und die damit einhergehenden Identitätsentwürfe gerichtet. In vielen Fällen stellen auch hier die konstruierten Grenzen zwischen den Zuständen »lebend« und »tot« und deren lebensweltlicher Verortung die zentralen Ankerpunkte für Aushandlungen um Identitäts- und Positionierungsfragen dar. Ebenso rücken jedoch im Hinblick auf die Grenzziehungen auch Aushandlungen von Handlungsmacht sowie Legitimationsprozesse in den Mittelpunkt. So wurde im Spiritismus des 19. Jahrhunderts überwiegend ausgewählten Medien und ihren Interpreten die Macht zugesprochen, die Grenzen zu postmortalen Welten zu überschreiten. Dies gestattete ihnen nicht nur, den jeweiligen Klienten Botschaften zu vermitteln, sondern durch ihre Aussagen formten sie ganz wesentlich veränderte gesellschaftliche Bilder von jenseitigen Welten und ihrer Bewohnern, in denen sich nun nicht mehr ausschließlich die lange Zeit über dominanten jüdisch-christlichen Vorstellungskomplexe spiegelten.¹⁰

Dieses Beispiel verweist zugleich auf einen weiteren zentralen Fokus, der im Zuge der Untersuchung von Transformationsprogrammen, die die soziale und kulturelle Konstruktion des Todes betreffen, betrachtet wird. Postmortale Vorstellungskomplexe finden sich häufig in narrativer Form und bildeten deshalb bislang oft den ausschließlichen Gegenstand in Untersuchungen zu diesem Thema. Religiöse Quellschriften und ikonografische Darstellungen können dabei jedoch eben-

9 Siehe dazu den Beitrag von Katja Rakow in diesem Band.

10 Siehe dazu den Beitrag von Ann-Laurence Maréchal in diesem Band.

so wie Texte und Bilder aus fiktionalen literarischen oder medialen Kontexten herangezogen werden. Ein wesentliches Charakteristikum der Konstruktion von Tod und Postmortalität in fiktionalen Räumen ist dabei das Spiel mit der Fluidität der Todesgrenze. Die Reisen von Henocho und Orpheus in postmortale Gegenwelten der antiken Kulturen sind dafür ebenso gute Beispiele wie Edgar Allan Poes Bericht von der Revivifikation einer Verstorbenen in der Erzählung *LIGEIA*¹¹ oder die für einige neuere Computerspiele signifikanten Wechsel von Spielfiguren über die unter bestimmten Bedingungen als durchlässig konzipierte Todesgrenze hinweg.¹² Fiktional-narrative Räume, realisiert in unterschiedlichen Medienformaten, bieten jedoch auch die Möglichkeit, teilweise konfliktreiche Aushandlungen um die Deutungshoheit von »Postmortalität« nachzuzeichnen. Wenn z. B. traditionsreiche, von theologischen Experten geprägte christliche Vorstellungen zu »Tod« und »Auferstehung« auf moderne Literatur- und Filminterpretationen wie *DIE LETZTE VERSUCHUNG CHRISTI* treffen, können nicht nur die jeweils verwendeten postmortalen Konzepte in Frage gestellt werden, sondern damit gleichzeitig auch die Autoritäts- und Interpretationsansprüche der beteiligten Akteure.¹³

Die in fiktionalen Medien konstruierten Grenzziehungen und die daran beteiligten Akteure sind allerdings nicht losgelöst von den jeweiligen historischen und lebensweltlichen Kontexten zu verstehen. Wie an der Darstellung moderner Vampire in der amerikanischen Fernsehserie *TRUE BLOOD* nachgezeichnet werden kann, stehen die diskursive Konstruktion und Darstellung der Attribute »lebendig«, »tot« oder »untot« in engem Zusammenhang mit gesellschaftlichen Aushandlungen und Praktiken und können daher nur in Bezug zu diesen adäquat erfasst werden.¹⁴

Tod und Postmortalität gehören zu den zentralen Grundfragen menschlichen Daseins und sind nicht zuletzt wohl auch deshalb so häufig als Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen thematisiert worden. Mit dem vorliegenden Band wird der Versuch unternommen, in einer Art Zusammenführung von Erkenntnissen aus unterschiedlichen Disziplinen eine spezifisch religionswissenschaftliche Zugangs-

