SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Der subjektive und der objektive Tod: ein Beitrag zur Thanatosoziologie

Benkel, Thorsten

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Benkel, T. (2008). Der subjektive und der objektive Tod: ein Beitrag zur Thanatosoziologie. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, *32*(2/3), 131-153. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-325732

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Comercial-NoDerivatives). For more Information see:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der
Leibniz-Gemeinschaft

Psychologie & Gesellschaftskritik, 32 (2/3), 131-153.

Thorsten Benkel

Der subjektive und der objektive Tod

Ein Beitrag zur Thanatosoziologie

Dass der Tod ein Problem der Lebenden ist, scheint außer Frage zu stehen. Dies lässt jedoch nicht den Umkehrschluss zu, wonach die Toten aus der sozialen Gemeinschaft objektiv und irreversibel ausgeschlossen sind. Zwar bleiben in der subjektiven Bezugnahme der Hinterbliebenen nicht ausdrücklich die Verstorbenen lebendig, sondern Erinnerungen an Austauschmomente in der gemeinsamen Vergangenheit. Aus der Perspektive einer individuellen Lebenswelt sind diese Referenzen angesichts des Todes von significant others wesentlich gewichtiger als naturwissenschaftliche Tatsachen. Über das physische Ende hinaus ist, in Grenzen, ein soziales Weiterleben möglich, während andererseits der soziale Tod dem körperlichen Ende voraus gehen kann. Vor dieser Folie soll gezeigt werden, dass die Soziologie als Wissenschaft, entgegen anders lautender Gerüchte, für das Phänomen des Todes partiell durchaus zuständig ist.

Schlüsselbegriffe: Thanatosoziologie, Sozialer Tod, Trauer, Körper, Verdrängung

> *When a Man dies, he does not leave society;*
> *he merely surrenders one set of rights and*
> *duties and assumes another.*
> (Linton, 1936, S. 121)

Am Ende des Lebens

Das Credo von Hans Castorp, des unabsichtlichen Dauergastes auf Thomas Manns *Zauberberg*, ist Ausdruck einer von Skepsis und Zweifel geprägten Lebensbejahung: »Der Mensch soll um der Güte und Liebe willen dem Tode keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken« (1981, S. 694f.). Das ist leichter gesagt als getan, denn Todeskontakte sind in der Moderne, wie in allen vorangegangenen Kulturformen und Epochenabschnitten, unvermeidliche Bestandteile des sozialen Lebens. Gestorben, so die bündige Formel für diesen Umstand, *wird immer*. Und jeder Todesfall löst soziale Bindungen auf. Die Aufhebelung familiärer, oder an-

derer gesellschaftlicher *Umklammerungen* ist ein Effekt, der den Tod zum Problem der (Über)Lebenden macht – und ihre Gedanken, auf längere oder kürzere Frist, beherrscht (vgl. Elias, 1990, S. 10). Es wäre folglich nahe liegend, dass die Beschäftigung mit dem Tod, und mehr noch mit der *potenziellen Sterblichkeit* von Jedermann, ein permanentes Diskursobjekt von erheblichem öffentlichem Interesse darstellt. Tatsächlich aber herrscht in der Soziologie bislang keine Einigkeit darüber, ob der Tod ein ›geschwätziges‹, oder doch ein verdrängtes Thema ist. Über diese Debatte ist einiges geschrieben und gesagt worden (vgl. Berger & Lieban, 1960; Parsons & Lidz, 1967; Hahn, 1968; Fuchs, 1973; Nassehi & Weber, 1989; Nassehi & Saake, 2005). Als besonders pointierte Wortmeldung sticht die vergleichsweise frühe Formulierung des britischen Ethnologen Geoffrey Gorer hervor, der von einer *Pornographie des Todes* spricht (Gorer, 1956). Ein falsch verstandener Humanismus habe, so Gorer, dazu geführt, dass die Industriegesellschaften dem Tod jene Tabuisierung zuerkennen, die ursprünglich auf die Sexualität projiziert wurde. Unter Gorers Etikett lässt sich darüber hinaus der Vorwurf packen, dass der Kontext von Tod und Sterben schamlos ins Zentrum von wissenschaftlichen Nachforschungen gelangt ist und dort hinsichtlich seiner Bedingungen und Folgen bis ins kleinste Detail beleuchtet wird. Obszön wäre in dieser Perspektive der radikale Verlust des mythischen Überbaus, der den Tod in der Vergangenheit zum Vexierpunkt religiöser Vorstellungen und Rituale gemacht hat.

Andererseits stellt der Tod selbst eine unerwünschte Zudringlichkeit dar. Die romantische Bildersprache bringt es auf den Punkt: Wenn die letzte Stunde schlägt, erscheint ein ungebetener Gast und zwingt zur unwiderruflichen Reise in ein unbekanntes Land. Dieser Aufbruch ist, weniger poetisch gelesen, zugleich ein Abschied aus einer Welt, die sich durch eigenes Handeln mitgestalten ließ. Der Tod markiert die vollständige Rücknahme der individuellen Autonomie und ist somit, wie in der Philosophie Theodor W. Adornos durchscheint, auf gewisse Weise der schlimmste Widersacher der Freiheit (vgl. Adorno, 1966). Dass gerade darin, in dieser Melange aus unverschämter Plötzlichkeit und jener schamlosen Irreduzibilität, wie der Tod sie verkörpert, der eigentliche

Makel des Lebensendes liegt, reibt sich allerdings mit der Überlegung, dass dem Tod zugleich eine beruhigende Komponente inne liegt. Er ist, und so haben ihn Philosophen und Literaten wie Jean Améry oder Emile Michel Cioran verstanden, die endgültige Problemlösungsinstanz. *Post mortem* sind die Anforderungen, die sich im Zuge der Selbstgestaltung einer persönlichen Lebenswelt inmitten der sozialen Wirklichkeit aufdrängen, obsolet. Tote haben keine Pflichten und keine Zukunft; nichts stört sie mehr. Aber, und das ist für die *Thanatosoziologie* ein wesentliches Moment, Tote entfalten über ihren physischen Weggang aus der Gesellschaft hinaus *soziale Wirkungen*.

Objektivierung des Todes

In neuzeitlichen Säkularkulturen ist der Todesfall (und nicht der Tod, der als ›Universalie‹ dabei kaum eine Rolle spielt) zunächst das Objekt einer *Formalisierung*. Todesfälle sind Ereignisse, die die routinierte Aufmerksamkeit des biologisch-medizinischen und des juristischen Apparates in Anspruch nehmen. Streng genommen wird der Tod erst durch die medizinische Analyse zum Faktum. Der tote Körper erhält seine Zuschreibung als *Leiche* nämlich nicht schlichtweg durch die Feststellung des Ist-Zustandes, sondern im Optimalfall durch die zeitnahe Bestimmung der *Todesursache*, womit der hintergründige Kausalzusammenhang erschlossen wird. Um diese Konstellation zu erkennen, müsste der Mediziner den vorliegenden Todesfall als genau dies würdigen: einen singulären Fall, der sich in den konkreten Einzelheiten so noch nicht abgespielt hat und auch nicht wiederholen wird. Dies jedoch ist für die weiteren Folgen der formalen Bearbeitung nur am Rande von Belang; es reicht letztendlich meistens aus, den Todesfall in seinen groben Umständen zu kategorisieren und den Leichnam als ein ›Mitteilungsobjekt‹ des medizinisch Feststellbaren zu behandeln. Der Tod spielt, so Michel Foucault, in diesem Definitionsprozess eine festgelegte Rolle: »Die pathologische Anomie, die eine Technik des Leichnams ist, muß dem Begriff des Todes einen strengen, vor allem instrumentellen Status verleihen« (1973, S. 155). Auf diesem Weg wird der Tod zu einem Umstand, der sich äußerlich begutach-

