

MSG Moderne Stadtgeschichte, Bd. 56/1 (2025), 179-191

DOI: 10.60684/msg.v56i1.89

Dieter Schott

Technische Universität Darmstadt

Leitrezension

MSG Moderne Stadtgeschichte

ISSN: 2941-6159 online

<https://moderne-stadtgeschichte.de>

Dieses Werk steht unter der [Lizenz Creative Commons Namensnennung 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Bei den Abbildungen sind eingeschränkte Lizenzformen möglich, Weiternutzungsrechte sind gesondert abzuklären.

© Dieter Schott 2025



Dieter Schott

Leitrezension: Neue Perspektiven auf städtische ‚Todesräume‘ in der sozialwissenschaftlichen Forschung

Danielle House/Mariske Westendorp/Avril Madrell (Hrsg.), *New Perspectives on Urban Deathscapes. Continuity, Change and Contestation*, Cheltenham 2023, 216 S., ISBN 978-1-80220-238-0.

Der von Danielle House (Bristol, UK), Mariske Westendorp (Utrecht, NL) und Avril Maddrell (Reading, UK) herausgegebene Sammelband fußt auf Ergebnissen zweier virtueller Konferenzen und bringt die neuere Forschung in ‚urban anthropology‘ und ‚urban geography‘ zu ‚deathscapes‘ in Städten zusammen. Das für deutsche Stadthistoriker*innen wohl zunächst unvertraute Konzept der ‚deathscapes‘ wurde um 2000 geprägt, in Umsetzung von Arjun Appadurais Vorstellung von „scapes“ as global dimensions of cultural flows“.¹ Mit dem 2010 publizierten Sammelband von Avril Maddrell und James Sidaway *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*² setzte dann eine systematischere Forschung ein, die diesem Ansatz folgte. Maddrell und Sidaway definierten 2010 „[...] deathscapes as varied and interrelated ‚places associated with dead and for the dead““.³ Deathscapes können materielle Orte sein, verbunden mit Tod, Leichenbestattung und Erinnerung, also verkörperte Räume, die mit der Erfahrung von Sterben, Verlust eines nahen Menschen und Erinnerung zusammenhängen, oder auch nicht-materielle virtuelle Räume wie etwa digitale Trauerorte. Aufbauend auf diesem Ansatz nutzen die Herausgeberinnen ‚Deathscapes‘ zur Charakterisierung von Orten, die mit Bedeutung im Zusammenhang mit Tod und Totengedenken aufgeladen sind. Sie betonen, dass Deathscapes genauso viel mit den Lebenden wie mit den Toten zu tun haben und dass die Räume, die vorzugsweise als Deathscapes thematisiert werden, wie Friedhöfe und Krematorien, stark von politisch-gesellschaftlichen Tendenzen ihrer sozialen Umwelten beeinflusst werden.

¹ Mariske Westendorp/Danielle House, Introduction: continuity, change and contestation in urban deathscapes, in: Danielle House/Mariske Westendorp/Avril Maddrell (Hrsg.), *New Perspectives on Urban Deathscapes*, Cheltenham 2023, S. 1-19, hier S. 5.

² Avril Maddrell/ J. Sidaway (Hrsg.), *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*, Farnham 2010.

³ Westendorp u. a., wie Anm. 1, S. 5.

Die Herausgeberinnen heben drei wesentliche Erkenntnisse des Sammelbands hervor: Einmal zeigen die Beiträge, dass die ‚urban deathscape‘ jeweils von einer Vielzahl von Akteur*innen produziert und konstruiert wurde und wird, wobei noch zwischen ‚Stakeholdern‘ und ‚Nutzern‘ unterschieden wird. Wichtig sei dabei auch, dass sie alle, neben ihrer jeweiligen Funktion innerhalb der Deathscape, noch durch ihre intersektionale Identität im Hinblick auf Alter, Geschlecht, Religion, Sexualität, Ethnizität et cetera geprägt seien, was auch Folgen für ihre Rolle in Bezug auf die Deathscape habe. Zweitens reflektiere jeder städtische Raum veränderliche soziale, kulturelle, räumliche und zeitliche Faktoren, wobei etwa Prozesse wie Landknappheit, Migration und Gentrifizierung genannt werden. Städtische Deathscapes zeigten sich daher als Knoten in globalen Netzwerken, ihre Fluidität müsse als zentrale Eigenschaft wahrgenommen werden. Drittens würden die Räume beeinflusst durch spezifische städtische ‚Todesmentalitäten‘, also Normen und kulturelle Werte, die das Verhalten von Stadtbewohnenden zu Tod, Trauer und Bestattungsritualen prägen. Handlungsbestimmend sei der Imperativ, das ‚Richtige‘ für die Toten zu machen, aber auch diese Vorstellungen des Richtigen und Angemessenen seien nicht fix oder langfristig stabil, sondern Gegenstand von Aushandlungsprozessen, wie die Beiträge sie beschreiben.

