

Den Tod zur Welt bringen? Über die aktivistische Care-Arbeit von Sterbeammen/Death Doulas

Der Beitrag untersucht die Tätigkeit von Sterbeammen bzw. Death Doulas als neuartige Form intervenierender Care-Arbeit im Kontext gegenwärtiger Sepulkralkultur. Auf Grundlage zweier qualitativer Interviews mit in Deutschland tätigen Praktizierenden unterschiedlichen Alters und professionellen Zuschnitts sowie unter Einbezug medialer Diskurse fragt der Artikel nach ihren Sorgepraktiken, Selbstverständnissen und Vorstellungen eines ‚guten Todes‘. In historischer Perspektivierung werden diese mit vormodernen weiblichen Vermittlerinnenfiguren der Totenfürsorge in Beziehung gesetzt. Dabei wird deutlich, dass Death Doulas zwischen individueller Begleitung Sterbender und gesellschaftlichem Aktivismus agieren und sowohl an kulturelle Kontinuitäten anknüpfen als auch bestehende medizinische und institutionelle Strukturen kritisch adressieren.¹

Sie geleiten über eine existenzielle Schwelle, doch statt um Wehen kümmern sie sich um Ängste der Sterbenden und den Schmerz der Hinterbliebenen. Sterbeammen oder Death Doulas verstehen sich als Fachkräfte für einen Übergang, der klassischer Hebammentätigkeit diametral entgegensteht: Nicht beim ersten, sondern beim letzten Atemzug leisten sie Sterbenden und deren Zugehörigen² seelischen,

- 1 Eine gekürzte, populärwissenschaftliche Fassung einzelner Überlegungen des vorliegenden Aufsatzes erschien während des Begutachtungsprozesses: Jana Paulina Lobe: An der Wiege des Sterbens. Death Doulas und die Geburt einer neuen Sorgepraxis. In: drunter+drüber – Das Magazin für Endlichkeitskultur 22 „Gesellschaft und Tod“, S. 8–11.
- 2 Die alternative Formulierung ‚Zugehörige‘ statt ‚Angehörige‘ zollt dem Umstand Tribut, dass sich Sorgearbeit ebenso wie Trauer nicht nur auf Personen erstreckt, die in einem offiziellen, juristisch anerkannten

spirituellen und praktischen Beistand. Indem sie Sterbende durch ihre Sorge-Arbeit aus dem Leben verabschieden, wollen sie auch der kulturellen Tabuisierung des Todes ‚Lebewohl‘ sagen. Dabei sind ihre Care-Praktiken mit dem aktivistischen Impetus verbunden, neue Gesprächsräume darüber zu eröffnen, was unter gegenwärtigen Bedingungen als ein ‚guter‘ oder ‚gerechter‘ Tod gelten kann.³ Mit einem ganzheitlichen Ansatz aus personalisierter Fürsorge und Öffentlichkeitsarbeit wollen sie Berührungängste abbauen und zur Auseinandersetzung mit Sterben und Tod ermutigen.

Als Gegenbewegung zur androzentrischen Prägung des Bestattungsgewerbes – in Deutschland war das Berufsfeld der Bestatter bis weit ins 20. Jahrhundert hinein männlich dominiert⁴ – treten die vorwiegend weiblichen Praktizierenden bisweilen für eine ‚Refeminisierung‘ des Todes ein, lag doch die Geburtshilfe wie Totenfürsorge als reproduktive Tätigkeiten lange einzig in Frauenhänden.⁵ Die folgenden Betrachtungen entstammen der ethnografischen Forschung meines laufenden Dissertationsvorhabens zu gesellschaftlichem und kulturellem Engagement in der gegenwärtigen Sepulkralkultur im Umfeld des Death Positive Movement. In ihrer aktuellen Ausprägung ist diese soziale Bewegung eng mit der US-amerikanischen Bestatterin und YouTuberin Caitlin Doughty verbunden, die sich mit der von ihr begründeten Organisation Order of the Good Death für eine

Verwandtschaftsverhältnis zur sterbenden Person stehen. In diesem Ausdruck werden auch FreundInnen oder unverheiratete PartnerInnen eingeschlossen.

- 3 Die einfachen Anführungszeichen markieren die Schwierigkeit, derartig normativ aufgeladene Begriffe ungebrochen zu übernehmen. Mit der Rede von einem ‚guten‘ oder gar ‚gerechten‘ Tod wird ein begriffliches Feld betreten, in dem ethische Debatten über Autonomie, Würde und Schmerzfreiheit ineinandergreifen, deren Lösung kaum je abschließend und umfassend genug behandelt werden kann. Vgl. Emily A. Meier, Mindy Gallegos, Lizbeth P. Thomas u. a.: Defining a Good Death (Successful Dying): Literature Review and a Call for Research and Public Dialogue. In: *The American Journal of Geriatric Psychiatry* 24, 4 (2016), S. 261–271. Im vorliegenden Beitrag werden die Begriffe daher als provisorische Suchbewegungen verstanden.
- 4 Vgl. Dagmar Hänel: *Bestatter im 20. Jahrhundert. Zur kulturellen Bedeutung eines tabuisierten Berufs*. Münster 2003.
- 5 Vgl. Marieke Westendorp, Hannah Gould: Re-Feminizing Death: Gender, Spirituality and Death Care in the Anthropocene. In: *Religions* 12, 667 (2021), ohne Seiten.

ökologisch nachhaltigere, inklusivere und im Alltag präsen- te Bestattungskultur einsetzt.⁶ In medialen Diskursen und der Forschungsli- teratur gilt das Aufkommen des Tätigkeitsprofils von Death Doulas als eine der bedeutendsten Entwicklungen der Bewegung: „A Social Movement for Death Positivity Manifests in a New Profession“.⁷ Als „deutschlandweit erste Death Doula“⁸ wurde die Kulturjournalis- tin Charlotte Wiedemann mit ihrem Anliegen „Bestattungen [...] zu revolutionieren“ mehrfach porträtiert. In einem Interview sagte sie 2019: „Besonders im deutschen Raum ist der Begriff [...] noch wenig definiert. Das ist gut: Wir können ihn also individuell mit Leben fül- len.“⁹ Dabei bleibt unerwähnt, dass Claudia Cardinal das Berufsbild¹⁰ *Sterbeamme* schon 2001 mit einem Namen und einem formalisierten Qualifikationserwerb versehen hatte. Ferner blickt die in Deutschland von Leichen- oder Totenfrauen erbrachte Versorgungsleistung auf eine längere Geschichte zurück: Vor dem Aufkommen des modernen Bestattungsgewerbes waren sie „eine Institution, die den Angehöri- gen im Sterbefall beistand“.¹¹ Durch neue Bezeichnungen, Integration in gegenwärtige Lebenswelten und durch kulturelle Diffusion aller- dings wird diese einer Revitalisierung und gesellschaftlichen Neu- bewertung unterzogen.