11 Siehe dazu den Beitrag von Sebastian Emling in diesem Band.

12 Siehe dazu den Beitrag von Gregor Ahn in diesem Band.

13 Siehe dazu den Beitrag von Kerstin Radde-Antweiler in diesem Band.

14 Siehe dazu den zweiten Beitrag von Katja Rakow in diesem Band.

weise zu diesem Feld zu erarbeiten, die einen Brückenschlag zwischen sozialer Praxis, wie sie häufig in ethnographischen und soziologisch-orientierten Disziplinen im Fokus steht, und narrativen Konstruktionen anstrebt, die bislang lediglich meist als reifizierte »Phänomene«, als vermeintliche Sachverhalte, nicht als Produkte kultureller Konstellationen in theologischen, aber auch in älteren religionswissenschaftlichen Untersuchungen im Mittelpunkt standen. Nimmt man aber einerseits den Konstruktionscharakter von kulturellen Narrativen zu Tod, Todesgrenzen und Postmortalität ernst und kombiniert dies andererseits mit sozio-empirischen Beobachtungen zum Umgang mit Tod und zur Bewältigung von Todeserfahrungen, die wiederum in Interdependenzverhältnissen zur stetigen Fortschreibung von Narrativen um Tod und Postmortalität stehen, dann kann eine solche theoretische Prämisse vielleicht sogar neue Aspekte in bereits lange bekanntem Material aufzudecken helfen. Die in diesem Band gesammelten Aufsätze arbeiten z. T. auch anhand von Fallbeispielen zu bislang kaum bearbeiteten Quellen und fokussiert auf die Thematik der kulturellen Aushandlung von Todesgrenzen an einem solchen multimethodischen Zugang zur Erfassung von Todes- und Postmortalitätskonzeptionen.

LITERATUR

- Ahn, Gregor (1997a): »Grenzgängerkonzepte in der Religionsgeschichte. Von Engeln, Dämonen, Götterboten und anderen Mittlerwesen«, in: Gregor Ahn/Manfred Dietrich (Hg.), *Engel und Dämonen. Theologische, anthropologische und religionsgeschichtliche Aspekte des Guten und Bösen (= Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte, Band 29)*, Münster: Ugarit, S. 1-48.
- (1997b): »Eurozentrismen als Erkenntnisbarrieren in der Religionswissenschaft«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5, S. 41-58.
- (2001): »Unsterblichkeit – Auferstehung – Reinkarnation. Postmortalitätsmodelle in der europäischen Religionsgeschichte«, in: Michael Stausberg (Hg.), *Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001 (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Band 31)*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, S. 12-43.

- Asad, Talal (1993): *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore/London: John Hopkins University Press.
- Eliade, Mircea (1967): *From Primitives to Zen. A Thematic Sourcebook of the History of Religions*, London: Collins.
- Freidenreich, David M. (2004): »Comparisons Compared: A Methodological Survey of Comparisons of Religion from ›A Magic Dwells‹ to *A Magic Still Dwells*«, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 16, S. 80-101.
- Fuchs, Martin (2005): »Interkulturelle Hermeneutik statt Kulturvergleich. Zur sozialen Reflexivität der Deutungsperspektive«, in: Ilja Srubar/Joachim Renn/Ulrich Wenzel (Hg.), *Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 112-150.
- Gadamer, Hans-Georg (1972): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Geertz, Clifford (1990): *Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller*, München/Wien: Hanser [Orig. (1988): *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford: Stanford University Press].
- Gladigow, Burkhard (2005): *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Graf, Tim (2011): »Diesseits des Jenseits: Transformationen buddhistischer Bestattungs- und Trauerkultur im gegenwärtigen Japan«, in: *Transformierte Buddhismen 2* (im Druck).
- Groß, Dominik/Glahn, Julia/Tag, Brigitte (Hg.) (2010): *Die Leiche als Memento mori. Interdisziplinäre Perspektiven auf das Verhältnis von Tod und totem Körper*, Frankfurt/New York: Campus.
- Groß, Dominik/Grande, Jasmin (Hg.) (2010): *Objekt Leiche. Technisierung, Ökonomisierung und Inszenierung toter Körper*, Frankfurt/New York: Campus.
- Groß, Dominik/Schweikardt, Christoph (Hg.) (2010): *Die Realität des Todes. Zum gegenwärtigen Wandel von Totenbildern und Erinnerungskulturen*, Frankfurt/New York: Campus.
- Harth, Dietrich (1994): »Fiktion des Fremden. Vorbemerkungen des Herausgebers«, in: Dietrich Harth (Hg.), *Fiktion des Fremden. Erkundung kultureller Grenzen in Literatur und Publizistik*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 7-12.

