

Norbert Elias

Über die Einsamkeit  
der Sterbenden

Bibliothek Suhrkamp



SV

Band 772 der Bibliothek Suhrkamp



Norbert Elias  
Über die Einsamkeit  
der Sterbenden  
in unseren Tagen

Suhrkamp Verlag

Erste Auflage 1982  
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1982  
Alle Rechte vorbehalten  
Satz: LibroSatz, Kriftel  
Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden  
Printed in Germany

Über die Einsamkeit der Sterbenden  
in unseren Tagen



Es gibt verschiedene Möglichkeiten, sich mit der Tatsache auseinanderzusetzen, daß jedes Leben, also auch das der Menschen, die man liebt, und das eigene Leben, ein Ende hat. Man kann das Ende des menschlichen Lebens, das wir Tod nennen, durch die Vorstellung eines gemeinsamen Weiterlebens der Toten im Hades, in Wallhalla, in Hölle oder Paradies mythologisieren. Das ist die älteste und häufigste Form des menschlichen Bemühens, mit der Endlichkeit des Lebens fertigzuwerden. Man kann versuchen, dem Gedanken an den Tod dadurch aus dem Wege zu gehen, daß man das Unerwünschte so weit als möglich von sich weist – es verdeckt und verdrängt; oder vielleicht auch durch den festen Glauben an die eigene persönliche Unsterblichkeit – »andere sterben, aber ich nicht« –; dazu gibt es in den entwickelten Gesellschaften unserer Tage eine starke Tendenz. Man kann schließlich dem Tod ins Auge sehen als einer Gegebenheit der eigenen Existenz, kann sein Leben, insbesondere auch sein Verhalten zu anderen Menschen, entsprechend der begrenzten

Spanne einrichten. Man kann es als Aufgabe betrachten, anderen Menschen wie sich selbst den Abschied von Menschen, das Ende, wenn es kommt, so leicht und angenehm zu machen wie möglich, und die Frage aufwerfen, wie sich diese Aufgabe erfüllen läßt. Gegenwärtig ist das eine Frage, die allenfalls einige Ärzte klar und ohne Verdeckung stellen. Im Gremium der weiten Gesellschaft stellt man sich diese Frage kaum. Auch geht es ja nicht nur um den endgültigen Abschluß des Lebens, um den Totenschein und die Urne. Viele Menschen sterben allmählich, sie werden gebrechlich, sie altern. Die letzten Stunden sind wichtig, gewiß. Aber oft beginnt der Abschied von Menschen viel früher. Schon Gebrechen sondern oft die Alternden von den Lebenden. Ihr Verfall isoliert sie. Ihre Kontaktfreudigkeit mag geringer, ihre Gefühlsvalenzen mögen schwächer werden, ohne daß das Bedürfnis nach Menschen erlischt. Das ist das Schwierigste – die stillschweigende Aussonderung der Alternden und der Sterbenden aus der Gemeinschaft der Lebenden, das allmähliche Erkalten der Beziehung zu Menschen, denen ihre Zuneigung gehörte, der Abschied von Menschen überhaupt, die ihnen Sinn und Geborgenheit bedeuteten. Schwer wird der Verfall nicht nur für die, die Schmerzen haben, sondern auch für

die Alleingelassenen. Daß, ohne besondere Absicht, die frühzeitige Vereinsamung der Sterbenden gerade in den entwickelteren Gesellschaften besonders häufig vorkommt, ist eine der Schwächen dieser Gesellschaften. Sie zeugt von einer noch allzu begrenzten Identifizierung der Menschen miteinander.

Gewiß ist der Radius der Identifizierung heute größer als in früheren Zeiten. Wir betrachten es nicht mehr als ein Sonntagsvergnügen, Menschen gehenkt, gevierteilt und gerädert zu sehen. Wir sehen uns Fußballspiele, nicht Gladiatorenkämpfe an. Verglichen mit der Antike ist die Identifizierung mit andern Menschen, das Mit-Leiden mit ihrer Qual und ihrem Tod, gewachsen. Zuzusehen wie hungrige Löwen und Tiger Stück für Stück lebende Menschen aufessen, wie Gladiatoren sich mit List und Tücke gegenseitig zu verwunden und ermorden suchen, wäre kaum noch eine Freizeitbelustigung, der wir mit ebenso freudiger Erwartung entgegensehen würden wie die purpureschmückten römischen Senatoren und das römische Volk. Kein Gefühl der Gleichheit verband, wie es scheint, diese Zuschauer mit den anderen Menschen, die unten in der blutigen Arena um ihr Leben kämpften. Wie bekannt, grüßten die Gladiatoren den Caesar beim Einmarsch mit dem

Spruch: »Morituri te salutant.«<sup>1</sup> Manche der Caesaren glaubten wohl tatsächlich, daß sie selbst, wie die Götter, unsterblich seien. Jedenfalls wäre es richtiger gewesen, wenn die Gladiatoren gerufen hätten: »Morituri morituum salutant.«<sup>2</sup> Aber in einer Gesellschaft, in der man das sagen könnte, gäbe es wahrscheinlich keine Gladiatoren und keinen Caesar mehr. Um das den Regierenden sagen zu können – den Regierenden, die ja auch heute noch Gewalt über Leben und Tod zahlloser Mitmenschen haben –, dazu bedarf es einer weitgehenderen Entmythologisierung des Todes, eines weit klareren Bewußtseins als es bis heute erreicht wurde, daß die Menschheit eine Gemeinschaft der Sterblichen ist und daß Menschen in ihrer Not Hilfe nur von Menschen erwarten können. Das gesellschaftliche Problem des Todes ist deswegen besonders schwer zu bewältigen, weil die Lebenden es schwer finden, sich mit den Sterbenden zu identifizieren. Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Tote Menschen haben keine Probleme. Unter den vielen Geschöpfen auf dieser Erde, die sterben, sind es allein die Menschen, für die Sterben ein Problem ist. Sie teilen Geburt, Jugend, Geschlechtsreife, Krankheit, Altern und Tod mit den Tie-

1 »Die sterben werden, grüßen dich.«

2 »Die sterben werden, grüßen den, der sterben wird.«

ren. Aber sie allein unter allen Lebewesen *wissen*, daß sie sterben werden; sie allein können ihr eigenes Ende voraussehen, sind sich dessen bewußt, daß es jederzeit kommen kann, und treffen besondere Maßnahmen – als Einzelne und als Gruppen –, um sich vor der Gefahr der Vernichtung zu schützen. Das war durch die Jahrtausende hin die Zentralfunktion des gesellschaftlichen Zusammenlebens von Menschen und ist es bis heute geblieben. Aber zu den größten Gefahren der Menschen gehören die Menschen selbst. Im Namen der Zentralfunktion, sich selbst vor der Vernichtung zu schützen, bedrohen immer von neuem Gruppen von Menschen andere Gruppen von Menschen. Von jeher hatte die Vergesellschaftung von Menschen, ihr Zusammenleben in Gruppen, ein Janushaupt: Befriedung im Innern, Bedrohung nach außen. Auch bei anderen Lebewesen hat der Überlebenswert der Vergesellschaftung zur Gruppenbildung und zur Abstimmung des Einzelnen auf das Zusammenleben als Dauererscheinung geführt. Nirgends aber hat diese Abstimmung auf das Leben in Gruppen einen so tiefgreifenden Einfluß auf Gestalt und Entwicklung des Einzelnen wie im Falle des Menschen. Schon die Lautgebung, um nur diese zu nennen, ist gruppenspezifisch so verschieden in verschie-

denen Menschengruppen, obwohl sie alle biologisch von der gleichen Art sind, daß direkte sprachliche Kommunikation zwischen Mitgliedern verschiedener Gruppen oft nicht mehr möglich ist. Wie andere gruppenspezifische Verhaltensweisen muß die Sprache als Kommunikationsmittel einer Gesellschaft erlernt werden. Auch das Erleben des Todes ist verschieden in verschiedenen Menschengruppen. Es ist ebenfalls gruppenspezifisch und daher veränderlich; mag es auch den Menschen jeder bestimmten Gesellschaft als natürlich und unwandelbar erscheinen, es ist erlernt.

Nicht eigentlich der Tod, sondern das Wissen vom Tode ist es, das für Menschen Probleme schafft. Man lasse sich nicht täuschen: Die gefangene Fliege zwischen den Fingern des Menschen zappelt und wehrt sich wie ein Mensch in der Umschlingung seines Mörders, als ob sie wisse, welche Gefahr ihr droht; aber die Abwehrgesten der Fliege in Todesgefahr sind ein angeborenes Erbstück ihrer Art. Eine kleine Affenmutter mag ihr totes Junges noch eine Zeitlang mit sich tragen, bis sie es irgendwo am Wege fallen läßt und verliert. Sie weiß nichts vom Sterben, weder von dem ihres Kindes noch von dem eigenen. Menschen wissen dies, und darum wird für sie der Tod zum Problem.

Die Antwort auf die Frage, was es mit dem Sterben auf sich hat, wandelt sich im Zuge der Gesellschaftsentwicklung. Sie ist stufenspezifisch. Sie ist innerhalb jeder Stufe zugleich auch gruppenspezifisch. Vorstellungen vom Tode und die zugehörigen Rituale werden jeweils selbst zu einem Moment der Vergesellschaftung. Gleiche Vorstellungen und Riten verbinden Menschen, verschiedene trennen die Gruppen. Es würde sich lohnen, einen zusammenfassenden Überblick über all das zu geben, woran Menschen im Lauf der Jahrhunderte geglaubt haben, um mit dem Problem des Todes, mit der steten Gefährdung ihres Lebens zu Rande zu kommen, und dann zugleich auch über all das, was sie einander angetan haben im Namen eines Glaubens, der ihnen versprach, daß der Tod kein Ende sei, daß die zugehörigen Rituale ihnen ein ewiges Leben sichern könnten. Offenbar gibt es keine Vorstellung, wie seltsam sie auch sein mag, an die Menschen nicht mit inniger Liebe zu glauben bereit sind, wenn sie ihnen nur Erleichterung von dem Wissen verschafft, daß sie eines Tages nicht mehr existieren werden, wenn sie ihnen nur Hoffnung auf eine Form der Ewigkeit ihrer Existenz gibt.

Gewiß hat sich in entwickelteren Gesellschaften die Leidenschaftlichkeit erheblich vermindert, mit der Menschengruppen ehemals darauf bestanden, daß nur ihr eigener überweltlicher Glaube und sein Ritus den Zugehörigen ein unendliches Leben nach dem irdischen sichern könnten. Im Mittelalter wurden Andersgläubige häufig mit Feuer und Schwert verfolgt. In einem Kreuzzug gegen die südfranzösischen Albingenser vernichtete im 13. Jahrhundert die stärkere Glaubensgemeinschaft eine schwächere. Deren Mitglieder wurden stigmatisiert, von Haus und Hof vertrieben und zu Hunderten auf Scheiterhaufen verbrannt. »Mit Freude im Herzen sahen wir sie brennen«, sagte einer der Sieger. Kein Gefühl der Identität von Mensch und Mensch hier, Glauben und Riten trennten sie. Mit Austreibung, Kerker, Folter und Scheiterhaufen setzte die Inquisition den Feldzug der Kreuzfahrer gegen Andersgläubige fort. Die Religionskriege der frühen Neuzeit sind bekannt genug. Ihre Nachwehen spürt man bis in unsere Tage hinein, zum Beispiel in Irland. Auch der Kampf zwischen Priestern und weltlichem Herrscher in Persien in unseren Tagen erinnert an die leidenschaftliche Wildheit des Gemeinschaftsgefühls und der Feindschaft, die in mittelalterlichen Gesellschaften überweltliche

Glaubenssysteme zu entfesseln vermochten, weil sie Rettung vom Tode und ein unendliches Leben versprachen.

In den entwickelteren Gesellschaften hat sich, wie gesagt, die Leidenschaftlichkeit, mit der Menschen Hilfe von Not und Tod in überweltlichen Glaubenssystemen suchen, etwas verringert; sie hat sich zum Teil auf innerweltliche Glaubenssysteme verlagert. Das Bedürfnis nach Garantien gegen die eigene Vergänglichkeit ist in den jüngsten Jahrhunderten, verglichen mit denen des Mittelalters, – als Symptom einer anderen Zivilisationsstufe – merklich abgeflacht. In den entwickelteren Nationalstaaten ist die Sicherheit der Menschen, ihre Absicherung gegen gröbere Schicksalsschläge wie Krankheit und plötzlicher Tod, erheblich größer als in früheren Zeiten, vielleicht größer als in der gesamten Geschichte der Menschheit. Verglichen mit früheren Stufen ist das Leben in diesen Gesellschaften vorhersehbarer geworden, verlangt allerdings auch von den einzelnen Menschen ein höheres Maß an Voraussicht und Leidenschaftskontrolle. Allein schon die relativ hohe Lebenserwartung des Individuums in diesen Gesellschaften zeugt von der größeren Lebenssicherheit. Unter den Rittern des 13. Jahrhunderts galt ein Mann von vierzig Jahren beinahe schon als

ein alter Mann, in den Industriegesellschaften des 20. gilt er beinahe noch als jung – mit schichtspezifischen Unterschieden. Vorbeugung und Behandlung von Krankheiten sind im 20. Jahrhundert besser organisiert als je, wie ungenügend sie auch noch sein mögen. Die Pazifizierung im Innern der Gesellschaft, der Schutz des Einzelnen vor staatlich nicht lizenzierte Gewalttat, wie auch vor dem Verhungern, hat ein Ausmaß erreicht, das die Vorstellungskraft von Menschen früherer Zeiten übersteigt. Gewiß zeigt die Nahsicht als Korrektur, wie groß die Unsicherheit des Einzelnen in dieser Welt noch immer ist. Auch trägt die Abtrift zum Kriege ständig eine große Bedrohung in das Leben der einzelnen Menschen hinein. Nur bei einiger Langsicht, beim Vergleich mit früheren Zeiten, wird man gewahr, wie sehr die Sicherheit gegen den Einbruch unvorhersehbarer physischer Gefahren, der Schutz gegenüber der unkalkulierbaren Bedrohung der eigenen Existenz gewachsen sind. Noch immer ist, so scheint es, das Verhalten an einem überweltlichen Glauben, der metaphysischen Schutz gegen die unberechenbaren Schläge des Schicksals und vor allem auch gegen die eigene Vergänglichkeit verspricht, bei denjenigen Schichten und Gruppen am leidenschaftlichsten, deren Lebenslage am ungewissesten

und für sie am wenigsten kontrollierbar ist. Aber im großen und ganzen sind in den entwickelteren Gesellschaften die Lebensgefahren der Menschen, insbesondere auch die Gefahr des Sterbens, vorhersehbarer, die Intensität des Bedürfnisses nach schützenden übermenschlichen Gewalten entsprechend lauer geworden. Es versteht sich, daß bei steigender gesellschaftlicher Unsicherheit, bei wachsendem Unvermögen des einzelnen, sein eigenes Schicksal langfristig zu überschauen und – in Maßen – zu steuern, diese Bedürfnisse sich ebenfalls wieder steigern.

Die Haltung zum Sterben, das Bild des Todes in unseren Gesellschaften ist ohne Bezug auf diese vergleichsweise größere Sicherheit und Vorhersehbarkeit des individuellen Lebenslaufs und der entsprechend höheren Lebenserwartung nicht ganz zu verstehen. Das Leben wird länger, das Sterben wird weiter hinausgeschoben. Der Anblick von Sterbenden und Toten ist nichts Alltägliches mehr. Man kann im normalen Gang seines Lebens den Tod leichter vergessen. Zuweilen spricht man heute davon, daß Menschen den Tod »verdrängen«. Ein amerikanischer Sargfabrikant stellte vor kurzem fest:

»Die zeitgenössische Haltung zum Tode überläßt im großen und ganzen das Planen für

das Begräbnis, wenn es überhaupt erfolgt, dem späten Leben.«<sup>3</sup>

3

Wenn man heute von der »Verdrängung« des Todes spricht, so gebraucht man diesen Begriff, wie mir scheint, in einem doppelten Sinn. Man kann dabei eine »Verdrängung« auf der individuellen und auf der sozialen Ebene im Auge haben. Im ersten Falle gebraucht man den Begriff der Verdrängung mehr oder weniger im Sinne Sigmund Freuds. Man bezieht sich damit auf eine ganze Gruppe von sozial eingebauten psychologischen Abwehrmechanismen, durch die allzu schmerzlichen Kindheitserfahrungen, insbesondere frühkindlichen Konflikten und den mit ihnen verbundenen Schuldängsten, der Zugang zur Erinnerung versagt wird. Auf Umwegen und in verkleideter Form beeinflussen sie Empfinden und Verhalten einer Person; aber aus dem Gedächtnis sind sie verschwunden.