- 6 The Order of the Good Death: History of the Death Positivity Move- ment. <https://www.orderofthegooddeath.com/history-of-death-positive-movement/> (Zugriff: 15.6.2026).
- 7 Aubrey DeVeny Incorvaia: Inside American End-of-Life Doula Trainings through Analytic Autoethnography: A Social Movement for Death Posi- tivity Manifests in a New Profession. In: Journal of Contemporary Ethno- graphy 52, 5 (2023), S. 691–720.
- 8 Janina Hirsch: Pilz-Särge und Papierurnen: Wie eine Death Doula Bestattungen revolutionieren will. 7.7.2023, <https://www.watson.de/leben/interview/234630764-tod-und-sterben-wie-eine-death-doula-bestattungen-revolutionieren-will> (Zugriff: 27.7.2025).
- 9 Charlotte Wiedemann, zit. in: Hirsch 2023 (wie Anm. 8).
- 10 Inwieweit es sich dabei um ein Berufsbild, eine Selbstzuschreibung oder eine Zusatzqualifikation handelt, ist individuell verschieden. So entstehen offizielle Aus- und Fortbildungsinstitute, wobei Claudia Cardinals Akade- mie derzeit die größte ist. Ihre Bezeichnung ist zwar seit 2008 patentiert, Dienstleistungen als Death Doula anzubieten, ist allerdings ebenso wenig geschützt wie die Berufsbezeichnung *BestatterIn*.
- 11 Reiner Sörries: Leichenfrau. In: Zentralinstitut für Sepulkralkultur Kassel (Hg.): Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur. Bd. 3. Frankfurt a. M. 2010, S. 283.

Der vorliegende Beitrag geht anhand zweier deutscher Praktizierender den Sorge-, Arbeits- und Todesverständnissen dieser Profession nach und möchte dabei die Vielfalt an Selbstverortungen sichtbar machen, die ein noch im Entstehen begriffenes Tätigkeitsfeld kennzeichnet. Welche Vorstellungen eines ‚guten Todes‘ begleitet ihre Tätigkeit und wo verorten sie ihr Wirken in einem Spektrum von individueller Care-Arbeit und intervenierendem Aktivismus? Neben Material aus zwei qualitativen Interviews finden Medienbeiträge Einzug in den Artikel, um das öffentlich erstarkende Interesse an der (vermeintlich) neuen Rolle abzubilden. Für eine historische Perspektivierung ist er durch die 1979 entstandene Ethnografie von Yvonne Verdier zur gesellschaftlichen Stellung der Frau im traditionell-ländlichen Frankreich angereichert: In der darin beschriebenen Figur der *Bademutter* (*femme-qui-aide*) vereinen sich die beiden symmetrisch gedachten Lebensbereiche, sie ‚macht die Babys‘ und ‚macht die Toten‘.¹² Verdiers Erkenntnisse über ihre symbolischen Zuschreibungen und Praktiken markieren somit den Übergang einer verschwundenen Funktionsträgerin zur postmodernen, urbanen Ausprägung der Gegenwart, wie sie im empirischen Material erscheint.

Die Auswahl der Gesprächspartnerinnen folgt keinem repräsentativen Anspruch, sondern dem Prinzip des kontrastiven Samplings. Claudia Cardinal gehört zu den frühen Praktizierenden in Deutschland und hat mit der Bezeichnung *Sterbeamme* ein eigenes Modell der Sterbebegleitung geprägt. Alessa Rhode kam im Rahmen einer Veranstaltung bei Cardinal mit deren Ansatz in Berührung, entschied sich später jedoch für ein anderes Ausbildungsformat aus dem US-amerikanischen Raum. Beide Perspektiven sind miteinander

12 Yvonne Verdier: *Drei Frauen. Das Leben auf dem Dorf*. Stuttgart 1982, S. 95. Die *Bademutter* ist hier nicht als allgemein verbreiteter historischer Berufstypus zu verstehen, sondern als ethnografische Beobachtung. Verdier beschreibt mit der *femme-qui-aide* eine weibliche dörfliche Akteurin im burgundischen Minot der 1970er Jahre. Für den deutschsprachigen Raum lässt sich *Bademutter* vor allem als ältere Bezeichnung der Hebamme belegen, vgl. Beitrag zu Stichwort „bademutter“, in: *Frühneuhochdeutsches Wörterbuch*, https://fwb-online.de/go/bademutter.s.1f_1741359306 (Zugriff: 27.5.2026). Die Totenfürsorge wurde hingegen regional unter anderen Namen ausgeübt. Damit wird der Vergleich nicht genealogisch, sondern funktional geführt: Ihre Zuständigkeit verband Versorgung, rituelle Ordnung und soziale Vermittlung an den Schwellen von Geburt und Tod.

verbunden, weichen aber voneinander ab und erlauben deshalb einen Blick auf Kontinuitäten, Verschiebungen und Übersetzungsprozesse innerhalb des sich formierenden Praxisfeldes.

Wie Verdiers Darstellung sind auch Teile des Felds von einem Narrativ durchzogen: Traditionell feminines verkörpertes Wissen um Werden und Vergehen sei durch ein patriarchales, standardisiertes System verdrängt worden. Die anklingende Dichotomie zum Ausgang nehmend, möchte der Beitrag den Gegenstand differenziert beleuchten, wobei er das Material entlang dreier Achsen entfaltet: dem Verhältnis von individuellem Sorgehandeln und gesellschaftlichem Aktivismus; der Überlegung, inwiefern die Wiederaneignung von Totenfürsorge als feministisches Empowerment oder Retraditionalisierung aufscheint; und der Frage, wie diese Care-Arbeit (nicht?) in ökonomischen wie institutionellen Strukturen aufgeht. Wenngleich sich der Beitrag auf den ersten Blick durch oppositionell gedachte Sphären strukturieren ließe – Geburt und Tod, Reproduktion und Produktion, konventionelle Medizin und Erfahrungswissen –, so sollen die im Folgenden vorgestellten Praktizierenden nicht gegeneinandergestellt werden, sondern die Vielfalt kulturhistorischer Diffusions- und Adaptionsprozesse von Wissens- und Sorgepraktiken am Lebensende veranschaulichen.

Vom Wirken an Übergängen – Begriffsgenese

Die beiden Frauen, mit denen ich im Rahmen meiner Forschung gesprochen habe, üben dieselbe Profession aus, versehen diese aber mit verschiedenen Bezeichnungen, unterscheiden sich in Alter und beruflichen Hintergründen und praktizieren nach abweichenden Modellen. Sie kennen einander, die Interviews führte ich aber separat.

Claudia Cardinal, gelernte Goldschmiedin und Naturheilpraktikerin, ist seit 1989 als Sterbebegleiterin tätig und gründete im Jahr 2001 die Sterbeammenakademie. Von ihrem Lebensmittelpunkt Hamburg aus expandierte sie mit ihren Fortbildungsgruppen in Deutschland und hat mittlerweile über 1.000 Sterbeammen und -gefährten ausgebildet. Alessa Rhode, Jahrgang 1989, hat bei Claudia einmal einen Workshop besucht, steht aber in keinem Schülerinnenverhältnis zu ihr. Die Friedens- und Konfliktforscherin hat nach dem Erlernen des Bestattens ihre Weiterbildung zur Death Doula

am Institut *Going with Grace* absolviert.¹³ Am Konzept von Alua Arthur, US-amerikanische Pionierin der Death Doulas, schätzt sie, dass sie „Queerness und Rassismus [...] aktiv einbindet und das in Verhältnis zum Tod setzt“¹⁴, was ihr in deutschen Ausbildungsangeboten gefehlt habe. Seit 2024 bietet Alessa ihre Dienste freiberuflich in ihrem Unternehmen „Begleitung in Wandelzeiten“ in Berlin an,¹⁵ wobei sich ihre Tätigkeiten derzeit noch weniger auf direkte Betreuung als vielmehr auf Informationsarbeit erstrecken. Sie wählt als Selbstbezeichnung den englischen Terminus, der auch als *end-of-life doula* im Umlauf ist. Abgeleitet vom Altgriechischen *doule*, was so viel wie Magd, weibliche Dienerin bedeutet, wurde *doula* im Umkreis des Natural Childbirth Movement der 1970er zunächst als Begriff für nicht-medizinische GeburtshelferInnen eingeführt. Philip Olson sieht mit den Death Doulas ein gegenkulturelles Pendant, das womöglich von denselben AkteurInnen forciert wird.¹⁶ Die Parallelstellung zur Geburtsvorbereitung findet sich in der Legitimierung der neu entstandenen Rolle: Dem reichhaltigen Angebot an Unterstützung in der Phase der Entbindung stehe eine eklatante Leerstelle an Vorbereitung auf den Tod entgegen, angesichts dessen sowohl Sterbende als auch Trauernde auf sich allein gestellt seien. In besonderer Zuspitzung

