

Von der Frage zur Antwort

Findeiß, Anja

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Findeiß, A. (2008). Von der Frage zur Antwort. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2* (S. 3504-3513). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-155604>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Von der Frage zur Antwort

Anja Findeiß

Von Thomas Macho wissen wir, dass »unser Begriff vom Tod (...) gleichsam durch die Erfahrung bestimmt (ist), daß von der Erfahrung des Todes nicht gesprochen werden kann« (Macho 1987: 26). Doch auch wenn wir von der Erfahrung des bzw. von der Erfahrung unseres Todes nicht sprechen können, so bleibt uns doch nichts anderes übrig als *über* den Tod zu sprechen. In diesem Sinne soll es an dieser Stelle auch nicht um den Tod an sich gehen. Vielmehr richtet sich das Interesse auf die *Kommunikation über den Tod*. Denn am Thema Tod wird besonders deutlich, dass wir uns in dieser Welt die Welt nur über die jeweiligen sprachlichen und kulturellen Zugänge erschließen können. Es mag sein, dass wir den Tod erfahren können – wissen können wir es zumindest hier und jetzt nicht. Wir werden nie in die Situation geraten, in der wir uns über unseren eigenen Tod unterhalten können. »Der« Tod wird sich also immer unserem forschenden Blick entziehen, und zwar nicht deshalb, weil der Tod, wie Macho meint, nicht erfahrbar ist, sondern deshalb, weil nicht der Tod, sondern letztlich nur das Sterben individualisiert werden kann. Dass wir dem Wesen des Todes nie auf die Spur kommen werden, verhindert dennoch in keiner Weise, dass *über* den Tod kommuniziert wird. Im Gegenteil: Gerade weil sich der Tod jeglicher Erfahrbarkeit entzieht, will – ja muss er bezeichnet werden. Er erscheint – ich zitiere Armin Nassehi – »als eine *Spur*. Die Nichterfahrbarkeit des Todes hat eben nicht Sprachlosigkeit zur Folge, sondern das Gegenteil: Seine Nichterfahrbarkeit entfesselt Kommunikation, zwingt uns dazu, sprachliche Sinn-Universen zu errichten und jener Spur zu folgen, die am Ende dann doch nur auf sich selbst verweist, nicht auf den Tod selbst« (Nassehi 2001: 2). Wenn man sich also für Kommunikation über den Tod interessiert, geht es nicht mehr darum, ob der Tod nun besser oder schlechter erfasst worden sei, sondern schlicht darum *wie* sich Kommunikation über den Tod anschlussfähig hält.

Gerade weil wir über die je individuelle Erfahrung des Todes nicht sprechen können, provoziert er Gedanken an Übersinnliches und Außeralltägliches. Der Tod verweist auf Transzendenz insofern er eben außerhalb der Möglichkeiten des Sprechers liegt, zugleich als Möglichkeit aber immer sichtbar ist. Der Tod verweist damit aber nicht nur auf Transzendenz, sondern vor allem auf radikale Immanenz. Insofern geht es stets um einen vergesellschafteten Tod, um *Todesbilder* und nicht

um die Frage nach der Bedeutung des Todes. Interessiert man sich also für die Vergesellschaftung des Todes, hat man es mit zweierlei zu tun. Zum einen lässt sich unter der Vergesellschaftung des Todes »die konkrete Praxis des Umgangs mit Sterbenden und die konkrete Empirie des Sterbeprozesses (verstehen), zum anderen die Frage der gesellschaftlichen Reflexion, Bearbeitung, Kommentierung, Beurteilung und planenden Gestaltung des Sterbeprozesses. Was das erstere angeht, so ist mitzubedenken, dass es auch andere Todesarten gibt als diejenigen, über die der Diskurs um Sterbehilfe und Sterbebegleitung meistens geführt wird« (Nassehi 2001: 2). Während diese anderen Todesarten meist unproblematisch der Logik der (Notfall) Medizin unterliegen, sind es im anderen Fall häufig die Folgen medizinischer Möglichkeiten, die jene Kommunikationssituation entstehen lassen, mit der wir uns soziologisch beschäftigen: der kommunikativen Bewältigung des Sterben und des Todes, der nun kein gottgegebenes Schicksal mehr ist, sondern das Ergebnis einer risikoreichen Entscheidung.