Der Sammelband zeigt eine große geografische Breite, von Lateinamerika über das südliche Afrika, Singapur, Japan bis ins nordwestliche Europa, dem vier der neun Beiträge gewidmet sind. Er ist in drei inhaltliche Teile gegliedert. Teil 1 setzt sich mit ‚Socio-Political Deathscapes‘ auseinander. Teil 2 thematisiert ‚Familial Deathscapes‘, während Teil 3 dann ‚Technologised Deathscapes‘ analysiert. Ein kurzes Nachwort von Avril Maddrell beschließt den Band.

In Kapitel 2 setzt sich die Humangeografin Christien Klaufus von der Universität Amsterdam mit einem informellen Friedhof am Rande der Metropole Lima in Peru auseinander. Sie plädiert dafür, „informal deathscapes in metropolitan Lima as cultural knowledge system“ zu verstehen und zeigt in ihrer auf Interviews und Zeitungsanalysen beruhenden Untersuchung, wie ein zunächst improvisiertes Gräberfeld als Bestandteil der umfangreichen informellen Siedlungen am Rand der Metropole Lima funktioniert: als einerseits selbstorganisiertes System, das andererseits immer wieder den Versuchen seitens städtischer und staatlicher Stellen unterliegt, den Friedhof aus gesundheits- und sicherheitspolitischen Gründen zu regulieren. Allerdings bleiben diese Regulierungsversuche der von der Verfasserin als korrupt und teilweise kriminell skizzierten Behörden halbherzig und inkonsequent. Klaufus zeigt den „Virgen de Lourdes“ Friedhof als lebendiges Areal, wo die Trauerriten vieler indigener Familien mit Essen, Singen und Musizieren auf und bei den Gräbern in scharfem Kontrast zu den strengen Trauervorschriften der zunehmenden evangelikalen Sekten ste-

hen. Der Friedhof ist zugleich Ruhestätte für zahlreiche Tote von der fast eine halbe Million Einwohner*innen umfassenden Vorstadt Villa Maria del Triunfo, aber auch Arbeitsplatz für zahlreiche auf ihm tätige Händler und Handwerker. Als Deathscape im Sinne von Maddrell erscheint der Friedhof vor allem im Hinblick auf vier Aspekte: Einmal bezüglich seiner räumlichen Fluidität und dem Mangel einer trennscharfen räumlichen Abgrenzung; zweitens durch dort wirksame kulturelle Codes für Trauer und Totengedenken, die sich sehr deutlich abheben vom europäischem Verständnis eines für Friedhöfe angemessenen Verhaltens. Drittens sei die Beerdigung der Toten genauso wichtig zur Definition des Ortes wie die Befähigung dort – und von den Toten und dem Trauergeschäft – zu leben. Klafus beobachtet eine „co-dependence of mourners, petitioners, devotees, informal workers and illegal trafficker“ (36). Schließlich verweist die Autorin darauf, dass die Beziehungen zwischen Gründern, Anwohner und Nutzern des Friedhofs und den offiziellen Behörden meist durch Antagonismus geprägt seien. Das Funktionieren solcher Deathscapes basiere letztlich nicht auf geschriebenen, fixierten Ordnungen und klaren visuellen Zeichen, sondern auf Alltagspraktiken, Routinen und Ritualen.

Kapitel 3, von der Sozialanthropologin See Mieng Tan (University of Edinburgh) und dem Geografen Benedict Yeo (Singapur) verfasst, zeichnet Diskurse und Konflikte über den aufgelassenen Bukit Brown Cemetery am Rand von Singapur nach. Der chinesische Friedhof von etwa 86 ha, von 1922 bis 1973 mit rund 100.000 Gräbern belegt, wurde Anfang der 1970er Jahre geschlossen; nach Kündigung der Pflege-Verträge ist seitdem dort ein sekundärer Wald entstanden. Der Friedhof grenzt auch an das größte Naturschutzgebiet Singapurs. Die Autor*innen stützen sich konzeptionell auf Nigel Thrifts „non-representational theory“ (NRT) und fragen nach Praktiken in der Auseinandersetzung der Menschen mit der früheren und aktuellen Bedeutung des Friedhofs. Die auf wirtschaftliches Wachstum und Modernisierung orientierende Regierung Singapurs hatte schon mehrmals Teile des ehemaligen Friedhofs geräumt, die Gräber exhumiert und dort Platz für Straßenbau geschaffen. Allerdings hatte die jüngste Räumung 2013, wo 5 % der Gesamtzahl der Gräber geräumt wurden, erheblichen Widerstand provoziert. Eine NGO „all things Bukit Brown“ hatte sich konstituiert, die sich mit einer Vielzahl verschiedener Maßnahmen für eine Erhaltung des Friedhofs einsetzte. Die Regierung zielte ihrerseits auf eine vollständige Beseitigung des Friedhofs durch Wohnungsbau für rund 50.000 Einwohner*innen. Um den großen Raumbedarf des Stadtstaats zu befriedigen, setzt sie seit vielen Jahren konsequent auf eine Ersetzung von Erdbestattungen durch Kremation und die Aufbewahrung der Asche in hochverdichteten Kolumbarien.