13 An diesem renommierten Institut ließ sich auch die bereits zitierte Charlotte Wiedemann ausbilden. *Going with Grace* bezeichnet sich selbst als Ausbildungs- und Planungsorganisation für Death Doulas und End-of-Life-Planners; das Programm ist als zwölfmoduliger Onlinekurs angelegt und bereitet nach eigener Darstellung auf das Proficiency Assessment der National End-of-Life Doula Alliance (NEDA) vor. In medialen Darstellungen wird hervorgehoben, dass Alua Arthurs Unternehmen mehrere tausend Death Professionals in verschiedenen Ländern ausgebildet hat. Vgl. Kelly Mickle: Alua Arthur. In: *TIME100 Health*, 2.5.2024, <https://time.com/collections/time100-health/6968946/alua-arthur/> (Zugriff: 27.5.2026).

14 Gespräch mit Alessa Rhode, 30.7.2025.

15 Schon an dieser Stelle wird sichtbar, dass sich die Tätigkeit nicht nur als Sorgepraxis, sondern auch als Dienstleistung formiert. Die Professionalisierung dieser Form von Sterbebegleitung ist von Beginn an mit Fragen nach Bezahlung und der Übersetzung relationaler Fürsorge in marktförmige Angebote verbunden, was beiden Forschungspartnerinnen bewusst ist.

16 Vgl. Philip O. Olson: Domesticating deathcare: The women of the US Natural Deathcare Movement. In: *Journal of Medical Humanities* 39 (2018), S. 195–215, hier S. 197.

stellt sich diese Frage bei Stillgeburten bzw. sogenannten Sternkindern. Hier treten beide Schwellenereignisse nicht nacheinander, sondern zugleich ein, wodurch die Parallelstellung von Geburts- und Sterbebegleitung nicht im Metaphorischen verbleibt.¹⁷

Ursprünglich hatte Claudia ihre Rolle als *Sterbehebamme* benannt, bis sie durch Hebammen erfuhr, dass dieser Begriff geschützt sei.¹⁸ Der Begriff *Sterbeamme* aber beschreibe ihr Wirken genauso: „Denn was macht eine Amme? Das geht ja nicht um irgendwelche reichen Leute und Herrscherhäuser, wo es heißt, die Frauen wollen nicht stillen [...]. Eine Amme ist dann da, wenn es nicht genügend Milch gibt, d. h., sie stillt Hunger. Und ich würde sagen, im übertragenen Sinne mache ich das auch.“¹⁹ Mit dem Begriff der *Amme* kann Alessa sich durch die damit assoziierte Genderrolle nicht identifizieren, präferiert im Deutschen das Wort Sterbegefährtin, das für sie beinhaltet: „Ich trage dich da nicht durch, bin auch nicht die Expertin, aber ich wäre da, um ein Stück des Weges zusammenzugehen.“²⁰

Aus ihrer Erfahrung als Ausbilderin beschreibt Claudia, dass die Weiterbildung zur Sterbeamme ähnlich wie die Inanspruchnahme ihrer Dienste meist durch eigene Grenzerfahrungen erfolge, in Phasen, in denen die Fragilität und Kostbarkeit des Lebens besonders offenliege.²¹ Dies passiere oft auch im Rahmen der Mutterschaft: „Ich

17 Vgl. Maureen Grimm, Anja Sommer: *Still geboren*. Berlin 2011. Indem das Buch Perspektiven betroffener Eltern sowie beruflich involvierter ÄrztInnen, Krankenschwestern, Hebammen, SeelsorgerInnen und BestatterInnen versammelt, nimmt es jene Schnittstellen in den Blick, an denen Geburt und Tod ineinander fallen und professionelle Begleitung in besonderer Weise erforderlich wird.

18 In diesem Rahmen nicht betrachtet werden die *Seelen-Hebammen* des mobilen Bestattungsinstituts Die Barke, die das Feld feministischer Totenfürsorge jedoch um die gleiche Zeit wie Claudia Cardinal betraten. Wie sie mit der geschützten Bezeichnung umgehen, ist der Verfasserin nicht bekannt. Vgl. Ajana Holz: Über die Notwendigkeit einer Totenkultur in Frauenhänden. Die Barke: Feministische Bestatterinnen und Hebammen für die andere Seite. In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis 59 (2001), S. 115–119.

19 Gespräch mit Claudia Cardinal, 21.7.2025.

20 Gespräch mit Alessa Rhode, 30.7.2025.

21 Die als problematisch wahrgenommene Grenzerfahrung muss sich nicht nur auf das individuelle, sondern kann sich auch auf ein kollektives Krisenerlebnis beziehen: Die Zahl der Mitglieder der National End-of-Life Doula Alliance (NEDA) verdoppelte sich in Coronazeiten, seitdem

habe es oft bei Müttern erlebt, die die kleinen Säuglinge angeguckt haben und wussten, ihr Leben ist zu Ende, wenn dem was passiert.“²² Dass die Erfahrung von Geburt den Blick auf Verlust und Sterblichkeit schärfen kann, verdeutlicht die strukturelle Nähe beider Schwellenergebnisse, wie sie in der *Anthropology of the Beginnings and Ends of Life* analysiert wird: An beiden Rändern des Lebens treten Abhängigkeit, Verletzlichkeit und Kontingenz in existenzieller Deutlichkeit hervor.²³

Ein schmerzreiches biografisches Erlebnis ihres Mutterdaseins bildete auch den Ursprung für Claudias Berufseinstieg: Als sie ihre sechsjährige Tochter durch Leukämie verlor, hatte sie durch ihre Trauer Panikattacken und eine Herz-Kreislauf-Störung „geboren“. Sie erzählt von einem Gespräch mit einem aufgesuchten Kardiologen. Nachdem er keine organischen Anzeichen diagnostizieren konnte, fragte er, wie sie mir berichtet: „War denn was?“ Als Claudia ihm daraufhin vom Tod ihrer Tochter erzählte, reagierte er ihr zufolge mit den Worten: „Oh, das tut mir leid, ich schreibe Ihnen mal was auf.“²⁴ Derartige Hilflosigkeit und ein auf Substanzen gestütztes Therapieverständnis fand sie nicht nur bei der konventionellen westlichen Medizin, sondern auch in der Naturheilkunde vor. Sinn aber gebe es nicht in Flaschen. Um die Trauer zu verarbeiten, arbeitete sie an der Zusammenstellung eigener „Werkzeuge“, die sie nach etwa zehn Jahren durch ihre Bücher und in Curricula als kondensierten Erfahrungsschatz weitergeben wollte. Auch für Alessa bildete der Verlust eines engen Freundes den Beginn ihrer eingehenden Beschäftigung mit dem Tod, die sich durch das Ende ihres Studiums bis zum Quereinstieg in die Bestattungsbranche zog.

erzielen Death Doulas auch vermehrt mediale Öffentlichkeit. Vgl. Melissa Chan: Death Doulas Used to Be Rare. The COVID-19 Pandemic Changed That. 26.1.2025, <https://time.com/6128469/death-doulas-covid-19-pandemic/> (Zugriff: 26.5.2026).

