



READER

SOMMERAKADEMIE 2026

TRANSFORMATION

PRO **SCIENTIA**

STUDIENSTIFTUNG

READER

PRO SCIENTIA Sommerakademie 2026

TRANSFORMATION

Das Sterben und der Tod

Über die Schwellenzustände des Lebens

NADJA WEBEL

Wien

Der Essay untersucht das Sterben und den Tod als sozial organisierte Schwellenphasen, wobei das Sterben den Übergang des Lebens in den Tod meint und der Tod das Ende des bewussten Lebens sowie eine Grenze der Vorstellung. Victor Turners Begriff der Liminalität und die religionssoziologischen Studien Robert Hertz' werden herangezogen, um erstens den liminalen Charakter dieser Schwellenphasen herauszuarbeiten und zweitens die soziale Repräsentation des Todes nachvollziehen zu können.

»Von einem hochbegabten zehnjährigen Knaben hörte ich nach dem plötzlichen Tode seines Vaters zu meinem Erstaunen folgende Äußerung: Daß der Vater gestorben ist, verstehe ich, aber warum er nicht zum Nachtmahl nach Hause kommt, kann ich mir nicht erklären.« (Freud 1982, S. 259)

Die Geburt und der Tod sind die beiden großen und unausweichlichen Transformationen, denen jeder Mensch in seinem Leben begegnet. Die Geburt ist der Beginn des bewussten Lebens auf dieser Erde und der Tod bedeutet sein Ende. Es gibt keinen Weg zurück für einen Toten, er ist endgültig und unwiderruflich von der Welt und von den Lebenden getrennt. So behauptet der Zehnjährige im Gespräch mit Sigmund Freud, den Tod des Vaters verstanden zu haben, jedoch für sein Wegbleiben beim Abendessen keine Erklärung zu finden. Einen endgültigen Abschied nachvollziehen zu können, ist ähnlich unmöglich, wie sich den Tod selbst vorzustellen (vgl. Macho 2007b, S. 10). In jedem Leben muss daher die Erkenntnis des Todes und der Umgang mit der Sterblichkeit erlernt werden. Es gibt kein Rezept für einen unbeschwerten Umgang mit dem Tod oder mit dem Altern und der Krankheit – Vorboten eines früher oder später eintretenden Abschieds, der der letzte sein wird. Der Tod ist eine Konstante, die außerhalb aller Erfahrungswerte der Lebenden liegt – noch niemand hat seinen eigenen Tod erfahren und davon berichten können. Diese Unmöglichkeit, sich den Tod vorzustellen und zu erfahren, ist womöglich der Kern jeder Todes-

angst. Denn dass der Tod selbst nicht zu befürchten ist, behauptete schon Epikur im 3. Jhd. v. Chr.: »Das schauerlichste Übel also, der Tod, geht uns nichts an; denn solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr« (Epikur 1949, S. 45). Nur was wahrnehmbar und erfahrbar ist, kann zu Schmerz und Leid führen – der Tod als das Ende der Wahrnehmung kann also kein Leid mehr verursachen. Die Angst vor dem Tod entpuppt sich so als Täuschung. Aber gerade das »Defizit der Phantasie« (Macho 2007b, S. 2) scheint zu ängstigen, »so wie uns alles erschreckt, was weder als planbares noch als vermeidbares Schicksal erscheint« (ebd.).

Doch das, was immer unvorstellbar bleiben wird – der Tod als abstrakter Vorstellungsinhalt –, ist zugleich in jedem Leben präsent. Thomas Macho, österreichischer Kulturwissenschaftler und Philosoph, differenziert in einem 2006 gehaltenen Vortrag über den transkulturellen Umgang mit dem Sterben zwischen dem Tod als Faktum und dem alltäglichen Tod, der in der Begegnung mit Toten erfahrbar wird. So zeichneten sich die meisten Kulturen weniger durch ihre Beziehung zum Tod als abstraktem Vorstellungsinhalt aus, sondern vielmehr durch ihre Beziehung zu den Toten. Während es Begriffe für Tote und Leichen schon in frühen Sprachen gab, tauchten abstrakte Todesbegriffe erst relativ spät auf (vgl. Macho 2007a, S. 30). Der Tod wird also kulturell nicht so sehr als abstrakte Vorstellung erfahren, sondern vornehmlich in der Erscheinung eines Toten. Das Faszinierende und zugleich Erschreckende in dieser Erscheinung ist, dass der Tote sich sozialen Zwängen entzieht, so Macho: »Sie sind dem sozialen Zwang zur Kommunikation, zu einer Art von Beziehungsgestaltung mit anderen Menschen auf eine buchstäblich nicht überbietbare radikale Weise entronnen« (ebd., S. 31). Weil sie dem sozialen Zwangssystem entkommen sind und sich jeglicher Kommunikation verweigern, bezeichnet