Die Autoren zeigen auf der Grundlage von Interviews mit Nachkommen von Menschen, deren Gräber in Bukit Brown liegen, dass die frühere Begräbniskultur eine andere Form des familialen Verstorbenenedenkens im Vergleich zur aktuellen Beschränkung auf Nischen in Kolumbarien ermöglichte, was zunehmend als massiver Verlust wahrgenommen wird. Zugleich reflektiert die Bürgerinitiative ökologische Forderungen nach einem „Rewilding“ des Areals kritisch und betont stattdessen die Bedeutung der Auseinandersetzung von Menschen und Natur, die Wahrnehmung natürlicher Prozesse seitens der dort Gräber suchenden Menschen. Gezeigt wird auch, wie durch Führungen seitens der NGO zu spezifischen Gräbern Aspekte der Geschichte Singapurs auf neue Weise angeeignet werden. Dabei soll nicht ein Standardnarrativ entwickelt, sondern vielmehr die Vielfältigkeit der auf dem Friedhof ruhenden Toten aufgezeigt werden. Insgesamt postulieren die Autoren, dass die Heterogenität in der Interpretation von Bukit Brown auch zu gewissen Veränderungen in den Entwicklungsvorstellungen des Staates Singapur geführt hätten.

Kapitel 4, das von einer größeren britisch-niederländischen Forscher*innen-gruppe⁴ verfasst wurde, setzt sich vorrangig mit der Vorstellung von ‚Heimat‘ (‚home‘) im Hinblick auf Mehrheits-Minderheits-Diskurse zum Verbleib von Toten und der Raumbindung auseinander. Die lokale Bestattung von Toten wird als Erscheinungsform von ‚home-making‘, von Integration und Ausdruck von Zugehörigkeit zum neuen Wohnort interpretiert. Auf der Grundlage von Interviews mit Angehörigen von Minderheiten in den Städten Huddersfield, Newport, Northampton und Swindon mit je 150.000–220.000 Einwohner*innen und einem Anteil von 7–15 % religiöser oder ethnischer Minderheiten untersucht der Beitrag, wie ‚home‘ gefasst wird mit Blick auf die Frage nach dem Bestattungsort verstorbener Angehöriger. Thematisiert wird dabei, wie ‚Heimat‘ durch alltägliche Deathscape-Praktiken ermöglicht oder verweigert wird, wie alltägliche Deathscapes als Orte der Gemeinschaft und der Zugehörigkeit funktionieren und schließlich wie Heritage und Geschichte in Friedhöfen und Krematorien Narrative von Heimat und Zugehörigkeit formieren. Deutlich wird dabei, dass ‚home‘ sehr unterschiedliche Bedeutungsebenen haben kann. Man könne sich an einem Ort zu Hause fühlen, aber dennoch die eigene Community als marginalisiert und ausgeschlossen von allgemeinen Narrativen wahrnehmen.

Es wird konstatiert, dass die Städte und die für die Deathscapes verantwortlichen Akteure mittlerweile die Infrastruktur und Dienstleistungen der Friedhöfe ein gutes Stück an die spezifischen Erwartungen der unterschiedlichen

⁴ Katie McClymont (UWE Bristol), Yasminah Beebeejaun (UC London), Avril Maddrell (University of Reading), Brenda Mathijssen (University of Groningen), Danny McNally (Teesside University), Sufyan Dogra (Bradford Institute for Health Research).

Minderheitsgruppen angepasst hätten. Allerdings gebe es noch erhebliche Defizite im Hinblick auf die Infrastruktur, um die einer Bestattung vorausgehenden Riten angemessen absolvieren zu können. Und auch die mangelnde Sichtbarkeit von zum Beispiel Hindu-Tempeln wird als Widerstand der Mehrheitsgesellschaft gegen die religiöse Minderheit wahrgenommen.

Die Autoren sehen in Deathscapes Orte des Zuhauses und der Zugehörigkeit durch vielschichtige Erinnerungsproduktion, wobei noch deutliche Unterschiede zwischen den Generationen beobachtet werden. Erschien Älteren und Erstmigranten, etwa aus Indien, häufiger noch eine Repatriierung der Leiche nach Indien als ‚Home‘ angemessen, so findet sich diese Vorstellung unter Jüngeren und Angehörigen der zweiten und dritten Generation kaum mehr in gleicher Weise. Für diejenigen, die sich für eine Bestattung – in welcher Form auch immer – an ihrem aktuellen Wohnort entscheiden, wird der Friedhof damit auch zu einer Begegnungszone, einem Raum, in dem Zugehörigkeit gelebt wird.

Sektion 2 zu familiären Deathscapes wird eröffnet durch einen Beitrag der Luxemburger Kulturanthropologin Elisabeth Boesen zur Trauerästhetik in Luxemburg. Im Fokus steht der Kontrast zwischen den ausgeprägt nüchternen und säkularisierten Bestattungsformen und -ritualen der Luxemburger Mehrheitsbevölkerung und denen der kapverdischen Minderheit. Durch die religiös basierte Einwanderungspolitik Luxemburgs entstand seit den 1970er Jahren eine substantielle portugiesische Einwanderung, zu der auch Menschen von den Kapverdischen Inseln, bis 1975 Teil des portugiesischen Kolonialreichs, gehörten. Als erste nicht-europäische (nicht-weiße) Bevölkerungsgruppe Luxemburgs waren die Kapverdier*innen zunächst massiver Diskriminierung ausgesetzt.