22 Gespräch mit Claudia Cardinal, 21.7.2025.

23 Sharon R. Kaufman, Lynn M. Morgan: The Anthropology of the Beginnings and Ends of Life. In: Annual Review of Anthropology 34 (2005), S. 317–341, hier S. 317–320.

24 Gespräch mit Claudia Cardinal, 21.7.2025.

Mit Rat und Tat zur Seite – Tätigkeitsspektrum

Claudia fängt Hilfesuchende zu Zeitpunkten auf, für die sie formuliert: „Der Schwangerschaftstest angesichts des Abschieds ist positiv“, womit sie Momente meint, in denen Verlusterfahrung als konkrete Lebenswirklichkeit einsetzt.²⁵ Derartige Lebenskrisen sind nicht auf das Ende des Lebens beschränkt; auch die Unterscheidung ihrer KlientInnen in unmittelbar vom Tod Betroffene wie Zugehörige hebt sie auf. Sie wisse, dass sie sowieso nur Sterbende begleite, „andere gibt es nicht“.²⁶ Diese Haltung offenbart eines der Anliegen, das Leben durch die Sterblichkeit neu zu perspektivieren. Getreu dem Motto, Leben ist lernen zu sterben, stehen Sterbeammen/Death Doulas in verschiedenen Stadien des Sterbens ‚mit Rat und Tat‘ zur Seite: Ob bei einer akuten lebensbedrohlichen Diagnose oder um im Rahmen von dafür geschaffenen Gesprächsräumen eine proaktive Auseinandersetzung mit dem Tod zu ermöglichen.

Was Sterbeammen/Death Doulas tun, lässt sich weniger als fest umrissener Leistungskatalog denn als Bündel situativer Praktiken fassen, die an den Rändern etablierter Zuständigkeiten entstehen. Das Ausbildungsangebot der Sterbeammen-/Sterbegefährten-Akademie zeigt das Spektrum auf: Beratung und Begleitung Sterbender, Anleitung von Trauergruppen für Zugehörige sowie die Übersetzung und Umsetzung von „Sichtweisen und Methoden der Ursprungskulturen“ in „Märchen“ und „Brauchtum [...] in den modernen Großstadtag“.²⁷

Ihr Tätigkeitsfeld umfasst auch logistische Angelegenheiten angesichts des Lebensendes wie die Verwaltung des materiellen oder digitalen Nachlasses. Dieses *death planning* kann auch als entlastende Vorsorge wahrgenommen werden, um für das Lebensende alles geordnet zu haben. In der Scheu vor der Auseinandersetzung mit diesen

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Die Fortbildung umfasst nach Selbstauskunft ca. zwei Jahre, 240 Unterrichtsstunden bzw. 180 Zeitstunden in 15 Blöcken. Vgl. Sterbeamme/Sterbegefährte – Akademie nach Claudia Cardinal®: Berufsbegleitende Fortbildung zur Sterbe- und Trauerbegleiterin / zum Sterbe- und Trauerbegleiter, <https://sterbeamme.de/fort-und-weiterbildung/sterbeamme-sterbegefaherte/> (Zugriff: 27.5.2026).

letzten Dingen empfindet Claudia eine Dissonanz der sich als aufgeklärt verstehenden, säkularen Gesellschaft: „Gott gibt es nicht mehr, aber den Verstand haben wir ganz hochgehalten. Und da sehe ich eine Form von magischem Denken, das passt überhaupt nicht zusammen, dass es heißt: ‚Nee, ich mache noch keine Patientenverfügung, dann muss ich sterben.‘“²⁸ Gleichzeitig weist Alessa dabei auf einen Trugschluss hin, der das normierte Bild eines ‚guten Sterbens‘ umgibt: „Wenn man sich nur genug damit beschäftigt, ist man mit sich im Reinen und geht in Frieden und Stille. Ich glaube, das ist Quatsch.“²⁹

In der Schwellenphase des konkreten Sterbevorgangs möchte Claudia durch die Zuwendung zu einer philosophisch-spirituellen Innerlichkeit unterstützen. Neben der persönlichen Betreuung soll auch das gemeinsame Thematisieren der Sinnfrage Trost spenden und zur medikamentenfreien Lösung der Angst angesichts des Todes beitragen. Hier berührt sich ihre Tätigkeit mit institutionalisierter kirchlicher Seelsorge, die ebenfalls an Schuld- und Sinnfragen arbeitet und Abschiede begleitet.

Auch Zugehörige empfinden Ängste und agieren oft überfordert, wie Verdier schildert: „Vor dem Neugeborenen wie vor dem Toten ergreift sie die gleiche Panik, die gleiche Aufregung, keiner weiß, was er machen soll [...]“.³⁰ Um in solchen Momenten Orientierung zu geben, werden Verstorbene wie Neugeborene in Übergangsritualen in die Gemeinschaft eingegliedert bzw. aus ihr entlassen.³¹ Während die Bademutter auf das Waschen, Ankleiden und Salben in der „Hausarbeit um den Tod“³² traditionell christliche Trauerri-tuale folgen lässt, sind für viele von Alessas und Claudias KlientInnen konfessionell festgelegte Skripte nicht mehr verbindlich. Alessa bietet auch die zeremonielle Rahmung eines Abschieds an, wobei sie die Ritualgestaltung individuell auf die Wünsche der Sterbenden abstimmt.³³

28 Gespräch mit Claudia Cardinal, 21.7.2025.

29 Gespräch mit Alessa Rhode, 30.7.2025.

30 Yvonne Verdier (wie Anm. 13), S. 109.

31 Vgl. Arnold van Gennep: Übergangsriten (Les rites de passage). Frankfurt a. M. 1999.

32 Yvonne Verdier (wie Anm. 13), S. 107.

33 Donley und Fannin zeigen auf Grundlage qualitativer Interviews mit 23 End-of-Life Doulas in den USA, dass diese spirituelle Sorge (*Spiritual*

Beide meiner Forschungspartnerinnen arbeiten prozess- wie bedürfnisorientiert, in Einzelsitzungen ebenso wie über längere Zeiträume. Dabei beschreibt Alessa die von vielen Death Doulas geteilte Grundhaltung: „Die Menschen, die zu uns kommen, sind die eigenen ExpertInnen für ihren Prozess. Den gilt es zu begleiten.“³⁴ Claudia schildert mir: „Ich habe einen, den habe ich ganz lange Jahre begleitet, der hat gefragt: ‚Aber was mache ich, wenn es losgeht?‘ Da habe ich gesagt, ich weiß es nicht. Aber dann sagst du Bescheid, dann müssen wir was austüfteln.“³⁵ In der engmaschigen Betreuung geht es ihr darum, Selbstbestimmtheit zu priorisieren und bisweilen „das Denken auf den Kopf zu stellen“³⁶, denn wer weiter denken könne, könne auch weiter handeln. Konkret kann das bedeuten: Sterbende dabei zu unterstützen, ihre Wünsche für die eigene Beerdigung zu formulieren; im Sterbeprozess körperlich anwesend zu sein und eine vertraute Atmosphäre zu schaffen oder Zugehörigen in der Trauerphase beizustehen.

Wie gelingt ihnen jedoch die Abgrenzung, um selbst weiter handlungsfähig zu bleiben, welche Strategien der Selbstfürsorge³⁷ betreiben sie? Claudia macht dabei erneut eine Anleihe bei Hebammen: „Eine Hebamme, die Gebärende begleitet, muss wissen, dass die Wehen der Frau gehören. Und sie muss es der Frau zutrauen, sie anspornen. Nur Hände streicheln reicht nicht. Es ist beim Sterben das Gleiche, d. h., ich muss es meinem Gegenüber zutrauen. [...]