Macho Tote als Anarchisten. Dabei ist ein Toter unzweifelhaft noch Mensch, aber er verhält sich nicht mehr wie einer – er oszilliert zwischen dem Daseinszustand als Mensch und als Ding: »Ein ehemals lebendiger Mensch ist ein Ding, dessen Aura vergangenem Leben entlehnt wird oder er ist ein Mensch, dessen Aura einer seltsamen Verdinglichung entspringt« (ebd.). Die Überlebenden werden mit dieser Ambivalenz zwischen Ding und Subjekt, zwischen Substanz und Materialität konfrontiert. Sie ist das Problem, das sie zu bewältigen haben: die Gleichzeitigkeit von Menschlichkeit und Unmenschlichkeit, von Vertrautheit und Fremdheit, von Lebendigkeit und Dinghaftigkeit. Wenn jemand stirbt, verschwindet er nicht einfach, sondern bleibt als Leiche unter den Lebenden. Und zum Leichnam – zu diesem widersprüchlichen Zustand des Menschen, der noch erkennbar, aber nun tot ist und nicht mehr reagiert – müssen die Überlebenden sich verhalten. Viel mehr als das Nichts oder die Abwesenheit wird das Etwas zum Problem für die Überlebenden: dass der Verstorbene eben noch da ist und nicht verschwunden und dass mit dem überbleibenden Körper umgegangen werden muss (vgl. ebd., S. 32). Und dieser Körper ist nicht nur da, sondern er befindet sich durch die Verwesung in einem unaufhaltsamen Wandlungsprozess.

Wir können also festhalten, dass das Nachdenken über den Tod als Absolutum am Ende des Lebens an Grenzen gerät; dass der Tod selbst ein Grenzbegriff ist, weil das Vorstellen des eigenen Todes, wie auch dessen der anderen, unmöglich ist – er liegt außerhalb aller Erfahrung. Trotzdem ist die Begegnung mit Toten im Leben unvermeidbar. Je älter man wird, desto mehr Tode anderer Menschen erlebt man – ganz egal, wie herzzerreißend der Abschied eines geliebten Menschen sein kann: »Ich bin in das Alter des Überlebenden vorgeückt. Den Abscheu davor habe ich mir selber eingebrockt. Es ist nicht möglich, älter als andere zu sein, ohne mehr und mehr zum Überlebenden zu werden« (Canetti 1987, S. 89), schreibt Elias Canetti. Denn obwohl der Tod (und damit sind präziser die Sterbenden gemeint), wie unter anderem von Walter Benjamin (1977) oder von Philippe Ariès (1980) festgestellt wurde, aus dem Sichtfeld der modernen Gesellschaft an ihre Ränder verpflanzt und von einem einst öffentlichen Ereignis zu einem privaten wurde – trotz alledem erfährt ein jeder in seinem Leben den Tod anderer, ob privat oder öffentlich.

Doch was bedeutet Sterben eigentlich? Und wo ist der Unterschied zwischen Sterben und Tod? Was passiert, wenn jemand stirbt? Wohin geht der Leichnam? Und wie wird ihm kulturell begegnet?