Im Umgang mit Tod und Sterben fällt auf, dass es immer weniger darum geht, was der Tod sei und wie er mit Sinn ausgestattet werden kann, sondern wie der Prozess des Sterbens zu sein habe. Wie also wollen wir sterben, wenn sich das Sterben nicht mehr vermeiden lässt? Nach wie vor ist der Diskurs über das Sterben ein medizinischer, ein wissenschaftlicher, ein religiöser Diskurs. Dennoch scheinen jene klassischen, professionellen Akteure immer weniger in der Lage zu sein, die Praxis auch anzuleiten. Stattdessen hat sich ein neuer Diskurs über das Sterben entwickelt, der sich als ein Diskurs über den Willen, über die Autonomie, die Selbstbestimmung des Sterbenden zeigt. Der Sterbende selbst soll in die Lage versetzt werden seine Ansprüche authentisch geltend zu machen (vgl. Saake/Nassehi 2004). Dass das Sterben – unabhängig davon wie es abläuft – zum Tod führt, interessiert nur insofern, als eine Kommunikationssituation entsteht, in der Sätze deshalb besondere Bedeutung erlangen, weil sie die letzten sein könnten. Ansonsten scheinen Tod und Sterben kaum miteinander in Verbindung zu stehen: Es geht nicht mehr darum, wie der Tod mit Sinn ausgestattet werden kann, sondern wie *gut* gestorben werden kann – und dies produziert eine neue Sprecherposition, den Sterbenden selbst. Damit gerät Religion, die stets dafür zuständig war, die Unerfahbarkeit des Todes mit der Idee der Transzendenz zu versehen und die deshalb das Sterben mit dem Tod verbinden konnte, in Bedrängnis. In einem Kontext, der den Tod von einer Idee der Transzendenz abkoppelt und damit für Fragen nach dem Sinn des Todes keinen Bedarf mehr hat, muss sich religiöse Kommunikation, will sie anschlussfähig bleiben, neu positionieren. Ich werde im Folgenden anhand von Interviewausschnitten mit Krankenhausseelsorgern¹ zeigen, dass es die professionel-

¹ Die verwendeten Daten stammen aus dem DFG-Projekt »Todesbilder in der modernen Gesellschaft« (Na 307/1–2), die unter der Leitung von Armin Nassehi am Institut für Soziologie der

len Kontexte selbst sind, die das sterbende Subjekt erzeugen, was zugleich aber jeglicher Organisierbarkeit zu widersprechen scheint. Und an dieser Stelle wird sich zeigen, dass religiöse Kommunikation diese Paradoxie virtuos handhaben kann. Religiöser Kommunikation gelingt es, sich in der modernen Gesellschaft Anschlüsse zu schaffen, die quer zur funktional differenzierten Gesellschaftsstruktur funktionieren. Es wird sich zeigen, dass das Religiöse des Religiösen in der kommunikativen Anerkennung einer abweichenden Praxis fundiert ist. Wie die Verschiebung von Problemen in der Sachebene in die Sozialebene empirisch funktioniert, werde ich nun anhand des Materials zeigen.

I.

Wie schon angedeutet, dreht sich die entscheidende Frage nicht mehr um die Sinngebung des Todes, sondern um die Bearbeitung eines angemessenen Sterbens. Und das wird, in den vorliegenden Fällen, immer dann relevant, wenn medizinische Handlungen keinen Anschluss mehr finden. Für dieses Problem findet die Krankenhauspfarrerin Frau Heumann folgende Worte und liefert auch gleich eine mögliche Antwort dafür mit:

»Und zwar, weil wir ja auch nie wissen, was für'ne Vorgeschichte is. Also, is ja, Medizin kommt ja und macht was, ohne die Vorgeschichte zu kennen und ohne zu wissen, was da alles noch dran hängt. :Muss es ja auch so sein, ne. Und in der Klinik oder dann in dem Moment, wo sich dann auch 'n Patient entscheidet, ob er leben oder sterben will, - spielt auf einmal viel, viel mehr 'ne Rolle, ne. Also so die Eigendynamik des Patienten, die Eigendynamik der Medizin und dann kommt natürlich noch dazu: die Eigendynamik der, der-, oder die, die eigene Psychodynamik des Arztes, der da grad behandelt (...). Also des is ja ein :hochkomplexes System, ne. Wo, was, wer davon abhängig is. - Des einzige, was mich :immer tröstet, is, dass ich letztendlich glaub', dass Patienten des so machen, wie sie 's brauchen. Ich glaub, letztendlich (lacht kurz auf) kann ma 's nicht beeinflussen.