Care) als situative Begleitung verstehen, wobei es auch zu Differenzen zwischen eigenen und klientInnenseitigen Glaubens- und Sinnsystemen kommen kann. Vgl. Sarah Donley, Casey Fannin: „Death Bouncers” and “Spiritual Guides”. How End-of-Life Doulas Provide, Frame, and Navigate Spirituality and Spiritual Care. In: OMEGA – Journal of Death and Dying, doi:10.1177/00302228241274969.

34 Gespräch mit Alessa Rhode, 30.7.2025.

35 Gespräch mit Claudia Cardinal, 21.7.2025.

36 Ebd.

37 Zur Abgrenzung von dem durch neoliberale Wellness-Diskurse trivialisierten ‚Self Care‘ wird hier auf den deutschen Begriff zurückgegriffen. Tatsächlich entstand das Konzept in den 1960er Jahren in Pflegekontexten: „The notion of feminist self-care emerged from the need for medical practitioners [...] to maintain a capacity to care for others and for patients to better care for themselves.“ Vgl. Hi’ilei Julia K. Hobart, Tamara Kneese: Radical Care. Survival Strategies for Uncertain Times. In: Social Text 38, 1 (2020), S. 1–16, hier S. 5.

Ich traue das allen Menschen zu und die kann ich anspornen. Aber bitte nicht so nah dran an mir.“³⁸ Sobald sie merke, dass sie selbst bei der Begleitung zu sehr belastet werde, müsse sie gegenregulieren. Dieses Austarieren beschreibt auch Alessa als einen kontinuierlichen Lernprozess. Zwar pflegt sie habitualisierte Abgrenzungspraktiken, wie eine abendliche Dusche, um nach Arbeitsende wieder „im anderen Alltag anzukommen“.³⁹ Als ihren „Nordstern“ aber nennt sie die Reflexion ihrer Lebensweise: „Ich glaube, es ist tatsächlich gar nicht, dass ich etwas Bestimmtes mache, sondern dass ein Teil, um in diesem Feld beruflich aktiv zu sein, für mich bedeutet, selber gut zu leben. Und das heißt, auch immer wieder zu gucken, wie viel Energie gebe ich in meine Arbeit, wie viel in die Dinge, die für mich jenseits davon wichtig sind.“⁴⁰

Who cares – oder: Wer darf/soll/kann sich um die Toten kümmern?

„The end of life doula role is not really new; it has existed for always [...] at the community level. It was the negative impact of the medical system that has [...] disempowered people to care for their own... it's connected to and emerging as a response to the medicalization of birth and death.“⁴¹

In den Vereinigten Staaten wie in Europa hatten weibliche Personen bis ins 19. Jahrhundert hinein das Monopol auf Totenfürsorge. Zunächst als karitativer Dienst durch christliche Frauenorden oder Bademütter vollzogen, wurde die Versorgung Verstorbener im Zuge der Kommunalisierung des Bestattungswesens zu geringfügig entlohnter Arbeit – dabei waren es meist Frauen aus unteren Bevölkerungsschichten, die sich als offizielle Totenfrauen im Dienst der Städte ein Zubrot verdienten. Die Genese dieses weiblichen Wissensmonopols ist allerdings wiederum Ausdruck einer Marginalisierung,

38 Gespräch mit Claudia Cardinal, 21.7.2025.

39 Gespräch mit Alessa Rhode, 30.7.2025.

40 Ebd.

41 Marian Krawczyk, Emma Clare, Erin Collins u. a.: End-of-life doulas: international reflections on a transnational movement. In: Palliative Care and Social Practice 17 (2023), S. 1–14, hier S. 3.

da Tätigkeiten im Umfeld des sozial Tabuisierten, wie das Berühren von Toten, an sie delegiert wurden.⁴² Bis ins Spätmittelalter waren mit der Totenpflege umfassende Tätigkeiten verbunden, die von der Totenwaschung, Bestattungsorganisation wie Meldung bei Ämtern und bis hin zum Totengedenken weltliche und seelsorgerische Aspekte vereinten. Diese Handlungsfelder wurden durch fortschreitende Reglementierung und Professionalisierung der Bestattung sukzessive beschnitten.⁴³ In der sich etablierenden Wissenshierarchie rangierte das „tacit knowledge“⁴⁴ ‚erfahrener Frauen‘ weit unter der akademischen Ausbildung männlicher Ärzte. Mit dieser Überführung in patriarchale Strukturen ging eine Profanisierung einher, die nicht empirisch messbare, spirituelle Dimension rückte aus dem Fokus.

Heute befindet sich die Profession an einer Schnittstelle eines individualisierten Angebots alternativer Bestattungskultur und medizinischer Palliativpflege, was bisweilen zu (auch) rechtlichen Kämpfen um Deutungshoheit und Zuständigkeiten führt. Noch spielen Death Doulas in der deutschen Palliativlandschaft aufgrund der geringen Anzahl Praktizierender keine nennenswerte Rolle, fassen Christian Volbert u. a. die Ergebnisse einer Befragung von HospizmitarbeiterInnen zusammen.⁴⁵ Auf Widerstände sei Claudia in Hospizen schon gestoßen: „Viele in der Hospizbewegung sagen, das machen wir doch. Aber das machen sie nicht. Denn es wird, auch da in Hospizen, in allen Einrichtungen, in Krankenhäusern, Alteinrichtungen, Palliativstation, überall mit Medikamenten gearbeitet.“⁴⁶ Claudias Gründungserzählung trägt Distinktionsmomente gegenüber einem

42 Dies zeigt sich etwa an den sogenannten *searchers* im frühneuzeitlichen London, Frauen, die Tote untersuchten und Todesursachen für die Bills of Mortality meldeten. Vgl. Martin Christ: The London Bills of Mortality: State of the Art and Future Directions of Research. In: German Historical Institute London Bulletin 45, 1 (2023), S. 39–75, hier S. 48–49.

43 Vgl. Reiner Sörries: Seelnonne. In: Zentralinstitut für Sepulkralkultur Kassel (Hg.): Großes Lexikon der Bestattungs- und Friedhofskultur. Bd. 1. Frankfurt a. M. 2002, S. 280.

44 Dieser Begriff für implizites Wissen wurde eingeführt in Michael Polanyi: Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy. London 1958, S. 96.

45 Vgl. Christian Volbert, Aboud Makdsi, Jannis Eersink u. a.: ‘Death Doulas’ are not yet an Issue in German Palliative Care – A National Survey of Palliative Care Providers, European Journal of Cancer Care (2025).

46 Gespräch mit Claudia Cardinal, 21.7.2025.

medikalisierten Pflegeapparat in sich. Dennoch sehen sich die Death Doulas nicht in Konkurrenz zu bestehenden Angeboten, wollen vielmehr durch ihre umfassende Care-Arbeit die Lücken füllen, die in einem hochspezialisierten und oft überlasteten medizinischen Pflegenetzwerk entstehen. Während biomedizinische Settings terminale Phasen über Symptomkontrolle und institutionelle Abläufe bearbeiten, richten Sterbeammen/Death Doulas ihre Aufmerksamkeit auf Fragen und Ängste, die dadurch nicht notwendig behandelt werden. Alessa betont, dass ihre Dienste eine Ergänzung zu therapeutischen Angeboten darstellen; sie selbst hatte schon während ihres Masterstudiums eine Weiterbildung zur ehrenamtlichen Hospizbegleiterin absolviert.