Das Leben zum Tode hin – Sterben

Die Begriffe Sterben und Tod rahmen die existenzielle Daseinsbedingung ein, die für jeden Menschen seit seiner Geburt gilt: die des begrenzten Lebens (vgl. Rosentreter et al. 2010, S. 7). Sie liegen in ihrem Bedeutungsfeld nah beieinander und es mag kontraintuitiv erscheinen, die beiden zu differenzieren. Das Sterben jedoch ist ein Prozess, der den Übergang vom Leben zum Tode beschreibt. Der Begriff fasst also üblicherweise den (näheren) Zeitraum vor dem Tode zusammen, in dem sich ein Mensch des nahenden Endes in besonderer Weise bewusst wird. Die Sterbeforschung rechnet hier mit einem typischen Verlauf in fünf Phasen: Nichtwahrhabenwollen und Isolierung, Zorn, Verhandeln, Depression und Akzeptanz. In der Palliativmedizin wird zwischen der Terminalphase, die sich meist wochenlang hinzieht, und der Sterbephase unterschieden, welche die letzten Stunden des Lebens umfasst (vgl. ebd., S. 9). Im Falle eines plötzlichen Todes, zum Beispiel durch einen Unfall, findet kein derartiger Sterbeprozess statt.

Allerdings ist der Beginn des Sterbeprozesses nicht eindeutig bestimmbar und wird abseits der Medizin in Literatur, Philosophie und der Kunst individuell verhandelt – so kann er sich auf die körperliche Dimension beschränken und mit dem schrittweisen Abbau von Organ- und Zellfunktionen beginnen, oder aber bereits zu Beginn des Lebens einsetzen, wie es der österreichische Schriftsteller Thomas Bernhard beschrieben hat:

Wir sterben von dem Augenblick an, in welchem wir geboren werden, aber wir sagen erst, wir sterben, wenn wir am Ende dieses Prozesses angekommen sind, und manchmal zieht sich dieses Ende noch eine fürchterlich lange Zeit hinaus. Wir bezeichnen als Sterben die Endphase unseres lebenslänglichen Sterbeprozesses. (Bernhard 2004, S. 53)

Das Ende des Sterbeprozesses gilt gemeinhin mit dem endgültigen Tod als besiegt. Insofern kann man also den Sterbeprozess als Schwellenphase begreifen, wann auch immer man dessen Beginn ansetzt. Außerdem befindet sich ein Sterbender in einer gesonderten sozialen

Position: Durch seinen bevorstehenden Tod erfährt er besondere Rücksicht, seine Wünsche erhalten besonderes Gewicht, und häufig werden zwischenmenschliche Konflikte und Erwartungshaltungen zurückgestellt zugunsten einer Versöhnung.

Bei der Angelegenheit des Sterbens wie bei der Bestimmung des Todeseintritts überlagern sich biologische Erkenntnisse und kulturelle Konstrukte (vgl. Rosentreter et al. 2010, S. 7). So wird geläufig zwischen einem biologischen und einem sozialen Tod unterschieden. Während die medizinische Definition des Todeszeitpunkts historisch keineswegs eindeutig war und sich über die Jahrhunderte im Wandel befand (vgl. Baust 1988/2021; Macho 2007b), ist die Definition des sozialen Todes ähnlich flexibel. Meint er in einem Kontext Formen sozialer Deprivation, wird er in anderen als Vorzeichen sozialer Ausschlüsse definiert (vgl. Perl 2012, S. 7). Häufiger Streitpunkt ist, ob der soziale Tod vor oder nach dem biologischen Tod eintritt, was aber immer schon die Annahme eines wahren Zeitpunkts des Todes impliziert, der in der Regel mit westlichen biomedizinischen Standards gleichgesetzt wird: »Die Rede des vorher und nachher impliziert die unverrückbare Annahme eines Todeszeitpunktes, welche die biomedizinischen Messversuche der Zeitlichkeit des Todes als letztgültige Wahrheit akzeptiert« (ebd., S. 10). Perl zufolge erweist sich die Prämisse eines singulären Todeszeitpunktes als historisches Produkt der westlichen Kultur, das sich nicht in der kulturellen Pluralität der Todesvorstellungen widerspiegelt. Maurice Bloch und Jonathan Parry gehen so weit zu konstatieren, dass das Bestreben, den Zeitpunkt des Todes zu bestimmen, einen Versuch darstellt, der Unvorhersehbarkeit des Todes zu begegnen und den Sieg der Ordnung über die Biologie zu inszenieren (vgl. Bloch & Parry 1982, S. 15). Die Schwierigkeiten, zu einer medizinischen Diagnose des Todeszeitpunktes zu gelangen, zeigen, dass der Tod nicht in einem Zeitpunkt erfolgt, sondern als prozessualer Ausfall der Organ- und Zellfunktionen, als Übergang einer Lebensform in eine andere vonstatten geht. So erweist sich das Sterben, also der Übergang vom Leben in den Tod als Schwelle, als liminale Phase, die auch hier dadurch charakterisiert ist, dass ein sterbender Mensch, wenn auch nicht allen, so doch den meisten sozialen Zwängen enthoben ist. Hat ein Mensch diesen Prozess durchlaufen und ist in der jeweiligen kulturellen Gemeinschaft als endgültig tot markiert, setzt eine weitere liminale Phase

ein: die der Aufbahrung des Leichnams mit anschließendem Begräbnis.