Boesen zeigt nun, dass die Traueritten der Kapverdier*innen, ungeachtet ihrer Zugehörigkeit zur katholischen Religion, von über den Tod hinaus fortgesetzten Bindungen ausgehen, und charakterisiert diese als ‚vormodern‘. Im Unterschied zum ‚modernen‘ Tod, wo Spiritualität/Religion und Gesellschaft als getrennte Sphären gesehen werden, sind diese bei den kapverdischen Begräbnisriten eng miteinander verknüpft. Dies komme etwa in der Grabgestaltung, aber auch in den Traueritten zum Ausdruck. Boesen beansprucht, mit ihrem Ansatz einen umfassenderen Begriff von ‚deathscape‘ zu entwickeln. Kapverdische Gräber unterscheiden sich in der Überfülle von Pflanzen und Kerzen sowie dem Anbringen von Fotos auf den Grabsteinen von Gräbern der angestammten Bevölkerung. Der umfangreiche Pflanzenschmuck hat zugleich die Funktion, dass man durch das Wässern der Blumen den Begrabenen ‚zu trinken‘ gibt. Andererseits übernahmen Kapverdier*innen die Luxemburger Sitte, das Grab insgesamt mit dunklen Granitsteinen zu bedecken; die Ordentlichkeit und Sauberkeit der Friedhöfe wird wertgeschätzt. Im Hinblick auf den Vorgang der Beerdi-

gung selbst, der sich bei Luxemburger*innen meist ohne Präsenz der Trauernden vollziehe, wird dies bei Kapverdier*innen mit einer großen Trauergemeinde direkt am Grab begangen, wobei die Anwesenden ihrer Trauer lautstark und kollektiv Ausdruck verleihen. Die Trauerrituale setzen sich – nach einem gemeinsamen ‚Leichenschmaus‘ – im Haus der Familie fort, für eine Periode von acht Tagen, und das Haus wird dabei, so Boesen, zu einem „public sacred realm“, zum Teil der Deathscape. Trauer wird nach kapverdischer Sitte öffentlich ausgelebt: „death transforms private space into public space“ (96). Die umfangreichen Trauerfeiern lösen häufig auch Konflikte mit der Nachbarschaft aus, die sich über die Trauergesänge beschwert. Es finden daher immer Aushandlungsprozesse darüber statt, inwieweit die traditionelle kapverdische Begräbniskultur in Luxemburg zum Austrag kommen kann. Bemerkenswert am Beitrag von Boesen ist das breite, auch die Wohnung und das Haus umfassende Verständnis von ‚urban deathscapes‘, wie sie es an den Trauerpraktiken der Kapverdier*innen demonstrieren kann.

Kapitel 6 von Jack Boulton, einem Anthropologen an der Universität Leuven, setzt sich mit einem besonderen Ort als Deathscape auseinander, dem Swakopmund Pier in Namibia. Dieser Pier, erbaut unter der deutschen Kolonialverwaltung an einem besonders gefährlichen Küstenabschnitt Namibias, sollte das Be- und Entladen von Schiffen erleichtern und die hohen Zollgebühren sparen, die deutsche Schiffe im britischen Walfisch-Bay entrichten mussten. Aktuell dient der rund 260 Meter lange Pier einerseits als Touristenattraktion mit hochklassigen Restaurants an beiden Enden, wird von lokalen Fischern genutzt, hat aber andererseits zugleich eine finstere Bedeutung als Hotspot für Selbstmorde. Boulton beansprucht sogar, dass der Pier regelrecht zu einem Migrationsziel für junge Männer wurde, die ihren Selbstmord planten. Boulton geht neben der gewaltförmigen Kolonialgeschichte auf Dämonen und Geister ein, die gemäß der Erzählungen seiner Interviewpartner*innen die Selbstmörder beeinflussten und zum Selbstmord drängten. Zugleich wird der Pier als ein mystischer Ort skizziert, denn über 110 Tage im Jahr herrscht dichter Nebel an dieser Küste, hervorgerufen von besonderen mikroklimatischen Bedingungen, aber von den Befragten interpretiert als Zeichen des Todes. Eher befremdlich wirkt für den Rezensenten, wenn Boulton ohne erkennbare Distanz die Präsenz von Geistern konstatiert: „[...] its centrality [des Piers] in suicide practice shows that it is still haunted by the ghosts of the past, the present and the future“ (117). Der Pier als ‚deathscape‘ habe neben der materiellen auch eine spirituelle Dimension, „which also includes bodies and supernatural beings“ (118).