Auch in der Art, wie ein Mensch das Wissen von seinem kommenden Tod bewältigt, haben früh-

<sup>3</sup> B. Deborah Frazier, *Your Coffin als Furniture – For Now*, International Herald Tribune, Oct. 2, 1979.

kindliche Erfahrungen und Phantasien einen sehr erheblichen Anteil. Manche Menschen können dem eigenen Tod mit Gelassenheit entgegensehen, andere haben eine starke, ständige Angst vor dem Tode, oft genug ohne es auszusprechen oder es aussprechen zu können. Sie sind sich ihrer vielleicht nur als Angst vor dem Fliegen oder vor offenen Plätzen bewußt. Eine bekannte Form, große unbewältigte Kindheitsängste vor dem Tode für sich selbst erträglich zu machen, ist die Vorstellung, daß man unsterblich ist. Sie hat vielerlei Formen. Ich kenne Menschen, die nicht in der Lage sind, sich eines sterbenden Menschen anzunehmen, weil ihre kompensierende Unsterblichkeitsphantasie, die überwältigend starke Kindheitsängste in Schach hält, durch die Nähe des Sterbenden bedrohlich geschwächt wird. Durch diese Schwächung könnte die schwere Angst vor dem Tode – vor der Strafe – wieder unverhüllter ins Bewußtsein eindringen, und das wäre unerträglich.

Hier begegnet man in einer extremen Form einem allgemeineren Problem unserer Tage – der Unfähigkeit, Sterbenden diejenige Hilfe zu geben und diejenige Zuneigung zu zeigen, die sie beim Abschied von Menschen am meisten brauchen – eben weil der Tod des Andern als Mahnzeichen des eigenen Todes erscheint. Der An-

blick eines Sterbenden rüttelt an der Phantasieabwehr, die Menschen wie eine Schutzmauer gegen den Gedanken des eigenen Todes aufzubauen neigen. Die Selbstliebe flüstert ihnen zu, sie seien unsterblich. Allzu nahe Berührung mit Sterbenden bedroht diesen Wunschtraum. Hinter einem überwältigend starken Bedürfnis, an die eigene Unsterblichkeit zu glauben und so das vorwegnehmende Wissen um den eigenen Tod zu negieren, stehen gewöhnlich schwere verdrängte Schuldgefühle, vielleicht im Zusammenhang mit Todeswünschen gegen Vater, Mutter oder Geschwister und mit der Furcht, von ihnen selbst totgewünscht zu werden. Nur durch einen besonders festen Glauben an die eigene Unsterblichkeit, dessen Gebrechlichkeit man sich dennoch nicht ganz verschweigen mag, kann man in diesem Fall der Schuldangst um das eigene Totwünschen besonders von Familienangehörigen und der Vorstellung ihrer Rache, der Angst vor der Strafe für die eigene Schuld entgehen.

Die Verbindung von Todesfurcht und Schuldgefühl zeigt sich schon in den alten Mythen. Adam und Eva waren im Paradies unsterblich. Zum Sterben wurden sie deswegen von Gott verurteilt, weil Adam, der Mensch, gegen das Gebot des göttlichen Vaters verstoßen hatte.

Auch das Gefühl, daß der Tod eine Strafe ist, die eine Vater- oder Mutterfigur über Menschen verhängt hat, oder daß jeder Mensch nach dem Tode von dem großen Vater für seine Sünden bestraft werden wird, spielt seit langem bei der Todesfurcht der Menschen eine nicht unerhebliche Rolle. Man könnte gewiß manchen Menschen das Sterben erleichtern, wenn es gelänge, verdrängte Schuldphantasien dieser Art zu mildern und zu entkräften.

Aber Hand in Hand mit solchen individuellen Problemen der Verdrängung des Gedankens an den Tod gehen spezifisch soziale Probleme. Der Begriff der Verdrängung hat auf dieser Ebene eine andere Bedeutung. Allerdings wird man der Eigentümlichkeit des gegenwärtigen gesellschaftsüblichen Verhaltens in bezug auf den Tod erst gewahr, wenn man dieses Verhalten mit dem früherer Zeiten oder anderer Gesellschaften vergleicht; erst dann vermag man auch die Verhaltenswandlung, der man hier begegnet, in einen umfassenderen theoretischen Zusammenhang einzubauen und so der Erklärung zugänglicher zu machen. Um es vorwegnehmend zu sagen: Der Wandel im gesellschaftlichen Verhalten der Menschen, auf den man hinweist, wenn man in diesem Sinne von der »Verdrängung« des Todes spricht, ist ein Aspekt des umfassenderen Zivili-

sationsschubes, den ich ausführlicher an anderer Stelle untersucht habe.<sup>4</sup> In dessen Verlauf werden alle elementaren, animalischen Aspekte des menschlichen Lebens, die ja fast ausnahmslos für das Zusammenleben der Menschen wie für den Einzelnen selbst Gefahren mit sich bringen, umfassender, gleichmäßiger und differenzierter als zuvor von gesellschaftlichen Regeln und dann zugleich auch von Gewissensregeln eingehegt. Sie werden je nach den Machtverhältnissen mit Scham- und Peinlichkeitsempfindungen belegt und in bestimmten Fällen, besonders im Rahmen des großen europäischen Zivilisationsschubes, hinter die Kulissen des gesellschaftlichen Lebens verlagert oder jedenfalls aus dem öffentlichen Gesellschaftsleben ausgesondert. Der langfristige Wandel des Verhaltens der Menschen zu den Sterbenden geht in diese Richtung. Der Tod ist eine der großen bio-sozialen Gefahren des Menschenlebens. Gleich anderen animalischen Aspekten wird auch der Tod als Vorgang und als Gedanke während dieses Zivilisationsschubes in höherem Maße hinter die Kulissen des Gesellschaftslebens verlegt. Für die Sterbenden selbst bedeutet dies, daß auch sie in höherem Maße hinter die Kulissen verlagert, also isoliert werden.

<sup>4</sup> Siehe Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Bd. 1 und 2, Frankfurt am Main 1978, besonders Bd. 2 S. 312 ff.

Philippe Ariès, in seinem höchst anregenden und materialreichen Buch »Studien zur Geschichte des Todes im Abendland«, hat sich bemüht, seinen Lesern ein anschauliches Bild von den Wandlungen zu vermitteln, die das Verhalten der abendländischen Menschen zum Sterben, ihre Haltung beim Sterben, durchlaufen hat. Aber er versteht Geschichte noch rein als Beschreibung. Er reiht Bild an Bild und zeigt so mit breiten Strichen den Gestaltwandel auf. Das ist schön und anregend, aber es erklärt nichts. Ariès' Auslese der Fakten beruht auf einer vorgefaßten Meinung. Er sucht uns seine Annahme zu vermitteln, daß in früheren Zeiten die Menschen mit Gelassenheit und Ruhe starben. Nur in der Gegenwart, so unterstellt er, verhält es sich anders. Romantischen Geistes sieht Ariès im Namen der besseren Vergangenheit mit Mißtrauen auf die schlechtere Gegenwart. So reich sein Buch an historischen Belegen ist, seiner Auslese und Interpretation der Belege muß man mit großer Vorsicht begegnen. Es ist schwierig, ihm zu folgen, wenn er die »Romans de la Table Ronde«, das Verhalten von Isolde und Erzbischof Turpin als Zeugen dafür aufruft, wie ruhig mittelalterliche Menschen ihren Tod erwarteten.

Er weist nicht darauf hin, daß diese mittelalterlichen Epen Idealisierungen des Ritterlebens darstellen, selektive Wunschbilder, die oft mehr darüber aussagen, wie nach der Meinung des Dichters und seines Publikums das Ritterleben sein soll, als darüber, wie es ist. Ähnliches gilt von anderen literarischen Quellen, die Ariès benutzt.

Seine Schlußfolgerung ist bezeichnend. Sie zeigt seine Voreingenommenheit:

»So«, nämlich ruhig, sagt Ariès, »ist man im Laufe von Jahrhunderten oder Jahrtausenden gestorben. (...) Diese alte Einstellung, für die der Tod vertraut und nahe und abgeschwächt, indifferent in eins war, stellt sich in schroffen Gegensatz zur unsrigen, bei der der Tod uns Angst einflößt, bis zu dem Grade, daß wir nicht mehr wagen, ihn beim Namen zu nennen. Deshalb heiße ich jenen vertrauten Tod den *gelähmten Tod*. Ich will damit nicht sagen, daß er *früher* wild gewesen sei (...). Ich will im Gegenteil sagen, daß er *heute* wild geworden ist.«<sup>5</sup>

Verglichen mit dem Leben in hoch industrialisierten Nationalstaaten war das Leben in mittelalterlichen Feudalstaaten ehemals – und ist, wo

<sup>5</sup> Philippe Ariès, Studien zur Geschichte des Todes im Abendland, München/Wien 1976, S. 25.

immer solche Staaten noch existieren, auch in der Gegenwart – leidenschaftlich, gewalttätig, daher unsicher, kurz und wild. Sterben kann qualvoll sein und voller Schmerzen. In früheren Zeiten hatten Menschen weniger Möglichkeiten, die Qual des Sterbens zu lindern. Nicht einmal heute ist die Kunst der Ärzte fortgeschritten genug, um allen Menschen ein schmerzloses Sterben zu sichern. Aber sie ist groß genug, um vielen Menschen, die früher in furchtbaren Qualen gestorben wären, einen stilleren Tod zu ermöglichen.

Sicher ist, daß man im Mittelalter unverhohlener und häufiger vom Tod und vom Sterben sprach, als das heute der Fall ist. Die populäre Literatur der Zeit bezeugt es. Tote oder der Tod in Person erscheinen in vielen Gedichten. Da gehen drei Lebende bei einem offenen Grabe vorbei, und die Toten sagen zu ihnen: »Was ihr seid, das sind wir gewesen. Was wir sind, werdet ihr sein.« Da sind Leben und Tod in ein Streitgespräch verwickelt. Leben beklagt sich, daß Tod auf ihren Kindern herumtrampelt. Tod brüstet sich mit seinen Erfolgen. Verglichen mit der Gegenwart war das Sterben damals für jung und alt unverdeckter, allgegenwärtiger und vertrauter. Damit ist nicht gesagt, daß es friedlicher war. Auch war das soziale Niveau der Todesangst durch die

vielen Jahrhunderte des Mittelalters hin nicht immer das gleiche. Es stieg merklich an im Laufe des 14. Jahrhunderts. Die Städte wuchsen. Die Pest fraß sich ein und fegte in großen Stößen über Europa hin. Menschen fürchteten sich vor dem Sterben ringsum. Prediger der Bettelorden verstärkten die Angst. Und in Bild und Schrift kam das Motiv der Totentänze auf, der *dances macabres*. Ruhiges Sterben in der Vergangenheit? Welche Einseitigkeit der historischen Perspektive! Es wäre nicht uninteressant, das soziale Niveau der Angst vor dem Sterben in unseren Tagen im Hinblick auf Umweltverschmutzung und Atomwaffen mit dem entsprechenden Niveau der Angst auf früheren Zivilisationsstufen bei geringerer innerer Pazifizierung der Staaten und geringerer Kontrolle epidemischer und anderer Krankheiten zu vergleichen.

Was in der Vergangenheit zuweilen tröst- und hilfreich war, war die Gegenwart anderer Menschen beim Sterben. Aber es hing von deren Haltung ab. Von Thomas More, Kanzler Heinrichs VIII. von England, wird uns erzählt<sup>6</sup>, daß er den sterbenden Vater, den er zeit seines Lebens verehrt und hochgeschätzt hatte, auf dem Sterbebett umarmte und auf den Mund küßte. Es gab andere Fälle, in denen die umstehenden

<sup>6</sup> William Roper, *The Life of Sir Thomas More*.

Erben die sterbenden Alten verspotteten und verlachten. Es hängt alles von den Menschen ab. Als Gesellschaft betrachtet, war das Mittelalter eine außerordentlich unruhige Epoche. Gewalt war alltäglicher, der Streit leidenschaftlicher, Krieg oft die Regel, Frieden eher die Ausnahme. Seuchen fegten über die Erde; Tausende starben in Qual und Schmutz ohne Hilfe und Trost. Mißernten verknappten das Brot für die Armen alle paar Jahre. Haufen von Bettlern und Krüppeln gehörten zur normalen Staffage der mittelalterlichen Landschaft. Menschen waren großer Güte fähig ebenso wie nackter Grausamkeit, offener Lust an der Qual anderer und völliger Gleichgültigkeit gegenüber ihrer Not. Die Kontraste waren stärker als heute – sowohl zwischen hemmungsloser Sättigung der Begierden und hemmungsloser Selbstzerknirschung, Askese und Buße unter dem Druck der furchtbaren Sündenangst als auch zwischen dem Prunk der Herren und dem Elend der Armen. Die Angst vor der Strafe nach dem Tode, die Angst um das Seelenheil, packte oft unversehens Arme und Reiche. Fürsten stifteten, um sicher zu gehen, Kirchen und Klöster; die Armen beteten und bereuten.

Ariès, so weit ich sehen kann, spricht wenig von der kirchlich geförderten Angst vor der Hölle.

Aber es gibt mittelalterliche Bilder, die zeigen, was nach der damaligen Vorstellung den Menschen nach dem Tode erwartete. Auf einem italienischen Friedhof – ist es Genua oder Pisa? – zeigt ein solches Bild aus dem späten Mittelalter höchst anschaulich die Schrecken, die den Menschen nach seinem Tode erwarten. Es zeigt die Engel, die die geretteten Seelen zum endlosen Leben ins Paradies führen, und die greulichen Dämonen, die die Verdammten in der Hölle peinigen. Mit solchen Schreckbildern vor Augen kann ein ruhiger Tod nicht leicht gewesen sein. Alles in allem war in dieser mittelalterlichen Gesellschaft das Leben kürzer, die Unkontrollierbarkeit der Gefahren größer, das Sterben oft schmerzhafter, die Schuldangst vor der Strafe nach dem Tode unverdeckter, aber die Mitbeteiligung anderer am Sterben des Einzelnen war größer. Heute weiß man die Qualen des Sterbens in manchen Fällen zu lindern; Schuldängste werden in höherem Maße verdrängt. Aber die Mitbeteiligung anderer am Sterben des Einzelnen ist geringer. Wie bei anderen Aspekten eines Zivilisationsprozesses ist es nicht ganz einfach, Gewinn und Kosten gegeneinander abzuwägen. Aber die Schwarz-Weiß-Zeichnung des Gefühls – »gute Vergangenheit, schlechte Gegenwart« – richtet wenig aus. Die primäre Frage ist, wie es

war und warum es so war und warum es so geworden ist. Wenn man die Antwort zu diesen Fragen im Netz hat, ist man vielleicht in der Lage, die Wertbilanz zu ziehen.

5

Im Zuge eines Zivilisationsprozesses ändern sich die Probleme der Menschen. Aber sie ändern sich nicht strukturlos und chaotisch. Bei näherem Zusehen erkennt man auch in der Abfolge der menschlich-gesellschaftlichen Probleme im Zuge eines solchen Prozesses eine spezifische Ordnung des Nacheinander. Auch diese Probleme haben jeweils eine stufenspezifische Gestalt.

So wurden sich Menschen etwa der Virenkrankheiten als eines Eigenproblems erst bewußt, nachdem es ihnen gelungen war, das Problem der großen bakteriellen Infektionskrankheiten zu klären und so ein relativ hohes Maß an Kontrolle über sie zu gewinnen. Der Gewinn war nicht vergeblich, weil er einen Fortschritt, aber er war auch nicht absolut, weil er nicht das Ende des Kampfes mit infektiösen Krankheitserregern bedeutete. Ähnliches gilt von dem Bevöl-

kerungswachstum der Menschheit. Der Fortschritt der Krankheitsbekämpfung, insbesondere die Bändigung der großen Infektionsepidemien, ist in hohem Maße mitverantwortlich für diesen blinden, ungeplanten und gefährlichen Wachstumsprozeß. Was würde man von einem Menschen denken, der angesichts dieser Gefahr des explosiven Bevölkerungswachstums die »bessere Vergangenheit« mit ihren Malthusischen Wachstumshemmungen, ihren apokalyptischen Reitern: Pest, Krieg, Hunger und frühem Tod zurückwünscht?