Wir haben es also beim Tod mit einem Verhältnis zu tun, das sich in mehrere Schwellenphasen gliedert, die kulturell und sozial organisiert sind. Da diese Schwellen gemeinhin das Potential bieten, die sozialen Ordnung auszusetzen, werden sie mehr oder weniger ausgeprägt von Bräuchen oder Riten begleitet, die auch in säkularen Gesellschaften noch Sinn stiften und den Trauerprozess begleiten können (vgl. Guth 1995, S. 78). Diese sind immer an den zeitlichen, räumlichen und gesellschaftlichen Kontext gebunden.

Der Tod als sozial organisierte Schwelle

Wenn man sich mit Schwellen- oder Initiationsriten befasst, kommt man an Arnold van Gennep und schließlich an Victor Turner nicht vorbei. Der Folklorist und Ethnologe Arnold van Gennep untersuchte in »Rites des passages« (1909) die praktische und soziale Funktion von Riten, die Lebenswenden (wie die Geburt, die Heirat und den Tod) begleiten. Er erkannte in diesen Riten, auch wenn sie kulturübergreifend in unterschiedlichen Formen existieren, eine allgemeine dreifältige Struktur: die Loslösung (*séparation*), die Übergangs- oder Transformationsphase (*marge*) und die Eingliederung in den neuen Status (*agrégation*) (vgl. Stohrer 2008). Wichtig ist hier, dass auch van Gennep den Tod nicht als punktuelles Ereignis versteht, sondern als kritischen Zustand, in dem die alten sozialen Kategorien nicht mehr gelten, die neuen aber noch nicht etabliert sind. Die soziale Existenz eines Toten befindet sich also in einer Art Schwebe. Diesen Schwellenzustand hat Victor Turner später in seiner Begriffsentwicklung der Liminalität fokussiert. Die Liminalität ist demnach ein »Zwischenstadium der Statuslosigkeit« (Wagner-Willi 2001, S. 229), das sich von der geregelten Gesellschaft unterscheidet. In dieser Phase des rituellen *nicht mehr* und *noch nicht* seien Paradoxie und Mehrdeutigkeit die wesentlichen Merkmale (vgl. Bräunlein 2011, S. 96). Während für Turner die soziale Funktion dieser liminalen Phase (als zeitweises Brechen der gesellschaftlichen Normen und Gesetze, als »Antistruktur«) für das Bestehen der Gesellschaftsordnung entscheidend ist (vgl. ebd., S. 232), geht es uns hier mehr um die Funktion der Grenzrituale zur Bearbeitung sozialer Differenz und um die Herausarbeitung der Liminalität, die der Tod in den meisten

Kulturen annimmt. Die Übergänge, die ein Mensch in seinem Leben erfährt – von denen die Geburt und der Tod die fundamentalen und unausweichlichen sind – setzen die gewöhnliche soziale Ordnung aus. Sie sind der Gesellschaftsordnung different und werden daher von Ritualen strukturiert, die die Ordnung der Gesellschaft langfristig wiederherstellen.