Kapitel 7 „Adapting to ‚one-size-fits-all‘: constructing appropriate Islamic burial spaces in Northwestern Europe“, verfasst von einer Gruppe britischer,

niederländischer und schwedischer Autorinnen,⁵ setzt sich mit der Anpassung von Friedhofsverwaltungen an die Bedürfnisse von Angehörigen des muslimischen Glaubens auseinander. Die Fallstudien wurden in acht mittleren bis großen Städten Nordwesteuropas durchgeführt: Cork (Irland), Dundee (Schottland), Maastricht und Leeuwarden (NL), Luxemburg-Stadt, Drammen (Norwegen), Eksilstuna und Umeå (Schweden). Allen Beispielstädten gemein sei eine christliche Prägung verbunden mit aktuell wachsenden säkularen Praktiken, einem deutlich steigenden Anteil an Kremationen, Individualisierung der Begräbnis- und Erinnerungspraktiken und religiöser und ethnischer Diversität. Geforscht wurde mit Vor-Ort-Besuchen, semistrukturierten Interviews mit Anbietern von Begräbnis-Leistungen sowie 20 Interviews in Fokusgruppen mit Muslimen und Musliminnen. Die Autorinnen gehen davon aus, dass Vorstellungen von ‚Angemessenheit‘ ständig ausgehandelt werden zwischen den religiösen Gemeinschaften, dem Bestattungsgewerbe und den für die Regelungen zuständigen Verwaltungskörperschaften. Als typisch für frühe Versuche der Anpassung von Bestattung an die Erwartungen von Menschen muslimischen Glaubens zeigt sich demnach eine Generalisierung dessen, was über verschiedene Nationalitäten und Kulturen hinweg als ‚muslimisch‘ verstanden wird. Die Autorinnen identifizieren eine Reihe von gemeinsamen Vorstellungen bezüglich einer angemessenen Bestattung, etwa die Bestattung innerhalb von 24 Stunden, die Leichen in weiße Tücher eingewickelt, auf der rechten Seite liegend und mit dem Gesicht in Richtung Mekka. Außerdem soll die Grabruhe unbegrenzt sein. Tatsächlich gebe es aber zahlreiche Unterschiede und Abweichungen von diesen idealtypischen Vorstellungen, insbesondere bedingt durch die verschiedenen Herkunftsländer.

Konkrete Forschungsfragen waren nun, ob die Menschen in ihrem Herkunftsland begraben werden möchten oder an ihrem aktuellen Aufenthaltsort, außerdem, wie die physische Segregation islamischer Friedhofssektionen wahrgenommen wird und schließlich, wie islamische Gedenkkultur und Grab schmuck aussehen. Auch wenn die Erwartungen an ein den muslimischen Vorstellungen entsprechendes Begräbnis in den Beispielstädten nicht generell erfüllt werden können, zeige sich doch das Bestreben der Friedhofsverwaltungen, diesen entgegen zu kommen. So wird etwa in Eskilstuna, ständig, auch bei winterlichem Frost, ein ausgehobenes Grab in Bereitschaft gehalten, um den Wunsch nach einem raschem Begräbnis erfüllen zu können. Ähnlich wie bereits in Kapitel 4 festgestellt, nimmt offenbar in länger etablierten muslimischen Communities wie in Cork und Dundee der Wunsch nach Repatriierung der Lei-

⁵ Danielle House (University of Bristol), Mariske Westendorp (Utrecht University), Vevia Dornelles (University of Reading), Helena Nordh (Swedish University of Agricultural Sciences, Uppsala), Farjana Islam (Heriott-Watt University, Edinburgh).

chen deutlich ab, während in den Niederlanden der Wunsch nach Repatriierung deutlich ausgeprägter sei. Da dort die Liegedauer begrenzt ist, gewinnt offenbar der Wunsch nach einer Dauergrabstätte die Dominanz gegenüber dem Willen zu einem raschen Begräbnis. Zugleich etablieren sich in den Niederlanden private islamische Friedhöfe, die eine unbegrenzte Liegedauer anbieten. Im Hinblick auf die Frage, ob eine separate islamische Sektion auf den Friedhöfen gewünscht wird, ergaben sich in den Interviews sehr unterschiedliche Meinungsbilder, angefangen von der Forderung nach komplett separierten islamischen Friedhöfen bis hin zu dem Wunsch, gemischt zwischen Angehörigen anderer Religionen bestattet zu werden. Im Hinblick auf die Grabgestaltung konstatieren die Autorinnen eine große Varianz trotz der allgemeinen Vorgabe, dass Gräber nüchtern und einfach gestaltet werden sollten. Auch hier wieder reflektiere sich die unterschiedliche Herkunft der Bestatteten, ihre Zugehörigkeit zur ersten, zweiten oder dritten Generation von Migranten, aber auch die Wirkkraft lokaler Normen und Gebräuche der Mehrheitsgesellschaft. In ihrem Fazit kommen die Verfasserinnen zum Schluss, dass es „no singular ‚proper‘ Islamic burial“ gebe (139). Bestattungspraktiken werden ständig neu ausgehandelt, verändern sich und werden neu interpretiert. Wichtig sei, dass die Anbieter von Bestattungsleistungen nicht nur generell die Bedürfnisse muslimischer Gemeinschaften befriedigen wollen, sondern auch die Diversität innerhalb dieser Gemeinschaften berücksichtigen.