Im Zuge des verstärkten Zivilisationsschubes, der in europäischen Gesellschaften vor vier- bis fünfhundert Jahren einsetzte, veränderte sich unter anderem auch die Haltung der Menschen zum Tode und der Modus des Sterbens selbst. Die große Linie, die Richtung dieser Veränderung ist recht unzweideutig. Man kann sie durch ein paar Beispiele veranschaulichen, selbst in einem Zusammenhang, in dem man der komplexen Struktur dieses Wandels nicht gerecht zu werden vermag.

Ehemals war das Sterben der Menschen eine weit öffentlichere Angelegenheit als heute. Das konnte schon deswegen nicht anders sein, weil es ungewöhnlicher für Menschen war, allein zu bleiben. Mag sein, daß Nonnen und Mönche in

ihrer Zelle allein waren. Aber gewöhnliche Menschen lebten ständig bei- und miteinander. Schon die Räumlichkeiten ließen ihnen kaum eine andere Wahl. Auch Geburt und Tod – wie andere animalische Aspekte des Menschenlebens – waren in höherem Maße als heute öffentliche, also auch gesellige Ereignisse, in geringerem Maße privatisiert. Nichts ist charakteristischer für die gegenwärtige Haltung zum Tode als die Scheu der Erwachsenen, Kinder mit den Fakten des Todes bekannt zu machen. Als Symptom für das Ausmaß und die Gestalt der Verdrängung des Todes auf der individuellen wie auf der sozialen Ebene ist sie besonders bemerkenswert. Aus einem dunklen Gefühl heraus, daß man die Kinder schädigen könne, versteckt man vor ihnen die einfachen Fakten des Lebens, die sie ja doch unweigerlich kennenzulernen und zu begreifen haben. Dabei liegt die Gefahr für die Kinder durchaus nicht darin, daß sie mit der einfachen Tatsache der Endlichkeit jedes Menschenlebens, also auch des Lebens der Eltern und ihres eigenen Lebens, bekannt werden; kindliche Phantasien kreisen sowieso um dieses Problem und überhöhen es häufig genug mit Furcht und Angst, aufgrund der leidenschaftlichen Stärke ihrer Vorstellungskraft. Die Bekanntschaft mit der Tatsache, daß sie norma-

lerweise ein langes Leben vor sich haben, kann, verglichen mit den beängstigenden Phantasien, eine Wohltat sein. Die Schwierigkeit liegt mehr in dem Wie als dem Was der Mitteilung über den Tod. Erwachsene, die sich scheuen, mit ihren Kindern über den Tod zu sprechen, fühlen vielleicht nicht zu Unrecht, daß sie ihre eigenen Ängste, ihre Furcht vor dem Tode, beim Sprechen auf die Kinder übertragen könnten. Ich kenne Fälle, in denen ein Elternteil bei einem Autounfall ums Leben kam. Die Reaktion der Kinder hängt von ihrem Alter und ihrer Persönlichkeitsstruktur ab, aber der tiefe traumatische Effekt, den eine solche Erfahrung für Kinder haben kann, läßt mich glauben, daß die selbstverständliche Bekanntschaft von Kindern mit der schlichten Tatsache des menschlichen Todes, mit der Endlichkeit ihres eigenen Lebens wie des Lebens aller anderen Menschen, für Kinder heilsam wäre. Sicherlich ist die Scheu der Erwachsenen in unseren Tagen, Kinder die biologischen Fakten des Todes zu lehren, eine stufenspezifische Eigentümlichkeit des vorherrschenden Zivilisationsmusters. Früher waren auch Kinder gegenwärtig, wenn Menschen starben. Wo sich alles in höherem Maße vor den Augen der Mitmenschen abspielt, vollzieht sich auch das Sterben von Menschen vor den Augen der Kinder.

Man war auf den vorangehenden Stufen der Gesellschaftsentwicklung im ganzen Umkreis des gesellschaftlich-geselligen Lebens weniger zurückhaltend, auch im Sprechen, im Denken und Dichten. Der eigene Zensor wie der der Mitmenschen hatte eine andere Gestalt. Ein Gedicht aus einer relativ späten Zeit – aus dem 17. Jahrhundert – mag helfen, diesen Unterschied zu veranschaulichen. Es stammt von dem schlesischen Dichter Christian Hofmann von Hofmannswaldau und trägt den Titel »Vergänglichkeit der Schönheit«:

»Es wird der bleiche todt mit seiner kalten  
hand  
 Dir endlich mit der zeit umb deine brüste  
streichen /  
 Der liebliche corall der lippen wird  
verbleichen;  
 Der schultern warmer schnee wird werden  
kalter sand /  
 Der augen süsser blitz / die kräfte deiner  
hand /  
 Für welchen solches fällt / die werden zeitlich  
weichen /  
 Das haar / das itzund kan des goldes glantz  
erreichen /

Tilgt endlich tag und jähr als ein gemeines  
band.  
 Der wohlgesetzte fuß / die lieblichen  
gebärden /  
 Die werden theils zu staub / theils nichts und  
nichtig werden /  
 Denn opfert keiner mehr der gottheit deiner  
pracht.  
 Diß und noch mehr als diß muß endlich  
untergehen /  
 Dein hertze kan allein zu aller zeit bestehen /  
 Dieweil es die natur aus diamant gemacht.«

Leser unserer Tage mögen die Metapher von dem bleichen Tod, der mit seiner kalten Hand über die Brüste der Geliebten streicht, als etwas kraß empfinden, vielleicht auch als geschmacklos. Sie mögen umgekehrt in dem Gedicht eine tiefe Beschäftigung mit dem Problem des Todes sehen. Aber vielleicht ist es überhaupt erst aufgrund des eigentümlichen Informalisierungsschubes, der sich nach 1918 anbahnte, 1933 ins Gegenteil umschlug und von 1945 an neu an Stärke gewann, möglich, diesem Gedicht Beachtung zu schenken. Wie viele Barockgedichte verstößt es gegen eine Reihe viktorianischer und wilhelminischer Tabus. So detailliert, so unromantisch und dazu noch etwas schäkernd auf den Tod der Geliebten hinzuweisen mag selbst

heute bei dem gelinden Tauwetter viktorianischer Tabus als etwas ungewöhnlich erscheinen. Solange man die zivilisatorische Veränderung nicht in Rechnung stellt, die in der gegenwärtigen, der eigenen Persönlichkeitsstruktur einen Ausdruck findet, bleibt man als Interpret der Vergangenheit, als historischer Hermeneut, im Ungewissen stecken. Willkürliche Interpretationen werden dann zur Norm, Fehlschlüsse zur Regel. Daß frühere Generationen unverhüllter von Tod, Grab und den Würmern sprachen, mag man dann als morbides Interesse am Tod deuten; daß man offener von den körperlichen Beziehungen der Männer und Frauen sprach, als Zeichen der Lüsterheit oder der lockeren Moral. Erst wenn man größerer Distanz zu sich selbst, zu der eigenen Zivilisationsstufe fähig und des stufenspezifischen Charakters der eigenen Scham- und Peinlichkeitsschwelle gewahr ist, vermag man den Taten und Werken von Menschen anderer Stufen gerecht zu werden.

Ein Gedicht wie dieses ging wahrscheinlich weit unmittelbarer aus dem gesellschaftlich-geselligen Verkehr von Männern und Frauen hervor als die höher individualisierten und privatisierten Gedichte unserer Tage. In ihm verbinden sich Ernst und Scherz in einer Weise, zu der es heute kaum noch Parallelen gibt. Vielleicht war

es ein Gelegenheitsgedicht, das in Hofmannswaldaus Kreisen zirkulierte, das seinen Freunden und Freundinnen viel Spaß machte. Die feierliche oder sentimentale Note, die sich später oft mit Mahnungen an Tod und Grab verband, fehlt in diesem Falle. Daß sich eine solche Mahnung hier überdies noch mit einer witzigen Pointe verbindet, zeigt die Verschiedenheit der Haltung besonders deutlich. Im Kreise des Dichters wird man über die Pointe des Gedichtes geschmunzelt haben, dem gegenwärtigen Leser entgeht sie allzu leicht. Hofmannswaldau sagt der spröden Schönen, daß ihre ganze Schönheit im Grabe vergehen wird, ihre Korallenlippen, ihre schneeweißen Schultern, ihre blitzenden Augen, ihr ganzer Körper wird zerfallen – bis auf das Herz, das offenbar steinhart ist wie ein Diamant, da sie ihn ja nicht erhören will. Auf der Palette zeitgenössischer Empfindungen – und Gedichte – gibt es kaum eine Parallele zu dieser Mischung von Grabeston und Schelmerei, detaillierter Beschreibung des menschlichen Zerfalls als Schachzug in einem Flirt.

Man könnte denken, das Thema dieses Gedichts sei eine individuelle und persönliche Erfindung seines Verfassers. Literarhistorisch kann es allzu leicht in diesem Sinne interpretiert werden. Aber in diesem Zusammenhang, als Zeugnis für

die Haltung zum Tode auf einer anderen Zivilisationsstufe, erhält dieses Gedicht gerade dadurch seine Bedeutung, daß sein Thema alles andere als eine individuelle Erfindung ist. Es ist ein gängiges Thema der europäischen Barockdichtung im weitesten Sinne des Wortes, das uns etwas von der Art des Liebesspiels der Männer und Frauen in der höfisch-patrizischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts vermittelt. In dieser Gesellschaft gab es zahlreiche Gedichte über das gleiche Thema. Nur seine jeweilige dichterische Ausgestaltung ist individuell und von unterschiedlichem Format. Das schönste und berühmteste Gedicht über dieses Thema stammt von dem Engländer Andrew Marvell und trägt den Titel: »An seine spröde Geliebte«. Es zeigt die gleiche ungenierte Erinnerung an das, was mit ihrem schönen Leibe im Grabe geschehen wird, als Mahnung an die harteherzige Frau, ihn nicht so lange warten zu lassen. Auch dieses Gedicht blieb für mehrere Jahrhunderte fast unbeachtet. Heute gehören Zeilen aus diesem Gedicht zu dem gängigen englischen Zitatenschatz – etwa die Verse:

»The grave's a fine and private place,  
But none, I think, do there embrace.«<sup>7</sup>

<sup>7</sup> »Das Grab ist ein feiner und privater Ort, doch niemand, denke ich, umarmt sich dort.« Andrew Marvell, To His Coy Mistress.

Bei Pierre de Ronsard, bei Martin Opitz und anderen Dichtern der Epoche finden sich Variationen über das gleiche Thema. Es repräsentiert eine andere Scham- und Peinlichkeitsschwelle als die unsere, also eine andere soziale Persönlichkeitsstruktur, nicht ein vereinzelt Individuum. Das Sprechen von Tod, Grab und von all den Einzelheiten dessen, was im Grabe mit dem toten Menschen vor sich geht, unterlag noch nicht einer so strikten sozialen Zensur. Der Anblick verfallender Menschenleichen war alltäglicher. Jedermann, auch die Kinder, wußte, wie das aussah; und da es jedermann wußte, sprach man auch relativ unbefangen davon, im geselligen Verkehr wie in Gedichten.

Heute verhält sich das anders. Niemals zuvor in der Geschichte der Menschheit wurden Sterbende so hygienisch aus der Sicht der Lebenden hinter die Kulissen des gesellschaftlichen Lebens fortgeschafft; niemals zuvor wurden menschliche Leichen so geruchlos und mit solcher technischen Perfektion aus dem Sterbezimmer ins Grab expediert.

Eng verbunden mit der größtmöglichen Relegierung des Sterbens und des Todes aus dem gesellschaftlich-geselligen Leben der Menschen und mit der entsprechenden Verschleierung des Sterbens, insbesondere auch vor den Kindern, ist in unseren Tagen eine eigentümliche Verlegenheit der Lebenden in der Gegenwart eines Sterbenden. Sie wissen oft nicht recht, was zu sagen. Der Sprachschatz für den Gebrauch in dieser Situation ist verhältnismäßig arm. Peinlichkeitsgefühle halten die Worte zurück. Für die Sterbenden selbst kann das recht bitter sein. Noch lebend, sind sie bereits verlassen. Aber auch in dieser Hinsicht steht das Problem, das Sterben und Tod den Zurückbleibenden stellt, nicht für sich. Diese Wortkargheit, der Mangel an Spontaneität beim Ausdruck des Mitgefühls in Krisensituationen anderer Menschen, beschränkt sich nicht auf die Gegenwart eines Sterbenden oder etwa auch eines Trauernden. Sie zeigt sich auf unserer Stufe des Zivilisationsprozesses bei vielen Gelegenheiten, die den Ausdruck einer starken emotionalen Anteilnahme ohne Verlust der Selbstkontrolle verlangen. Ähnliches gilt wohl auch für Situationen der Liebe und der Zärtlichkeit. In allen solchen Fäl-

len sind insbesondere die jüngeren Generationen unserer Tage in höherem Maße, als das in früheren Jahrhunderten der Fall war, bei der Suche nach den rechten Worten für ihr Empfinden auf ihre eigenen Reserven, ihre eigene individuelle Erfindungsgabe angewiesen. Das gesellschaftliche Herkommen stattet den einzelnen Menschen in geringerem Maße als zuvor mit stereotypen Redeweisen, mit vorgegebenen Verhaltensweisen aus, die die Bewältigung des starken emotionalen Anspruchs solcher Situationen erleichtern können. Die konventionellen Redewendungen und Riten sind gewiß noch in Gebrauch, aber mehr Menschen als früher fühlen, daß es etwas peinlich ist, sich ihrer zu bedienen, eben weil sie ihnen als schal und abgedroschen erscheinen. Die rituellen Floskeln der alten Gesellschaft, die die Bewältigung kritischer Lebenssituationen erleichterten, klingen für das Ohr vieler jüngerer Menschen abgestanden und falsch. An neuen Ritualen, die dem gegenwärtigen Empfindens- und Verhaltensstandard entsprechen und die Bewältigung wiederkehrender kritischer Lebenssituationen erleichtern können, fehlt es noch.

Man gäbe ein falsches Bild, wenn man den Eindruck erweckte, die stufenspezifische Problematik im Verhältnis der Gesunden und der Sterben-

den, der Lebenden und der Toten, stände für sich. Was hier zutage tritt, ist ein Teilproblem, ein Aspekt der umfassenden Zivilisationsproblematik unserer Stufe.

Vielleicht sieht man die Eigentümlichkeit der gegenwärtigen Lage besser, wenn man auch für dieses Problem ein Beispiel aus der Vergangenheit heranzieht. Im späten Oktober 1758 lag die Markgräfin von Bayreuth, die Schwester Friedrichs II., des Königs von Preußen, im Sterben. Er war nicht in der Lage, zu ihr zu fahren, aber er sandte ihr eilends seinen Leibarzt Cothenius, damit er vielleicht doch noch helfen könne. Zugleich sandte er ihr Verse und den folgenden Brief, datiert vom 20. Oktober 1758:

»Zärtlichgeliebteste Schwester

Würdige die Verse, die ich dir hier überschicke einer gütigen Aufnahme. Ich bin von dir, von deiner Gefar und von meiner Erkenntlichkeit so angefüllet, das dein Bild immer in meiner Seele herrsche und alle meine Gedanken bestimmt; ich mag wachen oder träumen, ich mag Pros oder Poesie schreiben. Wollte doch der Himmel die Wünsche erhören, die ich täglich für deine Genesung zu ihm schicke! Cothenius ist auf dem Wege; ich werde ihn vergöttern, wenn er diejenige Person erhält, die mir auf der ganzen Welt am

meisten am Herzen liegt, die ich hochschätze  
und verehere, und der ich bis auf den Augen-  
blick, da auch ich meinen Leib den Elementen  
zurückgeben werde, verharre,  
Zärtlichgeliebteste Schwester  
Dein getreuer und ergebener Bruder  
und Freund Friedrich«

Der König schrieb diesen Abschiedsbrief an seine Schwester in deutscher Sprache, was er nicht oft tat. Man könnte sich vorstellen, daß dieser Brief der Sterbenden Trost brachte und ihr den Abschied von den Menschen erleichterte – wenn sie ihn noch zu lesen vermochte.