Die Auseinandersetzung mit der sozialen Strukturiertheit einer Gemeinschaft, die den Umgang mit Lebensschwellen organisiert, zeigt, dass der Tod nicht vorrangig Sache des Individuums ist, sondern eine sozial organisierte Angelegenheit. Als einer der Wegbereiter für den Begriff des sozialen Todes gilt Robert Hertz, Neffe Émile Durkheims, der in seinem mittlerweile über hundert Jahre alten »Beitrag zur Untersuchung der kollektiven Repräsentation des Todes« (1907) die sozial organisierte Übergangsphase zwischen der Aufbahrung eines Toten und seinem Begräbnis untersuchte. Er stellte die Frage nach den sozialen Implikationen von Bestattungsritualen und dem Verhältnis von Tod und Gesellschaft. Hertz stützte sich für seine Theorie des sozialen Todes maßgeblich auf die anthropologischen Berichte Friedrich Johann Grabowskys aus dem späten 19. Jahrhundert über die indonesischen Dayak von Borneo. Hertz und andere maßgebliche Soziologen des frühen 20. Jahrhunderts, wie Émile Durkheim oder Marcel Mauss, intendierten aus der Analyse sogenannter einfach organisierter Gesellschaftsformen allgemeine soziale Phänomene und Strukturen abzuleiten, die auch auf »moderne« und industrialisierte Gesellschaftsformen anwendbar sind. Dass die Berichte, auf die sich die Soziologen stützten, von Missionaren, Kolonialbeamten oder europäischen Ethnologen erstellt wurden im Zuge imperialer, gewaltvoller Unterdrückung von Indigenen, wurde zumeist ausgeblendet.

Auch die dichotome Gegenüberstellung moderner-säkularisierter-Individualisierter und präindustrieller-religiöser-kollektiver Gesellschaften ist mit Vorsicht zu rezipieren, kann sie doch das im Westen sich hartnäckig haltende, rassistische Bild sogenannter unterlegener Kulturen festigen. So ist nicht nur die Homogenisierung indigener Gemeinschaften als religiös und traditionsgebunden kritisch zu betrachten, sondern auch die Homogenisierung innerhalb einer Gesellschaft, in der plurale und teils widersprüchliche Todesbilder und -vorstellungen koexistieren. Dennoch haben Hertz' Studien den Grundstein für eine Betrachtung des Todes als soziale

Angelegenheit bereitet und die zeitgleich dominanten psychologischen und evolutionistischen Erklärungsmodelle von Tod und Sterben überwunden (vgl. Perl 2012, S. 26ff).

Hertz beschreibt, wie im Falle eines Todesfalles die Hinterbleibenden bestimmten kollektiven Verpflichtungen nachkommen müssen, und das nicht vorrangig der eigenen Trauer um den Verlust des Verstorbenen wegen, sondern um kollektiven Erwartungen gerecht zu werden (vgl. Hertz 2007, S. 65f). Zudem hängt die Intensität der Trauer und Irritation von den Todesumständen, dem Alter und vor allem dem Status des Verstorbenen ab – mithin von sozialen Kategorien. Der Tod trägt eine »spezifische Bedeutung für das soziale Bewusstsein [conscience]. Er ist das Objekt einer kollektiven Repräsentation [représentation collective]« (ebd., S. 66). Zudem wird der Tod eines Menschen hier nicht als punktuelles Ereignis aufgefasst, sondern als Prozess, der sozial organisiert ist und von Ritualen begleitet wird. Der physische Tod markiert somit lediglich den Beginn einer Übergangsphase, in der der Leichnam weiterhin Teil des sozialen Gefüges bleibt. Der Verwesungsprozess wird als sichtbarer Ausdruck des schrittweisen Übergangs vom Leben zum Tod verstanden. Erst mit der Endzeremonie, der finalen Grablegung findet der Verstorbene seinen Platz in der Welt der Toten und kann zu einem wohlgesonnenen Ahnen werden. Durch die Endzeremonie – den repräsentativen Beschluss der Trauer – können auch die Angehörigen (die während dieser kritischen Phase durch streng eingehaltene Tabus von der Gemeinschaft abgeschottet waren) wieder formalisierten Eingang in die Gemeinschaft erhalten.