Teil 3 über ‚Technologised deathscapes‘ wird eröffnet von einem Beitrag der amerikanischen Anthropologin Anne Allison (Duke University) mit dem Titel „Mechanical grievability: urban graves for the solo dead in Japan“. Allison skizziert zunächst das klassische Begräbnis- und Trauersystem Japans, das von der Bestattung in einem Familiengrab ausgeht und den Nachkommen die Pflicht auferlegt, zu bestimmten Zeiten dieses Grab zu besuchen, zu pflegen und dort zu beten, um zu verhindern, dass die Toten zu ‚losgelösten [dis-connected] Seelen‘ werden. Diese Grabpflege und Trauerarbeit muss für mindestens 33 Jahre erfolgen, danach werden die Toten zu ‚Ahnen‘. Die Ansprüche dieses Begräbnis- und Trauersystems können von immer mehr Menschen aktuell nicht mehr erfüllt werden. Zugleich weist Japan als rasch alternde Gesellschaft einen immer größeren Anteil an Singles auf, für die es eine belastende Perspektive ist, alleine zu sterben und niemand zur Verfügung zu haben, um die traditionellen Pflichten der Nachkommen zu erfüllen. Aus dieser Problemlage hat sich in den letzten Jahrzehnten eine inzwischen recht umfangreiche automatisierte Begräbnis-Industrie gebildet. Allison beschreibt in ihrem Beitrag zwei solcher ‚automatisierter Urnenhallen‘. Gekoppelt an einen buddhistischen Tempel besteht eine solche Einrichtung aus einem architektonisch anspruchsvollen Empfangsgebäude. Die Menschen, die dort bestattete Angehörige besuchen möchten,

weisen sich mit einer Karte an einer automatisierten Rezeption aus. Daraufhin wird von einem – für die Besuchenden nicht sichtbaren – Lagerhallensystem, das aus den Erfahrungen der von Toyota entwickelten ‚Just-in-time‘-Produktion entwickelt wurde, die einschlägige Urne aus dem Lager geholt und in ein edel ausgestattetes, mit Blumen und elektronischem Weihrauch versehenes Schaugrab platziert. Die Angehörigen sehen in einem Fenster des Grabsteins die mit dem Namen des Verstorbenen versehene Urne. Nach Ende des Besuches drücken die Angehörigen einen Knopf, worauf die Urne wieder aus dem Schaugrab entfernt und im Lager untergebracht wird. Das System scheint, so der Eindruck Allison, insgesamt gut zu funktionieren und sich rasch auszubreiten. Zum Zeitpunkt der Abfassung des Beitrags (2020) gab es über 30 solcher mit einem Tempel verbundener automatischer Urnenhallen, wobei die größte die Reste von über 12.000 Toten aufbewahrt. Die Kosten für eine solche Bestattung liegen deutlich unter den Grabgebühren auf einem klassischen Friedhof in Tokyo oder einer anderen Großstadt. Zugleich sind die Angehörigen durch die Anbindung an einen Tempel von der Notwendigkeit der rituellen Besuche und Gebete entbunden, denn diese werden als Bestandteil der Leistung von dem Tempel beziehungsweise teilweise von Gebetsrobotern übernommen. Das System ermöglicht auch eine faktische Umkehr: Mussten bisher Städter*innen regelmäßig aufs Land zurückkehren, um dort die Familiengräber zu besuchen und ihren Ritualpflichten als Nachkommen zu entsprechen, werden nunmehr die sterblichen Überreste vom ländlichen Familiengrab in die automatisierte Urnenhalle in der Stadt überführt, um sie vor dem Schicksal zu bewahren, wegen Vernachlässigung des Grabs zu ‚losgelösten Seelen‘ zu werden. Allison zieht ein insgesamt positives Fazit: „[...] automated graves offer a technological solution to this imperative: a way of mass-housing the dead in a manner that maintains the symbolism of the traditional grave by using a just-in-time mechanism that thousands share, if only prosthetically” (159).

Kapitel 9 „Being existed by another through the sensory: the ungrievable deaths of industrial pigs in slaughterhouse tours” von der Anthropologin Eimear McLoughlin (Aarhus University) setzt sich mit der Wahrnehmung nicht-menschlichen Todes in Schlachthäusern auseinander. Am Beispiel des größten dänischen Schlachthauses für Schweine, das seit 2005 Besucherführungen anbietet, setzt sich die Verfasserin damit auseinander, wie diese vermeintliche ‚Transparenz‘ aktuelle Auseinandersetzungen mit dem ‚Tod‘ reflektiert. Aufgrund von teilnehmender Beobachtung und auch selbst durchgeführten Führungen skizziert die Verfasserin zum einen den Ablauf des Schlachtprozesses, zum anderen die Perspektive, Wahrnehmung und Reaktion seitens der Besuchergruppen. Sie beobachtet, dass die Führer*innen der Besuchergruppen in der Regel ein Narrativ des raschen und schmerzlosen Todes der Schweine ver-