Die deutsche Sprache ist nicht besonders reich an nuancierten Ausdrücken für nicht-sexuelle Gefühlsbindungen zwischen Menschen – nicht-sexuell, was immer ihr Ursprung sein mag. Eine Entsprechung zu dem englischen »affection« und »affectionate« fehlt. »Zuneigung« und »zugesetzt« kommen an die Wärme des englischen Ausdrucks nicht ganz heran, sind auch wohl weniger gebräuchlich. Friedrichs »zärtlichgeliebteste Schwester« ist wohl ein sehr genauer Ausdruck seines Empfindens. Würde man ihn heute noch gebrauchen? Die Gefühlsbindung Friedrichs an seine Schwester war wahrscheinlich die stärkste Bindung an eine Frau und an einen Menschen überhaupt in seinem Leben.

Man kann annehmen, daß es aufrichtige Gefühle waren, die er in diesem Brief zum Ausdruck brachte. Die Zuneigung zwischen Bruder und Schwester war gegenseitig. Er verstand offenbar auch, daß die Versicherung seiner unverminderten Zuneigung der Sterbenden wohlthun würde. Ihm aber wird das Aussprechen der Gefühle offensichtlich dadurch erleichtert, daß er sich unbedenklich bestimmten Sprachkonventionen seiner Gesellschaft anvertraut und ihnen erlaubt, die Feder zu führen. Der heutige Leser, scharfhörig gegenüber den Klischees der Vergangenheit, mag »dein Bild«, das »immer in meiner Seele herrsche«, als konventionell empfinden und »Wollte doch der Himmel die Wünsche erhören« als barock-theatralisch, vor allem im Munde eines nicht als besonders gläubig bekannten Monarchen. Friedrich gebraucht in der Tat hier konventionelle Floskeln als Ausdruck seiner Gefühle. Aber er versteht sie so zu gebrauchen, daß die Aufrichtigkeit seiner Gefühle durchscheint, und man kann annehmen, daß die Empfängerin des Briefes die Aufrichtigkeit hörte. Das Kommunikationsgefüge war so eingerichtet, daß die Rezipienten zwischen dem aufrichtigen und unaufrichtigen Gebrauch der höflichen Redensarten zu unterscheiden vermochten, während unser Ohr solche

Nuancen der Höflichkeit nicht mehr recht hört. Damit fällt zugleich ein Schlaglicht auf die gegenwärtige Situation. Der kurze Informalisierungsschub<sup>8</sup>, in dem wir stehen, macht uns besonders mißtrauisch gegenüber den festgeprägten Ritualen und Floskeln früherer Generationen. Viele gesellschaftlich vorgeschriebenen Formeln tragen die Aura vergangener Herrschaftssysteme mit sich, sie lassen sich nicht mehr mechanisch gebrauchen wie das omani patme um der Gebetsmühlen buddhistischer Mönche. Aber zugleich erzeugt die zivilisatorische Veränderung auf der gegenwärtigen Stufe bei vielen Menschen eine erhebliche Scheu und oft genug ein Unvermögen, starken Emotionen Ausdruck zu geben, sei es in der Öffentlichkeit, sei es auch im Privatleben. Nur in politisch-sozialen Kämpfen, so scheint es, finden sie noch ein Ventil. Im 17. Jahrhundert konnten Männer noch öffentlich weinen, heute ist das schwieriger und seltener geworden. Nur Frauen besitzen noch das Vermögen, nur ihnen ist es noch gesellschaftlich erlaubt – wie lange noch?

In der Gegenwart von Sterbenden – auch von Trauernden – zeigt sich daher mit besonderer

<sup>8</sup> Zur Informalisierung siehe: Cas Wouters, Informalisierung und der Prozeß der Zivilisation, in: Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie, hg. v. Peter Gleichmann, Johan Goudsblom und Hermann Körte, Frankfurt am Main 1979.

Schärfe ein für die heutige Stufe des Zivilisationsprozesses charakteristisches Dilemma. Ein Informalisierungsschub im Rahmen dieses Prozesses hat dazu geführt, daß eine ganze Reihe herkömmlicher Verhaltensroutinen, darunter auch der Gebrauch ritueller Floskeln, in den großen Krisensituationen des menschlichen Lebens für viele Menschen suspekt und zum Teil peinlich geworden ist. Die Aufgabe, das richtige Wort und die richtige Geste zu finden, fällt also, wie gesagt, auf den Einzelnen zurück. Das Bemühen, gesellschaftlich vorgegebene Rituale und Formen zu vermeiden, vergrößert die Anforderung an die persönliche Erfindungs- und Ausdruckskraft des Individuums. Dieser Aufgabe aber sind Menschen derzeit gerade im Zusammenhang mit einer Eigentümlichkeit der gegenwärtigen Zivilisationsstufe oft nicht recht gewachsen. Die Art des Zusammenlebens, die diese Zivilisationsstufe begründet, verlangt und erzeugt ein recht hohes Maß an selbsttätiger Reserve gegenüber dem Ausdruck starker spontaner Affekte und Emotionen bei den so miteinander verbundenen Menschen. Oft vermögen sie nur unter besonderem Druck die Schranke zu überwinden, die das Handeln im Zuge starker Gefühle und deren Verbalisierung verbietet. So wird unbefangenes Sprechen mit oder zu Ster-

benden, dessen sie doch bedürfen, schwierig. Nur die institutionalisierten Routinen der Krankenhäuser geben der Sterbesituation eine gesellschaftliche Gestalt. Sie sind gefühlsarm und tragen viel zur Vereinsamung der Sterbenden bei. Anhängern eines überweltlichen Glaubens können Sterberituale vielleicht die Empfindung vermitteln, daß Menschen persönlich um sie besorgt sind, und das ist sicherlich ihre reale Funktion. Im übrigen ist die Sterbesituation in unseren Tagen weitgehend ungeformt, ein weißer Fleck auf der sozialen Landkarte. Die weltlichen Rituale sind zum guten Teil gefühlsleer geworden, den traditionellen weltlichen Formeln fehlt die Überzeugungskraft. Tabus verbieten das allzu starke Zeigen starker Gefühle, obwohl sie vorhanden sein mögen. Auch die traditionelle Aura des Geheimnisvollen, die das Sterben umgibt, mit den Überbleibseln magischer Gesten – man öffnet die Fenster, hält die Uhren an –, entrückt den Tod der Behandlung als ein menschlich-gesellschaftliches Problem, das Menschen im Verkehr miteinander und füreinander zu lösen haben. Gegenwärtig haben die den Sterbenden verbundenen Menschen wohl oft nicht mehr das Vermögen, ihnen Halt und Trost zu geben durch den Beweis ihrer Zuneigung und Zärtlichkeit. Sie finden es schwer,

Sterbenden die Hand zu drücken oder sie zu streicheln, um ihnen das Gefühl der unverminderten Zugehörigkeit und Geborgenheit zu geben. Das überhöhte Zivilisationstabu gegen den Ausdruck starker, spontaner Empfindungen bindet ihnen oft Zunge und Hand. Auch mögen die Lebenden Sterben und Tod halb unbewußt als ansteckend und so als Bedrohung empfinden; unwillkürlich ziehen sie sich dann von den Sterbenden zurück. Dabei ist, wie bei jedem Abschied von vertrauten Menschen, deren Geste unverminderter Zuneigung für die endgültig Scheidenden vielleicht die größte Hilfe, abgesehen von der Linderung der physischen Schmerzen, die die Zurückbleibenden ihnen geben können.

## 8

Der Rückzug der Lebenden von den Todgeweihten und das Schweigen, das sich allmählich um sie verbreitet, setzen sich fort, wenn das Ende gekommen ist. Sie zeigen sich zum Beispiel in der Behandlung der Leichen und in der Grabpflege. Beide sind heute in hohem Maße aus den Händen der Familie, der Angehörigen

und Freunde in die Hände bezahlter Spezialisten übergegangen. Im Bewußtsein der ersteren mag die Erinnerung an den toten Menschen frisch und lebendig bleiben; die Bedeutung der Leichen und der Gräber als Focus der Gefühle ist geringer geworden. Michelangelos Pietà, die trauernde Mutter mit dem Leichnam ihres Sohnes, ist als Kunstwerk verständlich geblieben, als wirkliches Ereignis kaum vorstellbar.

Wie weit die Pflege des Grabes aus den Händen der Familie in die der Spezialisten übergegangen ist, zeigt unter anderem eine Broschüre der Friedhofsgärtner.<sup>9</sup> Es versteht sich, daß sie vor Konkurrenten und Gegnern warnen, die die Ausschmückung der Gräber mit einem reichen Blumenschmuck schmälern könnten. Im übrigen, so darf man annehmen, ist die Broschüre von der Marketinggesellschaft so gut wie möglich auf die Mentalität der erhofften Kunden abgestellt. Das Schweigen über die Bedeutung von Gräbern als Beerdigungsplätzen toter Menschen ist dementsprechend beinahe total. Ausdrückliche Hinweise darauf, daß die Berufsarbeit der Friedhofsgärtner etwas mit der Begrabung eines Leichnams zu tun hat, fehlen verständli-

<sup>9</sup> Friedhof, Grüner Raum in der Stadt, hg. v. d. Zentralen Marketinggesellschaft der deutschen Agrarwirtschaft mbH, in Zusammenarbeit mit dem Zentralverband Gartenbau e. V. Bundesfachgruppe Friedhofsgärtner.

cherweise völlig. Die sorgfältig durchgeführte Verdeckung, die die Mentalität der potentiellen Kunden im Spiegelbild zeigt, tritt besonders deutlich hervor, wenn man sich an die Mentalität der oben zitierten Gedichte aus dem 17. Jahrhundert erinnert. Die Offenheit, mit der man dort von dem spricht, was mit dem Leichnam im Grabe vor sich geht, steht in schärfstem Kontrast zu der hygienischen Verdrängung der peinlichen Assoziationen aus dem Schrifttum und ganz gewiß auch aus den gesellschaftlich-geselligen Gesprächen unserer Tage. Daß Marvell hoffen konnte, die Gunst seiner Angebeteten durch den Hinweis zu gewinnen, daß ihre allzu lang bewahrte Jungfräulichkeit im Grabe von den Würmern erprobt werden wird<sup>10</sup>, gibt einen Anhaltspunkt dafür, wie weit in diesem Bereiche die Peinlichkeitsschwelle im Zuge des ungeplanten Zivilisationsprozesses inzwischen vorge-rückt ist. Dort sprechen selbst Dichter unbehindert von den Grabwürmern, hier vermeiden selbst Friedhofsgärtner alles, was daran erinnern könnte, daß Gräber etwas mit dem Tod von Menschen zu tun haben. Das bloße Wort Tod wird nach Möglichkeit vermieden; es erscheint

<sup>10</sup> Andrew Marvell, To His Coy Mistress: »then worms shall try  
That long-preserv'd virginity,  
And your quaint honour turn to dust«.

in der Broschüre nur einmal – bei der Erwähnung der Totengedenktage; und der schlechte Eindruck dieses Wortes wird sofort durch den Hinweis auf Hochzeitstage ausgeglichen, für die man ja ebenfalls Blumen braucht. Den gefährlichen Assoziationen des Friedhofs wird dadurch begegnet, daß man ihn einfach als einen »grünen Raum in der Stadt« hinstellt:

»Die deutschen Friedhofsgärtner (...) möchten den Friedhof als Kultur- und Traditionsraum, als Stätte der Besinnung und als Teil des städtischen Grüns stärker in das öffentliche Bewußtsein rücken. Denn ein geschärftes öffentliches Bewußtsein ist der beste Garant dafür, daß das traditionelle Bild vom grünen und blühenden Friedhof nicht eines Tages gefährdet wird durch fremde Bestattungsgebräuche, durch ökonomisch begründete Gestaltungsaufgaben, durch ungehinderten gestalterischen Wildwuchs oder durch technokratische Friedhofsplanungen unter reinen Rationalisierungsgesichtspunkten.«

Es würde sich lohnen, die Technik des Kampfes mit den verschiedenen Geschäftsgegnern im einzelnen zu diskutieren, aber nicht hier. Jedenfalls rückt man die Erinnerung an den Tod und an alles, was damit zusammenhängt, so weit wie möglich aus dem Gesichtskreis. Für den erwar-

teten Kundenkreis ist sie peinlich geworden. Aber die Vermeidungs- und Verdeckungsaktion wirkt nun selbst etwas peinlich.

Es wäre recht schön, wenn man die Erinnerungsstätte an die Toten wirklich als Park für die Lebenden einrichten würde. Das ist das Bild, das die Friedhofsgärtner erwecken möchten – »eine ruhige, grüne, blühende Insel im Lärm unseres hektischen Alltags«. Wenn es nur wirklich Parks für die Lebenden wären, die da geplant sind, Parks, wo Erwachsene ungehindert ihre Stullen verzehren und Kinder frei miteinander spielen können. Früher war das vielleicht einmal möglich, heute verbietet es die Neigung zur Feierlichkeit, die Tendenz, Scherz und Lachen als unziemlich aus der Nähe der Toten zu verbannen – Symptome des halb unbewußten Bestrebens der Lebenden, sich von den Toten zu distanzieren und auch diese peinlich gewordene Seite der menschlichen Animalität so weit als möglich hinter die Kulissen des gewöhnlichen Lebens zu verlagern. Kindern, die fröhlich um die Gräber spielen wollten, würden die Hüter der gepflegten, blumengeschmückten Anlagen wohl die Leviten lesen, wegen mangelnder Ehrfurcht gegenüber den Toten. Aber wenn Menschen gestorben sind, dann wissen sie nichts mehr davon, ob die Lebenden sie mit Ehrfurcht

behandeln oder nicht. Auch die Feierlichkeit, mit der man Begräbnis und Gräber umgibt, die Vorstellung, daß es um die Gräber still sein muß, daß man auf dem Friedhof mit gedämpfter Stimme sprechen sollte, um die Ruhe der Toten nicht zu stören, alles das sind im Grunde Formen der Distanzierung der Lebenden von den Toten, Mittel, eine empfundene Bedrohung durch die Nähe der Toten von den Lebenden fernzuhalten. Es sind die Lebenden, die Ehrfurcht vor den Toten verlangen, und sie haben ihre Gründe. Zu ihnen gehört die Angst der Lebenden vor dem Tod und den Toten; sie aber dient oft genug als Mittel zur Erhöhung der Macht von Lebenden.

9

Bereits die Art, wie man den Ausdruck »die Toten« gebraucht, ist merkwürdig und bezeichnend. Sie erweckt den Eindruck, daß tote Menschen in irgendeinem Sinne noch existieren, nicht allein im Gedächtnis der Lebenden, sondern auch unabhängig von ihnen. Aber die Toten existieren nicht. Oder sie existieren, wie gesagt, nur in der Erinnerung der Lebenden, der

gegenwärtigen wie der zukünftigen. Besonders an die unbekanntenen Lebenden der zukünftigen Generationen wenden sich die Menschen der gegenwärtigen mit allem, was sie als sinnerfüllend leisten und schaffen. Aber sie sind sich dessen gewöhnlich noch nicht recht bewußt. Die Angst vor dem Sterben ist gewiß auch eine Angst vor dem Verlust und der Zerstörung dessen, was Sterbende selbst als sinnvoll und lebenserfüllend empfinden. Aber es kann sich erst vor dem Forum der Ungeborenen erweisen, ob das, was ihnen selbst als sinnvoll erscheint, auch noch über ihr eigenes Leben hinaus für andere Menschen sinnvoll ist. Selbst die Grabsteine in ihrer Einfachheit richten sich an dieses Forum – vielleicht liest noch einmal jemand, der vorübergeht, auf dem als unvergänglich gedachten Stein, daß hier die Grabstätte von diesem bestimmten Elternpaar, jenen Großeltern und Kindern ist. Was auf dem nicht sterblichen Grabstein steht, ist eine stumme Botschaft der Verstorbenen an die jeweils Lebenden – Symbol eines vielleicht noch unartikulierten Empfindens dafür, daß die einzige Art, in der ein Toter weiterlebt, die im Gedächtnis der Lebenden ist. Wenn die Kette der Erinnerung abbricht, wenn die Kontinuität einer bestimmten Gesellschaft oder der menschlichen Gesellschaft überhaupt

abbricht, erlischt auch der Sinn alles dessen, was deren Menschen durch die Jahrtausende hin getan haben und was ihnen jeweils als sinnvoll erschien.