Der Leichnam unter den Lebenden – *Schwellendasein*

Es scheint also, als sei ein Toter zwar von den Lebenden gegangen, aber durch seinen Leichnam noch immer im sozialen Gefüge präsent, wenn nicht sogar in seiner Sichtbarkeit gesondert hervorgehoben. Wird der tote Körper zu einem Problem innerhalb einer Gemeinschaft? Hier könnte wieder Machos anfangs zitierte These Anklang finden, dass viel mehr die Anwesenheit des Leichnams zum Problem für die Überlebenden wird als die Abwesenheit oder der Verlust des Verstorbenen. Gewiss muss man hier eingrenzen, dass in westlichen und industrialisierten Kulturen die Aufbahrungszeit auf

Stunden beziehungsweise wenige Tage begrenzt ist und monatelange Aufbahrungsprozesse, in denen der Leichnam skelettiert wird, unüblich und strafbar sind. Dennoch ist es auch in westlichen Kulturen üblich, den Leichnam nach der hygienischen und »ästhetischen« Versorgung (Waschung, Einkleidung, ggf. kosmetische Herrichtung und Thanatopraxie bei sichtbaren Verletzungen) im Sarg zu betten und aufzubahren, damit die Verstorbenen ihn sehen und sich gebührend verabschieden können (vgl. Herrnberger 2018). Die Begegnung mit dem Toten ist also auch in westlichen Sepulkralkulturen üblich und vorgesehen. Es entsteht eine Verzögerung des endgültigen Todes, eine Art Verlängerung des Beisammenseins mit dem Toten, der in Form seines Körpers noch anwesend und dessen Trennung von den Lebenden noch nicht vollständig abgeschlossen ist. Die Aufbahrung erweist sich somit als paradoxer Zustand: Der Verstorbene ist präsent und abwesend zugleich, noch unter den Lebenden und doch schon von ihnen gegangen. Es gelingt nicht auf Anhieb, den Toten als tot zu betrachten und über die Evidenz des physischen Todes bricht »eine entgegengesetzte Flut von Erinnerungen, Bildern, Wünschen und Hoffnungen ein« (Hertz 2007, S. 159). Erst nach längerer Zeit des inneren Zwiespalts setzt sich die Vorstellung der realen Trennung durch.

Wir halten also fest, dass die Anwesenheit eines Leichnams in einer Gesellschaft zu einem widersprüchlichen Verhältnis der Lebenden zu diesem führt: Es hängen ihm noch Erinnerungen und Bilder an, er gehört noch in das soziale Gefüge, das Beziehungen schafft, die sich nicht sofort auflösen. Er befindet sich in einem kritischen Zustand des Dazwischen – die Transformation des Verstorbenen zu einem kollektiv akzeptierten Toten ist noch nicht vollzogen. Der Verstorbene ist noch erkennbar, verweigert sich aber der Kommunikation und der Beziehungsgestaltung. Sein Leichnam oszilliert zwischen Lebendigkeit und Dinghaftigkeit. Die Überlebenden müssen sich um die Versorgung des Leichnams und die Bestattung kümmern – sie folgen dabei institutionalisierten Prozeduren, die den Umgang mit Toten organisieren. Diese Prozeduren variieren in ihrer kulturellen Ausprägung und sind zeitlich und räumlich spezifisch.

Der Leichnam unter den Lebenden nimmt einen Schwellenzustand an, der auf das Sterben folgt. Das Konzept

der Schwelle lässt sich aber auch auf den Prozess des Sterbens anwenden, wann immer man dessen Beginn ansetzt. Beinhaltet der Tod einen vorher abgelaufenen Sterbeprozess, so bedeutet dieser die Vorbereitung auf die bevorstehende endgültige Trennung vom Leben auf der Erde. Die Aussicht des Abschieds setzt die gängigen sozialen Kategorien aus, während ungewiss ist, was nach dem Tod folgt. So werden einem Sterbenden oft letzte Wünsche gewährt und Konflikte und Erwartungen zugunsten einer Versöhnung zurückgestellt. Es ist ein Zustand des *noch nicht* und *nicht mehr* – so wie der Tote, der sich aufgebahrt noch unter den Lebenden befindet. Sterben und Tod sind folglich beides liminale Phasen, die trotz aller Versuche, den genauen Zeitpunkt des Todes zu bestimmen, letztlich ineinander übergehen.