- Hasenfratz, Hans-Peter (1986): *Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen* (mit ausgewählten Texten), Zürich: Theologischer Verlag.
- (2006): »Unterweltsfahrten. In außereuropäischen Religionen«, in: Markwart Herzog (Hg.), *Höllen-Fahrten. Geschichte und Aktualität eines Mythos* (= Irseer Dialoge, Band 12), Stuttgart: Kohlhammer, S. 25-36.
- Holdrege, Barbara A. (2000): »What's Beyond the Post? Comparative Analysis as Critical Method«, in: Kimberley C. Patton/Benjamin C. Ray (Hg.), *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*, Berkeley: University of California Press, S. 77-91.
- Keller, Reiner (2008): *Michel Foucault* (= Klassiker der Wissenssoziologie, Band 7), Konstanz: UVK.
- Klimkeit, Hans-Joachim (2004): »Friedrich Max Müller (1823-1900)«, in: Axel Michaels (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München: Beck, S. 29-40.
- Kollmar-Paulenz, Karénina (2005): »Möglichkeiten und Grenzen des Verstehens fremder Religionen«, in: Peter Rusterholz/Rupert Moser (Hg.), *Wie verstehen wir Fremdes?* (= Kulturhistorische Vorlesungen, Band 103), Bern: Peter Lang, S. 217-237.
- Krech, Volkhard (2007): »Vom ›paradiso terrestre‹ über die ›Himmelsreise der Seele‹ zum ›fundus animae‹. Jenseitsvorstellungen als Thema der Religionswissenschaft im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert«, in: Lucian Hölscher (Hg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen: Wallstein, S. 152-176.
- Krüger, Oliver (2007): »Die Aufhebung des Todes. Die Utopie der Kryonik im Kontext der US-amerikanischen Bestattungskultur«, in: Macho/Marek, *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, S. 211-228.
- Macho, Thomas/Kristin Marek (Hg.) (2007): *Die Neue Sichtbarkeit des Todes*, München: Wilhelm Fink.
- Mohr, Hubert (2006): »Religionsästhetik«, in: Christoph Auffarth/Hans G. Kippenberg/Axel Michaels (Hg.), *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart: Kröner, S. 431-433.
- (2010): »Material Religion/Religious Aesthetics: A Research Program«, in: *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief* 6/2, S. 240-242.

- Morgan, David (Hg.) (2008): *Key Words in Religion, Media and Culture*, New York/London: Routledge.
- Müller, Friedrich Max (1874): *Einleitung in die Vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen*, Straßburg: Karl J. Trübner.
- Müller, Sabine (2010a). »Die Hirntod-Debatte: Neue Einsichten durch funktionelle Bildgebung«, in: Groß/Glahn/Tag, *Die Leiche als Memento mori*, S. 153-172.
- (2010b): »Revival der Hirntod-Debatte: Funktionelle Bildgebung für die Hirntod-Diagnostik«, in: *Ethik in der Medizin* Vol. 22/1, S. 5-17.
- Murakami Kōkyō (2000): »Changes in Japanese Urban Funeral Customs during the Twentieth Century«, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 27 (3-4), S. 335-352.
- Pesch, Andreas (2007): »Die Auferstehung des hautnackten Leibes.« Legitimationsstrategien der Ausstellung ›Körperwelten‹, in: Macho/Marek, *Die neue Sichtbarkeit des Todes*, S. 371-395.
- Prohl, Inken (2006): *Religiöse Innovationen. Die Shinto-Organisation World Mate in Japan*, Berlin: Reimer.
- (2010): »Religious Aesthetics in the German-speaking World: Central Issues, Research Projects, Research Groups«, in: *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief* 6/2, S. 237-239.
- Reckwitz, Andreas (2008a): *Subjekt*, Bielefeld: transcript.
- (2008b): »Die Kontingenzperspektive der ›Kultur‹. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm«, in: ders. (Hg.), *Unscharfe Grenzen. Perspektiven der Kulturosoziologie*, Bielefeld: transcript, S. 15-45.
- Ricœur, Paul (1996): »Geschichte und Rhetorik«, in: Herta Nagl-Docekal (Hg.), *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 107-125.
- Rowe, Mark (2000): »Stickers for Nails. The Ongoing Transformation of Roles, Rites, and Symbols in Japanese Funerals«, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 27 (3-4), S. 353-378.
- Rüsen, Jörn (1997): »Was heißt: Sinn der Geschichte?« in: Klaus E. Müller/Jörn Rüsen (Hg.), *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Reinbek: Rowohlt, S. 17-47.
- Sax, William S. (2006): »Agency«, in: Jens Kreinath/Jan Snoek/Michael Stausberg (Hg.), *Theorizing Rituals. Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden: Brill, S. 473-481.