Also jetzt unabhängig von der Frage, ob ein, ein-. (gleichzeitig mit P)

Die Menschen sterben oder leben, ich denk', ma kann ihn letztendlich nicht am Leben halten, wenn er innerlich den Wunsch hat zu sterben. Und ich glaube auch, dass 'n Mensch solange am Leben bleibt, bis seine Angehörigen sich von ihm verabschieden könnten. - - - Oft genug. (...) also, des, des is faszinierend, die zu beobachten-, ich kann des jetzt ned-, als Hypothese kann ich des jetzt ned aufstellen, aber ich glaub', dass jeder Mensch dann stirbt, wann er will«

Ludwig-Maximilians-Universität München gewonnen wurden. Insgesamt wurden 63 biographische und 73 Experteninterviews geführt. In diesem Kontext wurden Experteninterviews von KrankenhausseelsorgerInnen verwendet. Alle Daten wurden anonymisiert. Die Durchführung der Interviews erfolgte nach der Idee einer systemtheoretisch informierten Hermeneutik (vgl. hierzu Nassehi/Saake 2002), die den Experten die Darstellung ihres eigenen Status weitgehend selbst überließ.

Es zeigt sich, dass der medizinisch dominierte Umgang mit dem Patienten den Tod nicht vermeiden kann, obwohl er ihn stets zu verhindern sucht. Und exakt an dieser Stelle kann sich eine religiöse Perspektive positionieren: Sie bietet sich als Erklärung für Situationen an, in denen kein medizinisches Interesse und damit keine Deutungsmöglichkeit mehr gegeben ist. Religion füllt damit eine kommunikative Leerstelle der Medizin, da sie im Gegensatz zur Medizin eine Erklärung für das ›Seelische‹ bieten und damit die Leerstelle als *Entscheidung des Patienten* kommunizieren kann. Religiöse Kommunikation zeichnet sich also keineswegs nur dadurch aus, dass sie auf religiöse, konfessionelle oder sinnstiftende Inhalte Bezug nimmt. Vielmehr profitiert sie von der Möglichkeit, das Unvertraute ohne konkrete Lösungen kommunizieren zu können. Es liegt also – aus einer religiösen Perspektive – in der Hand des Sterbenden selbst, wann und wie er sterben will. Und das befreit vom Handlungsdruck, der den medizinischen Alltag prägt. Entlastet von einer Zurechnung auf eine Handlung oder deren Unterlassung in Bezug auf das Sterben, wird der Sterbende selbst mit dem Anspruch nach Ansprüchen ausgestattet, die immer schon in ihm enthalten, aber bislang nicht zu Tage getreten sind. Um es überspitzt zu formulieren: Jeder muss selbst wissen, wie er sterben will und dies auch vermitteln können. Es kommt dann darauf an, den Sprecher auch sprechen zu lassen und seine Worte zu verstehen. Dazu wieder Frau Heumann:

»Man merkt den Menschen ja an, also, das spürt man ganz einfach, wenn ein Mensch stirbt. Da verändert sich auch die Physiognomie, aber, und es riecht anders - - und-.

Aha.

Es riecht anders. Und es is spür-, also es is zu spüren. Der Atem sowieso, aber es is auch so-, es is so 'ne ganz andre Atmosphäre, und manchmal frag' ich den Menschen dann auch: Wenn S' kei Kraft mehr ham, lassen 's los, des is in Ordnung. Ich glaub', dass da einfach jemand da is, der die Arme aufhält, dass einfach :Ent-lastung da is. Da-, des Sterben is Be-lastung und der 'Tod is Ent-lastung. - - - Des, des mag manchmal schon-, ich hab ja, wenn ich mich zu jemand setz' ans Bett und einfach mal 'ne halbe Stunde im Zimmer bin und sag': Ich bleib' jetzt einfach bei Ihnen«.