breiten. Wenn Fragen von Besuchenden im Hinblick auf das als beunruhigt und panikartig wahrgenommene Verhalten der Schweine gestellt werden, werden diese meist mit verharmlosenden Erklärungen beantwortet. Diese Steuerung der Wahrnehmung, die darauf abzielt, den vorrangig visuell wahrgenommenen Schlachtprozess als rationalen industriellen Vorgang zu präsentieren und das Leiden der Tiere als minimal zu interpretieren, stoße jedoch an Grenzen hinsichtlich der sinnlichen Allgegenwart von Tönen, Schreien und Gerüchen. Auf diesem sensorischen Weg mache sich die vitale Existenz der Tiere doch wieder bemerkbar. „Whilst the spectacle distances as it generalises, the sensory brings us uncomfortably close to the grievability of porcine life“(176). McLoughlin argumentiert, dass die Schlachtindustrie und die Rahmung durch die Führungen darauf abziele, den Tod der Schweine als etwas „Unbetrauerbares“ („ungrievable“) im Sinne der Begriffsbildung von Judith Butler zu präsentieren, was allerdings nur teilweise Erfolg habe.

Kapitel 10 thematisiert im Beitrag der Anthropologin Arely Cruz-Santiago (University of Exeter) „Mexico City’s exceptional deathscapes: the disappeared, (digital) bodies, molecular speculations“ den Umgang mit ‚nicht-normalem‘ Tod. Sie untersucht den Versuch von Wissenschaftler*innen und Bürger*innen an einem forensischen Institut von Mexiko City, Leichenteile, die aus Gewaltverbrechen resultieren, wieder Individuen zuzuordnen und so für die Angehörigen die so dringend notwendige Orientierung auf einen Leichnam, den man begraben und betrauern kann, zu erfüllen. Cruz-Santiago skizziert zunächst die Situation, dass der brutale Kampf der Drogen-Kartelle sehr viele Opfer produziert, deren Leichenteile häufig in völlig zerstückelter und veränderter Form irgendwo wieder auftauchen oder auf heimlichen Friedhöfen verscharrt werden. Die in einem nationalen Institut konzentrierte forensische Infrastruktur bemüht sich – mit meist unzureichenden technischen Mitteln –, die gefundenen Leichenteile wieder zu zusammengehörigen Leichen zusammenzubringen und diese mit realen Personen zu identifizieren. Dabei werden die nationalen Forschenden auch von internationalen forensischen Spezialistenteams unterstützt. Zugleich sind die Angehörigen von Verschwundenen ständig bemüht, das forensische Institut mit Informationen über ihre verschwundenen Angehörigen und mit DNA-Material zu versorgen, um Identifikationen zu erleichtern. Cruz-Santiago zeigt, dass die Lösung der ‚forensischen Krise‘ (181) – rund 50.000 Stücke nicht-identifizierter menschlicher Leichenteile werden in Leichenhallen Mexikos aufbewahrt – nicht nur eine Sache der Technologie ist; der Versuch, eine elektronische Datenbank zur Zusammenführung der Leichenteile zu implementieren, scheiterte letztlich. Teil der Deathscape um die verschwundenen Personen und ihre Leichenteile ist jedoch auch der intensive Kampf der Mütter, die den jährlichen Muttertag zu einer Demonstration umfunktionieren,

auf der öffentlich an die Verschwundenen erinnert wird. Die Körper der Mütter konstituieren dadurch selbst eine Deathscape. Die Verschwundenen existieren so in einem liminalen Raum zwischen Leben und Tod, solange ihr Tod nicht durch die Identifizierung von Körperteilen bestätigt ist. Weil dies für rund 70 % der Verschwundenen nie erfolgt, schlägt Cruz-Santiago, ausgehend von dieser ‚Liminalität‘, nun vor, in Anlehnung an das von Donna Haraway entwickelte Konzept der „speculative fabulations“ eine Vertonung der forensischen DNA zu entwickeln, um den Verschwundenen eine neue Präsenz, eine Art ‚poetische Re-Imaginierung, zu geben. „DNA sonification can bridge the gap between absence, forensic identification, and everyday forms of memorialisation” (192).