ten lässt; er gewinnt *objektive* Konturen. Das juristische System wiederum nimmt auf das Ergebnis der medizinischen Profession Zugriff. Abseits jener Fälle, bei denen kriminelles Handeln im Spiel ist, geht es hier vor allem um die Durchführung formaler Akte, mit denen der beinahe vollständige Austritt des Verstorbenen aus der Rechtszuständigkeit besiegelt wird. Der Tote ist dabei schon depersonalisiert; er ist einer von vielen, auf die dieser Rechtsakt alltäglich angewendet wird.

Auf den ersten Blick scheinen archaische Gesellschaftsformen hinsichtlich ihres Umgangs mit dem Tod den Formalprozeduren von Industrienationen denkbar fern zu stehen, doch auch religiös konnotierte Zeremonien weisen wiederkehrende Muster auf und sind darin von formaler Natur. Die Erfahrung des Todes ist für soziale Gemeinschaften jeder Couleur fundamental; sie verlangt nach festgesetzten Modalitäten des Umgangs, die kulturspezifisch in Gebräuche und Tabus gekleidet werden. Die Bestattungsrituale der westlichen Welt, so vielfältig sie sind, geben einen Eindruck von der Bandbreite der Gleichzeitigkeit von Symbol und Logos: Sie sind kulturell begründet und führen werttraditionale Setzungen fort, die durch ihre symbolische Bedeutung legitimiert sind; zugleich stehen sie unter der Kontrolle oder zumindest der potenziellen Aufsicht (juristischer) Normierungen, die zum Zweck des Erhalts dieser Rituale errichtet wurden.

Wie mit dem Tod umgegangen wird, ist abhängig von der Art und Weise, mit der eine Kultur das Leben betrachtet. Die inhaltlichen Unterschiede täuschen nicht darüber hinweg, dass der Tod kulturübergreifend ein Hindernis für den ›normalen‹ gesellschaftlichen Fortlauf darstellt und daher ›behandelt‹ werden muss. Die symbolischen/normativen Akte, die an den Tod eines Menschen anschließen und sich unmittelbar darauf beziehen, stellen eine *äußerliche* Form der Registrierung und möglicherweise auch der *Bewältigung* dar. Sie sind abstrakt, und diese Distanz mag es mit sich bringen, dass das Moment der subjektiven Betroffenheit hinter die objektiv vorgegebenen Abläufe zurückweicht. Fachleute und Institutionen werden auf Abruf aktiv, um die einschlägigen Standardvorgänge zu vollziehen, und ihr Berufshabitus versorgt sie mit Distanzierungsstrategien. Die *innere Erfahrung*, in die das soziale Umfeld eines Verstorbe-

nen verstrickt ist, steht dem äußeren, tatsachenzentrierten Zugriff der Experten fern. Diejenigen von ihnen, deren Aufgabe es ist, nach jenen harten, feststellbaren Fakten zu fahnden, können jene individuellen Merkmale des Toten, die nicht *todesrelevant* sind, außer Acht lassen. Das Objektive des Todes ist nämlich das, was keine Deutungsnotwendigkeit provoziert. Anders gesagt, etwas Objektiveres als einen toten Körper gibt es nicht. Konstruktivistische Relativierungen, »daß *jede* Grenzziehung zwischen Leben und Tod kulturbedingt ist« – weshalb nicht zu fragen sei, »wo die Grenze zwischen Leben und Tod ›in Wirklichkeit‹ liegt« (Schlich, 2001, S. 9f.) –, haben hinsichtlich der Kulturabhängigkeit von *Wertungen* ihre Berechtigung. Dennoch gibt es einen realen Status des Tot-Seins, und dieser Zustand stellt *en passant* klar, dass es kulturunabhängige Faktoren gibt, die den Tod eines zuvor lebendigen Wesens als objektiven Zustand evident machen.

Der Tod aus subjektiver Sicht

Mit den Umgangsformen, mit denen die Angehörigen eines Verstorbenen dem Todesfall begegnen, haben diese Faktoren wenig gemein. Schon der Begriff ist vielsagend: Sie ›gehören‹ dem Verstorbenen an; sie sind an ihn gebunden durch vergangene Erfahrungen und biographische Schnittmengen, die nicht mit einem Mal vergehen. Der Rückblick aktualisiert den Verlauf dieser Beziehungen (mitunter verklärt er ihn auch), wodurch die Erinnerung an den gegenwärtigen *status quo* angeglichen wird. Durchschneidet ein Todesfall diese (nicht zwingend nur familiäre) Beziehung, so legen Angehörige ihre Angehörigkeit nicht ab. Terminologisch wird sie sogar erst von da an artikulierbar. *Vor* dem Tod einer nahe stehenden Person würde sich niemand ihr gegenüber als ›Angehöriger‹ titulieren, so eng die Bindung auch sein mag. Ein Ausweis über das soziale bzw. familiäre Band ist zu Lebzeiten aller Beteiligten nicht nötig, sondern kann durch die *Performanz* des privaten Umgangs leibhaftig erzeugt werden. Erst wenn diese Option unwiderruflich entfällt, wird es wichtig, die – nun aufgelöste – Wechselseitigkeit des Austauschs zu betonen.

Trotzdem wäre es nicht richtig, von einer *sozialen Konstruktion der Angehörigkeit* zu sprechen. Die Umstände, die die Anteilnahme und Trauer der *Hinterbliebenen* (auch dies eine verräterische Vokabel) bestimmen, konstituieren sich schließlich nicht erst im Kontext des Todesfalles, sondern bereits im sozialen Umgang, der dem Tod lange voraus geht. Diese Vergangenheit ist, bei aller subjektiven Wertung und Empfindung, auch eine objektive Größe, die durch den Todesfall auf den Plan gerufen wird. Todesfälle sind paradigmatische Auslöser für die Initialisierung von unbestechlichen (aber nicht irrtumsresistenten) *Erinnerungsleistungen*.[1] Für die Beziehung zwischen Toten und Überlebenden sind, mit anderen Worten, die Reflexionen über die vergangenen biographischen Vernetzungen von *Lebenswelten* maßgeblich, nicht die neue Situation, die durch den Einbruch der – wenn man so will – *Sterbenswelt* geschaffen wurde.