Die Überlegenheit religiöser Kommunikation zeigt sich darin, dass sie mit der Unabschließbarkeit umgehen, sie selbst sogar als Lösung ansehen kann. So vermag sie es, auch noch den sprachlosen Sprecher anzuhören und Unausgesprochenes als Worte zu deuten. Damit lässt sich die Relevanz von Pfarrern, Seelsorgern und Theologen im Diskurs um angemessene Sterbepraktiken erklären: Indem sie ihn sichtbar machen, erzeugen sie den Sterbenden als authentische Figur mit, der man dann nicht mehr widersprechen kann und darf, weil jedes gesagte und nichtgesagte Wort nun eine Bedeutung hat. Mit einem solchen Vorgehen produziert sich religiöse Kommunikation selbst als Kulturform. Sie bietet sich nicht mehr als Praxis und Anleitung einer *bestimmten* Form des Lebens an, sondern macht sich als Sprecherin der Sprecher sichtbar. Es geht in diesem Moment – und hier bemühe ich den Interviewpartner Prof. Laakes – nicht mehr um »das störungsfreie Leben,

sondern die, äh, angemessene Berücksichtigung der Störung, dass ist eigentlich das, worum es mir stärker geht«. Einen optimalen Umgang mit Tod und Sterben, also einen, der von professionellen Akteuren angeleitet wird, kann es dann nicht mehr geben – und Religion bietet keine Anleitung mehr für das richtige Leben, das zum guten Tod führt, sondern adelt jedes Leben als lebenswertes Leben. Das Leben selbst wird also kulturalisiert: Es unterscheidet sich nun stets vom Leben des anderen und muss, da es vergleichbar geworden ist, je so dargestellt werden, als wäre es – zumindest je individuell – das einzig richtige. Hierzu wieder Professor Laakes:

»Also ich glaube, dass ich keinen idealen Umgang damit anstrebe. Sondern, dass ich, äh, also ideal würd ich nennen, dass es einen menschengemäßen Umgang damit gibt. Menschengemäß heißt, - äh, dass ich damit einverstanden bin, äh, dass es - Lebensbeeinträchtigungen gibt. - Ähm, und sie nicht ungeschehen machen will, sondern ihnen den angemessenen Platz in -, im Gesamt der Lebensgeschichte geben möchte oder finden lassen möchte«.

Man kann dann tatsächlich alles benennen, das heißt mit denjenigen dritten Werten konnotieren, die aus einer medizinischen Perspektive ausgeschlossen bleiben (müssen), ohne dabei genau angeben zu müssen, was denn das Eigentliche zu sein habe. Man formuliert keine bestimmten Vorgaben, sondern setzt auf den Menschen, der mit einer Menschenwürde ausgestattet ist, die, weil man sie verletzen kann, berücksichtigt und toleriert werden muss. »Aus der Not der Uneindeutigkeit wird die Tugend der Mehrdeutigkeit eines Sprechers gemacht, dessen Äußerungen nun notgedrungen (sic!) authentisch sind« (Saake/Nassehi 2004: 21). So entstehen Erwartungen an Sprecher, die beinhalten, dass das Gesagte authentisch gemeint ist. Und damit kann eine solche Form religiöser Kommunikation sogar wieder den Arzt, der stets nur in seinem Horizont von krank und gesund denken und daran beiweilen scheitern kann, in die Kommunikation miteinbeziehen, wie das folgende Zitat zeigt:

»Natürlich, die haben Interesse, zu, damit, ja, das ist die Frage, was die für'n Interesse haben. Das kommt ja immer darauf an. Das kann man ja im Voraus nicht sagen. Ham die Interesse, dass, äh-. Zunächst is es, denk ich, so, dass sie feststellen, dem Patienten geht 's schlecht. Dem fehlt noch der-, der hängt psychisch, der hängt durch. Heißt 's dann. Der hat 'ne schwere Diagnose gekriegt, wir wissen selber nicht weiter. Und dann is des Interesse zum einen, dass, dass diese Facette der Betreuung, die die Ärzte so nicht leisten können, abgedeckt wird. Das wär das eine Interesse. Das andre Interesse is so 'n Stück auch sicher Selbstberuhigung. Und es könnte auch ein verstecktes Interesse sein, das is ja oft gar nicht so klar, auch der Begleitung des ganzen Teams. Denn dem Arzt, der sagen muss, ich hab' eigentlich auch nichts mehr anzubieten, geht es ja auch nah«.