Heute ist es noch etwas schwer, sich verständlich zu machen, wie tiefgreifend die Abhängigkeit der Menschen voneinander ist. Daß der Sinn alles dessen, was ein Mensch tut, in dem liegt, was er für andere bedeutet, und zwar nicht nur für die Gegenwärtigen, sondern auch für die Kommenden, also seine Abhängigkeit von dem Fortgang der menschlichen Gesellschaft durch die Generationen hin, gehört sicherlich zu den fundamentalen Abhängigkeiten der Menschen voneinander. Das Verständnis für diese Abhängigkeit aber wird gegenwärtig gerade dadurch ganz besonders erschwert, daß man so sehr zu vermeiden sucht, der Begrenztheit des einzelnen menschlichen Lebens, also auch der des eigenen, und dem kommenden Zerfall der eigenen Person ohne Verdeckung ins Auge zu sehen, und es daher unterläßt, sie bei der Art, wie man sein Leben – seine Arbeit, seine Freuden – einrichtet, insbesondere auch, wie man sich zu anderen Menschen verhält, in Rechnung zu stellen.

Allzu oft sehen sich Menschen heute als vereinzelte, von anderen total unabhängige Individuen. Den eigenen, als isolierbar verstandenen

Interessen nachzugehen erscheint dann als das Sinnvollste, was ein Mensch tun kann. Als wichtigste Lebensaufgabe stellt es sich dann dar, nach einer Art von Sinn für sich allein zu suchen, einem Sinn, der unabhängig von allen andern Menschen ist. Kein Wunder, daß Menschen bei der Suche nach dieser Art von Sinn ihr Leben als absurd erscheint. Vorerst können Menschen sich selbst offenbar nur mit Schwierigkeiten und daher nur selten im Geflecht ihrer Abhängigkeit von anderen Menschen, die gegenseitig sein kann, sehen, also als begrenztes Glied in der Kette der Generationen, als Fackelläufer in der Stafette, der am Ende die vorwärtsgetragene Fackel an Andere weitergibt.

Dabei ist die Verdrängung und Verdeckung der Endlichkeit des einzelnen menschlichen Lebens ganz gewiß nicht, wie es manchmal hingestellt wird, erst eine Eigentümlichkeit des 20. Jahrhunderts. Sie ist wahrscheinlich so alt wie das Bewußtsein dieses Endes – wie die Voraussicht des eigenen Sterbens – selbst. Im Zuge der biologischen Evolution, so kann man annehmen, entwickelte sich bei menschlichen Lebewesen eine Art des Bewußtseins, die es ihnen ermöglichte, das Ende, das sie von anderen Lebewesen kannten – von anderen, die ihnen zum Teil als Speise dienten –, auch auf sich selbst zu bezie-

hen. Dank einer unter Lebewesen einzigartigen Vorstellungskraft lernten sie allmählich, dieses Ende vorwegnehmend als unvermeidlichen Abschluß jedes menschlichen Lebenslaufs, auch des eigenen, zu erkennen. Aber Hand in Hand mit der Voraussicht des eigenen Endes ging vermutlich von jeher das Bemühen, dieses unwillkommene Wissen durch willkommenere Vorstellungen zu verdrängen und zu überdecken; und das einzigartige Phantasievermögen der Menschen stand ihnen bei. Das unwillkommene Wissen und die verdeckenden Phantasien sind also wahrscheinlich Geburten der gleichen Stunde der Evolution. Heute, im Besitz eines gewaltigen Erfahrungsschatzes, kann man es nicht länger unterlassen zu fragen, ob die wohltuenden Lügen auf die Dauer für Menschen beim Zusammenleben miteinander nicht weit unwillkommener und gefährlichere Folgen haben als das Wissen ungeschminkt.

Die Verdeckung und Verdrängung des Todes, also der Einmaligkeit und Endlichkeit jeder menschlichen Existenz, im Bewußtsein der Menschen ist ein sehr alter Sachverhalt. Die Art der Verdeckung aber hat sich im Laufe der Zeit in spezifischer Weise gewandelt. In früheren Zeiten herrschten kollektive Wunschphantasien als Mittel der Bewältigung des menschlichen

Wissens vom Tode vor. Sie spielen gewiß auch heute noch eine gewichtige Rolle. Man erleichtert sich auf diese Weise die Angst vor der eigenen Vergänglichkeit mit Hilfe eines kollektiven Wunschbildes von dem unendlichen Weiterleben an einem anderen Ort. Da die Bewirtschaftung der menschlichen Ängste zu den bedeutendsten Quellen der Macht von Menschen über Menschen gehört, entwickelten und erhalten sich auf dieser Basis Herrschaftssysteme in Hülle und Fülle. Heute treten im Zuge eines besonders umfassenden Individualisierungsschubes aus der Hülle der kollektiven Unsterblichkeitsphantasien häufiger ganz persönliche und vergleichsweise private Unsterblichkeitsphantasien der einzelnen Menschen in den Vordergrund.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Ich habe das Gefühl, daß Ariès trotz seiner bewundernswürdigen Gelehrsamkeit auch im Hinblick auf die Unsterblichkeitsphantasien zeitgenössischer Menschen der Struktur der Veränderung, um die es sich handelt, nicht gerecht wird – wiederum, da ihm ja theoretische Modelle langfristiger Prozesse und dementsprechend auch der Begriff eines Individualisierungsschubes fehlen. Er spricht mit merklicher Verachtung, beinahe mit Abscheu, von den Unsterblichkeitsphantasien zeitgenössischer Menschen, stellt sie schroff der, wie er glaubt, traditionellen Haltung von Menschen, die dem Tode ruhig entgegensehen, gegenüber. Und zustimmend, mit einem deutlichen Seitenhieb gegen die Zeitgenossen, zitiert er Alexander Solschenizyns »Krebsstation«: »Sie hatten sich«, heißt es dort von den traditionellen Menschen, »nicht aufgebäumt, gewehrt, geprahlt, daß sie niemals sterben würden« (a.a.O. S. 25). Ich weiß wirklich nicht, ob sich zeitgenössische Menschen in höherem Maße aufbäumen. Die meisten Menschen mit Unsterblichkeitsphantasien, die ich kenne, sind sich ihrer recht wohl als Phantasien bewußt. Jedenfalls läßt sich der Sachverhalt, um den es hier geht, in seiner Struktur relativ einfach erfassen. In früheren Zeiten hatten in hohem Maße institutionalisierte kollektive Phantasien, die dem einzelnen Menschen Unsterblichkeit garantierten, den Vorrang, und gerade die Verstärkung

Freud glaubte, daß die psychische Instanz, die er »Es« nannte, also die physis-nahste, animalischste Schicht des psychischen Haushalts, die er ein wenig wie eine kleine Person behandelte, sich selbst unsterblich wähne. Aber ich glaube nicht, daß man ihm das abnehmen kann. Allein auf der Es-Ebene hat ein Mensch keine Voraussicht, also auch kein vorwegnehmendes Wissen von der eigenen Sterblichkeit. Ohne vorwegnehmendes Wissen von der eigenen Sterblichkeit läßt sich auch der kompensierende Trostgedanke der eigenen Unsterblichkeit nicht fassen, er wäre funktionslos. Freud unterstellt in dieser Hinsicht den ganz auf das Hier und Jetzt abgestellten Es-Impulsen des Menschen eine Reflexionshöhe, die ihnen nicht zugänglich ist. Auch viele andere Phantasien, die Freud ent-

durch Institutionalisierung und Gruppenglauben machte die Erkenntnis des Phantasiecharakters dieser Vorstellungen fast unmöglich. Heute hat sich die Macht dieser kollektiven Unsterblichkeitsvorstellungen über die Gemüter etwas verringert, und individuelle Unsterblichkeitsphantasien, die zum Teil als solche erkannt werden, treten demgemäß etwas mehr in den Vordergrund. Theoretische Modelle langfristiger Prozesse, wie sie in dem Begriff des Individualisierungsschubes zum Ausdruck kommen, sind keine Dogmen. Man braucht – und darf – mit ihrer Hilfe den beobachtbaren Tatsachen keine Gewalt antun. Solche Modelle lassen sich ändern; Dogmen als Theoriesatz sind unnachgiebig. Es ist schade um all das reiche Wissen von Ariès, Es wäre schön, wenn er sich davon überzeugen könnte, daß vorgefaßte Dogmen einen Gelehrten blind machen gegenüber Strukturen, auch wenn sie fast greifbar zutage liegen, wie die des Wandels der Unsterblichkeitsphantasien von einer Stufe, auf der hoch institutionalisierte, kollektive Unsterblichkeitsphantasien vorherrschen, zu einer anderen Stufe, in der der Auftrieb individueller und vergleichsweise privater Unsterblichkeitsphantasien stärker wird.

deckte, gruppieren sich um die Todesvorstellung. Ich sprach bereits von den Schuldgefühlen, von der Phantasievorstellung des Sterbens als einer Strafe für Missetaten, die man begangen hat. Wieviel Hilfe man Sterbenden zu geben vermag durch die Besänftigung tiefliegender Schuldängste vor der Strafe für eingebildete – oft frühkindliche – Missetaten, ist ein offenes Problem. Die kirchliche Einrichtung der Sündenvergebung, der Absolution des Sterbenden, zeigt ein intuitives Verständnis für die Häufigkeit von Schuldängsten im Zusammenhang mit dem Vorgang des Sterbens, für die eigentlich erst Freud eine wissenschaftliche Erklärung anbot.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, all den verschiedenen Phantasiemotiven nachzugehen, die sich mit der Vorstellung des eigenen Sterbens wie mit dem Prozeß des Sterbens selbst verbinden. Aber man kann nicht ganz an der Tatsache vorbeigehen, daß in der magischen Vorstellungswelt einfacherer Völker wie in den entsprechenden individuellen Phantasien unserer Tage der Tod von Menschen sich aufs engste mit dem Töten von Menschen verbindet. Einfacheren Völkern stellt sich der Tod zum mindesten aller sozial mächtigeren Personen als etwas dar, das jemand dem Toten angetan hat, also als

eine Art von Mord. Die Gefühle der Zurückbleibenden sind engagiert. Man stellt nicht die unpersönliche und gefühlsarme Frage nach der Ur-sache des Todes. Wie immer bei starkem emotionalem Engagement fragt man nach dem Schuldigen, nach dem Ur-heber. Nur wenn man ihn kennt, kann man hoffen, sich an ihm zu rächen und so die durch den Tod erregten Leidenschaften zu entladen. An einer Ur-sache kann man sich nicht rächen. Impulse wie diese, die bei Menschen einfacherer Gesellschaften noch ganz direkt an der Steuerung des Handelns wie des Denkens beteiligt sind, spielen gewiß auch bei Erwachsenen entwickelterer Gesellschaften ihre Rolle. Aber bei ihnen haben sie normalerweise keinen direkten Zugang zur Handlungssteuerung. Bei kleinen Kindern ist das zwar noch der Fall, aber ihre Schwäche verdeckt gewöhnlich die Leidenschaftlichkeit ihrer Triebimpulse für das Verständnis der Erwachsenen. Überdies können die kleinen Kinder selbst zwischen Wunsch und Handlungsvollzug, zwischen Phantasie und Realität noch nicht recht unterscheiden. Spontan aufwallende Haßgefühle und Todeswünsche haben für ihr eigenes Empfinden magische Kraft; der Wunsch zu töten tötet. Bei Kindern treten auch in unserer Gesellschaft solche Impulse oft noch recht offen zutage. »Dann

packen wir Vati in die Mülltonne«, sagte der kleine Sohn eines Freundes mit offensichtlicher Befriedigung, »und machen den Deckel zu.« Wahrscheinlich würde er sich schuldig gefühlt haben, wäre der Vater tatsächlich weggegangen. Die kleine Tochter eines anderen versicherte jedem, der es hören wollte, sie sei nicht daran schuld, daß Mutti so krank sei und operiert werden müsse.

Hier trifft man auf eine weitere Komponente der besonderen Scheu, die Menschen heute oft in der Gegenwart eines Sterbenden befällt, oder – man muß das hinzufügen – der besonderen Attraktion, die Sterbende, Gräber und Friedhöfe für manche Menschen haben. Man könnte die Phantasien der letzteren etwa durch den Satz wiedergeben: »*Ich* habe sie nicht ermordet!« Auf der anderen Seite rührt die Nähe von Sterbenden oder von Gräbern bei Menschen zuweilen nicht nur die eigenen Todesängste, sondern auch vergrabene Todeswünsche und Schuldängste auf, zusammengefaßt etwa in der Frage: »Bin *ich* vielleicht an seinem beziehungsweise ihrem Tod schuld? Habe *ich* ihn durch meinen Haß totgewünscht?«

Auch erwachsene Personen in den entwickelten Industriegesellschaften haben magisch erlebende Schichten, die sich unpersönlichen, sach-

bezogenen Erklärungen von Krankheiten und Todesfällen widersetzen. Die Stärke der Erschütterung, die der Tod eines Elternteils oft bei Erwachsenen auslöst, ist ein Beispiel. Sie hängt gewiß zum Teil mit der tiefverwurzelten Identifizierung von Kindern und Eltern oder, je nachdem, auch von anderen emotional eng verbundenen Menschen zusammen, das heißt mit dem Erlebnis von anderen Menschen als Teil oder Erweiterung seiner selbst. Dem Gefühl des guten Kameraden im Angesicht des Gefallenen an seiner Seite, »als sei's ein Stück von mir«, begegnet man bei Beziehungen der verschiedensten Art – bei lange Verheirateten, bei Freunden und Freundinnen, bei Söhnen und Töchtern im Angesicht ihrer Toten. Aber gerade bei den letzteren rührt der Tod von Vater und Mutter häufig auch vergrabene und vergessene Todeswünsche samt den damit verbundenen Schuldgefühlen auf und, je nachdem, auch die Angst vor der Strafe. Deren Verstärkung schwächt dann die kompensatorische Besänftigung durch persönliche Unsterblichkeitsphantasien.

Solche Phantasien sind, wie gesagt, im Zuge der entschiedeneren sozialen Individualisierung der Einzelperson in unseren Tagen häufiger geworden. Ganz gewiß aber leben in unseren Gesellschaften auch hoch institutionalisierte, kollek-

tive Unsterblichkeitsphantasien mit nur wenig verminderter Stärke fort. Ein recht verständiges Schulbuch berichtet unter anderem auch, was die Leute zu Kindern sagen, wenn ein Mensch gestorben ist:

»Dein Opa ist jetzt im Himmel.« – »Deine Mutti blickt jetzt vom Himmel auf dich herab.« – »Dein Schwesterchen ist jetzt ein Engel.«<sup>12</sup>

Das Beispiel zeugt davon, wie fest und routiniert in unserer Gesellschaft noch die Tendenz ist, die unwiderrufliche Begrenztheit der menschlichen Existenz besonders vor Kindern durch kollektive Wunschvorstellungen zu verdecken und die Verdeckung selbst durch eine recht strenge soziale Zensur abzusichern.

10

In einem anderen sozio-biologischen Bereich, der durch ein differenziertes Regelwerk gesellschaftlicher Gebote und Verbote eingegrenzt ist, in dem Bereich der Geschlechterbeziehung, hat sich in jüngster Zeit eine merkliche Verände-

<sup>12</sup> Religion, Bilder und Wörter, hg. v. Hans-Dieter Bastian, Hana Rauschenberger, Dieter Stoodt und Klaus Wegenast, Düsseldorf 1974, S. 121.

rung vollzogen. In diesem Bereich sind eine Reihe von Zivilisationsschranken, die zuvor als selbstverständlich und unentbehrlich galten, abgebaut worden. Es ist möglich geworden, ehemals schlechthin tabuierte Verhaltensweisen sozial zu akzeptieren. Man kann in der Öffentlichkeit von Sexualproblemen auf einer neuen Ebene auch mit Kindern unverdeckter sprechen. Die funktionslose, allenfalls nur machtpolitisch begründete Verheimlichung und Verdeckung des geschlechtlichen Tuns und Lassens der Erwachsenen ist in Maßen einer offeneren und nüchterneren Verhaltens- und Sprechweise gewichen. Die größere Offenheit hat in diesem Bereich zu neuen Problemen und einer Periode des Experimentierens mit neuen Lösungen geführt, sowohl in der sozialen Praxis selbst wie in der empirischen und theoretischen Forschung. Vielleicht gelingt es dabei, die Funktionen der gesellschaftlichen Ge- und Verbote innerhalb des Sexualbereichs genauer zu bestimmen – ihre Funktionen für die Entwicklung des einzelnen Menschen wie für die ihres Zusammenlebens miteinander. Aber schon heute ist klar, daß eine ganze Reihe der herkömmlichen Sexualgebote und -verböte, die sich im Zuge des ungeplanten Zivilisationsprozesses herausgebildet hatten, eine Funktion nur für bestimmte hegemoniale

Gruppen im Zusammenhang mit spezifischen Herrschaftsverhältnissen hatten, etwa dem von Monarch und Untertan, von Männern und Frauen oder von Eltern und Kindern. Sie erschienen als ewig menschliche moralische Gebote, solange das Übergewicht der Machtchancen, die den jeweiligen Etabliertengruppen zur Verfügung standen, sehr groß und unerschüttert war, und verloren viel von ihrer Funktion und ihrer Überzeugungskraft, als diese Übermacht sich verringerte und einer etwas weniger ungleichen Verteilung der Machtgewichte Platz machte. Dadurch wurde es möglich, mit anderen Kanons des Verhaltens im Bereich der Geschlechterbeziehung, insbesondere auch mit anderen Kanons der Selbstkontrolle zu experimentieren, die mit einem gleichgewichtigeren Zusammenleben von Menschen vereinbar sind und zugleich eine weniger frustrierende individuelle Balance von Triebregelung und -erfüllung möglich machen.

Die Lockerung von funktionslos gewordenen Sexualtabus macht sich mittlerweile ganz besonders auch in der Erziehung heranwachsender Menschen und im Verhalten Erwachsener zu ihnen bemerkbar. Am Beginn des Jahrhunderts war im Verkehr von Erwachsenen und Kindern die Mauer des Schweigens, die das Verhalten

und Sprechen Erwachsener in diesem Bereich vor den Heranwachsenden verbarg, für diese Außenseiter beinahe undurchdringlich. Sexuelle Beziehungen Heranwachsender zueinander, wenn entdeckt, wurden aufs schwerste bestraft. Sexualität war eine Sphäre der Heimlichkeit, von der Kinder allenfalls unter sich, aber selten mit Erwachsenen, besonders selten mit Eltern und ganz und gar nicht mit Lehrern sprechen konnten. Die Strenge des gesellschaftlichen Verdeckungszwanges, der hohe soziale Druck, der die Sexualimpulse belastete, und die sozialen Gefahren, denen Kinder und Heranwachsende, aber natürlich auch Erwachsene selbst, allseitig ausgesetzt waren, wenn sie Sexualimpulse nicht entsprechend dem Normengefüge zu zügeln verstanden, warfen das einzelne Kind, den einzelnen Heranwachsenden in hohem Maße auf sich selbst zurück, ließen ihn mit sich selbst, mit den oft wilden und leidenschaftlichen Phantasien seines Alters allein und führten zu jener besonders krisenreichen Form der verlängerten Pubertät, deren Konflikte und Erregungen man damals als eine naturgegebene Eigentümlichkeit dieses Alters betrachtete. Heute erweist sie sich immer deutlicher als eine durch den Kanon der gesellschaftlichen Vorschriften erzeugte Form der Pubertät.

Inzwischen hat sich die Heimlichkeit, die die Sexualsphäre umgab, gemildert. Für Eltern und Lehrer wird es, generationsmäßig abgestuft, in höherem Maße als früher möglich, ohne Durchbrechung sozialer Tabus, ohne Überwindung hoher persönlicher Scham- und Peinlichkeitschranken über sexuelle Probleme zu sprechen. Man braucht Kinder nicht mehr mit halbverdeckten Andeutungen oder kleinen Lügen abzufertigen, wenn sie fragen, woher die Kinder kommen. Kurzum, in diesem Gefahrenbereich des menschlichen Zusammenlebens, im Bereich der Sexualität, haben sich die Muster der gesellschaftlichen Regelung ebenso wie die soziale Praxis und die persönliche Gewissensbildung im Verein miteinander während dieses Jahrhunderts sehr erheblich gewandelt. Eine Verdeckungs- und Verdrängungsstrategie, besonders im Verhältnis der jeweils hegemonialen zu den heranwachsenden Generationen, die den derart erzogenen Menschen schließlich als selbstverständlich, als unerlässlich für das Bestehen jeder menschlichen Gesellschaft, also als schlechthin moralisch erschien, erwies sich in der Praxis als Glied im Funktionsgefüge einer menschlichen Gesellschaft mit ganz spezifischen Herrschaftsstrukturen, Als diese sich im Sinne einer weniger ungleichmäßigen Verteilung der

Machtgewichte, etwa im Verhältnis von Regierenden und Regierten oder in dem der Geschlechter und der Generationen, änderten, änderte sich auch jene. Ordnung löste sich nicht in Chaos auf, als die Hochflut der viktorianischen Scham- und Peinlichkeitsgefühle um das Geschlechtsleben im Sprechen und Handeln etwas zurückwich und die formalisierte Heimlichkeit in diesem Bereich einer unverstellteren Rede- und einer etwas weniger verdeckenden Handlungsweise Platz machte.

In bezug auf den Tod der Menschen ist die Tendenz zur Aussonderung, zur verdeckenden Verwandlung in einen Spezialbereich, seit dem vorangehenden Jahrhundert kaum geringer und möglicherweise größer geworden. Man wird vielleicht erst bei einem Vergleich der verschiedenen bio-sozialen Gefahrenzonen und ihrer Entwicklung gewahr, wie ungleichmäßig die große Linie und das Auf und Ab von Tabuisierung und Enttabuisierung, Formalisierung und Informalisierung in diesen verschiedenen Funktionsbereichen des menschlichen Zusammenle-

bens sein kann, wenn auch gewiß Todesgefahr und Triebgefahr in der Verarbeitung durch die erlebende Person des einzelnen Menschen jeweils ganz unabtrennbar sind. Die Abwehrten-  
denz und die Peinlichkeitsgefühle, mit denen man Sterben und Tod gegenwärtig oft begegnet, können sich recht wohl mit denen messen, die im viktorianischen Zeitalter die Sexualsphäre umgaben. In bezug auf das Geschlechtsleben der Menschen ist eine begrenzte, aber merkliche Entspannung eingetreten; die soziale Verdrängung, und vielleicht auch die individuelle, ist nicht mehr ganz so handfest und hart. In bezug auf Sterben und Tod haben sich Verdrängung und Peinlichkeitsgefühle eher noch verstärkt. Offenbar ist der Widerstand gegen eine Enthüllung des Todes und ein entspannteres Verhältnis zum Sterben größer als der gegen die Enthüllung und Entspannung im Bereich der Geschlechterbeziehung.

Man könnte sich denken, daß Unterschiede im Ausmaß der erlebten Gefahr dabei eine Rolle spielen. Die Gefahr, die eine ungezähmte oder eine allzu stark gezähmte Geschlechtlichkeit für Menschen bedeutet, ist, so könnte man sagen, eine partielle Gefahr. Vergewaltiger oder Frustrierte mögen eine Bedrohung für andere wie für sich selbst darstellen – das Leben geht weiter.

Verglichen mit dieser Art der Bedrohung ist die des Todes total. Der Tod ist das absolute Ende der Person. So entspricht vielleicht der größere Widerstand gegen die Entmystifizierung des Todes der Größe der erlebten Gefahr.

Aber wenn man über solche Fragen nachdenkt, kann man sich der Tatsache nicht mehr verschließen, daß es nicht eigentlich der Tod an sich ist, der Furcht und Schrecken erregt, sondern die vorwegnehmende Vorstellung vom Tode. Wenn ich hier und jetzt auf der Stelle schmerzlos tot wäre, so wäre das für mich selbst ganz und gar nichts Schreckliches. Ich wäre nicht mehr da, könnte also auch keinen Schrecken empfinden. Schrecken und Angst kann allein die Vorstellung des Todes im Bewußtsein der Lebenden erregen. Für die Toten gibt es weder Furcht noch Freude.

So existiert also doch eine grundlegende Gemeinsamkeit der beiden Aspekte des Lebens, von denen zuvor die Rede war. Sie kann leicht übersehen werden. Im Falle der Sexualität wie in dem des Todes handelt es sich um biologische Gegebenheiten, die im Erleben und Verhalten der Menschen jeweils gesellschaftsspezifisch, also entsprechend der betreffenden Stufe der Menschheitsentwicklung und, als deren Aspekt, der Zivilisation, verarbeitet und gestaltet wer-

den. Jeder einzelne Mensch verarbeitet dann die gemeinsamen sozialen Muster in seiner eigenen Weise. Wenn man sich dessen bewußt wird, daß entscheidend für das Verhältnis der Menschen zum Tode nicht einfach der biologische Vorgang des Todes an sich ist, sondern die sich entwickelnde, jeweils stufenspezifische Vorstellung vom Tode und die mit ihr verbundene Haltung der Menschen zum Tode, dann tritt auch die soziologische Problematik des Todes schärfer zutage. Dann wird es besser möglich, zum mindesten einige der Eigentümlichkeiten zeitgenössischer Gesellschaften und der ihnen zugehörigen Persönlichkeitsstrukturen wahrzunehmen, die für die Besonderheit des Todesbildes und so auch für Art und Ausmaß der sozialen Verdrängung des Todes in den entwickelteren Nationalgesellschaften verantwortlich sind.

Da ist erstens die bereits erwähnte Länge des Einzel Lebens in diesen Gesellschaften. In einer Gesellschaft mit einer durchschnittlichen Lebenserwartung von fünfundsiebzig Jahren liegt der Tod für einen zwanzigjährigen, selbst für

einen dreißigjährigen Menschen ganz erheblich ferner als in einer Gesellschaft mit einer durchschnittlichen Lebenserwartung von vierzig Jahren. Es ist leicht verständlich, daß im ersteren Falle ein Mensch den Gedanken an den eigenen Tod für den größeren Teil seines Lebens von sich zu weisen vermag.<sup>13</sup> Eine faktische Todesgefahr ist auch hier, wie für Lebende überhaupt, immer vorhanden. Aber man kann sie vergessen. Der Tod liegt für einen beträchtlichen Sektor dieser Gesellschaften in verhältnismäßig großer Ferne. Im anderen Falle, in weniger entwickelten Gesellschaften mit einer niedrigeren Lebenserwartung, ist die Unsicherheit größer. Das Leben ist kürzer, die Todesgefahr wird den Menschen eindringlicher zum Bewußtsein gebracht, der Gedanke an den Tod ist allgegenwärtiger, und magische Gebräuche zur Bewältigung der allseitigeren Lebensangst, die mit größerer Unsicherheit Hand in Hand gehen, sind weit verbreitet.

Da ist zweitens die Vorstellung von dem Tode als der Endstation eines Naturablaufs, die durch die Fortschritte der medizinischen Wissenschaften und der praktischen sozialen Maßnahmen zur Hebung des hygienischen Niveaus an Be-

<sup>13</sup> Aber vielleicht gäbe es weniger Verkehrsunfälle in dieser Gesellschaft, wenn man ihn nicht ganz so weit von sich weisen würde.

deutung gewonnen hat. Der Begriff eines gesetzmäßigen Naturablaufs ist selbst charakteristisch für eine bestimmte Stufe der Wissens- und der Gesellschaftsentwicklung. Gegenwärtig ist dieser Naturbegriff in den entwickelteren Gesellschaften so selbstverständlich geworden, daß man sich kaum noch dessen bewußt ist, wie viel das Vertrauen in die unerschütterliche Regelmäßigkeit der Naturabläufe zu dem relativ großen Sicherheitsgefühl in bezug auf Naturvorgänge beiträgt, das für Menschen wissenschaftlicher Gesellschaften charakteristisch ist. Da ihnen dieser Grad von Sicherheit als selbstverständlich und vielleicht gar als Ausfluß der menschlichen Rationalität erscheint, verstehen sie gewöhnlich auch nicht die Größe der Ungewißheit von Menschen vorwissenschaftlicher Gesellschaften im Erleben dessen, was wir – aber nicht sie selbst – als Naturzusammenhänge erleben. Die Vorstellung vom Tode, die in den entwickelten Gesellschaften vorherrscht, ist aufs stärkste von diesem sicherheitsgebenden Wissen beeinflusst. Man weiß wohl, daß der Tod kommen wird; aber das Wissen, daß es sich um das Ende eines Naturablaufs handelt, trägt viel dazu bei, die Beunruhigung zu dämpfen. Der Gedanke an die Unerbittlichkeit der Naturabläufe wird durch den ihrer Kontrollierbarkeit gemildert.

Mehr als zuvor kann man heute hoffen, durch die Kunst der Ärzte, durch Diät und Medikamente den eigenen Tod hinauszuschieben. Noch nie zuvor in der Geschichte der Menschheit wurden mehr oder weniger wissenschaftliche Methoden der Lebensverlängerung so unablässig durch die ganze Breite der Gesellschaft hin erörtert wie in unseren Tagen. Der Traum vom Lebenselixier und vom Jungbrunnen ist gewiß recht alt. Aber erst in unseren Tagen nimmt er wissenschaftliche oder, je nachdem, auch pseudo-wissenschaftliche Gestalt an. Das Wissen, daß der Tod unabwendbar ist, wird durch das Bemühen, ihn mit ärztlicher und mit Versicherungshilfe mehr und mehr hinauszuschieben, und die Hoffnung, daß es gelingen könne, überlagert.

Eng verbunden mit dieser Struktureigentümlichkeit zeitgenössischer Gesellschaften ist eine dritte, die für gemeinsame Züge der Todesvorstellung und der Haltung zum Tode verantwortlich ist – das relativ hohe Maß der inneren Befriedigung dieser Gesellschaften. Mit ihm

hängt es zusammen, daß die Menschen, die diese Gesellschaften bilden, zumeist eine ganz bestimmte Form des Sterbens vor Augen haben. Wenn sie sich diesen Prozeß vorzustellen suchen, dann denken sie wohl in erster Linie an das friedliche Sterben im Bett durch Krankheit und Altersgebrecben. Dieses Bild vom Sterben, das den naturalen Charakter des Prozesses unterstreicht, erscheint als Normalfall, gewaltsamer Tod, besonders von der Hand eines anderen Menschen, als Ausnahme und als Verbrechen. Daß die physische Sicherheit, die Absicherung gegen Gewalttätigkeiten anderer Menschen, nicht in allen menschlichen Gesellschaften so groß ist wie in der eigenen, dessen ist man sich gewöhnlich nur unklar bewußt.

Es ist also nötig zu sagen, daß der relativ hohe Schutz gegen Gewalttätigkeiten anderer Menschen, den ein Mensch in den entwickelten Staatsgesellschaften genießt, und die Behandlung von Gewalttätigkeiten als etwas Außergewöhnlichem, als Verbrechen, nicht der menschlichen Vernunft, nicht der Einsicht der beteiligten Menschen entspringen, sondern auf eine ganz spezifische Organisation der Gesellschaft zurückgehen – auf eine relativ effektive Monopolisierung der physischen Gewalt. Eine solche Monopolisierung aber kann nicht von heute auf

morgen herbeigeführt werden; sie geht auf eine lange, größtenteils ungeplante Entwicklung zurück. In Gesellschaften dieser Art ist es dazu gekommen, daß die jeweiligen Regierungsträger nur ganz bestimmten, von ihnen kontrollierten Gruppen die Erlaubnis zur Gewaltausübung geben. In vielen Fällen sind nur sie, nur Polizei und Heer, berechtigt, tödliche Waffen zu tragen und bei bestimmten Gelegenheiten zu gebrauchen, ohne bestraft zu werden. Im großen und ganzen erreichten europäische Staatsorganisationen erst in den letzten zwei- oder dreihundert Jahren dasjenige Maß und Muster von Wirksamkeit als Monopolinstitute der körperlichen Gewalt, das die relativ hohe Zurückhaltung der Leidenschaften, die relativ hohe Gewaltlosigkeit der menschlichen Beziehungen möglich machte, die heute in den entwickelteren Gesellschaften beinahe als selbstverständlich erscheint, und dem dann auch die menschlichen Beziehungen der Produktion und Verteilung von Gütern den spezifischen Charakter ökonomischer Beziehungen verdanken. Denn wo direkter Zwang durch physische Gewalt die Erzeugung und Verteilung von Gütern bestimmt, also etwa Raubzüge, Kriege und Sklavenarbeit, da haben diese Produktions- und Verteilungsprozesse noch nicht eigentlich denjenigen Charakter, auf

den wir durch den Begriff der Ökonomie hinweisen; sie haben noch nicht ihre spezifischen Maßzahlen und Gesetzlichkeiten, die zu dem Charakter der gewaltfreien »Wirtschaft« als einer Spezialsphäre der Gesellschaften gehören und die, dem bisherigen Verständnis nach, eine spezialisierte Wissenschaft von der »Ökonomie« überhaupt erst möglich machen.