Die formal-objektiven Komponenten des menschlichen Todes lassen eine Abrundung zu: Sind die Verhältnisse geklärt, die dazu geführt haben, dass ein Leben beendet ist, so bleibt aus dieser Sicht kein Geheimnis übrig. Gewiss, es gibt eine Grauzone, in die die undefinierbaren Todesfälle fallen. Für die Idee (oder vielmehr: die Ideologie) einer vollends erklärbaren Wirklichkeit sind sie der Stachel im Fleisch. Jedoch ist die Zahl der Todesfälle, die dem Anschein der Objektivierbarkeit entsprechen, ungleich größer. Diesem Objektiven steht die subjektive Betrachtung entgegen. Für die Hinterbliebenen, die das soziale Umfeld des Toten bevölkert haben, ist die Faktenlage – im Sinne dessen, was zählt und sich wirksam und widerständig auswirkt – eine andere. Es spricht gewissermaßen gegen den beliebten philosophischen Topos vom Tod als ewigem Rätsel, dass sich Todes*ursachen* und sogar Todes*entwicklungsgründe* nachvollziehbar erörtern lassen, derweil die Erfahrungen und Eindrücke von Menschen, die den Tod *anderer* zu bewältigen haben, nach wie vor nicht durch habitualisierte soziale Schemata gelenkt oder verändert werden können.

Für den Trauernden besteht die vorrangige Objektivität des Todes aus der Realität des *Verlustes*. Physisch bleibt der Verstorbene zunächst erhalten, sein Körper existiert leblos weiter, und es ist dieser leblose Kör-

per, an dem das medizinische und das juristische System sich ihre objektiven Einsichten – auch und gerade über das Leben – erarbeiten. Gerade *diese* Objektivität ist für die Hinterbliebenen jedoch kaum von Bedeutung. Ihr Rekurs auf den Verstorbenen ist ein Rückgriff auf dessen soziale Persönlichkeit, und auch der Umstand, dass Verabschiedungs- und Begräbnisprozeduren den toten Körper an eine zentrale Position rücken, ändert nichts daran, dass hier das physische Substrat nur eine Stellvertreterposition besetzt. Angesichts des Verlustes einer sozialen Person fungiert dessen körperlicher ›Rest‹ als – wiederum – objektives Moment, auf das sich ausdrücklich Bezug nehmen lässt. In der subjektiven Wertung ist dieser äußere Rückgriff aber nur eine Geste, mit der sich die private Erinnerung (als buchstäblich *innerer* Mechanismus) hypostatisieren lässt. Die für den Umgang mit Sterben und Tod sozial etablierte *Ordnung der Dinge* (Foucault, 2003) scheint die Trennung zwischen physischem und sozialem Ende geradezu zu erzwingen: Die kanonisierten Handlungsweisen, die Trauer und Abschied Ausdruck verleihen, korrespondieren nur vage mit der individuellen Sichtweise, mit der Angehörige ihre subjektive Situation begutachten. Es scheint, als ginge der physische Tod dem sozialen Tod voraus, weil die Erinnerung an verstorbene Gesellschaftsmitglieder diese, wenigstens für eine gewisse Zeit, im Kreis der Hinterbliebenen lebendig hält. In einer paradoxen Verständigungsform, die keinen Austausch mehr erlaubt, spielen die Verstorbenen weiterhin die Rolle von Ansprechpartnern, sind virtuelle Ratgeber und Tröster: »man ruft die Erinnerung an den Toten wach und pflegt, seiner gedenkend, Umgang mit ihm« (Ariès, 1982, S. 51f.). Für die Friedhofskultur der westlichen Welt gilt diese Art des unidirektionalen Zwiegespräches, manchmal eingebettet in eine religiöse Verkleidung, mit als Legitimationspunkt für die Bereitstellung eines konkreten *Raumes*, der für die subjektive Referenz auf Tote in deren Namen reserviert wird.

Das Sterben der Anderen

Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt – das ist, in den Worten Jacques Derridas (2007), eine Umschreibung für die wiederkehrende Bewäh-

rungssituation, in die das Sterbens *anderer* einen selbst zwingt. Mit dem Tod verabschiedet sich zunächst nur ein Einzelner und das Weltende ist ein solches allein für ihn. Es wirkt allerdings, als ob die Überlebenden – nachdem die Toten keinen Anlass mehr haben, über ihre Befreiung von Rechten und Pflichten zu sinnieren –, diese Aufgabe übernehmen und in der Zeit ihrer beschreibungstranszendenten Trauer dieses Ende der Welt sich selbst derart vergegenwärtigen, als seien *sie* die eigentlichen Adressaten der Katastrophe. So kann das Sterben der anderen durchaus gelesen werden, denn der schmerzhafte, konkret zu überwindende Part des Todes (notabene, nicht des Sterbens!) ist nicht Sache der Toten; er wurzelt einzig in der subjektiven Optik der Überlebenden und im Reflektieren der Tatsache, dass ein unwiderruflicher Verlust erlitten wurde. Nur allmählich gelingt einer trauernden Person das Kunststück, sich den zwischenzeitlich weitergelaufenen Routinen des Alltags erneut anzupassen. Diese wiederkehrenden Mechanismen lassen gemeinhin wenig Platz für das Nachdenken über den Tod als abstrakte ›Allgemeingefahr‹, die jeden jederzeit treffen kann. Die private, d. h. unprofessionelle Begegnung mit Todesfällen beschränkt sich daher meist auf soziale Katastrophenfälle, die einen selbst betreffen, oder auf unbeabsichtigte *Bezeugungen*, in deren Sog man zufällig gerät.[2]

Abseits der subjektiven Betroffenheit ist der Tod im Denken des Alltags eine objektive Angelegenheit. Das Sterben der anderen wird kaum registriert und die Todesanzeigen in den Tagesblättern gelten dort, wo sie von Unbekannten berichten, als Beweisstücke einer unspektakulären Normalität. Die soziale Welt bleibt für das unbeteiligte Subjekt intakt, während sie für andere ins Wanken gerät, aber das gilt nun einmal als der ›Gang der Dinge‹. Dass der eigene Name einmal eine solche Anzeige und eine Grabstätte wird zieren können, wird nicht derart ›verdrängt‹, dass diese Perspektive als irreal gilt; aber sie wird von den meisten Menschen beiseite geschoben als unaufhebbare Zukunftsaussicht, an der das (sowieso schwierige) Sich-Hineinversetzen auch nichts ändert. Dadurch, dass das subjektive Bewusstsein aus dem objektiven Dauervorgang des *fremden* Sterbens (und der damit verbundenen Anschlusshandlungen der Hinterbliebenen) ausgeschlossen ist, *weil* die Reflexion über den Tod in

dieser Situation eine *äußere* Auseinandersetzung mit einem Gegenstand darstellen würde, der (noch) keine Rolle spielt, ist der Tod in diesem Stadium zunächst nur das, was ihn als fraglose Wirklichkeit ausmacht: Er ist der Eintritt in den Zustand, in den ein Körper nach dem Ende seines Lebens zwangsläufig gerät und fällt – als Adjektiv – mit diesem Zustand zusammen. Wissenssoziologisch gelesen steckt hinter diesem vorläufigen, alltagsweltlichen Verständnis der Objektivität des Todes die Überzeugung, dass die *brute facts* dabei ›aus sich heraus‹, also unabhängig von sozialen und psychologischen Faktoren Gültigkeit haben.