Hier wird besonders schön deutlich, dass es religiöse Kommunikation zwar permanent mit anderen Kommunikationsformen zu tun hat, dass sie aber Formen bereitstellt, mit denen sie daran religiös anschließen kann. Sie zeigt sich für Situationen, in

denen etwa der Arzt nichts mehr machen kann, in der also das Ende der medizinischen Kommunikation erreicht ist, äußerst sensibel. Dem Arzt wird seine Machtlosigkeit nicht als ärztliches Versagen zugerechnet, er wird vielmehr vom Arzt zum Menschen erhoben, der erfährt, dass nicht alles in seiner Macht steht. Diese Art religiöser Kommunikation produziert unterschiedliche Sprecherpositionen, die eben nicht mehr in einem asymmetrischen Verhältnis zueinander stehen, in denen also immer schon klar ist, was der Fall ist. Der Arzt braucht keine guten Gründe, die er gegenüber dem Patienten vermitteln müsste – als Mensch aber braucht er sie. Darüber entsteht ein Bedarf nach Sprechern, die gute Gründe für ihr Gesprochenes haben. Wenn man weiterhin sieht, dass es in der Kommunikation nicht darum geht, welcher gute Grund der bessere gute Grund ist, kann man daran ablesen, dass es gar nicht so sehr um die Gründe an sich geht (dies verweist ohnehin nur auf die Kontingenz von guten Gründen), sondern um Sprecher, deren Gründe, weil sie nun authentische Gründe sind, stets unhinterfragbar sind. Religion vermag es also, Probleme von der Sachebene auf die Sozialebene zu transferieren. Sie bedient sich angesichts der Kulturalisierung ihres eigenen Angebots zum einen der Möglichkeit sich selbst als Kulturgenerator zu zeigen, das heißt sie weist selbst noch auf andere Möglichkeiten in der Sachdimension hin. Zum anderen aber erreicht sie über eine Ethisierung der Sachebene, dass sie sich in der Sozialdimension stets als Anschlussmöglichkeit anbieten kann. »Wir können über alles reden« scheint die Formel zu sein, die Religion so attraktiv macht in einem Bereich, der von den unterschiedlichsten Professionen organisiert sein soll, sich aber sperrig dagegen erweist.

Im Bereich der Hospizarbeit lässt sich dies besonders deutlich sehen. Paradoxerweise erzeugt sie als *professionelle Instanz* im Umgang mit Sterbenden den Sterbenden als autonomes, authentisches Subjekt selbst mit. Prof. Laakes berichtet:

»Ja. Und was jetzt dann als -, als -, als Vergleich auch die Sterbenden betrifft. Ich nehme an, dass dort auch das -, das -, das Sprechen, soweit es noch geht 'ne Rolle spielen wird. Was -, was spielt dort 'ne Rolle, also, bei der Begleitung von Sterbenden?

Da sind Sie jetzt mitten im Thema Hospizarbeit, da würde man 's am ehesten festmachen. (...) Dabei stellt sich als erstes Hauptthema heraus, und so hat 's die Leiterin von einem Hospiz auch am besten beschrieben, - Hospiz ist der Ort, an dem Lebensgeschichte zuende erzählt werden. Äh, mit der Zuspitzung, dass sie sagt, jemand, der seine Lebensgeschichte nicht erzählt hat, kann nicht sterben. Menschen können erst dann sterben, wenn sie mit ihrer Lebensgeschichte, äh, stückweit auch abgeschlossen haben. Also, das -, äh, das Hospiz will geradezu verstanden werden, als -, als -, ja als, äh, als Orte der -, der erzählten Lebensgeschichte«.