Ein ‚guter Tod‘ für alle?

Claudia verweist auf die Realität der Hospizplatzvergabe in Deutschland. In über 90 Prozent stünden Krebserkrankungen im Hintergrund, woran allerdings nur ein Drittel der Bevölkerung sterbe. Doch auch die restlichen zwei Drittel stünden vor der Frage nach dem Tod, weshalb sie es *allen* Sterbenden ermöglichen möchte, sich bestmöglich auf den Abschied vorzubereiten. Dabei konturiert sich für sie die Vorstellung eines ‚guten Todes‘, „wenn jemand einverstanden ist mit dem Sterben und der Aufbruch vielleicht in einer Mischung aus Neugier und Mulmigkeit passiert“.⁴⁷ Alessa hält allgemeine Aussagen hier für schwierig, denn „Menschen sterben unterschiedlich. Davon ist nichts besser oder schlechter“⁴⁸, aber eine Minimaldefinition liegt für sie darin, dass es Menschen möglich sein solle, von dem umgeben, was ihnen wichtig ist, sterben zu können. Ihre Arbeit ist von ihrer queerfeministischen und Diversität berücksichtigenden Haltung getragen, indem sie etwa auch auf Diskriminierung im Tod aufmerksam macht: „Auf struktureller Ebene gibt es zu viel zu sagen. Wie sind Leute versorgt? Wozu haben sie Zugang? Wer begleitet sie?“⁴⁹ Die Definition eines ‚guten Todes‘ wird damit zur Frage nach den Bedingungen seiner Möglichkeit. Wenn er von individuell unbeeinflussbaren

47 Ebd.

48 Gespräch mit Alessa Rhode, 30.7.2025.

49 Ebd.

Variablen wie sozialer Unterstützung, Diskriminierungserfahrungen und finanziellen Ressourcen abhängig ist, kann dieser nicht allein als persönlich zu erwerbende Haltung oder gelungene Vorbereitung verstanden werden, sondern richtet den Blick auf ungleich verteilte Sorginfrastrukturen.

Als eine der Tugenden der Bademutter benennt Verdier, „daß sie überall und zu jedermann hingeht“.⁵⁰ Dass auch im Tod nicht alle gleich sind, ist den Death Doulas bewusst, in intersektional sensiblen Ansätzen setzen sie sich für eine möglichst inklusive Abschiedskultur ein. Das bezieht Claudia auch auf Trauernde, die in der Gemeinschaft aufgefangen werden müssten, was allzu oft aufgrund eigener Sprach- oder Ratlosigkeit nicht erfolge. Diese müsse auch sie aushalten, so Alessa: „Es gibt ja schon öfter Momente, wo ich glaube, da gibt es nichts zu sagen. [...] Oft geht es darum, das auszuhalten zusammen. Dass ich dann einfach dableibe und irgendwie berührbar bin.“⁵¹

Reclaiming Care? Emanzipatorische Prozesse zwischen Reproduktion und Produktion

Wenngleich sie ihrer Akademie den Ausdruck *Sterbegefährte* für männliche Interessenten an die Seite gestellt hat, meint Claudia, sie habe das Gefühl, in einem reinen Frauenprojekt zu arbeiten: Bei ihr ließen sich über 90 Prozent Frauen ausbilden, was sie kein bisschen verwundere. Woran liegt das überwiegende Interesse von Frauen an dieser Form von Care-Arbeit? „Haben sie [...] die Aufgabe und die Macht, das in gewisser Weise biographische Wachstum der Menschen zu sichern, wie der Mond das Wachstum der biologischen Welt sichert?“⁵² Wie bei Verdier ist die durch den weiblichen Zyklus körperlich spürbare Verbundenheit mit einem großen Ganzen ein gängiges Erklärungsmodell für eine ‚natürlich‘ gegebene Kompetenz, derartige Vermittlerinnenrollen einzunehmen. Das hier aufgerufene Bild verweist auf Denkbewegungen eines esoterisch-spirituellen Feminismus, der spätestens seit den 1970er Jahren – teils in Anlehnung an naturmagische oder neopagane Traditionen – eine besondere

50 Yvonne Verdier (wie Anm. 13), S. 113.

51 Gespräch mit Alessa Rhode, 30.7.2025.

52 Yvonne Verdier (wie Anm. 13), S. 88.

weibliche Verbundenheit mit Lebenszyklen, der Erde und dem Transitorischen imaginiert.⁵³ Der weibliche Körper erscheint darin als Resonanzraum des Kosmischen, der Übergänge nicht nur erfährt, sondern vermeintlich in besonderer Weise zu begleiten weiß. Diese Denkfigur findet sich nicht zufällig in Teilen der Geburtshilfe- und Hausgeburtbewegung wieder, aus der das Konzept der Death Doula hervorgegangen ist.⁵⁴

Auch die Versorgung am Lebensende ist gegendert und von polarisierten „Geschlechtscharaktere[n]“⁵⁵ durchzogen: Während aktiv kurative medizinische Fachgebiete mit männlichen *hard skills* konnotiert sind, den Ausübenden Fachexpertise zugeschrieben wird und ihnen gesellschaftliche Anerkennung zuteilwird, wird die auf Empathie und Kommunikation beruhende ‚passiv‘-terminale Pflege als typisch weiblich gedeutet und als ‚Händchenhalten‘ geringgeschätzt. Die Entstehung dieser Logiken liegt auch in den geschichtlich gewachsenen Abgrenzungsprozessen zwischen den Professionen Pflege und Medizin begründet – um ihre berufliche Stellung behalten zu können, betonte das mehrheitlich weibliche Pflegepersonal statt Intellekts und Fachkompetenz gemäß einem ‚Tugendskript‘ vermeintlich inhärent feminine Eigenschaften wie das Spenden von Geborgenheit und Aufopferung für andere.⁵⁶ Wenn dies auch von KritikerInnen als essentialistisch abgelehnt wird, wirken diese (Selbst-)Zuschreibungen fort; auch im Feld berufen sich manche Praktizierende auf mütterliche und damit genuin weibliche Verhaltensweisen. Eine ähnliche Ambivalenz arbeitet Charlotte Faircloth

53 Vgl. etwa Starhawk: *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. San Francisco 1979. Der Text gilt als einflussreiche Schrift feministischer Wicca- und Göttinnen-Spiritualität.

54 Klassens ethnografische Studie zeigt, wie Frauen Geburt als religiösen Akt und Widerstand gegen das medizinische Establishment deuten. Vgl. Pamela E. Klassen: *Blessed Events. Religion and Home Birth in America*. Princeton 2001, S. 63–96.

55 Vgl. Karin Hausen: Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: Werner Conze (Hg.): *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*. Neue Forschungen. Stuttgart 1976, S. 363–393.