In einem eher knappen Nachwort (Kapitel 11) arbeitet Avril Maddrell, auf deren Konzept der Deathscapes sich die Beiträge dieses Bands alle beziehen, einige zentrale Gemeinsamkeiten und Aspekte der Beiträge heraus. Sie betont die breite Reichweite des Konzepts, das nicht nur physische, sondern auch virtuelle, nicht nur menschliche, sondern auch nichtmenschliche ‚Todesräume‘ wie etwa totgefahrenen Tiere auf der Straße oder Kadaver von Vogelgrippe umfasse. Letztlich seien Körper „the ultimate experiential site of dying, death and mourning” und das Fehlen von Körpern beziehungsweise Leichen – wie der Beitrag zu Mexiko gezeigt habe – bedeute besonderen langfristigen Stress für die Angehörigen. Deathscapes seien Stätten gelebter Praxis und von Diskursen, was sie zu „dynamic, lively, and often highly politicised spaces“ mache (198). ‚Urban deathscapes‘ zeichneten sich durch Dichte, Ungleichheit und Diversität aus. Die zunehmende Bevölkerungsverdichtung in den Städten, vor allem des globalen Südens, habe einen Wandel von traditioneller Erdbestattung und Grabpflege hin zu Kremation und Aufbewahrung der Überreste in kompakteren oder verstreuteren Formen bewirkt, woraus neue Rituale, zum Teil in virtueller Form wie in Japan, entstanden seien. Maddrell unterstreicht die fortwährende Bedeutung von Religion für Todes- und Begräbnisrituale, zugleich aber auch den Synkretismus, der etwa im Zusammenkommen von Katholizismus und Elementen der Andenkultur in Lima sichtbar wurde. Auch die Rolle von Geistern wird unterstrichen, die in den Begräbnisriten und Vorstellungen von einer angemessenen Grabkultur eine Rolle spielten. ‚Governance‘ habe je nach Untersuchungsraum eine sehr unterschiedliche Bedeutung: Während in Nordwesteuropa der Staat (auf zentralstaatlicher oder kommunaler Ebene) ganz wesentlich den Rahmen der Deathscape definiere, spiele er etwa in Lima eine deutlich geringere, teilweise vor allem destruktive Rolle. Maddrell verweist auch auf den Austausch zwischen Stadt und Land, der andere Wertvorstellungen in die Stadt bringe. Im ‚Trauern‘ als zentralem Moment der Deathscape ginge es auch um Tiere; hier verweist Maddrell auf den Begriff ‚grievability‘ von Judith Butler. Letztlich ermögliche die Untersuchung der sich überschneidenden und ko-pro-

duzierenden Deathscapes ein größeres Verständnis der Gemeinschaften und Umwelten, auf die sich diese beziehen.

Die Beiträge des Bandes nutzen das Konzept Deathscape auf durchaus unterschiedliche Weise: Kapitel 2, 3, 4 und 7 verwenden es im Kern eher konventionell als eine Art Sammelbegriff für alle Einrichtungen, die mit Tod und Bestattung befasst sind und entwickeln dabei ihr Erkenntnisinteresse aus dem Spannungsverhältnis zwischen dem herkömmlichen Modus, wie Mehrheitsgesellschaften dies organisieren, und den davon abweichenden Bedürfnissen migrantischer oder ethnischer Minderheiten. Die sich verändernde Form von Bestattungen und Trauerritualen erscheint letztlich als ausgehandelte Praxis. Andere Beiträge erweitern Deathscape im Sinne von anderen mit Tod und dessen Produktion oder Verwaltung befassten Orten und Institutionen wie dem forensischen Institut in Mexiko City oder dem Schlachthaus in Dänemark. Im Beitrag zu Luxemburg und den Kapverdier*innen spielen das Trauerhaus und die dort stattfindenden Trauerriten eine zentrale Rolle, im Artikel zum Pier bei Swakopmund ist dies ein prominenter Ort für Selbstmorde. Aus historischer Perspektive kommen der gesellschaftliche Wandel und seine überindividuellen Faktoren gelegentlich etwas zu kurz, auch wenn knappe historische Kontextualisierungen meist mitgeliefert werden. Am überzeugendsten und interessantesten fand der Rezensent hier den Beitrag zu Japan, wo der demografische und kulturelle Wandel sehr schlüssig mit neuer Technologie und der Formierung neuer Deathscapes in den automatisierten Kolumbarien verknüpft wurde. Wenig erhellend und eher mystifizierend wirkt dagegen der Beitrag zu dem Pier. Letztlich wird wohl zukünftige Forschung noch nachhaltiger unter Beweis stellen müssen, inwieweit sich durch das Deathscape-Konzept tatsächlich neue Fragehorizonte und Erkenntnisse zum Themenfeld von Tod, Trauer und Trauerpraktiken erschließen lassen.

Dieter Schott, Prof. Dr., studierte Geschichte, Anglistik und Politikwissenschaft an der Universität Konstanz und der FU Berlin. Promotion 1987 an der Universität Konstanz, von 1985-2000 wiss. Mitarbeiter und Hochschulassistent am Institut für Geschichte der TU Darmstadt, dort 1996 Habilitation im Fach Neuere Geschichte. 2000-2004 Professor an der University of Leicester, GB, 2004-2020 Professor für Neuere Geschichte mit Schwerpunkt Stadt- und Umweltgeschichte am Institut für Geschichte der TU Darmstadt. Zahlreiche Publikationen zur deutschen und internationalen Stadt- und Umweltgeschichte, darunter: Dieter Schott, Europäische Urbanisierung (1000-2000). Eine umweltgeschichtliche Einführung, Köln 2014. Von 2008-2016 erster Vorsitzender der Gesellschaft für Stadtgeschichte und Urbanisierungsforschung e. V., im Herausgeber-Gremium der Zeitschrift Moderne Stadtgeschichte.
dieter.schott@posteo.de