Am Tod des Anderen, der einen selbst nicht betrifft, ist über die persönliche Distanz hinweg am ehesten das schlichtweg *Objektive* des Vorgangs bemerkbar. Auch die Differenz zwischen dem sozialen und dem physischen Tod wird, trotz der subjektiven Gewichtung, nicht auf einer Interaktionsebene, sondern erst in der thanatologischen Betrachtung virulent, weil die Angehörigen von Verstorbenen üblicherweise nicht in solchen Kategorien denken. Für sie bleibt ihr verstorbener Sozialpartner auch dann, wenn er nur mehr in der Erinnerung lebendig ist, eine integrale Persönlichkeit. Das Erinnerte fällt mit der wirklichen Vergangenheit bruchlos zusammen, denn einzig die Erinnerung ist es, die als *fait sociaux* den Todesfall überlebt. Erinnerungsinstrumente wie Photographien, Videoaufzeichnungen, aber auch Briefe, Tagebücher, Urkunden und dergleichen unterstützen die Aktualisierung der Gedächtnisinhalte. Die Materialien selbst spielen innerhalb dieser Rückversetzung möglicherweise eine untergeordnete Rolle, aber sie sind der Ansatzpunkt (und in dieser Hinsicht wiederum überaus objektiv), aus dem die Vergangenheit zu sprechen beginnt. Den Gegensatz zu diesem privaten Gedenken bildet die öffentliche *Kollektiverinnerung*, die sich auf verstorbene Prominente bezieht. Durch die mediale Verbreitung von (bewegten) Bildern werden Erinnerungen an die Person wach gehalten. In dieser Form des Andenkens steckt, so die Implikation, das *Vermächtnis* des Toten. Das ist nicht ganz falsch, weil prominente Persönlichkeiten schon zu Lebzeiten den medialen Transport benötigten, um Prominenz zu erlangen und zu bewahren. Andererseits verbirgt diese unpersönliche Erinnerungsmaschinerie, dass der äußere Schein, der mit der Prominenz verknüpft

war (und gegebenenfalls noch immer ist), zu Lebzeiten lediglich der Bekräftigung einer ›objektiven‹ Darstellung diente, nämlich der öffentlichen Performance, die auf diese Weise *post mortem* am Leben gehalten wird und möglicherweise als ›Essenz‹ der Person gilt. Diese Erinnerung erlischt irgendwann – oder sie sedimentiert zu *Geschichte*.

Der Tod als Für-mich-Motiv

Aus soziologischer Sicht liegt der Kern der *Selbstbetroffenheit* im Kontext des Todes nicht in der Voraussicht des eigenen Sterbens, sondern in der sozialen Beteiligung am Sterben der anderen. Diese Partizipation macht den Tod, um die Begriffe von Alfred Schütz zu variieren, zu einem *Für-mich-Motiv* (vgl. Schütz, 1991, S. 115ff.). Der seit Epikur populäre Gedanke, dass der Tod dort nicht ist, wo die Lebenden sind, muss dialektisch erweitert werden, denn der Tod »ist für uns *anwesend in Abwesenheit*« (Landsberg, 1973, S. 14). Die subjektive Betroffenheit, die sich einstellt, wenn eine nahe stehende Person stirbt, löst emotionale *und* zweckrationale Impulse aus, denn das physische Ende, wiederum gedeutet als objektives Ereignis, verlangt über die innere Erfahrung der Angehörigen hinaus nach einer bürokratischen Bearbeitung. Sterben ist eine Angelegenheit, die psychologisches, logistisches und ökonomisches Kapital in Anspruch nimmt. Der Gedanke erscheint nicht ganz fern, dass der Aufwand, den der Tod neben der Trauer mit sich bringt, eine säkulare Umformulierung jener mystischen *Passagen* ist, die in vorindustriellen Kulturen von den Hinterbliebenen durchschritten werden mussten.

Für mich als Freund, Familienmitglied oder auf andere Art mit dem Verstorbenen sozial Verbundenen ändert sein objektiver Austritt aus den Vernetzungen der Gesellschaft nichts an seiner persönlichen *Relevanz*, die er auf mich und ausgewählte Dritte ausgeübt hat. Das gilt unabhängig davon, ob dieser Einfluss positiv oder negativ, unmittelbarer oder ideeller Natur war; Gradmesser der Betroffenheit, mit der das *Für-mich-Motiv* sich aufdrängt, ist die Intensität, in der dieser Einfluss spürbar wurde, und zwar in der subjektiven Bewertung zum *Zeitpunkt der Todesnachricht*. Die geteilten Berührungspunkte in der Vergangenheit sind

soziale Tatbestände, die durch den Tod nicht verändert, sondern allenfalls unterbrochen werden. Auch dass der Rückblick auf gemeinsame Erlebnisse stets eine *Interpretation* dessen darstellt, was sich an einzelnen Erinnerungsfragmenten im Gedächtnis bewahrt hat, ändert gegenüber dem Toten nichts an der Zuschreibung subjektiver Relevanz, denn um Subjektivität (in Abgrenzung zur objektiven ›Faktenlage‹) geht es ja ausdrücklich, wenn Ausschnitte eines vergangenen Lebens in der persönlichen Perspektive re-evaluiert werden. Es ist eine Dialektik der *subjektiven Objektivierung*, die den Blick auf die gemeinsame Zeit lenkt, denn trotz allem wird diese Zeit ja als tatsächliche, fraglos wirklich ge- und erlebte Zeit verstanden.

Der Tod formiert ein besonderes *Für-mich-Motiv*, wenn er doch einmal einen selbst betrifft. Insbesondere im hohen Alter oder bei schwerer Erkrankung tritt das Imago der eigenen Sterblichkeit in den Raum. Als zwangsläufige Konsequenz erscheint der eigene Tod wie das objektivste aller Ereignisse, ein Umstand, für den Religionen und Übersinnlichkeitsinstanzen tröstende Worte finden. Jenseitsvisionen und der Topos des ›natürlichen Statusübergangs‹ (Knoblauch & Soeffner, 1999) versprechen ein *persönliches Überlebens des Todes* (Mattiesen, 1962), das auf subjektiven Komponenten (etwa Bewährungs- und Qualifikationsmythen) basiert. Das raubt der Realität des Todes auf gewissermaßen ›ausgleichende‹ Art und Weise ihren Stachel. Dem steht auf der anderen Seite die Unterwerfung des (prinzipiell krankheitsanfälligen und todesbedrohten) Körpers unter biologische und physische Abläufe entgegen, deren Auswirkungen *übersubjektiver* Natur sind. Obwohl die individuelle Lebensführung ein wichtiger Einflussfaktor ist und die ›Biographie des Körpers‹ stets subjektiv durchlebt wird, können weder strenge Sorgfalt noch Rationalisierung oder Verklärung die Objektivität dieser Anfälligkeit beiseite schieben. »Meine Subjektivität ist durch den Tod und alle anderen objektiven Begrenzungen eingeschränkt, die zur menschlichen Praxis gehören; ich lebe in einer unvollständigen Subjektivität« (Ziegler, 1982, S. 17). Denn diejenigen Aspekte des Lebens, die sich der autonomen Kontrolle des Einzelnen entziehen, zwingen zur Anerkennung von (quasi-)objektiven Strukturen, und das gilt nachdrücklich im Hinblick auf die Konstitu-

tion des Körpers und den Zeitraum seiner wenigstens partiellen Funktionsuntüchtigkeit.