Ablezen lässt sich daran, dass religiöse Kommunikation selbst unterschiedliche Sterbekulturen, die sich jenseits der medizinischen Sterbevermeidung ansiedeln, erzeugt. Und wieder sieht man hier die kommunikative Überlegenheit religiöser Kommunikation: weil sie sich nicht auf konkrete Inhalte beziehen muss, sondern mit unab-

schließbaren Sachverhalten so umgehen kann, als wäre die Unabschließbarkeit nicht das Problem, sondern bereits die Lösung. Dazu noch einmal Prof. Laakes:

»(...) das für mich für die letzten zwanzig Jahre jedenfalls eine sehr interessante Entwicklung gewesen ist, äh, dass die Bemächtigung dieses Themas durch die Betroffenen eine, äh, interessante Entwicklung darstellt. Äh, die theologisch gesprochen, damit zusammenhängt, - äh, dass das Christentum aufgrund einer bestimmten theologischen Entwicklung, äh, der letzten fünfzig Jahre - darauf verzichtet hat, mindestens im Protestantismus, äh, Religionsgesellschaft zu sein, Religionsgesellschaft zu sein, äh, und damit die die Verwaltung des Themas Tod auch anderen öffentlichen Instanzen zur Verfügung gestellt hat. Also äh, es sind ja Kulturen denkbar und man könnte sie auch nachbeschreiben, bei der das, was wir zum Beispiel tun, völlig undenkbar wäre. Weil die Beschäftigung mit dem Tod, äh, ein sakraler Vorgang ist und nicht profaner, also beobachtbarer, beschreibbarer, untersuchbarer Vorgang ist, in unserer Kultur ist es deutlich anders, hat sich's anders entwickelt.«

Dass Religion offenbar nur ein Angebot neben anderen darstellt, erscheint hier nicht mehr als beklagenswerter Zustand, sondern vielmehr als ein interessanter Aspekt, dem man sich reflexiv nähern kann. Eine solche Art religiöser Kommunikation muss überhaupt nicht mehr die Rede von der Besonderheit der eigenen Religion im Unterschied zu anderen in Anspruch nehmen oder gar über Gott sprechen. Glauben und leben darf hier jeder nach seiner Façon, denn diese Art der Kommunikation weiß immer schon, dass auf ihr Angebot trotzdem zugegriffen wird. Nicht obwohl, sondern weil sie keine rigiden Vorgaben macht, sondern sich eher als uneteiligter Beobachter präsentiert. Die Anschlussmöglichkeit religiöser Kommunikation scheint darin zu liegen, dass sie auf Entscheidungen im Diesseits verzichten kann. So kann sie den Eindruck erwecken, als »schwebt sie über den Dingen«: Sie ist in der Lage, trotz radikaler Gebundenheit an die Immanenz, eine transzendente Position zu simulieren. Mit einer solchen Position blickt sie zwar nicht mehr als Vertreter Gottes auf die Welt, kann aber als allgemeiner Transzendenzagent auf gesellschaftliche Diskurse blicken und entdeckt dort permanent Sprecher, die es nun zu hören gilt. Vielmehr noch: Sie entdeckt nicht nur Sprecher, sie produziert die Sprecher erst. Das Eigentliche des Religiösen, das selbst von der Soziologie letztendlich nur allzu gern im Subjekt verortet wird und deshalb höchstens mittels sprachlicher Tropen in dieser Welt aussprechbar ist, löst diese Art der Kommunikation zu ihren Gunsten auf: Das Problem der Versprachlichung wird mit Versprachlichung beantwortet. Hierzu Frau Heumann:

»Des is des eine. Und ich denk die andre Außenstellung-, aber die is natürlich was Global-menschliches, wir alle ham 'ne Außenstellung gegenüber diesem Menschen. Denn nur wenn ich :unterscheide-, deutlich für mich, innerlich und äußerlich, dass dieser Mensch auf 'nem andern Weg is wie ich, werde ich nicht verschmelzen mit seinem Leid. Und kann ein klares Gegenüber bleiben und sagen: Ok, dieser Mensch ist auf seinem Weg und ich kann ihm vielleicht - - , wenn er 's mir erlaubt, immer wieder begegnen. Aber ich kann ihn am Ende nicht begleiten.

Und doch is des ja ihre Arbeit, Begleitung.

Des is richtig, aber Begleitung in dem Sinne, dass mir immer bewusst is, dass er woanders hin geht.

Ja.