In Gesellschaften ohne solche hochspezialisierten Monopolinstitute der physischen Gewalt, also besonders in Kriegergesellschaften, gehören physische Angriffe von Menschen auf Menschen in weit höherem Maße zu den Normalfällen des gesellschaftlichen Lebens. Wenn nicht alle Menschen solcher Gesellschaften, so doch jedenfalls Angehörige ihrer Oberschicht, tragen als unentbehrliche Begleiter Waffen mit sich beim Umgang miteinander. Körperlich schwache oder behinderte Menschen, alte Männer, Frauen und Kinder bleiben in höherem Maße auf den engen Lebensraum von Haus oder Burg, Stammesdorf oder Stadtteil, wo ihresgleichen wohnen, beschränkt; sie können sich nur unter besonderem Schutz darüber hinauswagen.

Die Entwicklung der Persönlichkeitsstruktur nimmt in solchen Gesellschaften eine andere Richtung als in den hoch organisierten Industriestaaten. Die Bereitschaft zum Angriff oder

zur Verteidigung im körperlichen Kampf, zum mindesten bei Männern, ist größer, die Erwartung des Todes in einer blutigen Auseinandersetzung mit anderen Menschen ist allgegenwärtiger, die Vorstellung von dem friedlichen Tode im Bett eher die Ausnahme. Auch hier sieht man, in welchem Maße Persönlichkeitsstrukturen samt den zugehörigen Vorstellungen, darunter dem Bild vom Tode, die man in der eigenen Gesellschaft als selbstverständlich und vielleicht gar als allgemein menschlich anzusehen geneigt ist, durch Eigentümlichkeiten der sozialen Struktur beeinflußt sind, die sich erst sehr allmählich im Laufe eines langen Gesellschaftsprozesses herausgebildet haben.

Allerdings ist auch in den intern relativ hoch pazifisierten Gesellschaften die Erwartung des Bett-Todes trügerischer, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Ganz abgesehen von der relativ hohen Unfall- und Totschlagrate, mehren sich in unserer Epoche die Gruppenkonflikte, die auf eine gewalttätige Auseinandersetzung zutreiben, also Konflikte, von denen die Beteiligten glauben, sie ließen sich nur mit Hilfe des Tötens von Gegnern und des entsprechenden Opfers von Menschen der eigenen Gruppe austragen, und die gewöhnlich bereits in den kollektiven Handlungsprogrammen offen oder ver-

schleiert als gewalttätige Konflikte auf Tod und Leben angelegt sind.

Zu den Problemen unserer Tage, die vielleicht mehr Beachtung verdienen, gehört dementsprechend das der psychischen Transformation, die sich mit Menschen vollzieht, wenn sie aus einer Situation, in der das Töten von anderen Menschen streng verboten ist und aufs schwerste bestraft wird, in eine Situation geraten, in der das Töten von Menschen gesellschaftlich, sei es vom Staat, sei es von einer Partei oder von einer Gruppe, nicht nur erlaubt, sondern ganz ausdrücklich gefordert wird.

Wenn man von dem Zivilisationsprozeß spricht, in dessen Verlauf Sterben und Tod mit größerer Entschiedenheit hinter die Kulissen des gesellschaftlichen Lebens verlegt und von relativ hohen Peinlichkeitsgefühlen, von relativ strengen verbalen Tabus eingehegt werden, dann muß man einschränkend hinzufügen, daß die Erfahrungen der zwei großen europäischen Kriege, und vielleicht noch weit mehr die der Konzentrationslager, die Gebrechlichkeit der Gewissensbildung zeigen, die das Töten verbietet und dann darüber hinaus auch zur Aussonderung Sterbender und Toter aus dem normalen gesellschaftlichen Leben drängt. Die Selbstzwangapparaturen, die bei der Verdrängung des Todes in

unseren Gesellschaften im Spiele sind, lösen sich offenbar verhältnismäßig schnell auf, wenn die staatliche Fremdzwangapparatur – oder, je nachdem, auch die von Sekten und Kampfgruppen – auf überzeugende kollektive Glaubensdoktrinen gestützt, das Steuer herumwirft und den Befehl zum Töten von Menschen gibt. In den Kriegen verlor sich die Sensibilität gegenüber dem Töten, den Sterbenden und Toten bei den meisten Menschen offenbar verhältnismäßig rasch. Wie das Personal der Konzentrationslager das tägliche Massentöten psychisch verarbeitete, ist eine offene Frage, die genauerer Untersuchung wert wäre. Sie ist oft verdeckt durch die Frage nach der Schuld an solchen Geschehnissen. Für die gesellschaftliche Praxis aber, also auch im Hinblick auf die Verhütung solcher Geschehnisse, ist gerade die erstere, gerade die Tatsachenfrage, von besonderer Bedeutung. Die stereotype Antwort auf sie: »Ich gehorchte Befehlen«, zeigt, in welchem Ausmaße hier die individuelle Gewissensbildung noch von der staatlichen Fremdzwangapparatur abhängig blieb.

Die vierte Besonderheit entwickelterer Gesellschaften, die als Bedingung für die Eigentümlichkeit ihres Bildes vom Tode erwähnt zu werden verdient, ist der hohe Grad und das eigentümliche Muster der Individualisierung. Das Bild vom Tode im Bewußtsein eines Menschen ist aufs engste verbunden mit dem Bilde von sich selbst, vom Menschen, das in der Gesellschaft dieses Menschen vorherrscht. In den entwickelteren Gesellschaften verstehen sich Menschen weithin als von Grund auf unabhängige Einzelwesen, als Monaden ohne Fenster, als vereinzelte »Subjekte«, denen die ganze Welt, also auch alle anderen Menschen, als »Außenwelt« gegenübersteht und deren »Innenwelt« wie durch eine unsichtbare Mauer von dieser »Außenwelt«, also auch von anderen Menschen, abgetrennt ist.

Diese Art, sich selbst zu erleben, das für eine bestimmte Zivilisationsstufe charakteristische Selbstbild des »homo clausus«, steht gewiß in engster Verbindung mit einer ebenso spezifischen Art, vorwegnehmend den eigenen Tod und, in der akuten Situation, das eigene Sterben zu erleben. Aber die Sterbeforschung steht – im Zusammenhang mit der sozialen Verdrängung –

noch ganz in den Anfängen. Viel bleibt zu tun, um das Erlebnis von Sterbenden und dessen Zusammenhang mit der Art ihres Lebens und ihrem Selbstbild besser zu verstehen. In verschleierter Form, etwa mit Hilfe von Begriffen wie »Geheimnis« oder »Nichts«, implizieren existenzphilosophische Betrachtungen zuweilen die Projektion eines quasi-solipsistischen Menschenbildes auf den Tod. Ähnliches gilt von dem »Theater des Absurden«. Auch dessen Vertreter gehen implicite – und manchmal ausdrücklich – von der Voraussetzung aus, daß das Leben eines Menschen, so wie sie es verstehen, also als Leben eines im Grunde vereinzelt, hermetisch von der Welt abgeschlossenen Wesens, ganz für sich allein einen Sinn und vielleicht sogar einen vorgegebenen Sinn haben müsse. Wenn sie diese Art von Sinn nicht zu finden vermögen, erscheint ihnen die menschliche Existenz als sinnlos, sie fühlen sich desillusioniert; und die so begründete Sinnleere des menschlichen Lebens wird dann zumeist in ihrer Vorstellung durch das Wissen besiegelt, daß jeder Mensch sterben muß.

Es ist wohl zu verstehen, daß ein Mensch, der als sinnloses, vereinzelt Wesen zu leben meint, auch als solches stirbt. Aber diese Fassung des Sinnbegriffs ist nicht weniger irreführend als das

Menschenbild, zu dem sie gehört. Auch die Kategorie »Sinn« erhält hier ihr Gepräge durch das Menschenbild des »homo clausus«. Die eigentümliche Tatsache, daß durch die Vermittlung der Sprache Gegebenheiten jeglicher Art, das eigene Leben miteingeschlossen, für Menschen Sinn haben können, ist seit geraumer Zeit Gegenstand ausgiebiger philosophischer Reflexionen geworden. Aber von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, sucht man in diesen Überlegungen dadurch Zugang zu dem Problem des Sinnes zu gewinnen, daß man als »Subjekt« des Sinnes – in der traditionellen philosophischen Manier – ein vereinzelt menschliches Individuum, eine isolierte Monade, ein versiegeltes »Ich« ansetzt und von daher vielleicht dann noch auf einer höheren Stufe der Allgemeinheit *den* vereinzelt Menschen, das universale Ich oder, je nachdem, auch das »Bewußtsein überhaupt«. Ausdrücklich oder nicht erwartet man dann auch, daß jeder Mensch ganz für sich, eben als isolierte Monade, einen Sinn haben müsse, und beklagt die Sinnlosigkeit des menschlichen Daseins, wenn man diese Art von Sinn nicht findet. Aber die Kategorie »Sinn« läßt sich nicht verstehen, wenn man sie auf einen einzelnen Menschen oder eine von ihm abgezogene Universalie bezieht. Konstitutiv für das, was wir Sinn nennen,

ist eine Vielheit von Menschen, die in dieser oder jener Weise voneinander abhängig sind und miteinander kommunizieren. »Sinn« ist eine soziale Kategorie; das zugehörige Subjekt ist eine Pluralität miteinander verbundener Menschen. In deren Verkehr miteinander erhalten Zeichen, die sie einander geben – und die in jeder Gruppe von Menschen verschieden sein können –, einen Sinn, und zwar zunächst einmal einen gemeinsamen Sinn. Jeder einzelne Mensch mag ihn – in Maßen – individuell abwandeln; aber wenn er in dieser Abwandlung zu weit geht, verliert sich – in Gegenwart oder Zukunft – die Kommunizierbarkeit seiner Zeichen und damit ihr Sinn.

Auch der Versuch, in dem Leben eines einzelnen Menschen einen Sinn zu finden, der unabhängig von dem ist, was dieses Leben für andere Menschen bedeutet, ist vergeblich. In der Praxis des gesellschaftlichen Lebens ist der Zusammenhang zwischen dem Empfinden eines Menschen, daß sein Leben einen Sinn hat, und seiner Vorstellung von der Bedeutung seiner selbst für andere Menschen – und anderer Menschen für ihn selbst – recht klar. Auf dieser Ebene versteht man gewöhnlich auch ohne weiteres, daß Ausdrücke wie »sinnvolles Leben«, wie »sinnerfüllt«, »sinnlos«, »sinnleer« in bezug auf ein

menschliches Leben aufs engste mit der Bedeutung dessen zusammenhängen, was ein Mensch für andere Menschen ist und tut. Aber in der Selbstreflexion verdunstet dieses Verständnis leicht. Da gewinnt in entwickelteren Gesellschaften, das weit verbreitete Empfinden ihrer hoch individualisierten Mitglieder, daß jeder von ihnen ganz für sich und absolut unabhängig von anderen Menschen, von der »Außenwelt« überhaupt, existiere, gewöhnlich die Oberhand, und im Verein damit auch die Vorstellung, daß ein Mensch – man selbst – ganz für sich allein einen Sinn haben müsse. Die traditionelle Art des Philosophierens, die sich auf dieser Art des Selbsterlebens aufbaut und zugleich eine ihrer repräsentativsten Manifestationen ist, blockiert allzu oft die Einbeziehung dessen, was auf der Praxisebene unmittelbar einsichtig ist, die Zugehörigkeit eines Menschen zu Menschen und »Objekten«, in die Reflexion der höheren Ebenen.

Jeder Mensch lebt von »äußeren« Pflanzen und Tieren. Er atmet die »äußere« Luft, hat Augen für »äußere« Lichter und Farben. Er ist von »äußeren« Eltern geboren und liebt oder haßt, befreundet oder befeindet »äußere« Menschen. Auf der Ebene der sozialen Praxis weiß er das alles. Aber in der distanzierenden Reflexion wer-

den diese Erfahrungen oft verdrängt. Da erleben sich Menschen der differenzierteren Gesellschaften oft als Wesen, deren »Inneres« von dieser »äußeren« Welt völlig abgetrennt ist. Die klassische Philosophie hat diese Art der sozialen und individuellen Verdrängung dessen, was in der Praxis jedermann weiß, gleichsam legitimiert.

In dem derart entstellten Selbstbild eines Menschen als eines ganz für sich allein existierenden Wesens spiegeln sich höchst reale Vereinsamungstendenzen, die für die spezifische Persönlichkeitsstruktur, insbesondere für die Art der Individualisierung, von Menschen entwickelterer Gesellschaften auf der bisher erreichten Stufe recht charakteristisch sind. Die Selbstkontrollen werden in diesen Gesellschaften häufig derart in die heranwachsenden Menschen eingebaut, daß sie von den Betreffenden wie eine tatsächlich existierende Mauer erlebt werden, die ihre auf andere Menschen und Dinge gerichteten Triebe und Affekte einsperrt und sie so von ihnen abschneidet.

Zuvor ist das Problem der Vereinsamung der Sterbenden vor allem im Zusammenhang mit der Haltung der Überlebenden betrachtet worden. Aber diese Betrachtung bedarf der Ergänzung. Vereinsamungstendenzen sind in solchen Gesellschaften begreiflicherweise oft auch in der

Persönlichkeitsstruktur der Sterbenden selbst angelegt. Sicherlich sind sie in allen Fällen sowohl schichtspezifisch wie geschlechtsspezifisch und generationsspezifisch differenziert. Man könnte sich denken, daß sie in Akademikerkreisen besonders stark ausgeprägt sind, in bürgerlichen Kreisen allgemein stärker als in Arbeiterkreisen, stärker vielleicht bei Männern als bei Frauen. Aber das ist grobes Ratewerk, lediglich dazu bestimmt, auf kaum bearbeitete Probleme hinzuweisen, die sich hier eröffnen, und zu sagen, daß sie nicht vergessen sind.

Immerhin gibt es wohl in diesen intensiv pazifisierten Gesellschaften, in denen das Zusammenleben eine allseitige und gleichmäßig hohe Kontrolle aller vulkanischen Triebimpulse, eine stete Dämpfung wilder Gefühlsregungen von allen Menschen, die zu ihnen gehören, verlangt, über solche schichten- und gruppenspezifischen Unterschiede hinweg auch bestimmte Gemeinsamkeiten der Persönlichkeitsstruktur. Allerdings treten sie deutlich erst zutage beim Vergleich mit Gesellschaften einer anderen Zivilisationsstufe. Zu ihnen gehören die relativ sehr hohe Individualisierung der Einzelperson, die verhältnismäßig hohe allseitige und gleichmäßige Zurückhaltung aller starken Trieb- und Gefühlsimpulse und die Vereinsamungstendenzen, die mit die-

sen Strukturen bei deren bisherigen Mustern Hand in Hand gehen.

Auch bei Sterbenden kann man diese Tendenz spüren. Sie mögen sich ihr resigniert ergeben oder gerade im Sterben noch einmal danach trachten, die Mauer zu durchbrechen. Wie es auch ist, sie bedürfen mehr als je des Empfindens, daß sie ihre Bedeutung für andere Menschen noch nicht verloren haben – in Maßen: zuviel Sympathiebezeugung mag ebenso unerträglich für sie sein wie zu wenig. Es wäre unrichtig, von der spezifischen zivilisatorischen Scheu und Zurückhaltung der Überlebenden gegenüber den Sterbenden in Gesellschaften unserer Art zu sprechen, ohne zugleich auch an die mögliche Scheu und Zurückhaltung der Sterbenden gegenüber den Überlebenden zu erinnern.

15

Die Besonderheit der Art des Sterbens und auch der Vorstellung vom Tode in entwickelteren Gesellschaften läßt sich nicht recht verstehen, wenn man nicht dem gewaltigen Individualisierungsschub Rechnung trägt, der in der Renaissance einsetzt und der mit vielen Schwankungen

bis heute andauert. In den frühen Phasen findet er einen Ausdruck in der Kontrastvorstellung von dem geselligen Leben und dem einsamen Tode – etwa in den Worten von Opitz:

»Laß' ich schon nicht viel zu erben /  
Ey so hab ich edlen Wein;  
Wil mit andern lustig seyn /  
Wann ich gleich allein muß sterben.«<sup>14</sup>

Dieses »allein«, die Vorstellung, daß man wohl mit anderen lustig sein könne, aber allein sterben müsse, mag heute so selbstverständlich erscheinen, daß man vielleicht geneigt ist, darin eine Vorstellung von Menschen aller Zeiten und Räume zu sehen. Aber auch sie findet sich durchaus nicht auf allen Stufen der Menschheitsentwicklung. Sie ist weit weniger universal als etwa das Bemühen der Menschen, eine Erklärung dafür zu finden, daß sie sterben müssen. Dieses Warum spielt bereits in der frühesten Fassung der sumerischen Gilgameschepen, die wir besitzen, etwa vom Anfang des 2. Jahrtausends v. u. Z., eine zentrale Rolle. Dagegen ist die Vorstellung, *allein* sterben zu müssen, charakteristisch für eine vergleichsweise recht späte Stufe der Individualisierung und des Selbstbewußtseins.