Im Unterschied dazu stellt der *Suizid* als Produkt einer bewusst gewählten Entscheidung eine subjektiv in Gang gesetzte Vorwegnahme (und damit Bemächtigung) dessen dar, was sowieso kommen wird. Hier spielen allerdings *intersubjektive* Faktoren eine große Rolle. Schon um 1900 hat Emile Durkheim (1999) von der sozialen Bedingtheit des Suizids gesprochen, die heute als Primärmotiv gelten kann (vgl. Bähr & Medick, 2005). Der Selbstmord ist bei Durkheim ein Phänomen, das wesentlich darauf beruht, dass im Vorfeld gesellschaftliche Strukturen nachdrücklich wie objektive Tataschen decodiert und verinnerlicht werden. Das relativiert das romantische Bild des Freitodes als Apotheose der Selbstbestimmung.

Abgesehen vom Suizid ist der Sterbezeitpunkt ein Rätsel, das sich buchstäblich erst im letzten Moment auflöst (vgl. Glaser & Strauss, 1965). Auch medizinische Prognosen können nicht genau vorhersagen, wann ein Organismus seiner Krankheit oder den Regeln der Natur erliegt (vgl. Streckeisen, 2001). Der Umstand der faktischen Unvorhersehbarkeit wurde in früheren Zeiten durch die Verinnerlichung des *memento mori* abgefedert. In Gemeinschaften, in denen der Tod schon in jungen Jahren ein alltägliches Problem war – und insofern fast schon nicht mehr als Problem galt –, führten ideologischen Anleitungen zu Lebensführungsprozeduren, bei denen das Objektive des Todes nicht als Widerpart der subjektiven Alltagsgestaltung verstanden wurde. Im 12. Jahrhundert, berichtet Philippe Ariès, war der Tod »weder bestürzend noch Gegenstand grüblerisch-zwanghaften Nachdenkens. Es blieb vertraut, gezähmt« (1982, S. 44). Der kulturgeschichtliche Bruch, der den Tod zum Störfaktor der sozialen Gruppe und damit zum Problem der Anderen machte, fand zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert statt, und hierin wurzelt die mitunter hysterische Todesangst der Neuzeit. Zwischen die Objektivität der Naturvorgänge und die Subjektivität der persönlichen Perspektiven schob sich ein intersubjektives Todesbewusstseins, das Sensibilität für den Umstand lieferte, dass der Tod zwar einerseits ein natürliches Regulativ, andererseits aber eine Schwächung der Sozialgemeinschaft darstellt:

»Tod und gesellschaftliches Leben setzen einander voraus; individuelle Todesgewißheit und kollektive Todeserfahrung sind ineinander verschränkt« (Ferber, 1963, S. 354). Die neuzeitliche *Institutionalisierung* des Todes, die nach Talcott Parsons hinter dem Gerücht von der *Verdrängung* steht (vgl. Feldmann, 2004, S. 82f.), hat diese Beziehung nicht durchschneiden können, im Gegenteil. Das Sterben der anderen betrifft mich auf eigentümliche Weise und ist ebenso sehr ein *Für-mich-Motiv* wie, mit anderer Akzentuierung, der eigene Tod.

Die soziale Gemeinschaft und der Tod

Wenn ein Mensch stirbt, schreibt Jean-Paul Sartre in seinen Jugenderinnerungen *Les Mots* (1997), wird er *bewertbar*. Sein Leben kann eingegrenzt und überschaut werden, und zwar von den (Über)Lebenden, die dadurch eine autoritäre Position gewinnen. Indes steht die Präsenz der Toten in der Erinnerung der Hinterbliebenen Nachforschungen durch Dritte nicht offen. Die Überwindung des Todes im subjektiven Gedächtnis bildet einen denkbar scharfen Kontrast zu jenem objektiven Rest, der von dem Verstorbenen *post mortem* erhalten bleibt. Damit ist die Gegenwart der *Leiche* gemeint. Das tote Fleisch ist das »nur-noch-Vorhandene«, ein »begegnende[s] Körperding« (Heidegger, 1993, S. 238), auf das sich die Menschen, die des Toten gedenken, nicht beziehen. Die rituellen Ehrerbietungen, die dem Leichnam zukommen, sind von räumlicher Distanz geprägt und finden im Einklang mit seiner Tabuisierung statt, die im Vergraben oder Verbrennen ihren Beleg findet. In der Rückschau erscheint der Verstorbene als Lebendiger, und sein Körper ist hier mehr als ein bloßes Objekt; er ist beseelt und somit ein *Leib* (vgl. Lorenz, 2000, S. 32ff). Dieses *Körperbild* hat mit der Leiche wenig zu tun. Die Vorstellung, dass ein Leichnam photographiert wird, damit Hinterbliebenen ein Andenken an die letzte *äußere* (objektive) Erscheinung des Gestorbenen bleibt, mutet absurd an. Die Leiche ist »wahrhaft von allen sozialen Systemzwängen entbunden, in unergründlicher Autarkie auf sich selbst gestellt, befreit von imperativistischer Logik und von den Pflichten, die ihm [dem Menschen; T.B.] die Natur auferlegt« (Macho, 1987, S.

199).[3] Der tote Körper ist ein Objekt, aber offenkundig kein Diskursobjekt innerhalb der Erinnerungskultur der sozialen Gemeinschaft. Zu Leichen werden keine Beziehungen geknüpft, soviel scheint fest zu stehen; aber ganz richtig ist das nicht, denn die Leiche bildet auf dem Friedhof im wahrsten Sinne des Wortes einen ›objektiven‹ Punkt, auf den sich – symbolisch reduziert auf das Sichtbare, auf Grabstätte und Grabstein – das zwar subjektive, aber doch *öffentliche* Gedenken bezieht. Leere Gräber, denen der tote Körper fehlt, weil er verschollen oder zerstört ist, gelten als unvollständig, das Grab zählt nur dann als komplett, wenn die Betrachtenden die Symbole mit dem sicheren Wissen um die unsichtbare Präsenz der Überreste betrachten können. Von diesem Moment an darf der Tote, so sagt die Alltagssprache, ›in Frieden ruhen‹, doch diese Ruhe ist lediglich die Ruhe der Leiche. Die *Persönlichkeit* des Toten, bleibt auch in dieser Phase der Adressat des stillen Gedenkens, des Rückbesinnens und der unausgesprochenen Kommunikationsangebote.