Obwohl sich im europäischen Kulturraum gegenwärtig eine neue und bewusste gesellschaftliche Auseinandersetzung mit dem Sterben abzeichnet – etwa durch Debatten über Sterbehilfe, digitale Gedenkformen oder Sterbeblogs – trifft doch plötzlich »ein Tod ins Mark: kein heroischer Tod, kein christlich verklärtes Martyrium, kein Freitod, aber auch keine Mordgeschichte, kein vorweggenommener, kein inszenierter, kein kreativer, sondern ein ganz alltäglicher Tod« (Macho 2007b, S. 9). Er konfrontiert uns mit der ungeheuren Ungewissheit, die uns trotz medizinischer Fortschritte, trotz der Wahlfreiheit in der Bestattung und der Pluralisierung der Sepulkralkultur, noch immer begegnet. Bei allem bleibt der Tod selbst eine Schwelle, die ein Mensch allem Ermessen nach nur in einer Richtung, nämlich vom Leben in den Tod, überqueren kann. Sicher ist, dass der Mensch aus dem Leben scheidet – unsicher ist, wohin ihn der Gang über die Schwelle führt. Der Ozean aus offenen Fragen und die nagende Ungewissheit bleiben. »Wohin sind sie verschwunden [...]? Was ist passiert, was ist geschehen?« (ebd.)

Nadja Webel, geboren 2001 in Köln, studiert Kunst- und Kulturwissenschaften an der Universität für angewandte Kunst Wien. Sie beschäftigt sich viel und gerne mit dem Erzählen als kultureller Praxis, moderner Erzähltheorie und mit Fotografie- und Filmgeschichte. Außerdem schreibt sie ab und an literarische Texte und Lyrik und war zwei Jahre lang Herausgeberin des Magazins wegen:art des Kunstvereins gegenwart e. V. Leipzig. Nadja ist seit 2026 PRO SCIENTIA Stipendiatin.

Literatur

- Ariès 1980 = Philippe Ariès: Geschichte des Todes. 2. Aufl. Hanser-Anthropologie. München, Wien: Hanser 1980.
- Bauer 1992 = Franz J. Bauer: Von Tod und Bestattung in alter und neuer Zeit. <https://doi.org/10.1524/hzh-z.1992.254.jg.1>. Erschienen in: Historische Zeitschrift. 1992 (Band 254), S. 1–32.
- Baust 1988/2021 = Günter Baust: Sterben und Tod. Medizinische Aspekte. Berlin: Akademie-Verlag 1988; Nachdruckausgabe, Walter De Gruyter 2021.
- Benjamin 1977 = Walter Benjamin: Illuminationen. Ausgewählte Schriften. Hg. von Siegfried Unseld. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.
- Bernhard 2004 = Thomas Bernhard: Der Atem. Eine Entscheidung. Salzburg/Wien 2004.
- Bloch & Parry 1982 = Maurice Bloch & Jonathan Parry: Death and the regeneration of life. Cambridge University Press 1982.
- Bräunlein 2011 = Peter J. Bräunlein: Victor W. Turner. Rituelle Prozesse und kulturelle Transformationen. In: Kultur. Theorien der Gegenwart. Hg. von Stephan Moebius und Dirk Quadflieg. VS Verlag für Sozialwissenschaften 2011. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92056-6_12.
- Caduff 2022 = Corina Caduff: Sterben und Tod öffentlich gestalten. Neue Praktiken und Diskurse in den Künsten der Gegenwart. Brill Fink 2022.
- Canetti 1987 = Elias Canetti: Das Geheimherz der Uhr. Aufzeichnungen 1973-1985. München/Wien: Hanser 1987.
- Epikur 1949 = Epikur: Von der Überwindung der Furcht. Katechismus – Lehrbriefe – Spruchsammlung – Fragmente. Zürich: Ex Libris 1949.
- Freud 1982 = Sigmund Freud: Die Traumdeutung. Studienausgabe Band II. Frankfurt/Main: S. Fischer 1982.
- Freud, Sigmund: Zeitgemäßes über Krieg und Tod. The Project Gutenberg eBook, September 2009. <https://www.gutenberg.org/files/29941/29941-h/29941-h.htm> (Zugriff am 04.06.2026).
- Guth 1995 = Klaus Guth: Vom Umgang mit dem Leben: Bräuche im Umkreis von Geburt und Tod. Schweizerisches Archiv für Volkskunde, Band 91, 1. Ausgabe, Basel 1995, S. 77–89. <https://doi.org/10.5169/seals-117935> (Zugriff am 03.06.2026).
- Herrnberger 2018 = Elke Herrnberger: Aufbahrung – würdevoll Abschied nehmen. Bundesverband Deutscher Bestatter e. V. 18.08.2018 (aktualisiert am 21.11.2025). <https://www.bestatter.de/wissen/beerdigung-und-bestattung/aufbahrung/> (Zugriff am 04.06.2024).
- Hertz 2007 = Robert Hertz: Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen. Hg. von Stephan Moebius und Christian Papilloud. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft 2007.
- Leonhard Clemens: Die ‚rites de passage‘ nach Arnold van Gennep. Ritualanalyse und theologische Legitimationsstrategien. <https://ejournals.uni-muenster.de/index.php/zpth/article/view/1475/1379> (Zugriff am 03.06.2026). Erschienen in: Pastoraltheologische Informationen, Band 35, 2015, S. 245–260.
- Macho 2007a = Thomas Macho: Der Tod als Teil des Lebens. Zum Umgang mit dem Sterben in den Kulturen. <https://mediendiskurs.online/beitrag/der-tod-als-teil-des-lebens/> (Zugriff am 16.07.2026). Erschienen in: TV-Diskurs. 11. Jg., 3/2007 (Ausgabe 41), S. 30–35.
- Macho 2007b = Thomas Macho: Jedermanns Tod. Kunst als Trauerarbeit. Festspiel-Dialoge 2007. https://www.wk-sbg.ac.at/fileadmin/Media/arts_and_festival_culture/macho_jedermann_070708.pdf (Zugriff 05.06.2026).
- Macho & Marek 2007 = Thomas Macho & Kristin Marek: Die neue Sichtbarkeit des Todes. München: Fink 2007.
- Perl 2012 = Gerhild Perl: Von Toten, die leben und v. v. Ein Beitrag zu den unterschiedlichen Konzeptionen des sozialen Todes. Diplomarbeit Universität Wien 2012.
- Rosentreter et al. 2010 = Sterbeprozesse – Annäherungen an den Tod. Studien des Aachener Kompetenzzentrums für Wissenschaftsgeschichte. Band 9. Hg. von Michael Rosentreter, Dominik Groß und Stephanie Kaiser. Kassel: kassel university press 2010.

- Stohrer 2008 = Ulrike Stohrer: Väter der Ritualtheorie. Arnold van Gennep und die Übergangsriten und Victor Turners Begriff der „Liminalität“. https://www.journal-ethnologie.de/Schwerpunktt Themen/Schwerpunktt Themen_2008/Ethnologische_Theorien/Vaeter_der_Ritualtheorie/index.html (Zugriff am 04.06.2026). Erschienen in: journal-ethnologie.de, Schwerpunktt Themen 2008.
- Wagner-Willi 2001 = Monika Wagner-Willi: Liminalität und soziales Drama. Die Ritualtheorie von Victor Turner. In: Grundlagen des Performativen: eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln. Hg. v. Christian Wulf, Michael Göhlich und Jörg Zirfas. Weinheim: Juventa-Verlag 2001.



Impressum

Studienstiftung PRO SCIENTIA
Lisa Simmel, Geschäftsführerin

Otto Mauer Zentrum
Währinger Str. 2-4/22, 1090 Wien
office@proscientia.at

ISSN: 3061-094X (Print), 3061-0958 (Online)
<https://www.proscientia.at/publikationen/>

Die Verantwortung für den Inhalt der Beiträge
liegt bei der Verfasserin/dem Verfasser.

Radaktion: Christian Jostmann
Satz: Leonie Licht

Cover: Francesca-Maria Raffler, Wien
Druck: Facultas, Stolberggasse 26, 1050 Wien

Zum Cover

Ein Schmetterling als Sinnbild für Metamorphose und Transformation: Auf seinen Flügeln trägt er symbolische Ausschnitte der vielfältigen wissenschaftlichen und künstlerischen Disziplinen, die PRO SCIENTIA ausmachen und die sich in einem stetigen Wandel befinden. Die mechanische Gestaltung des Schmetterlings greift diese Dynamik auf und verweist auf die gegenwärtigen Transformationsprozesse in Wissenschaft, Kunst und Gesellschaft. Dem Entwurf liegt eine handgemachte Collage mit Bleistiftzeichnung zugrunde, als Zeichen menschlichen, künstlerischen Schaffens im Kontrast zur immer mehr dominierenden Verwendung von "KI".

Francesca-Maria Raffler, Wien