56 Vgl. Julia Rehsmann, Birten Stetter, Corina Caduff: Sterben gendern. Wie Geschlechterverhältnisse das Lebensende prägen. In: Corina Caduff, Birten Stetter, Minou Afzali u. a. (Hg.): *Sterben gestalten*. Zürich 2024, S. 195–215, hier S. 204.

für Stillpraktiken im *intensive motherhood* heraus: Auch in ihrem Feld erscheint vermeintlich natürliches mütterliches Wissen zugleich als Ressource weiblicher Selbstermächtigung und als normativer Zugriff auf Frauen, deren Sorgekompetenz über Verfügbarkeit und körperliche Nähe bestimmt wird.⁵⁷

In dieser körperlichen Nähe an der Fragilität des Lebens sieht Claudia die Erklärung für das Patriarchat: „Mein Leben lang habe ich mich gefragt, wieso kriegen wir an allem Schuld? Wenn irgendwas ist, die Mütter sind an allem schuld, und die Frauen sind böse.“⁵⁸ Die Fähigkeit, Leben zu geben, geht einher mit der Macht, dieses auch wieder zu nehmen. In Rückbindung an die Erbsünde findet sich die Vorstellung, dass Frauen durch ihre Gebärfähigkeit auch an der Sterblichkeit Schuld tragen, ebenso bei Verdier: „Ohne sie gäbe es weder das Leiden – die Schmerzen der Entbindung – noch den Tod.“⁵⁹ Der Verweis auf eine als bedrohlich imaginierte weibliche Körpermacht berührt zugleich den ‚Hexenmythos‘. Wie Anne Kwaschik zeigt, erscheint die Hexe in feministischen Wiederaneignungen seit den 1970er Jahren einerseits als Opfer patriarchaler Verfolgung, andererseits als Chiffre für ein subversives weibliches Körper-, Heil- und Erfahrungswissen, das sich der Autorität von Kirche, Medizin und männlich codierter Expertise entzieht.⁶⁰ Für Sterbeammen/Death Doulas ist die Sorge um Sterbende aber gerade kein ‚Hexenwerk‘, sondern eine anspruchsvolle, aber erlernbare Form von Sorgearbeit.⁶¹

Die Wiederaneignung der Totenfürsorge zurück von einem institutionalisierten, männlich dominierten Bestattungs- und Medizinwesen kann als Akt feministischen Empowerments gesehen werden. Dies gilt jedoch nur, solange die historische Weiblichkeit dieser

57 Vgl. Charlotte Faircloth: *Militant Lactivism? Attachment Parenting and Intensive Motherhood in the UK and France*. Oxford 2013.

58 Gespräch mit Claudia Cardinal, 21.7.2025.

59 Yvonne Verdier (wie Anm. 13), S. 112.

60 Vgl. Anne Kwaschik: „We Witches.“ *Knowledge Wars, Experience and Spirituality in the Women’s Movement During the 1970s*. In: *NTM. Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin* 31 (2023), S. 171–199; Barbara Ehrenreich, Deirdre English: *Witches, Midwives, and Nurses. A History of Women Healers*. Old Westbury, NY 1973, 2., erw. Aufl. New York 2010.

61 Für diese wertvolle Anregung danke ich den GutachterInnen der Peer Review.

Praxis nicht vorschnell romantisiert wird, denn was als Aufwertung femininen Erfahrungswissens intendiert ist, birgt zugleich die Gefahr, den weiblichen Körper als ‚Schicksalsraum‘ festzuschreiben und Care-Arbeit als naturhafte Bestimmung von Frauen zu rahmen.⁶² So werden bisweilen auch in dieser historischen Überwindung Geschlechternormen reproduziert – im Sprechen von einer feminin-spirituellen Neigung zum Sorgetragen in häuslichen Kontexten und einer rationalen Männerdomäne der in Normarbeit tätigen Bestatter. Alessa, in Doppelfunktion Bestatterin und Death Doula, symbolisiert ein Aufbrechen dieser vergeschlechtlichten Stereotype, deren Unhaltbarkeit sich auch in den Entwicklungen des Bestattungshandwerks zeigt: Im Jahr 2023 lag die Anzahl weiblicher Auszubildender in Deutschland bei 57 Prozent.⁶³

Alessa bemerkt für das Feld: „Da gibt es zwei Strömungen, wie überall: Menschen, die sehr betonen, dass sie weiblich sind und sich in die weibliche Tradition stellen, und andere, die eher versuchen, Gender zu dekonstruieren und aufzulösen.“⁶⁴

Zwar gibt es Death Doulas, die ihre Dienste ehrenamtlich zur Verfügung stellen,⁶⁵ doch viele selbstständig Praktizierende verlassen durch ihren Eintritt in den Arbeitsmarkt die traditionelle Reproduktionssphäre unbezahlter Care, was sich als eine „potentially subversive, implicitly feminist campaign“⁶⁶ deuten lässt. Den Problematiken kommodifizierter Gefühlsarbeit entgehen sie damit nicht, wirken einer vollständigen Anpassung an die Zwänge des neoliberalen

62 Vgl. zur feministischen Kritik, wie matriarchatsmythische Narrative Frauen auf ihren Körper und ihre Mutterrolle reduzieren: Cynthia Eller: *The Myth of Matriarchal Prehistory. Why an Invented Past Won't Give Women a Future*. Boston 2000.

63 Statistisches Bundesamt: Zahl der Auszubildenden zur Bestattungsfachkraft binnen zehn Jahren verdoppelt, https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2024/11/PD24_No55_21.html (Zugriff: 26.12.2025).

64 Gespräch mit Alessa Rhode, 30.7.2025.

65 Eine ökonomische Abgrenzung der Bademutter von der Hebamme wird in Verdiers Ethnografie deutlich, denn die Bademutter wird für ihre Dienste durch Geschenke oder durch Gegenleistungen entlohnt, niemals monetär. Vgl. Yvonne Verdier (wie Anm. 13), S. 105.

66 Ara A. Francis: Gender and Legitimacy in Personal Service Occupations: The Case of End-of-Life Doulas and Death Midwives. In: *Journal of Contemporary Ethnography*, 51, 3 (2022), S. 376–406, hier S. 377.

Wirtschaftssystems aber mit alternativen Bezahlmodellen entgegen. Alessa etwa referenziert Geld für prospektive KlientInnen als Energieausgleich: „Ich mache meine Arbeit nicht wegen des Geldes, aber ich brauche Geld, um sie machen zu können.“⁶⁷ Claudia nimmt einen ortsüblichen Handwerkerlohn nach Selbsteinschätzung ihrer KlientInnen. Gleichwohl werden die Kosten für die Fürsorgeleistungen nicht von Krankenkassen übernommen, weshalb sie trotz der Bemühungen der Praktizierenden tendenziell nur von privilegierten Gruppen in Anspruch genommen werden können.

Neuer Wein in alten Schläuchen? Eine Wiedergeburt

„Man hört Klagen, daß sich die Dinge geändert hätten [...]. Die Öffentlichkeit des Todes hat sich so in den letzten Jahren auf eine einzige und symbolische Figur reduziert, auf die Bademutter [...]. Man muß sich fragen, was geschieht, wenn es sie nicht mehr gibt“⁶⁸, schreibt Verdier Ende des 20. Jahrhunderts.

Es gibt sie wieder, unter anderem Namen, in anderen Zusammenhängen. Zur Ankunft von Death Doulas in Deutschland äußert sich die eingangs zitierte Charlotte Wiedemann: „Viele der herkömmlichen Trauerangebote in Deutschland klingen nach Käsekuchen und Staubigkeit. Wir brauchen meiner Meinung nach generell einen neuen Umgang mit dem Sterben, und deshalb finde ich auch einen neuen Begriff adäquat.“⁶⁹ Im Zitat klingt ein Selbstverständnis an, wie es auch die Diskussionsergebnisse eines Symposiums internationaler Death Doulas nahelegen, eine „identity of ‘doing things differently’ with the capacity to beneficially disrupt existing health systems and cultural norms in providing innovative end-of-life care“.⁷⁰ Die Übernahme der englischen Bezeichnung ermöglicht nicht nur Anschluss an eine transnationale Bewegung, sondern auch an eine mediale

67 Homepage von Alessa Rhode, <https://alessa-rhode.de/> (Zugriff: 26.5.2026).

68 Yvonne Verdier (wie Anm. 13), S. 108.

69 Charlotte Wiedemann, zit. in: Paulina Czienskowski: „Unser Umgang mit Emotionen ist definitiv ausbaufähig“. 18.8.2022. In: fluter, <https://www.fluter.de/death-doula-interview>. (Zugriff: 29.8.2025).