Artikuliert sich darin nun eine soziale Beziehung? »Zu Toten gibt es kein soziales Verhältnis«, meint Wolfgang Sofsky (2005, S. 88). Das trifft zu, sofern die Bedingungen der Möglichkeit eines Sozialverhältnisses eng an die Reziprozität des kommunikativen oder nonverbalen Austauschs geknüpft werden. Außerhalb religiöser Zirkel und übersinnlicher Sphären halten die Toten für die Lebenden aber keine Botschaften bereit. Hinter dem Wunsch, dieses beharrliche Schweigen mithilfe esoterischen Potenzials zu durchbrechen und die Schwelle von Leben und Tod durchlässig zu machen, stehen religionssoziologisch gesehen sowohl gemeinschaftsstabilisierende Effekte wie auch Grenzüberschreitungsinteressen (vgl. Weber, 1976, S. 245ff.; Mauss, 1969, S. 90). Überhaupt ist die Religionssoziologie der Ort, an dem thematisiert wird, wie die Religion das Maß an Kontingenz internalisiert, das der Gesellschaft vom »Kommunikationsunterbrecher Tod« zugemutet wird (Luhmann, 1982, S. 230). Jenseits dieses Rahmens lässt sich wohl unwidersprochen konstatieren, dass die Erinnerung an Verstorbene durchaus Wirkungen enthalten und zu Handlungen – die nach Weber (1976, S. 1) ja auch *innerlich* vollzogen werden – anleiten können.[4] In der Phase der *Trauer* sind die Bezugnahmen auf den Verlust allerdings weniger rational als vielmehr affektgelei-

tet. Als subjektive Erfahrung ist der emotionale Zustand der Trauer vom Wissen um die – eben nicht auf das einzelne Subjekt beschränkte – Faktizität der Umstände gespeist, und die führt zu korrespondierenden Handlungen, mit denen die Trauer *objektiviert* wird. Nach außen getragen und symbolisch eingestanden, wird Trauer zum sozialen Faktum. Die psychische Anpassung an den Verlust (Rando, 2003) vollzieht sich im Zeichen der individuellen *Reorganisation*, doch wenn die Trauersymptome sich verflüchtigen und die innere Balance zurück kehrt (vgl. Schmied, 1985, S. 151), tangiert dies die *soziale* Seite der Trauer nur partiell.

Für sozial transportierte Verhaltensstandards ist es nicht maßgeblich, dass Trauer wirklich empfunden wird. Es zählt das rollenkonforme Agieren, welches der sozialen Gemeinschaft signalisiert, dass die diesbezüglichen werttraditionalen Umgangsformen weiterhin Akzeptanz genießen. In der westlichen Welt gehört dazu das Tragen von Trauerkleidung oder die respektvolle Distanz gegenüber selbstzweckhaften Vergnügungen, solange eine bestimmte Zeitspanne noch nicht verstrichen ist. Was auf den ersten Blick die subjektive Einstellung des Trauernden ausdrückt, spiegelt daneben und darüber hinaus gesellschaftliche Erwartungen. Der soziale Wandel lässt diese intersubjektiven Ansprüche allmählich verblassen, das stellt aber weniger einen Verlust an Trauersubstanz als vielmehr eine Transformation weg von der objektivierten hin zur vorrangig subjektiven Gestaltung der Trauerempfindungen dar. In welcher verkapselten Form ein Todesfall subjektiv verarbeitet wird, bleibt Beobachtern per se verschlossen. Die Gebräuche, mit denen Trauer öffentlich demonstriert wird, müssen somit als Kompensationen gewertet werden, die einerseits der Gemeinschaft die Problematik des Verlustes vor Augen führen und hinsichtlich des Todes (in Ignoranz gegen die etwa für unheilbar Kranke bedeutsame *Erlösungsfunktion*) die stillschweigende Devise ausgeben, dass seine Ächtung oberste Priorität hat. (Auch daher kommt die Parole von der Obszönität des Todes; vgl. Baudrillard, 1982, S. 292). Andererseits fungiert die öffentlich gemachte Trauer (aufgrund derer der *Friedhof* überhaupt erst zum sozialen Ort wird) als Deklamation der privaten Katastrophe. Lässt sich das Innenleben schon nicht objektiv ›manifestieren‹, so kann dieser Mangel durch *symbolische Sinnwelten* bewältigt

werden, die der sozialen Welt die Sinnsetzungen des trauernden Individuums am Surrogat der Kleidung, des Verhaltens oder anderer Codes stellvertretend deutlich machen. Die *Veröffentlichung* des Trauergefühls dient dabei als eine quasi-therapeutische »Stützkonzeption« (Berger & Luckmann, 1992, S. 121), die überdies die soziale Gemeinschaft zu Beileidsgesten zwingt und ihnen eine (wenigstens symbolische) Teilnahme am Trauerprozess abnötigt. Der gesellschaftliche Nebeneffekt der Trauer liegt zudem darin, die Trauernden in der ersten, strengsten Bewältigungssituation, die dem Verlust unmittelbar folgt, nicht alleine zu lassen, sondern ihnen nahe zu sein, um an der Heilung des Schmerzes zu partizipieren[5] (Ariès, 1982, S. 49).

Die soziale Realität des Todes

Während Trauer im unvoreingenommenen Blick stets auf den Verstorbenen gerichtet scheint, zentriert sich ihr öffentlicher Ausdruck aus soziologischer Perspektive auf die soziale Gemeinschaft derer, die von dem Trauerfall mittelbar oder unmittelbar betroffen sind. Über die subjektive Wucht des Aufschlages, die der Todesfall *für mich* bereithält, lässt sich von dieser Warte aus wenig sagen. Dass der Tod ein Teil der »lebendigen Wirklichkeit« ist, wie Georg Simmel schreibt (1999, S. 102; 2001, S. 83), trifft sowohl auf die Betroffenen wie auch, in anderer Form, auf die soziale Welt zu. In jedem Fall handelt es sich um ein Phänomen, das belegt, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit mehr ist als die Summe der realen Sozialkontakte (vgl. Benkel, 2007, S. 198). Indem die Toten im Gedächtnis der Angehörigen überleben, verfügen sie über eine soziale Identität, die abgekoppelt ist von der Gleichzeitigkeit konkreter Handlungen. Wenn es einleuchtet, dass Gedanken und Emotionen auf Mitmenschen bezogen werden können, ohne dass diese den Impulsen eine Antwort geben (oder sogar ohne dass sie bemerken, Zielscheibe entsprechender *innerer Handlungen* zu sein), und wenn dieses Tun im Einklang mit Webers Handlungstheorie als *soziales Handeln* qualifiziert werden kann, dann kann auch Verstorbenen über das physische Ende hinaus eine soziale Präsenz nicht abgesprochen werden.

Auf diesem Gedanken muss die Unterscheidung zwischen dem sozialen und dem physischen Tod aufbauen (vgl. Weber, 1993). Die Teilnahme der *Gemeinschaft der Toten* an der sozialen Realität (vgl. Schütz / Gurwitsch, 1985, S. 361) lässt sich nicht ohne Widerstände als ein *objektiver Sachverhalt* definieren, es sei denn in dem Sinne, in dem Max Weber die »Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis« postuliert hat: in hervorhebenden *und* relativierenden Anführungsstrichen (Weber, 1988, S. 146). Als subjektive Angelegenheit geht die Bezugnahme der Lebenden zu den Toten dagegen jederzeit durch, ganz so als sei die innere Konstitution (und mithin die Welt der Gedanken und Emotionen) eine Geheimsache, über die die Wissenschaft Stillschweigen bewahren muss, und die sie blank der individuellen Sinnsetzung zu überlassen habe. Gerade diese Tendenz trägt zur Mystifizierung des Todes bei.