Also des heißt nich-, für mich hat des viel mit Menschenwürde und Respekt und der eignen Selbstbescheidung zu tun. Also des wär so, im Gegensatz das dazu, wär, dass ich ständig mein, ich muss ihm nahe sein und am Ende noch-, vielleicht ihn am Ende auch noch ihn als letzte so zu sagen zu begleiten-, des würde ja auch-, ich denk, es gehört zu, bei diesen Sterbebegleitungen oder bei diesen Lebensbegleitungen dazu zu gucken, dass der mit :seinen Leuten in 's Reine kommt und wenn dort bloß die Ehefrau da sitzt, bin ich doch hundert mal froher, als wenn ich da sitzen müsste«.

Sie kann unterschiedliche Sterbekulturen mit unterschiedlichen Sprechern zulassen und dennoch stets daran anschließen. Religiöse Kommunikation ist trotz der Unorganisierbarkeit von Sterben am ehesten in der Lage dieses in der Organisation darzustellen und dies ist der entscheidende Vorteil gegenüber anderen professionellen Kontexten.

II.

Gerade in Bezug auf Sterben erscheint es uns irgendwie grausam an Organisation zu denken und führt nicht zuletzt zu Forschungsfragen danach, *ob wir das sterben heute lernen müssen*, was uns *abverlangt* wird an Anpassungsleistung, welchen Institutionalisierungen wir *unterworfen* werden und wie wir uns an *vorgegebenen Sterbepraktiken* in sozialen Einrichtungen zu orientieren haben. All diese Überlegungen lassen den Gedanken sichtbar werden, dass scheinbar früher anders gestorben wurde. Dies ist richtig und zugleich falsch. Früher, in vormodernen Zeiten war Sterben sicherlich für alle sichtbarer, unter anderem auch deswegen, weil nicht in sozialen Einrichtungen gestorben wurde und es keine speziellen Berufsgruppen gab, die sich diesem Thema angenommen haben. Falsch ist es aber deswegen und das ist der entscheidende Punkt, weil es gar nicht so sehr um andere Orte und Personengruppen geht. Vielmehr besteht das Neue darin, dass Tod und Sterben gar nichts mehr miteinander zu tun haben. Dazu Frau Heumann:

»(...) Was passiert denn mit mir, wenn ich tot bin?

Des fragen die Leute meistens nicht.

Des fragen die gar nicht?

Ganz, ganz selten. Des intressiert die Leute gar nicht so sehr, was mit ihnen passiert. Des wichtigere-, die viel, viel größere Angst und Frage is: Wie is des, bis ich tot bin. Wie wird des sein, wenn ich sterb?

Ah ja.

Werd ich dann allein sein? Was die Menschen hinterher, frag-, äh, fragt-, man fragt nicht danach. Des is was für jeden Tag. Also irgendwie, des is-, hat dann wieder mit traditionellen christlichen oder sonstigen Bildern zu tun. Die einen glauben dann an die Seelenwanderung, und die andern glauben dann, dass sie irgendwo bei Gott sind, oder mit Auferstehung. Also, des is, des is wesentlich :weniger Thema als Angst vor dem Prozess des Sterbens. Ja«

Der Tod interessiert nur noch insofern, als er nach dem Sterben eintritt, aber die Sterbebegleitung hat mit der Frage danach, was der Tod als Tod bedeutet oder was ein guter Tod ist, nichts mehr gemein. Heute gelten die Ängste dem Sterbeprozess selber und nicht mehr den Konsequenzen des Todes. Und in diesem Moment hat man es mit einem Sterbenden zu tun, einem Subjekt wenn man so will, dass seine Lebensbilanz machen muss. Das gute Sterben ist also nicht an einen guten Tod gebunden, sondern an ein gutes Leben, das als solches erst einmal dargestellt werden muss – und zwar vom Sterbenden selbst!