- Schlieter, Jens (2010): »Aesthetics of Religion« in Switzerland: A Review of the Research Field«, in: *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief* 6/2, S. 245-247.
- Schlott, René (2010): »Performanz der Sterblichkeit. Der Tod Papst Pius' XII. (1958) als Medienereignis«, in: Frank Bösch/Patrick Schmidt (Hg.), *Medialisierte Ereignisse. Performanz, Inszenierung und Medien seit dem 18. Jahrhundert*, Frankfurt/New York: Campus, S. 198-222.
- Schneider, Werner (1999): »So tot wie nötig - so lebendig wie möglich!« *Sterben und Tod in der fortgeschrittenen Moderne. Eine Diskursanalyse der öffentlichen Diskussion um den Hirntod in Deutschland*, Münster: LIT.
- (2001): »Vom schlechten Sterben und dem guten Tod – Die Neuordnung des Todes in der politischen Debatte um Hirntod und Organtransplantation«, in: Thomas Schlich/Claudia Wiesemann (Hg.), *Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesvorstellung*, Frankfurt: Suhrkamp, S. 279-317.
- (2005): »Der ›gesicherte‹ Tod – Zur diskursiven Ordnung des Lebensendes in der Moderne«, in: Hubert Knoblauch/Arnold Zingerle (Hg.), *Thanatosozologie: Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 55-79.
- Sinding Jensen, Jeppe (2004): »Why Magic? – It's just Comparison«, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 16, S. 45-60.
- Smith, Jonathan Z. (1982): *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago: University of Chicago Press.
- Stolz, Fritz (1988): *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- (1993): »Paradiese und Gegenwelten«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1, S. 5-24.
- Suzuki Hikaru (2000): *The Price of Death. The Funeral Industry in Contemporary Japan*, Stanford: Stanford University Press.
- Tenbruck, Friedrich H. (1992): »Was war der Kulturvergleich, ehe es den Kulturvergleich gab?«, in: Joachim Matthes (Hg.), *Zwischen den Kulturen. Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs (= Soziale Welt, Sonderband 8)*, Göttingen: Verlag Otto Schwartz, S. 13-35.
- Thomassen, Einar (Hg.) (2009): *The Uses of Hell*, Themenheft *Numen* 56/2-3.

- van der Leeuw, Gerardus (1933): *Phänomenologie der Religion*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- White, Hayden V. (1991): *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt a.M.: Fischer.

INTERNETQUELLEN

- DSO (2003): »Organspende – Eine gemeinsame Aufgabe«, herausgegeben von der Deutschen Stiftung Organspende unter <http://www.dso.de/fachinformationen/informationsordner/pdf/informationsordner.pdf> vom 27.12.2010.
- Kahl, Hubert (2005): »Papst Johannes Paul II. ›Tod vor laufender Kamera««, <http://www.stern.de/panorama/papst-johannes-paul-ii-tod-vor-laufender-kamera-538679.html> vom 07.06.2010.
- Schlott, René (2008): »Papst tot, Fernseher an: Wie Medien über Sedisvakanz berichten«, http://storico.radiovaticana.org/ted/storico/2008-10/234843_papst_tot_fernseher_an_wie_medien_uber_sedisvakanz_berichten.html vom 20.07.2010.
- Vatican (2011): »A tribute to John Paul II. Calender of the Beatification«, http://www.vatican.va/special/anniversario_gpII/documents/index_en.htm vom 06.05.2011.