Zu den modernen Verschleierungen zählt auch, dass es jenseits der persönlichen Auseinandersetzung, mit der die Lebenden ihren Toten Bedeutung einräumen, Formen des sozialen Todes gibt, die das physische Ende vorwegnehmen. Seit das Sterben sich allmählich in die Institution Krankenhaus verlagert hat (ein Vorgang, der in den 1930er Jahren beginnt), und seit es alternative Einrichtungen gibt, die das Altern, Leiden und Sterben ›verwalten‹[6], gibt es Menschen, denen ihr physischer Zustand eine neue soziale Umgebung aufzwingt. In Krankenhäusern und Hospizen ist der Tod zwangsläufig zu einer logistischen Herausforderung geworden, ohne dass die Standardprozeduren dabei auf die Anteilnahme oder soziale Partizipation von Angehörigen angewiesen wären (vgl. Knoblauch & Zingerle, 2005). Vielmehr blocken die Wände der Einrichtung die zuvor gestaltete Lebenswelt ab und ermöglichen der sozialen Vergangenheit manchmal nur mehr einen fragmentarischen Zugang. Die nicht selten beklagte fehlende emotionale Involviertheit derjenigen, die sich mit professionellem Habitus um die Versorgung der Sterbenden kümmern (vgl. Sudnow, 1973), ist als Problemzusammenhang der Struktur der Institution geschuldet. Solche Distanz ist notwendig, wenn, wie hier, soziale Bindungen nicht um ihrer selbst willen bestehen, sondern auf der Anwendung der Expertenkenntnisse des Personals beruhen. Deren objektives Fachwissen darf mit der Akzeptanz subjektiver Anteil-

nahme aus einsichtigen Gründen nicht konkurrieren. Dadurch aber verliert der Patient auf der Seite sukzessive auch institutionsinhärent an sozialer Bedeutung.

Das Kappen sozialer Verbindungen in Einrichtungen wie Krankenhaus oder Hospiz führt, wenn es nachhaltig und durchdringend ist, zum *sozialen Tod*, jenem Zustand der ungewollten Exklusion aus Alltagsvorgängen und Beziehungsgeflechten, der die Betroffenen nicht minder aus der sozialen Welt heraus hebt, wie ihr physischer Tod es unter ›normalen‹ Umständen täte. Ich und Sozialwelt werden auch in dieser Situation radikal voneinander getrennt (vgl. Ferber, 1970). Es wäre ein Fehler, zu argumentieren, dass der Tod hier lediglich als Metapher auftritt und es daher unangebracht sei, mit dieser Blickrichtung tatsächliche Verhältnisse zu rekonstruieren. In soziologischer Hinsicht ist der Tod nämlich grundsätzlich der Gegenstand einer bildersprachlichen Umschreibung, denn offenkundig erschöpft sich die Analyse der sozialen Bindungen zwischen Angehörigen und ihren Verstorbenen nicht in dem, was aus naturwissenschaftlicher Sicht als objektive Lebendigkeit oder objektiver Tod gilt. Die Bedeutung, die Tote für Lebende haben, ist keine Esoterik, sondern gesellschaftliche Wirklichkeit, und aus dieser Zuschreibung von Bedeutung ergeben sich Handlungen, die objektiv konstatiert werden können. Daher ist auch der soziale Tod eine feststellbare Realität, die unabhängig von den physischen Tatsachen gilt.[7]

Summa Summarum

Am Phänomen des Todes scheitert die *Entzauberung der Welt*. Der Tod bildet einen ausdrücklich *natürlichen* Kontrapunkt zur Ideologie von der letztgültigen Durchschaubarkeit des Realen. Auch die Vernunft beißt sich am Tod die Zähne aus: Wir wissen, dass das Lebensende »das Fiasko schlechthin« (Cioran, 1987, S. 140) ist, wir wissen, dass wir sterben werden, aber keine Logik und keine Planung kann den eigenen Tod verhindern. Und mit einem Mal wird Nichtwissen zum Segen (vgl. Wehling, 2006): Dass der konkrete Zeitpunkt des Lebensendes ungewiss ist – ein überindividueller, objektiver Umstand –, übt eine Krisen eindämmende

Funktion aus und überdeckt das abstrakte, subjektive Betroffenheitsgefühl. Zudem ist bekannt, dass der ernsthafte Versuch, *den Tod zu denken* (Bahr, 2002), auf das rhapsodische Terrain der Metaphysik beschränkt bleiben muss. Die scheinbare oder tatsächliche Verdrängung und Tabuisierung des Todes ist so gesehen vielleicht vor allem ein Manöver, um die Ausschließung eines notorischen Störfaktors zu bewirken, der unbeantwortbare Rätselfragen auf die gesellschaftliche Agenda setzt.

Die objektiven und die subjektiven Fassetten des Todes können getrennt betrachtet werden, sie lassen sich ›in der Sache selbst‹ aber nicht auseinander dividieren. Gestorben wird immer – aber immer unterschiedlich. Der Diskurs über den Tod, ob nun pornographisch oder geschwätzig, ob hinter vorgehaltener (Experten)Hand oder als Tabuthema, wird weiterleben. Die Wissenschaften werden diesen Diskurs begleiten und dann und wann kommentieren, und die Soziologie wird, entgegen der scheinbaren Unzuständigkeit des Faches (vgl. Feldmann & Fuchs-Heinritz, 1995, S. 7), bei vielen Punkten mitreden können. Die Aussage *Sociologists never die* (Walter, 1994) ist, so gesehen, als Metapher nachvollziehbar, alltagsrealistisch gesehen aber doch – leider? – eine übertriebene Meldung.

Anmerkungen

1 Besonders deutlich thematisiert dies Roland Barthes (1989, S. 99): Erinnerungsinstrumente wie die Photographie scheinen von symbolischen Codierungen durchdrungen zu sein, aber nur eine *realistische* Betrachtung macht verständlich, dass hier vor allem eine »Emanation des *vergangenen Wirklichen*« zu sehen ist.

2 Alois Hahn (1968, S. 21 ff.) differenziert soziale Todeskontakte nach Bezeugungen von Sterbevorgängen und nach dem mehr theoretischen *intensiven Todesbewusstsein*, das Menschen aufweisen, die ständig an den eigenen Tod denken, über ihn sprechen und ihn übermäßig fürchten.

3 Hinzugefügt sei, dass dies allerdings nicht den biologisch bedingten Verfallsprozess ausschließt, dem bereits der lebende Körper im Verlauf des Alterns unterliegt, und der sich eben auch am toten Körper ›von Natur aus‹ bemerkbar macht.

4 Auguste Comte, der Taufvater der Soziologie, identifiziert dieses Fortleben in der Weiterführung der Gedanken, Anliegen und Werke von Verstorbenen (vgl.

Fuchs-Heinritz, 1995, S. 43 ff.). In diese Kategorie fällt auch das ›Weiterleben‹ von Ideen, die eine ›Ewigkeit des Sinns‹ generieren und die herkömmlichen Kommunikationsformen über den Tod hinaus transzendieren (vgl. Hahn, 1995, S. 92).

5 Dies verhindern nicht, dass die Trauer eine radikal selbstbezügliche Empfindung ist, die Gorer, im Stile seiner Generalmetapher von der Pornographie des Todes, mit der erzwungenen In-sich-Gekehrtheit der *Masturbation* vergleicht (vgl. Ariès, 1982, S. 60, 180) – ein Gedanke, den Derrida (1990, S. 265) aufgegriffen hat: Da die Onanie auf ein Abwesendes verweist, ist sie dem Tod näher als dem Leben.