Professionelle Kontexte erzeugen also selbst das sterbende Subjekt, was jeder Form der Organisation widerspricht. Und exakt mit dieser Paradoxie kann religiöse Kommunikation perfekt umgehen. Sie bezieht Vertrautes auf Unvertrautes, sie verweist auf Unerfahrbares und unterstellt dafür Erfahrungen von Subjekten. Dies heißt nun nicht, dass es heimlich doch wieder um die innere Unendlichkeit des Subjektes geht, sondern schlicht dies: Religiöse Kommunikation schafft sich in der modernen Gesellschaft Anschlüsse, die quer zur funktional differenzierten Gesellschaftsstruktur funktionieren und vielleicht deshalb nach wie vor so attraktiv sind. Religion lässt sich soziologisch nicht mehr als Praxis der Lebensführung beschreiben, die das gute Leben an einen guten Tod bindet. Dies wäre nur ein Duplikat religiöser Selbstbeschreibungen. Vielmehr zeigt sich das Religiöse des Religiösen in der kommunikativen Anerkennung einer abweichenden Praxis. Sie schließt kommunikativ dort an, wo andere Kommunikationen nicht mehr greifen. Als Transzendentes kann dabei alles fungieren, was in anderen Kommunikationen ausgeschlossen bleibt und wird mit Bedeutung geadelt. Das ausgeschlossene Dritte wird als Erfahrung wieder in die Kommunikation hereingeholt und mit einem Anspruch auf Geltung versehen, der gehört werden muss. Die Gründe dafür liefert der Verweis auf Transzendenz: Sie garantiert religiöser Kommunikation die Verschiebung von Problemen in der Sachebene auf die Sozialebene, das heißt Transzendenz gewährleistet *Zurechenbarkeit*. Was konkret der Fall ist muss – ja darf – dann gar nicht gesagt werden.

»Äh, also, es ist net so, dass ich dann komm und den Leuten irgendwas sag, was, also, was Vorgefertigtes, (lacht leicht) sondern ich frag dann einfach halt erst mal nach, weil ich denk, die meisten, die ha-, die habn eigentlich die Antwort schon. Und es geht nur drum, die zu finden. Und zwar die Antwort von dem Patienten oder der Patientin, net meine. Ich kann dann zwar scho deutende Angebote machen und versuchen, das zu verstehen und aufzugreifen, und beim Suchen helfen - - -. Klar, manche, die fragen halt ganz konkret, äh, die erzählen irgendwas, sagen: Was

meinen Sie denn jetzt dazu? Das kommt schon vor. Dann bin ich a immer so bissl hin und her gerissen: Ja, soll ich, (...) soll ich 's ihnen jetzt sagen?»

Hier wird schön deutlich, was ich die Performanz des Religiösen nenne: es kommt ganz offensichtlich nicht mehr darauf an, Antworten zu liefern, sondern vielmehr Fragen zu wecken. Auf dieser Basis lässt sich sehen, dass alles, was der Sprecher sagen kann, genau das Gleiche ist, das der religiöse Experte sagen könnte, es aber nicht tut. Die Diskrepanz möglicher Antworten und einer explizit religiösen Antwort ist also gar keine. Die Unbestimmbarkeit der Unendlichkeit, die sonst gerne im Subjekt verortet wird, ist für religiöse Kommunikation nicht das Problem, sondern die Lösung für weitere Anschlüsse. Denn sobald der Sprecher etwas gesagt hat, muss er selbst darin eine Bedeutung suchen – und wird sie in der Religion finden. Sehen kann man daran, dass Sprache selbst zunächst leer ist, dass sie ausschließlich reinem Selbstzweck dient und sonst nichts. Und weil dies so ist, muss Sprache in bestimmten Formen der Kommunikation verwendet werden, da man in ihr selbst nichts finden kann.

Mit der Auslagerung des Problems des Entscheidens in die Transzendenz, kann sich Religion ganz auf ihre performative Tätigkeit konzentrieren: Die Illusion transzendenter Bedeutung.

Literatur

- Macho, Thomas (1987), *Metaphern des Todes*, Frankfurt a.M.
- Nassehi, Armin/Saake, Irmhild (2002), »Kontingenz: Methodisch verhindert oder beobachtet? Ein Beitrag zur Methodologie der qualitativen Sozialforschung«, *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 31, H. 1, S. 66–86.
- Saake, Irmhild/Nassehi, Armin (2004), »Die Kulturalisierung der Ethik. Eine zeitdiagnostische Anwendung des Luhmannschen Kulturbegriffs«, in: Günter Burkart/Gunter Runkel (Hg.), *Niklas Luhmann und die Kulturtheorie*, Frankfurt a.M., S. 102–135.
- Nassehi, Armin (2001), »Der Tod der Gesellschaft. Thanatologie in gesellschaftstheoretischer und organisationssoziologischer Absicht«, *Vortrag vor der Sektion Soziologie der Görres-Gesellschaft*, 1. Oktober 2001, Paderborn.