70 Krawczyk, Clare, Collins (wie Anm. 40).

Aufmerksamkeitsökonomie. Dazu befindet Claudia: „Bei ganz vielen Abschiedsgeschichten kommt immer wieder die Idee, dass ein neuer Zug da wäre. Und vielleicht ist das kein neuer.“⁷¹ Die unterschiedlichen Termini sind in einem kapitalistischen System mit der Ausbildung von Alleinstellungsmerkmalen ebenso wie mit Qualifikations- und Zertifizierungsmechanismen verbunden.⁷² Für Alessa sind verschiedene Richtungen nicht unvereinbar, auch in der Anerkennung der Traditionen sieht sie die Möglichkeit, „zurückzuschauen, was haben Leute damals in dem Feld schon gemacht, was wertvoll war, was verloren gegangen ist. Da ist ja was Spannendes drin. Ohne das dann zu wiederholen, das wieder in Schubladen zu packen“.⁷³

Sowohl für diejenigen, die Care-Arbeit leisten, als auch für die EmpfängerInnen ihrer Dienstleistungen liegt ein selbstermächtigender Prozess in der Wiederaneignung temporär verlorener Wissensbestände: In der individuellen Betreuung erhalten Sterbende und Trauernde ihre Handlungsfähigkeit (zurück), in der Ermutigung, auf eigene Bedürfnisse und Intuition zu vertrauen, statt Konventionen und Normen zu folgen. Auch dieses Infragestellen entspringt für Alessa einer aktivistischen Haltung. In einem überindividuellen Rahmen möchten Death Doulas als „cultural change agents“⁷⁴ zur kollektiven Steigerung von *death literacy* beitragen. Dazu zählt nicht nur die Verbreitung von Wissen über den Tod und Sterbeprozesse, sondern auch die Stärkung jener Fähigkeiten, die Menschen benötigen, um ihre Möglichkeiten im Rahmen der Sterbe- und Totenfürsorge zu verstehen und im konkreten Fall in Anspruch zu nehmen. Kerrie Noonan u. a. fassen diese Form von Wissen als „practice wisdom“⁷⁵ zusammen, die im jeweiligen Sorgezusammenhang erworben und handlungswirksam wird. Für eine gesellschaftlich veränderte Haltung zum Sterben hält Claudia es für wesentlich, eine Verbindung in

71 Gespräch mit Claudia Cardinal, 21.7.2025.

72 Etwa erkennbar in dem Gütesiegel *Graduate Going with Grace*, das Alessa auf ihrer Homepage trägt.

73 Gespräch mit Alessa Rhode, 30.7.2025.

74 Krawczyk, Clare, Collins (wie Anm. 40).

75 Kerrie Noonan, Debbie Horsfall, Rosemary Leonard u. a.: Developing death literacy. In: *Progress in Palliative Care* 24, 1 (2016), S. 31–35, hier S. 32.

Form einer „Solidargemeinschaft der Lebenden mit den Toten“ aufrechtzuerhalten, die „uns total fehle“⁷⁶. Dazu benötige es allerdings Offenheit für eine transzendente Dimension statt eines rein materialistischen Weltbildes. Mit weiteren Büchern möchte sie in Analogie zur Geburtsheilkunde eine *Sterbeheilkunde* begründen und sieht sich dabei als Multiplikatorin, ihre Aufklärung gegen die für sie unerträgliche Tabuisierung des Todes als „ein Stückchen politische Arbeit“.⁷⁷ Auch für Alessa wohnt der geteilten Auseinandersetzung mit dem Tod „schon etwas sehr Politisches und Kraftvolles“⁷⁸ inne: „Wenn wir die geteilte Sterblichkeit ineinander anerkennen, hat das ein Momentum für Frieden oder Verbindung.“⁷⁹

Gesellschaftliche Unsichtbarkeit eint Care-Arbeit und den Tod. Sterbeammen/Death Doulas tragen durch ihre Verbindung aus Care und Aktivismus dazu bei, beide sichtbarer zu machen. Ihre holistischen Ansätze folgen dabei kulturhistorischen Kontinuitätslinien, scheinen aber von Herausforderungen der Gegenwart geprägt und sind damit auch von deren Ambivalenzen durchzogen. Die Lancet-Kommission rahmte Sterben im 21. Jahrhundert als eine „story of paradox“⁸⁰, in die sich die neue Rolle unweigerlich einschreibt und die sie navigieren muss: zwischen dem Anspruch, feministische Handlungsmacht zurückzugewinnen, und der Tendenz, Fürsorge am Lebensende als natürlich weiblich zu naturalisieren; zwischen dem Einsatz für einen selbstbestimmten, würdevollen Tod für alle und den ökonomischen Hürden, die Sterbebegleitung als kommerzielle Dienstleistung mit sich bringt; zwischen der Anknüpfung an eine anglophone Bewegung und dem Rückgriff auf historische Kontinuitäten. Die Anliegen der Death Doulas können als Neujustierung eines rationalisierten Systems gelesen werden, das in einer hochspezialisierten Segmentierung fürsorglichen Beistand aus dem Blick verloren oder abgewertet hat. Sie wenden sich gegen die kulturelle

76 Gespräch mit Claudia Cardinal, 21.7.2025.

77 Ebd.

78 Gespräch mit Alessa Rhode, 30.7.2025.

79 Ebd.

80 Libby Sallnow, Richard Smith, Sam H Ahmedzai u. a.: Report of the Lancet Commission on the Value of Death. Bringing Death Back into Life. In: The Lancet 399 (2022), S. 837–884, hier S. 837.

Tendenz, vor den letzten Fragen zu lange die Augen zu verschließen. Ihre Betrachtungen von Lebensbeginn und -ende erscheinen als „productive prism through which to understand society and culture“⁸¹ – ein Prisma, an dem Doulas mit ihrer aktivistischen Korrektur ansetzen und mit dessen Hilfe sie beleuchten, dass in ihrem Tätigkeitsfeld nicht nur Vorstellungen eines ‚guten‘ Sterbens und Todes, sondern größere Fragen von Lebensqualität, Sorgeteilung und Zugehörigkeit verhandelt werden. Ihre Arbeit mit der Endlichkeit ist kein randständiges Phänomen. Vielmehr zeigt sie, wie auch vom Ende betrachtet unser aller Leben neu perspektiviert werden kann.

Midwifing Death? On the Activist Care Work of Sterbeammen/End-of-Life Doulas

This article examines the work of Sterbeammen and end-of-life doulas as a novel form of intervening care within the context of contemporary funerary culture. Drawing on two qualitative interviews with practitioners of different ages and occupational trajectories working in Germany, as well as on media discourses, the article explores their care practices, professional self-understandings, and conceptions of a ‘good death’. From a historical perspective, these are related to premodern female figures who mediated death care. It becomes evident that Sterbeammen and end-of-life doulas operate between individualised end-of-life accompaniment and social activism, drawing on cultural continuities while critically addressing existing medical and institutional structures.

URN: urn:nbn:at:at-vkw-231978 bzw.

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:at:at-vkw-231978>

81 Vgl. Julia Rehsmann, Veronika Siegl: The Beginnings and Ends of Life as a Magnifying Glass for Ethnographic Research. Introduction to the Special Issue. In: Curare. Journal of Medical Anthropology 45, 2 (2022), S. 7–16, hier S. 7.