Dieses »allein« weist auf einen ganzen Komplex

<sup>14</sup> Martin Opitz, Weltliche Poemata 1644. Oden oder Gesänge XVIII.

miteinander verbundener Bedeutungen hin. Es kann auf die Erwartung hinweisen, daß man den Sterbeprozess mit niemandem teilen könne. Es kann dem Gefühl Ausdruck geben, daß mit dem eigenen Tod die kleine Welt der eigenen Person mit ihren einzigartigen Erinnerungen, mit ihren einem selbst allein bekannten Gefühlen und Erfahrungen, mit ihrem eigenen Wissen und ihren eigenen Träumen für immer verschwinden werde. Es kann sich auf das Empfinden beziehen, daß man im Sterben von allen Menschen, mit denen man sich verbunden fühlt, allein gelassen werde. Was immer die Akzente sein mögen, dieses Erlebnismotiv des Allein-Sterbens tritt in der Neuzeit häufiger zutage als je zuvor. Es gehört zu den wiederkehrenden Erlebensformen von Menschen einer Periode, in der das Bild eines Menschen von sich selbst als einer ganz auf sich gestellten Person, die von anderen Menschen nicht nur sehr verschieden, sondern auch getrennt ist, die völlig unabhängig von ihnen existiert, zunehmend an Schärfe und Ausprägung gewinnt. Der besondere Akzent, den in der neueren Zeit die Vorstellung erhält, daß man im Sterben allein ist, entspricht dem stärkeren Akzent, den in dieser Periode das Empfinden gewinnt, daß man im Leben allein sei. Auch in dieser Hinsicht ist das Bild von dem eigenen

Tode aufs engste verbunden mit dem Bild von sich selbst, von dem eigenen Leben, und zugleich auch von der Art dieses Lebens.

Leo Tolstoi hat in einer kleinen, nicht ganz durchsichtigen Erzählung »Herr und Arbeitsmann« das Sterben des aus dem Bauerntum aufgestiegenen Kaufmanns dem seines bäuerlichen Knechts gegenübergestellt. Der Kaufmann hat es zu etwas gebracht – durch seine Energie, seine ständige Aktivität, immer auf der Suche nach einem günstigen Geschäft, immer im Kampf mit Konkurrenten, die es ihm wegschnappen wollen. Nikita, sein Knecht, den er versorgt, aber den er auch ein wenig um seinen Lohn betrügt, gehorcht seinen Befehlen. Er nimmt Gutes und Schlechtes hin, wie es kommt, denn es bleibt ihm nichts anderes übrig. Es gibt für ihn keinen Ausweg aus diesem Leben, keine Flucht – außer der Flucht in den Schnaps. Manchmal betrinkt er sich sinnlos. Dann wird er wild und gefährlich. Nüchtern ist er geduldig, fügsam, freundlich und seinem Herrn zugetan. Beide fahren zusammen mit dem kräftigen Pferd vor dem Schlitten ins Schneegestöber hinaus. Ein Geschäftsabschluß, der Kauf eines Waldes, den er nicht den Konkurrenten überlassen möchte, wartet auf den Kaufmann an einem nicht sehr weit entfernten Ort. Das Schneegestöber verschlimmert sich

während der Reise. Sie verirren sich, bleiben schließlich während der Nacht in einer Schlucht stecken und schneien langsam ein. Sie errichten noch, wie es Sitte ist, auf einer Stange eine Art von Fahne, damit man sie am Tage ausgraben kann. Der Kaufmann bleibt beinahe bis zum Ende recht aktiv, so gut er es eben kann. Er träumt von allem, was er erreicht hat, und von allem, was er noch zu tun hat, rafft sich wieder auf, als er merkt, daß sein Knecht am Erfrieren ist, legt sich über ihn mit seinem dicken Pelz, um ihn warm zu halten, schläft dabei langsam ein und erfriert. Nikita, sein bäuerlicher Hausknecht, ergibt sich dem Tode geduldig und ohne Widerstand:

»Der Gedanke an den Tod, der ihn wahrscheinlich noch in dieser Nacht ereilen würde, stieg in ihm auf, aber er hatte gar nichts Peinliches oder Furchtbares für ihn. Das lag daran, daß er sein Lebtag wenig frohe Feste, dafür aber viele saure Wochen gehabt hatte, und er war der ununterbrochenen Arbeit müde.«

Tolstoi beschreibt die gewohnheitsmäßige Unterwürfigkeit des Arbeitsmannes unter seinen irdischen Herrn, die nur von der des getreuen Pferdes übertroffen wird, und so auch unter den Herrn im Himmel. Er bemüht sich also ganz ausdrücklich, den Zusammenhang zwischen der

Art des Lebens und der Art des Sterbens deutlich zu machen.<sup>15</sup> Für den Herrn, den aufstrebenden Kaufmann, hat das Leben, also auch das Weiterleben, einen hohen Sinn und Wert. Er bleibt aktiv, sucht auch seinen Knecht und Helfer am Leben zu erhalten, bis die Kälte ihn übermannt. Der Knecht, dem das Leben viel Arbeit, Mühsal und Bedrückung, aber kaum eine eigene Aufgabe, ein eigenes Ziel gibt, träumt sich geduldig in den Tod hinein, dem er dann – nach dem Willen Tolstois – durch den Körper und den warmen Pelz seines Dienstherrn geschützt, doch noch entgeht.

Die Art des Sterbens hängt in der Tat nicht zuletzt auch davon ab, ob und wie weit ein Mensch die Möglichkeit hat, sich für sein Leben Ziele zu setzen und sie zu erreichen, sich Aufgaben zu stellen und sie zu erfüllen. Sie hängt davon ab, ob und wie weit der Sterbende das Empfinden hat, sein Leben sei ein erfülltes, ein sinnvolles, oder, je nachdem, auch unerfüllt und sinnleer gewesen. Die Gründe dieses Empfindens sind durchaus nicht immer klar – auch das ist ein Problembereich, der noch weit offen ist.

<sup>15</sup> Auch als Ergänzung zu dem, was Ariès über die in der russischen Literatur aufgezeigte Gelassenheit und Ruhe des sterbenden russischen Bauern gesagt hat, mag der Hinweis auf dieses Zitat von Nutzen sein. Es zeigt den bei Ariès etwas vernachlässigten Zusammenhang zwischen der Art des Lebens und der Art des Sterbens recht deutlich.

Aber was immer die Gründe, man kann vielleicht annehmen, daß das Sterben für jemanden leichter wird, der empfindet, er habe das Seine getan, und schwerer ist für jemanden, der fühlt, er habe sein Leben versäumt, besonders schwer wohl für jemanden, der, was immer die Erfülltheit seines Lebens gewesen, fühlt, die Art seines Sterbens selbst sei sinnlos.

Der sinnvolle Tod – das sinnlose Sterben – auch diese Begriffe öffnen die Tür zu Problemen, über die, so könnte man denken, zu wenig öffentlich nachgedacht wird. Zum Teil ist das offenbar deswegen der Fall, weil sie einem andern Problem zum Verwechseln ähnlich sehen, das dem Wortlaut nach fast identisch, der Bedeutung nach durchaus verschieden ist. Wenn man von jemandem sagen will, er beschäftige sich mit etwas ganz Nutzlosem, dann mag man wohl berichten, er denke über den Sinn des Lebens nach. Die Nutzlosigkeit beruht dabei darauf, daß es sich um die Suche nach einem metaphysischen Sinn des menschlichen Lebens handelt, der dem einzelnen Menschen, sei es von außermenschlichen Gewalten, sei es von der Natur, gewissermaßen vorgegeben ist. Über einen solchen metaphysischen Sinn aber kann man in der Tat bestenfalls nur philosophisch spekulieren; man kann seinen Wünschen und Phantasien bei

der Suche nach dieser Art von Sinn freien Lauf geben – die Antworten können nicht mehr als willkürliche Erfindungen sein. Was sie besagen, läßt sich weder erhärten noch widerlegen.

Aber der Sinn, von dem hier gesprochen wurde, ist anderer Art. Menschen erleben Ereignisse, die sie betreffen, als sinnvoll oder sinnlos, als sinnerfüllend oder sinnentleerend. Von diesem erlebten Sinn ist hier die Rede. Wenn ein dreißigjähriger Mann, der Vater von zwei kleinen Kindern und Mann einer Frau, die er und die ihn liebt, von einem Geisterfahrer auf der Autobahn in einen Unfall verwickelt wird und stirbt, dann sagt man, es ist ein sinnloser Tod. Nicht weil der Sterbende einen vorgegebenen außermenschlichen Sinn unerfüllt ließ, sondern weil ein Lebenslauf, der keinerlei Beziehungen zu dem der betroffenen Familie hatte, der Lebenslauf des Geisterfahrers, gleichsam von außen und zufällig den Lebenslauf, die Ziele und Pläne, die glücklich verankerten Empfindungen und Gefühle eines Menschen und somit etwas, was für diese Familie eminent sinnvoll war, mit einem Schlag über den Haufen wirft und zerstört. Nicht nur Lebenserwartungen, Hoffnungen und Freuden des Toten sind zerstört, sondern auch die der Überlebenden, die seiner Kinder und die seiner Frau. Für die Menschen, die diese

Familie bildeten, hatte diese Gruppierung eine mit hohen positiven Werten besetzte Funktion. Wenn etwas eine solche Funktion für den Lebenslauf eines Menschen besitzt und ein Ereignis fördert oder stärkt es, dann sagt man, es ist sinnvoll für ihn. Umgekehrt, wenn etwas, das für einen Menschen oder eine Gruppe von Menschen eine solche Funktion besitzt, ausfällt, nicht realisierbar ist oder zerstört wird, dann sprechen wir von Sinnentleerung.

Das Wenige, was zur Natur des Sinnes, also auch zum »Sinn eines Lebens«, hier gesagt werden kann, mag nicht ganz ohne Wert für das Verständnis eines besonderen Problems von Sterbenden sein. Die Sinnerfüllung des Einzelnen, so sah man, hängt aufs engste mit der Bedeutung zusammen, die ein Mensch im Laufe seines Lebens, sei es durch seine Person, sei es durch sein Verhalten und seine Arbeit, für andere Menschen erlangt hat. Heute sucht man Sterbenden vor allem dadurch Hilfe zu geben, daß man ihre Schmerzen lindert und, so gut es geht, für ihr körperliches Wohlbefinden sorgt. Durch dieses Bemühen zeigt man ihnen bereits, daß man nicht aufgehört hat, ihnen als Menschen Beachtung zu schenken. Aber in vielbeschäftigten Krankenhäusern geschieht das begreiflicherweise oft etwas mechanisch und unpersönlich. Auch Fami-

lien sind heute oft um die rechten Worte verlegen, die man in dieser relativ unfamiliären Situation gebrauchen kann, um den Sterbenden Hilfe zu geben. Es ist nicht immer ganz leicht, Menschen auf dem Wege zum Tode zu zeigen, daß sie ihre Bedeutung für andere Menschen nicht verloren haben.

Wenn das geschieht, (wenn ein Mensch im Sterben fühlen muß, daß er – obwohl noch am Leben – kaum noch Bedeutung für die umgebenden Menschen besitzt, dann ist er wirklich einsam. Gerade für diese Form der Einsamkeit aber gibt es viele Beispiele in unseren Tagen, einige alltäglich, andere außergewöhnlich und extrem. Der Begriff der Einsamkeit hat ein ziemlich weites Spektrum. Er kann sich auf Menschen beziehen, deren auf Andere gerichtetes Liebesverlangen frühzeitig so verletzt und gestört worden ist, daß sie es später kaum noch auf andere auszurichten vermögen, ohne die Schläge zu spüren, die sie früher empfangen haben, ohne die Schmerzen zu fühlen, die ihnen ehemals dieses Verlangen eingebracht hat. Unwillkürlich ziehen die so getroffenen Menschen ihre Gefühle von anderen Menschen ab. Das ist eine Form der Vereinsamung. Eine andere, im engeren Sinne soziale Form der Vereinsamung stellt sich dann ein, wenn ein Mensch an einem

Ort lebt oder eine Position hat, die es ihm nicht ermöglicht, Menschen von der Art zu begegnen, von der er fühlt, daß er ihrer bedarf. In diesem und in vielen verwandten Fällen bezieht sich der Begriff der Einsamkeit auf einen Menschen, der aus diesem oder jenem Grunde allein gelassen wird. Er mag unter Menschen leben, doch sie haben keine affektive Bedeutung für ihn.

Aber das ist nicht alles. Der Begriff der Einsamkeit bezieht sich auch auf einen Menschen inmitten vieler anderer, für die er selbst ohne jede Bedeutung ist, für die es gleichgültig ist, ob er existiert oder nicht existiert, die die letzte Gefühlsbrücke zwischen sich selbst und ihm abgebrochen haben. Die Stadtstreicher, die Methylalkoholtrinker, die in einem Türeingang sitzen, während die geschäftigen Fußgänger an ihnen vorbeigehen, gehören in diese Gruppe. Die Gefängnisse und Folterkammern der Diktatoren sind Beispiele für diese Art der Einsamkeit. Der Weg zu den Gaskammern ist ein anderes. Kinder und Frauen, junge und alte Männer wurden hier nackt dem Tode entgegengetrieben von Menschen, die jedes Empfinden der Identität, jedes Mitempfinden abgebrochen hatten. Da überdies die hilflos in den Tod Getriebenen auch zumeist noch selbst durch Zufall zusammengewürfelt und einander unbekannt waren, war je-

der von ihnen, mitten unter Menschen, in höchstem Maße einsam und allein.

Das extreme Beispiel mag daran erinnern, wie fundamental die Bedeutung der Menschen für Menschen ist. Es weist zugleich darauf hin, was es für Sterbende bedeutet, wenn sie – noch lebend – fühlen müssen, daß sie von den Lebenden bereits aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen sind.

16

Der Tod ist nichts Schreckliches. Man fällt ins Träumen, und die Welt verschwindet – wenn es gutgeht. Schrecklich können die Schmerzen der Sterbenden sein und der Verlust der Lebenden, wenn ein geliebter oder befreundeter Mensch stirbt. Schrecklich sind oft die kollektiven und individuellen Phantasien, die den Tod umgeben. Sie zu entgiften, ihnen die einfache Realität des endlichen Lebens gegenüberzustellen, ist eine Aufgabe, die noch vor uns liegt. Schrecklich ist es, wenn Menschen jung sterben müssen, ehe sie ihrem Leben einen Sinn geben und von den Freuden des Lebens kosten konnten. Schrecklich ist es auch, wenn Männer, Frauen und Kinder hungernd durch ein leeres Land ziehen, wo

der Tod keine Eile hat. Es gibt in der Tat viele Schrecken, die das Sterben umgeben. Was Menschen tun können, um Menschen ein leichtes und friedliches Sterben zu ermöglichen, bleibt noch herauszufinden. Die Freundschaft der Überlebenden, das Gefühl der Sterbenden, daß sie ihnen nicht peinlich sind, gehört sicher dazu. Auch die soziale Verdrängung, der Schleier des Unbehagens, der in unsern Tagen häufig die ganze Lebenssphäre des Sterbens umgibt, ist wenig hilfreich für Menschen. Vielleicht sollte man doch offener und klarer über den Tod sprechen, sei es auch dadurch, daß man aufhört, ihn als Geheimnis hinzustellen. Der Tod verbirgt kein Geheimnis. Er öffnet keine Tür. Er ist das Ende eines Menschen. Was von ihm überlebt, ist das, was er anderen Menschen gegeben hat, was in ihrer Erinnerung bleibt. Das Ethos des »homo clausus«, des sich allein fühlenden Menschen, wird schnell hinfällig, wenn man das Sterben nicht mehr verdrängt, wenn man es als einen integralen Bestandteil des Lebens in das Bild von den Menschen mit einbezieht. Wenn die Menschheit untergeht, wird alles, was je ein Mensch getan, alles, wofür Menschen je miteinander gekämpft haben, werden auch alle weltlichen oder übermenschlichen Glaubenssysteme sinnlos.







772

Der Tod ist ein Problem der Lebenden.