6 »Von einer Verdrängung des Todes kann also keine Rede sein«, schreibt Armin Nassehi angesichts der Tendenz, Tod und Sterben in Wissens- und Aktionsfelder zu verschieben, die sich um die ›wertfreie‹ Inkorporation in ihr Tätigkeitsfeld bemühen (und damit zur Demystifikation beitragen), »sondern von einer Verwissenschaftlichung, Politisierung, Ökonomisierung, Medikalisierung, Juridifizierung usw. des Todes in der modernen Gesellschaft« (2003, S. 301).

7 Sogar der ›positive‹ Tatsachenblick ist, wenn es um den Tod geht, auf ein eingeschränktes Sich-Abfinden mit einem unvollständigen *Außenstandpunkt* beschränkt, denn der Tod ist *erfahrungslos*. Auch das vermeintlich sichere Wissen des medizinischen Systems gilt nur relativ, denn bekanntlich reißen die Kontroversen nicht ab, die verhandeln, wie tot man sein muss/soll/darf, bis der Arzt ›aufgeben‹ darf.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ariès, Philippe (1982). *Studien zur Geschichte des Todes im Abendland*. München: dtv.

Bahr, Hans-Dieter (2002). *Den Tod denken*. München: Fink.

Bähr, Andreas & Medick, Hans (Hrsg.) (2005). *Sterben von eigener Hand. Selbsttötung als kulturelle Praxis*. Köln/Weimar/Wien: Böhlau.

Barthes, Roland (1989). *Die helle Kammer. Bemerkung zur Photographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Baudrillard, Jean (1982). *Der symbolische Tausch und der Tod*. München: Matthes & Seitz.

Benkel, Thorsten (2007). *Die Signaturen des Realen. Bausteine einer soziologischen Topographie der Wirklichkeit*. Konstanz: UVK.

Berger, Peter L. & Lieban, Richard (1960). Kulturelle Wertstruktur und Bestattungspraktiken in den Vereinigten Staaten. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 12, 224-236.

Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (1992). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Fischer.

Cioran, Emile Michel (1987). *Der zersplitterte Fluch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (1990). *Grammatologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Derrida, Jacques (2007). *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt*. Wien: Passagen.

Durkheim, Emile (1999). *Der Selbstmord*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Elias, Norbert (1990). *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Feldmann, Klaus (2004). *Tod und Gesellschaft*. Wiesbaden: VS.

Feldmann, Klaus & Fuchs-Heinritz, Werner (1995). Der Tod als Gegenstand der Soziologie. In dies. (Hrsg.), *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes* (S. 7-18). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ferber, Christian von (1963). Soziologische Aspekte des Todes. Ein Versuch über einige Beziehungen der Soziologie zur Philosophischen Anthropologie. *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 7, 338-360.

Ferber, Christian von (1970). Der Tod. Ein unbewältigtes Problem für Mediziner und Soziologen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 22, 237-250.

Foucault, Michel (1973). *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. München: Hanser.

Foucault, Michel (2003). *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fuchs, Werner (1973). *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fuchs-Heinritz, Werner (1995). Auguste Comte. Die Toten regieren die Lebenden. In ders. & Feldmann, Klaus (Hrsg.), *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes* (S. 19-58). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Glaser, Barney G. & Strauss, Anselm L. (1965). Temporal aspects of dying as a non-scheduled status passage. *American Journal of Sociology*, 71, 48-59.

Gorer, Geoffrey (1956). Die Pornographie des Todes. *Der Monat 8/1956, 92*, 58-62.

Hahn, Alois (1968). *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit*. Stuttgart: Enke.

Hahn, Alois (1995). Tod und Zivilisation bei Georg Simmel. In Klaus Feldmann & Werner Fuchs-Heinritz (Hrsg.), *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes* (S. 80-95). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heidegger, Martin (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

Knoblauch, Hubert & Soeffner, Hans-Georg (Hrsg.) (1999). *Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*. Konstanz: UVK.

Knoblauch, Hubert & Zingerle, Arnold (Hrsg.) (2005). *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*. Berlin: Duncker & Humblot.

Landsberg, Paul Ludwig (1973). *Die Erfahrung des Todes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Linton, Ralph (1936). *The Study of Man*. New York/London: Appleton-Century-Crofts.

Lorenz, Maren (2000). *Leibhaftige Vergangenheit. Einführung in die Körpergeschichte*. Tübingen: Edition Diskord.

Luhmann, Niklas (1982). *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Macho, Thomas H. (1987). *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Mann, Thomas (1981). *Der Zauberberg*. Frankfurt: Fischer.

Mattiesen, Emil (1962). *Das persönliche Überleben des Todes*. Berlin: Walter de Gruyter.

Mauss, Marcel (1969). *Œuvres, Bd. 1: Les Fonctions de la Notion du Sacré*. Paris: Éditions de Minuit.

Nassehi, Armin (2003). *Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Nassehi, Armin & Saake, Irmhild (2005). Kontexturen des Todes. Eine Neubestimmung soziologischer Thanatologie. In Hubert Knoblauch & Arnold Zingerle (Hrsg.), *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens* (S. 32-54). Berlin: Duncker & Humblot.

Nassehi, Armin & Weber, Georg (1989). *Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Parsons, Talcott & Lidz, Victor M. (1967). Death in American Society. In Edwin S. Shneidman (Hrsg.), *Essays in Self-Destruction* (S. 133-170). New York: Science House.

Rando, Therese A. (2003). Trauern. Die Anpassung an Verlust. In Jürgen Wittkowski (Hrsg.), *Sterben, Tod und Trauer* (S. 173-192). Stuttgart: Kohlhammer.

Sartre, Jean-Paul (1997). *Die Wörter*. Reinbek: Rowohlt.

Schlich, Thomas (2001). Tod, Geschichte, Kultur. In ders. & Claudia Wiesemann (Hrsg.), *Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung* (S. 9-42). Frankfurt: Suhrkamp.

Schmied, Gerhard (1985). *Sterben und Trauern in der modernen Gesellschaft*. Opladen: Leske+Budrich.

Schütz, Alfred (1991). *Der sinnhafte Aufbau der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schütz, Alfred & Gurwitsch, Aron (1985). *Briefwechsel 1939-1959*. München: Fink.

Simmel, Georg (1999). *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Simmel, Georg (2001). Zur Metaphysik des Todes. In ders., *Gesamtausgabe, Bd. 12: Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918* (S. 81-96). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Sofsky, Wolfgang (2005). *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt am Main: Fischer.

Streckeisen, Ursula (2001). *Die Medizin und der Tod. Über berufliche Strategien zwischen Klinik und Pathologie*. Opladen: Leske+Budrich.

Sudnow, David (1973). *Organisiertes Sterben. Eine soziologische Untersuchung*. Frankfurt am Main: Fischer.

Walter, Tony (1994). Sociologists never die. In David Clark (Eds.), *Sociology of Death. Theory, Culture, Practice* (S. 264-295). Oxford: Blackwell.

Weber, Hans-Joachim (1993). *Der soziale Tod. Zur Soziogenese von Todesbildern*. Frankfurt am Main: Lang.

Weber, Max (1976). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber, Max (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Wehling, Peter (2006). *Im Schatten des Wissens? Perspektiven der Soziologie des Nichtswissens*. Konstanz: UVK.

Ziegler, Jean (1982). *Die Lebenden und der Tod*. Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein.