



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Von Toten, die leben und v.v.

Ein Beitrag zu den unterschiedlichen Konzeptionen
des *sozialen* Todes

Verfasserin

Gerhild Perl

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin:

Dr. Estella Weiss-Krejci Univ.-Doz.

DANKSAGUNG

Ich möchte mich bei Estella Weiss-Krejci für die Unterstützung meines Forschungsvorhabens, die gewissenhafte Betreuung der Diplomarbeit und ihre Ermutigung, Dinge auch wegzulassen, bedanken.

Meiner Mutter, Ingrid Perl, danke ich für die finanzielle Unterstützung, die sie mir während des Studiums zukommen ließ.

Eva Waibel und Eva Hallama danke ich für die Hilfe beim Korrekturlesen.

Ganz besonderer Dank gilt Andreas Rechling, Micha Schulz und Dani Rechling für ihre Anregungen und die aufwühlenden Gespräche und Benjamin Schwarz für so manches Wort.

1	EINLEITUNG	7
1.1	AUFBAU DER ARBEIT	12
2	VORAUSSETZUNGEN EINER THEORIE DES SOZIALEN TODES	17
2.1	DAS SOZIALE IM DENKEN DURKHEIMS	17
2.1.1	DIE SOZIALE TRAUER	18
2.1.2	TRAUER IM SPANNUNGSBOGEN VON GESELLSCHAFT UND INDIVIDUUM	21
2.1.2.1	Das magische Haar	22
2.1.3	DIE SAKRALE GESELLSCHAFT	23
2.2	ROBERT HERTZ: GRUNDLAGEN EINER THEORIE DES SOZIALEN TODES	26
2.2.1	DER TOD ALS SOZIALE KATEGORIE	26
2.2.2	DER HERTZSCHE UNTERSUCHUNGSGEGENSTAND	29
2.2.4	ÜBERGANGSPHASE ALS SOZIALES STERBEN	30
2.2.5	KÖRPER – SEELE – TRAUER	31
2.2.5.1	Der Körper	32
2.2.5.2	Die Seele	33
2.2.5.3	Die Trauer	35
2.2.6	DER <i>SOZIALE</i> TOD	36
2.2.7	DER SOZIALE STATUS	38
2.2.8	DAS <i>TIWAH</i>	38
2.3	ZUSAMMENFASSENDE BEMERKUNGEN	39
3	DER TOD ALS GRENZERFAHRUNG	43
3.1	DIE REDE UND DAS SCHWEIGEN	43
3.2	DER TOD ALS SOZIALE GRENZERFAHRUNG	47
3.2.1	DER SOZIALE KÖRPER	49
3.2.2	DER <i>SOZIALE</i> TOD	51
3.2.2.1	Der ungewollte <i>soziale</i> Tod	53
3.2.2.2	Institutionen des <i>sozialen</i> Todes	54
3.3	ZUSAMMENFASSENDE BEMERKUNGEN	54
4	DER UNGEWOLLTE <i>SOZIALE</i> TOD	57
4.1	DIE MEDIKALISIERUNG DES TODES	58
4.1.2	ZUR INSTITUTION KRANKENHAUS – OBJEKTIVIERUNG UND NORMIERUNG	59
4.1.3	DER <i>NATÜRLICHE</i> <i>TOD</i> UND SEIN AUGENBLICK	62
4.2.	ZUR ZEITLICHKEIT DES TODES	64
4.2.1	DER <i>SOZIALE</i> TOD IN INSTITUTIONEN	65
4.2.1.1	Die Leiche und der <i>soziale</i> Tod	65
4.2.1.2	Demenz, Trauer und <i>sozialer</i> Tod	67
4.2.1.3	Die Wiederbelebung und der <i>soziale</i> Tod	69
4.2.1.4	Der <i>soziale</i> Tod im Hospiz	72
4.2.2	WEITERE DEFINITIONEN DES <i>SOZIALEN</i> TODES	73
4.3	ABSCHLIEßENDE BEMERKUNGEN ZU ZEITLICHKEIT DES TODES	75
4.4	EIN EXKURS: DER HIRNTOD	76
4.4.1	DIE ZEIT DES HIRNTODES	78
4.4.2	LEBEN, TOD UND HIRNTOD	79

5	INSTITUTIONEN DES SOZIALEN TODES	81
5.1	ZUR ZEIT DES TODES	81
5.1.1	DER TOD ALS PROZESS	82
5.1.1.1	Die <i>richtige</i> Zeit um zu sterben und der <i>gute</i> Tod	83
5.1.1.2	Der Tod als zeitliche <i>passage</i>	85
5.1.1.3	Die Zeit der Toten	87
5.2	Die Diskontinuität der Zeit	88
5.2.1	Die Unberechenbarkeit des Todes	90
5.2.2	VERSUCHE ZUR KONTROLLE DER UNBERECHENBARKEIT DES TODES	92
5.2.2.1	Der antizipierte Tod	93
5.2.2.2	Der ideale Tod	94
5.3	ZUSAMMENFASSENDE BEMERKUNGEN	94
6	DER UNGEWOLLTE UND DER INSTITUTIONALISIERTE SOZIALE TOD	99
6.1	STIGMA UND AUSSCHLUSS	100
6.2	TRENNUNG UND VERGESSEN	101
6.3	VERSTORBENE UND TOTE	103
6.4	ZUSAMMENFASSENDE BEMERKUNGEN	105
7	SCHLUSSFOLGERUNGEN	109
8	LITERATURVERZEICHNIS	115

1 Einleitung

Von Toten, die leben zu sprechen und dabei ein **vice versa** mit einzuschließen, umfasst ein Fragen nach dem Leben im Tod und nach einem Tod im Leben. Es handelt sich um ein Fragen nach jenem opaken Raum, in dem man sich einfindet, sobald man den Tod zum Gegenstand der eigenen Forschung macht. Der Versuch sich dem changierenden Verhältnis von Leben und Tod und von Lebenden und Toten anzunähern, soll und kann keine Antwort darauf geben, was der Tod ist, sondern bemüht sich vielmehr um die Schilderung gesellschaftlicher Verfahrensweisen angesichts des Todes. Probleme, die hierbei auftauchen verweisen, neben der Enge sprachlicher Ausdrucksmöglichkeiten, stets auf ein zeitliches Phänomen. Der Begriff der Vergänglichkeit und jener der Irreversibilität der Zeit, sowie die Vorstellung eines Zyklus von Toden und Geburten können diese Probleme zwar skizzieren, verschleiern aber die fundamentale Unwissenheit über den Tod. Die vorliegende Arbeit ist weniger ein Ertasten der trüben Grenze von Leben und Tod als das zögerliche Eintreten in einen Raum, der die Grenze zwischen Leben und Tod zu transzendieren vermag. In diesem Sinne sollen die folgenden Seiten als Versuch gelesen werden, die Linie, die die Welt in eine der Lebenden und eine der Toten zu entzweien scheint, kennenzulernen und zu hinterfragen. Es handelt sich hier nicht um eine esoterische oder metaphysische Rede, sondern um das Loslassen von fixen Ideen und Konzepten (die ja von der einen wie der anderen Erklärung proklamiert werden) und das Zulassen von offenen Fragen, die den Tod betreffen. Dass der Tod nicht immer und überall mit dem Lebensende gleichgesetzt wird und auch nicht zwangsläufig als Einschnitt fungiert, der zwischen der Welt der Lebenden und der Toten scheidet, soll in der Arbeit überlegt werden.

Einen **Beitrag zur Untersuchung der unterschiedlichen Konzeptionen des sozialen Todes** stellt diese Arbeit insofern dar als sie eine vergleichende Analyse diverser Ethnographien und Theorien über den *sozialen* Tod bietet. Im Zuge der Recherche fand ich mich oft mit der Tatsache konfrontiert, dass der Begriff *sozialer* Tod in vielen verschiedenen Kontexten auftaucht, oft aber, wenn überhaupt, nur rudimentär erläutert wird. Die Frage, was jeweils als *sozialer* Tod verstanden wird, drängte sich auf. Während die einen in ihm alle Formen gesellschaftlicher Deprivation (z.B. Feldmann 1998) erkennen, fassen andere ihn als postmortales Phänomen präindustrieller Gesellschaften (z.B. Lohmann 2005) auf, während wiederum andere ihn unter den Vorzeichen sozialer Ausschlüsse bzw. Verweigerungen (z.B. Macho 1987) definieren. Diese Unklarheit bewegte mich zu einer genaueren Beschäftigung mit Theorien und Konzepten des *sozialen* Todes, wobei ich vorerst folgende Probleme als

Forschungsfragen formulierte:

- Was kommt zur Sprache, wenn über den *sozialen* Tod gesprochen wird?
- Wann wird von einem *sozialen* Tod gesprochen und was wird darunter verstanden?
- Anhand welcher Kriterien wird ein Mensch als *sozial* tot bezeichnet? Von wem und in welchem Zusammenhang?
- Unter welchen Umständen findet ein *sozialer* Tod vor – respektive nach dem *biologischen* Tod statt?

Ausgehend von diesen Problemen war anfänglich ein Teil der Arbeit als Herausarbeitung verschiedener Kategorien für die definitorische Konkretisierung des *sozialen* Todes durch ein methodisch induktives Verfahren konzipiert. Die von mir zitierten Ethnographien las ich zunächst in Hinblick auf die Vergleichsmöglichkeit ihrer definitorischen Vorschläge des *sozialen* Todes, entschied mich jedoch dann für eine Forschung, die sich an den theoretischen Grundlagen orientiert, hie und da von ihnen abschweift, sie aber immer wieder aufgreift. Da ich die gesamte Arbeit als eine methodische Auseinandersetzung mit den Konzepten des *sozialen* Todes begreife, verzichte ich auf einen eigens betitelten Methodenteil. In diesem Sinne handelt es sich bei der vorliegenden Arbeit um ein Suchen nach Fragen und ein vorsichtiges Formulieren von Ideen, die weder den Anspruch auf *Wahrheit* noch auf *Vollständigkeit* haben. Zudem möchte ich anmerken, dass bedeutsame Fragen, wie jene nach einem *psychischen* Tod, einem *symbolischen* Tod oder nach der *sozialen* Geburt, aufgrund anderer Schwerpunktsetzungen, vernachlässigt wurden.

Von den 1960er bis 1990er Jahre erschien eine relativ hohe Anzahl von Studien, die sich mit dem *sozialen* Tod auseinandersetzen (z.B. Feldmann 1997; Glaser und Strauss 1965; Goffman 1961; Lock 1997; Mulkay und Ernst 1991; Sweeting und Gilhooly 1997; Timmermans 1999). Oft legten diese Forschungen ihr Interesse auf das Sterben alter Menschen in Institutionen. Vor allem bei deutschsprachigen SoziologInnen findet sich ein sehr allgemeiner Begriff des *sozialen* Todes, der bisweilen in einem eklatanten Widerspruch zur kultur- und sozialanthropologischen Todesforschung steht. Ethnographien von AnthropologInnen fokussieren auf die kulturelle Pluralität von Todesvorstellungen und beschreiben häufig diverse Umgangsformen mit Sterben, Tod und Trauer abseits moderner Todeskonzeptionen (z.B. Bloch und Parry 1982; Haris 1982; Kan 1996; Malinowski 1954; Metcalf und Huntington 1991). In der vorliegenden

Arbeit werden sich die Unterschiede der verschiedenen Forschungstraditionen zwar etwas lichten, mein Forschungsinteresse liegt jedoch nicht auf einer wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung.

In der weiteren Recherche stieß ich regelmäßig auf die Aussage, dass in der westlichen, modernen Gesellschaft der *soziale* Tod vor dem *biologischen* stattfindet, während er in präindustriellen Gesellschaften ein postmortales Phänomen darstelle. Obwohl diese These vor allem in der deutschsprachigen Soziologie und Ethnologie (z.B. Feldmann 1997; Roelcke 2001; Weber 1994) verbreitet ist, findet man sie auch bei Kultur- und SozialanthropologInnen nicht-deutschsprachiger Länder wieder (z.B. Lewis 1985; Lohmann 2005; Niehaus 2007).

Lewis (1985: 133) vertritt beispielsweise folgende These: „(I)n the traditional¹ cultures (...) it is evident that what we may call social death follows physical death“. Auch Feldmann (1997; 1998), der in der einschlägigen (deutschsprachigen) sozialthanatologischen Literatur sehr häufig zitiert wird, behauptet, dass man zwischen Kulturen unterscheiden könne, in denen der *sozialen* Tod vor oder nach dem *biologischen* Tod stattfindet. Während säkularisierte Gesellschaften eher dazu tendieren würden den *sozialen* Tod zu antizipieren, so fände, laut Feldmann (1997), der *soziale* Tod in präindustriellen Gesellschaften nach dem *biologischen* Tod statt. Zahlreiche SoziologInnen und AnthropologInnen übernehmen diese Unterscheidung bis heute, wie am Beispiel einer jüngst erschienenen Diplomarbeit (Kubyk 2010) am Wiener Institut für Kultur- und Sozialanthropologie deutlich wird.

Die Probleme, die aufgrund dieser Differenzierung auftauchen, stellen eine zentrale Herausforderung an meine Arbeit dar. In der Betrachtung unterschiedlicher Konzepte des *sozialen* Todes vergleiche ich verschiedene Definitionen miteinander und unterziehe sie schließlich einer genauen Kritik. Welche Problematiken der Trennung von *sozialem* und *biologischem* Tod zu Grunde liegen, wird ebenso erörtert, wie die ethnozentristische Grenzziehung, die sie bewirken kann. Kritik an dieser Unterscheidung ist selten zu finden. Lediglich Kaufman und Morgan (2005: 319) bemängeln, dass Ethnographien über den Tod sich lange mit den Differenzen zwischen *sozialem* und *biologischem* Tod einer Person beschäftigten. Die praktischen und ethischen Schwierigkeiten, die sich aufgrund der neuen Möglichkeiten des Sterbens und der Gestaltung des eigenen Todes im Kontext des biopolitischen Regulativs ergeben, wurden, ihnen zufolge, lange in der ethnographischen Forschung vernachlässigt.

In Anbetracht der kategorialen und zeitlichen Unterscheidung des *sozialen* und des

¹ Es ist anzunehmen, dass Lewis unter „traditioneller Kultur“ all jene Gesellschaften subsummiert, die nicht in einem Wohlfahrtsstaat leben. Zudem meint er, dass die Pensionierung und das Verlassen der Arbeitswelt im modernen Wohlfahrtsstaat einem *sozialen* Tod entsprechen könne.

biologischen Todes entwickelte sich die Untersuchung von verschiedenen Definitionen des *sozialen* Todes zu meinem zentralen Forschungsinteresse. Die Frage nach der Zeitlichkeit des Todes und die kritische Reflexion der oben genannten Differenzierung kristallisierten sich als jene Probleme heraus, die einer genaueren Analyse unterzogen werden sollen.

Die Rede über einen Tod vor und nach dem *biologischen* Tod suggeriert immer schon die Annahme einer *wahren* Punktualität des Todes, die mit westlichen biomedizinischen *Tatsachen* gleichgesetzt wird. Bloch hält jedoch fest: „(O)ur punctual view of death cannot be accepted as a basis for analysis“ (Bloch 1988: 15). Dieser Aussage versuche ich auf historisch diskursiven und ethnographisch emischen Wegen zu folgen.

In der Analyse der Konzepte des *sozialen* Todes ist die Frage des antizipierten bzw. postmortalen *sozialen* Todes der Dreh- und Angelpunkt der kritischen Auseinandersetzung. Als Arbeitshypothese gilt zunächst, dass der *soziale* Tod nicht dem *biologischen* Tod entgegengesetzt ist, sondern, dass der Tod immer *sozial* ist. Die Todesdefinition gründet stets auf der sozialen Anerkennung und der Entscheidung, dass ein Mensch tot ist. Die Rede des *vorher* und *nachher* impliziert die unverrückbare Annahme eines Todeszeitpunktes, welche die biomedizinischen Messversuche der Zeitlichkeit des Todes als letztgültige Wahrheit akzeptiert. Die Prämisse der Irreversibilität des *biologischen* Todes ist jedoch ein diskursives und historisches Produkt der westlichen Kultur, das in der kulturellen Pluralität der Todesvorstellungen nicht bestätigt werden kann. Der Tod beginnt bevor er tatsächlich eintritt oder aber er dauert über sich selbst hinaus. Fuchs (1979: 35) und Macho (1987) beispielsweise unterscheiden zwischen der modernen Auffassung des Todes als irreversiblen Einschnitt und endgültiges Ereignis im Leben eines Menschen und dem Tod als Übergang, markiert durch *rites de passage*, in sogenannten präindustriellen Gesellschaften.

Trotz der kritischen Betrachtung der Unterscheidung des *sozialen* und *biologischen* Todes, setze ich sie bis zu einem gewissen Grad fort, da mir ansonsten ein Sprechen darüber nicht möglich ist. Denn ich denke, dass der Begriff *sozialer* Tod insofern ein sinnvolles wissenschaftliches Konzept ist, als er es als Hilfsbegriff erleichtert, Aussagen über den Tod machen zu können.

Ein Problem, das diese Arbeit von Beginn an begleitet hat, ist die Schwierigkeit einer Rede über die moderne, (post)industrielle, säkularisierte und individualisierte Gesellschaft in Gegenüberstellung zu den präindustriellen, traditionsgebundenen und kollektiven Gesellschaften. Werden für Analysen über den Tod in der Moderne gerne kontrapunktisch andere Gesellschaftsformen herangezogen, um den westlichen Umgang

mit dem Tod zu verstehen, so denke ich, dass solch eine Unterscheidung nur mit Vorsicht zu formulieren ist. Mary Douglas (1993) beispielsweise kritisiert die Voreingenommenheit vieler WissenschaftlerInnen, die annehmen, dass der Säkularismus beinahe ausschließlich ein modernes Phänomen sei, das mit der zunehmenden Verstädterung ebenso in Verbindung gebracht werden müsse, wie mit der Dominanz der Naturwissenschaften und dem Vorhandensein von inhaltsleerem Brauchtum.

„Der Gegensatz »säkularistisch« - »religiös« hat mit dem Gegensatz »modern« - »traditionsgebunden« (bzw. »primitiv«) nicht das mindeste zu tun; und die Idee, dass der Primitive von Natur aus tief religiös sei, ist einfach Unsinn. In Wirklichkeit gibt es auf dem Niveau der Stammeskulturen ein ebenso vielfältiges Nebeneinander von Skeptizismus, Materialismus und spiritueller Inbrunst wie bei einem beliebigen Querschnitt der Bevölkerung von London.“ (Douglas 1993: 33)

Dass sogenannte präindustrielle Gesellschaften nicht automatisch einen tiefen Glauben an Magie oder Religion haben und dass es in modernen Städten Menschen gibt, die ernsthafte AnhängerInnen einer Religion oder Esoterik sind, sollte in der konzeptionellen Unterscheidung zwischen den „modernen“ und „präindustriellen“ Gesellschaften stets mitgedacht werden. Die Art und Weise wie mit dem Tod, den Toten und auch den Trauernden umgegangen wird, variiert nicht nur zwischen Gesellschaften, sondern auch innerhalb einer Gesellschaft (siehe Fuchs 1979: 21). In diesem Sinne muss man sich immer vor einer Homogenisierung von Todesbildern und -vorstellungen in Acht nehmen und die Pluralität und Widersprüchlichkeit in ein und derselben Gesellschaft (oder Gruppe) im Auge behalten. Mir geht es in dieser Arbeit vor allem darum verschiedene Konzepte des *sozialen* Todes verständlich zu machen, wobei die Frage, wie sich eine Rede über den Tod gestaltet, zentral ist. Da ich jedoch theoretische Grundlagen akzentuiere, setze ich die vereinfachende Unterscheidung von „modern“ und „präindustriell“ fort, um überhaupt zu einer Sprache über verschiedene Todesvorstellungen zu gelangen. Ich möchte aber voran stellen, dass ich weder beabsichtige kulturelle und räumliche Räume gleichzusetzen, noch, dass ich mich der Heterogenität dieser Räume verschließe. Die von mir eingenommene kultur- und sozialanthropologische und auch historische Perspektive auf diverse Todesbilder, das Fragen nach pluralen Zeitvorstellungen und den veränderten Umgangsformen mit dem Tod durch die Kolonialisierung und Missionierung, fließen ebenso in diese Arbeit ein wie eine kritische Hinterfragung der biomedizinischen Entscheidungsformen über Leben und Tod.

1.1 Aufbau der Arbeit

Ich habe diese Arbeit mit den wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen für eine Theorie des *sozialen* Todes in der Kultur- und Sozialanthropologie eingeleitet. Das *zweite Kapitel* geht den **Voraussetzungen einer Theorie des sozialen Todes** nach. Hierfür erörtere ich einige der wichtigsten Denkansätze der französischen Schule rund um Émile Durkheim, die Anfang des 20. Jahrhunderts für einen Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften verantwortlich zeichnete, ehe ich mich Robert Hertz' Analyse der Sekundärbestattungen und des Todes als soziale Kategorie zuwende.

In der Besprechung über die orthodoxe Soziologie Durkheims gehe ich der Frage nach, inwiefern die Gesellschaft sowohl als Ursprung der Religion als auch jeder individuellen Handlung zu begreifen ist. Insbesondere erörtere ich die Dominanz die Durkheim dem Sozialen zuschreibt, die Bedeutung des Sakralen als machtvolleres soziales Regulativ und die Funktion der sozialen Trauer. Hierfür zeige ich die Bedeutsamkeit der Repräsentation kollektiver Gefühle im Ritual auf und bespreche Durkheims Überlegungen zur sozialen Aufgabe von Ritualen.

Hertz' Analyse der Sekundärbestattung ist eine universale Theorie von provinziellen Konzeptionen der Natur des Menschen (siehe Fabian 2004: 51). In der Auseinandersetzung mit Hertz' Denkens, das nach wie vor Gültigkeit in der anthropologischen Todesforschung hat, arbeite ich Kriterien für eine Definition des *sozialen* Todes heraus. Indem ich seine Thesen zur zweiten Bestattung als idealtypische Beispiele heranziehe, ist es mir möglich den postmortalen *sozialen* Tod zu diskutieren. Hierfür fließen Hertz' Ansichten über die Mechanismen der Stabilisierung und Destabilisierung des Sozialen und somit jene der gesellschaftlichen Produktion von Ausschlüssen und Wiedereingliederungen ein.

Was eine Theorie des *sozialen* Todes meinen kann, soll im *dritten Kapitel*, **der Tod als Grenzerfahrung**, in der Diskussion über Thomas Machos (1987) Auseinandersetzung mit der Verwobenheit von Sprache, Tod und Erfahrung erörtert werden. In Abkehr der Frage *was der Tod ist*, wendet sich Macho (1987: 408ff) der Frage zu, „worüber sprechen wir, wenn wir vom Tod sprechen?“ Eine „Theorie des sozialen Todes“ kann im Bewusstsein, dass man vom Tod nicht sprechen kann, Auskunft darüber geben, wie wir sprechen, wenn wir vom Tod sprechen. Um den Tod als Grenzerfahrung zu verstehen, sucht Macho nach einem Ort zwischen den Diskursen des Sprechens und des

Schweigens über den Tod. Hierfür knüpft er an das Wissen der unmöglichen Erfahrung des Todes an, der durch die Toten verkörpert wird und bietet sowohl Analysen zur Ambivalenz der Leiche als auch des sozialen Körpers.

Für eine „Theorie des sozialen Todes“ trifft Macho die kategoriale Unterscheidung zwischen einem *ungewollten sozialen* Tod in der modernen westlichen Gesellschaft und den *Institutionen des sozialen Todes* im Rahmen von Ritualen und Festen bei weniger durch die Arbeitsteilung differenzierten Gesellschaften. Inwiefern beiden Kategorien die Erfahrung der Einsamkeit, des Ausschlusses aus dem sozialen Körper als auch der Fragilisierung desselbigen zu Grunde liegen, erörtere ich in diesem Kapitel. Macho überwindet den Dualismus von *sozialem* und *biologischem* Tod, indem er nach dem *Dazwischen* und nach dem changierenden Verhältnis von Leben und Tod fragt.

Machos Kategorien des ungewollten *sozialen* Todes und des institutionalisierten *sozialen* Todes ziehe ich als ersten Versuch zur Überbrückung der strikten Trennung des *sozialen* und *biologischen* Todes heran. Sie bilden die Leitlinien für die nächsten drei Kapitel dieser Arbeit. Um schließlich diese rigide Unterteilung aufzuweichen, habe ich zwei Wege der Kritik gewählt, die in den folgenden Kapiteln ausgearbeitet werden: Eine historische Untersuchung des ungewollten Todes in medizinischen Institutionen und eine kultur- und sozialanthropologische Auseinandersetzung mit den Phänomenen Tod und Zeit.

Im vierten Kapitel, **der ungewollte soziale Tod**, adaptiere ich sehr frei Machos oben dargestellte erste Kategorie des *sozialen* Todes. Hierfür gehe ich der historischen Entwicklung des Todeszeitpunktes und dem neuzeitlichen Bild der *Natürlichkeit des Todes* nach. Die angenommene Punktualität des Todes fasse ich als Schnittstelle der Differenzierung eines *sozialen* und *biologischen* Todes auf. Wie der Begriff *sozialer* Tod seit den 1960er Jahren in den Sozialwissenschaften diskutiert wurde, welche Wandlungen er durchlaufen hat und in welchem zeitlichen Verhältnis der *soziale* und der *biologische* Tod zueinander stehen, stellen die Grundlagen dieses Kapitels dar.

Die zur Diskussion ausgewählten ethnographischen Forschungen, die ich in diesem Kapitel vorstelle, versuchen eine chronologische Abfolge des *sozialen* und *biologischen* Todes zu bewerkstelligen. Welche Schwierigkeiten und mitunter auch wissenschaftliche Blindstellen als Konsequenzen solcher Bestrebungen auftauchen können, zeige ich anhand eines Exkurses zum Hirntod. Am Beispiel der Diagnose »hirntot« soll die Unsicherheit der Zeitlichkeit des Todes und die opake Schwelle von Leben und Tod dargestellt werden.

Ziel dieses Kapitels ist es aufzuzeigen, dass die Setzung des Lebensendes nicht von

der Zufälligkeit des Todes oder der Willkür der Entscheidungsmächtigen abhängt, sondern moralisch, politisch, kulturell und historisch konstituiert ist. Dass der Tod nicht in irgendeinem Moment *eintritt*, sondern sowohl von einer Prozesshaftigkeit gekennzeichnet ist als auch von sozialen Aspekten gestaltet wird und seine Definition von Machtverhältnissen durchzogen ist, werde ich als Hypothese formulieren. Sowohl die Annahme der Irreversibilität der Zeit als auch die Vorstellung der Endgültigkeit des *biologischen* Todes, sind wesentliche Merkmale der westlichen Kultur, die sich nicht unbedingt in anderen Gesellschaften wiederfinden lassen.

Im 5. Kapitel, **Institutionen des sozialen Todes**, vertiefe ich einige Überlegungen zum Verhältnis von Tod und Zeit. Das Nachdenken über den Begriff Prozess, über Vorstellungen einer sozial angemessenen Sterbezeit und eines adäquaten Sterbeortes, sowie über diverse Konzeptionen eines *guten* Todes, stellen die Herausforderungen an dieses Kapitel dar. In der Annäherung an verschiedene Konzepte der Zeit, möchte ich deren Wirkkraft für eine vermeintliche Kontrolle des aleatorischen Charakters des Todes erörtern. Insbesondere beschäftige ich mich mit der Frage nach den Gefahren, die durch den Tod eines Einzelnen für die Gesellschaft entstehen, wobei das Augenmerk auf jene sozialen Strategien gelegt wird, die die kollektive Solidarität wieder stabilisieren sollen. Hierfür ziehe ich die Thesen von Bloch und Parry (1982: 15) heran, die den Drang, den Todeszeitpunkt und -ort zu determinieren als auch die Trennung von *sozialem* Tod und *biologischem* Tod als gesellschaftliche Versuche deuten, die Unberechenbarkeit der Natur zu kontrollieren.

Am Ende dieses Kapitels werde ich anhand zweier kurzer Beispiele auf die Entkoppelung von *sozialem* und *biologischem* Tod zu sprechen kommen und aufzeigen, dass in stark kollektivierte Gesellschaften der *soziale* Tod sowohl vor als auch nach dem *biologischen* Tod eintreten kann.

Um eine Zusammenführung der Kategorien von Macho bemühe ich mich im 6. Kapitel, **der ungewollte und der institutionalisierte soziale Tod**. Anhand drei empirischer Beispiele zeige ich, dass die Unterscheidung in einen *ungewollten sozialen* Tod in der modernen, westlichen Gesellschaft und den *Institutionen des sozialen* Todes im Rahmen von Ritualen und Festen bei sogenannten präindustriellen Gesellschaften nicht zwangsläufig besteht. Mittels Ethnographien jüngerer Datums, diskutiere ich das Phänomen eines *Todes im Leben* vor dem Hintergrund sozialer Ausschlüsse und Verweigerungen. Die Akzentuierung liegt hierbei auf der Verwobenheit von Todesvorstellungen und Umgangsformen mit den Toten im Kontext der Unterdrückung

und Missionierung durch europäische und australische Kolonialmächte.

Im 7. Kapitel, das zugleich die **Schlussbetrachtung** dieser Arbeit ist, fasse ich die wichtigsten Thesen und Erkenntnisse zusammen und übe eine Kritik an der Trennung von *sozialem* und *biologischem* Tod. In einer Art Rekapitulation des Forschungsprozesses, gehe ich jenen offenen Fragen und Problemen nach, die sich während des Schreibens dieser Arbeit ergeben haben.

2 Voraussetzungen einer Theorie des *sozialen* Todes

Robert Hertz gilt aufgrund seines 1907 erschienenen Essays *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* als eine der einflussreichsten Personen der *Anthropology of Death* (siehe etwa Moebius und Papilloud 2007; Parkin 2007; Robben 2004). Anhand seiner Erörterungen zum Phänomen der Sekundärbestattungen möchte ich die Frage nach dem Tod als soziale Kategorie exemplarisch verdeutlichen und erste Implikationen für eine Theorie des *sozialen* Todes zur Diskussion stellen. Hierfür stellt zunächst die kritische Betrachtung von Émile Durkheims Werken *Les règles de la méthode sociologique* (1895) und *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) eine notwendige Voraussetzung dar, um Hertz' Denken in seiner Zeit zu verstehen. Als Schüler Durkheims lehnte sich Hertz stark an dessen soziologischen Erkenntnissen an, weshalb mir eine Annäherung an Hertz nur durchführbar erscheint, indem ich seinen wissenschaftstheoretischen Hintergrund und zentrale Begriffe Durkheims beleuchte. Im Anschluss an diese historische Kontextualisierung werde ich genauer auf die Hertzsche Analyse der Übergangszeit von Sekundärbestattungen eingehen und seine zentralen Thesen als Voraussetzung für eine Theorie des *sozialen* Todes diskutieren.

2.1 Das Soziale im Denken Durkheims

Durkheim ist es zu verdanken, dass die Soziologie aus ihren „evolutionistischen und ideengeschichtlichen Verwurzelungen im England des 19. Jahrhunderts“ (Parkin 2007: 9f) herausgeführt und modernisiert wurde. Zum einen entwirft er eine Soziologie abseits der individuellen Psychologie und zum anderen eröffnet seine kritische Auseinandersetzung mit den britischen Sozialevolutionisten und Rationalisten Herbert Spencer, Edward Tylor und James Frazer eine neue Perspektive auf Religion, Glaube und Ritual. Vor allem Durkheims religionssoziologische Arbeit *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) und seine Beschäftigung mit der sozialen Dimension von Religion zeugen von diesem Impetus (siehe Parkin 1996: 21f; 2005: 173ff). Während die britischen Evolutionisten Religion vom Glauben an übernatürliche Wesen, Gottheiten oder Geister ableiten und sowohl religiöse Repräsentationen als auch rituelle Handlungen in hierarchisch gegliederten Entwicklungsstufen einfassen, liegt das Interesse Durkheims (1912) und seiner Schüler Henri Hubert und Marcel Mauss (1909),

sowie Robert Hertz (1907) in der Verbindung von Religion und Gesellschaft². So konstatiert Durkheim,

„daß die Religion eine eminent soziale Angelegenheit ist. Die religiösen Vorstellungen sind Kollektivvorstellungen, die Kollektivwirklichkeiten ausdrücken; die Riten sind Handlungen, die nur im Schoß von versammelten Gruppen entstehen können und die dazu dienen sollen, bestimmte Geistzustände dieser Gruppe aufrechtzuerhalten oder wieder herzustellen.“ (Durkheim 1981: 28)

Für Durkheim (1976: 106) ist das Soziale nicht eine bloße Anhäufung von Individuen, sondern es ist sowohl der Ursprung allen Glaubens als auch jeder individuellen Handlung. Zum einen gibt die Gesellschaft, als moralische Autorität, kulturelle Gebote und Pflichten vor, die sowohl kollektiv als auch individuell erfüllt werden müssen und zum anderen generiert und konstituiert sie die Kategorien des Handelns, Denkens und Fühlens, indem sie religiöse Deutungszusammenhänge zur Verfügung stellt.

2.1.1 Die soziale Trauer

Im letzten Kapitel seines Schlüsselwerkes *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) befasst sich Durkheim mit Sühneritualen verschiedener Gruppen der Aborigines. Durch die Heranziehung und Analyse von ethnographischen Erzählungen aus dem 19. Jahrhundert formuliert er die These, dass ebenso wie Religion auch Trauer kein Ausdruck individueller, sondern eine Repräsentation kollektiver Gefühle ist. Für Antonius Robben (2004: 7) liegt in dieser Erkenntnis der bleibende Einfluss, den Durkheim auf eine heutige anthropologische Todesforschung hat. Ihm zufolge ist es Durkheims Verdienst zu zeigen, dass die Gesellschaft ein spezifisches Trauerverhalten nicht nur vorschreibt, sondern auch kontrolliert und überwacht. Zudem repräsentiert sich eine Gesellschaft im Ritual selbst, indem sie in rituellen Kontexten ihre Werte offenbart und verfestigt, wobei die Individuen durch die kollektiven Gefühle einer sozialen Solidarität durchdrungen werden. Der Glaube werde in Form von sozialen Zwängen und moralischen Geboten durch das Individuum fühlbar.

Robert Parkin (2005: 177) zufolge versteht Durkheim unter *sozialem Zwang* nicht

² Interessant ist, dass seine Schüler schon vor ihm grundlegende Arbeiten zu diesem Thema verfassten. Ich denke jedoch, dass Durkheims methodische Überlegungen wegweisend für die Forschungen seiner Schüler war.

bloß die repräsentative Macht in Form einer juridischen oder religiösen Autorität, sondern er konzeptualisiert Gesellschaft als eine moralische Gemeinschaft aus welcher die Individuen ihre Werte und Ideen schöpfen. Eine Gesellschaft gibt die fundamentalen Kategorien vor, mit denen wir die Welt in der wir leben, begreifen. Kollektive Repräsentationen würden zunächst nur im individuellen Bewusstsein existieren und erst im Zuge der (rituellen) Kommunikation in einem sozialen Umfeld kollektiviert werden. Durkheim kehrt, so Parkin (1996: 24), die evolutionistische Annahme um, dass das Ritual aus dem Glauben an eine Transzendenz entspringt, indem er konstatiert, dass Religion selbst erst durch das Ritual entsteht. Durch rituelle Handlungen führt die Religion dem Individuum etwas vor, das ihm selbst erhaben ist. Der Glaube drückt diese Erhabenheit in symbolischen und kollektiven Repräsentationen aus, die durch Riten organisiert werden. Trauer ist demnach eine kollektive Obligation, die sich in Sühneriten manifestiert. In Durkheims Worten:

„Trauer ist kein spontaner Ausdruck individueller Gefühle. Wenn die Verwandten weinen, klagen und sich zerfleischen, dann nicht weil sie vom Tod ihres Verwandten persönlich betroffen sind. Zweifellos kann es in besonderen Fällen vorkommen, daß der ausgedrückte Kummer wirklich gefühlt wird. Aber im Allgemeinen gibt es keine Beziehung zwischen den empfundenen Gefühlen und ausgeführten Gesten der Ritenakteure.“ (Durkheim 1981: 532)

Auf den ersten Blick scheint es, als ob Durkheim einen radikalen sozialen Determinismus vertrete, der jede eigenständige Gefühlsregung ausschließt. Parkin (2005: 177) unterstreicht jedoch, dass Durkheim die Kraft des Sozialen nicht als etwas begreift, das von außen auf den Einzelnen einwirkt, sondern dass die Gesellschaft, als moralische Instanz, die Individuen durchdringe. Allerdings denke ich, dass Durkheim das individuelle Bewusstsein für seine Analyse als gänzlich unbedeutend klassifiziert. Immerhin beurteilt er die Traurigkeit einer einzelnen Person als vollkommen nebensächlich im Vergleich zu einem kollektiven Trauerverhalten. Dies zeugt deutlich von der Dominanz die Durkheim dem Sozialen einräumt, dessen Autonomie er als methodische Voraussetzung für seine Soziologie postuliert:

„Die soziologische Methode, wie wir sie handhaben, beruht zur Gänze auf dem Grundprinzip, daß die soziologischen Tatsachen wie Sachen untersucht werden müssen, d.h. als Wirklichkeiten, die außerhalb des Individuums liegen.“ (Durkheim 1983: 20)

Ladislav Holy (1987: 2ff) kritisiert Durkheims vergleichende und generalisierende Soziologie dahingehend, dass sie, um soziale Funktionen beweisen zu können, auf den

Gewinn von reinen sozialen Fakten angewiesen sei. Dafür müssen die *faits totaux sociaux* allerdings als *per se* gegeben, objektiv und wahr angenommen werden, wobei ihre Konstruktion, die nicht zuletzt von der Interpretationsleistung der FeldforscherIn abhängig ist, völlig ausgeblendet werde (siehe auch Parkin 2005).

Meines Erachtens definiert Durkheim Gesellschaft als eine alles bestimmende Entität, deren Mitglieder als handlungsunfähig und isoliert klassifiziert werden. Zudem basiert seine Interpretation der Sühneriten auf der evolutionistischen Annahme, dass die Aborigines den einfachsten Typus gesellschaftlicher Formation darstellen. Zu diesem Schluss kommt er aufgrund der Analyse von ethnographischen Beschreibungen über dezentralisierte und kaum hierarchisch organisierte Gesellschaftsstrukturen verschiedener Aborigines Gruppen, die in nur sehr geringem Maß durch Individualisierung geprägt sind. Ich denke, dass Durkheims positivistische Akzentsetzung allzu einseitig ist. Denn trotz der stark entwickelten Kollektivität liegt der Grund (bzw. die soziale Funktion) der Trauer nicht einzig und allein in der Wiederherstellung des sozialen Zusammenhalts, sondern auch in der Verarbeitung des eigenen Verlustes. Meines Erachtens blendet Durkheim einerseits die individuelle Irritation, den Schmerz und das Leid völlig aus, und andererseits scheint ein autarkes Individuum, so wie die Möglichkeit einer individuellen Erfahrung, bei ihm nicht zu existieren.

Eine wichtige Erkenntnis Durkheims liegt jedoch gerade in der Feststellung, dass persönliche Betroffenheit oft nur einen zweitrangigen Trauergrund darstellt. Vor allem der moralische Druck, den die Gesellschaft auf ihre Mitglieder ausübt, ist für ein Trauerverhalten entscheidend. „Man klagt nicht, weil man traurig ist, sondern weil man die Pflicht hat, zu klagen“ (Durkheim 1981: 532). Die Pflicht zu trauern gründet in der sozialen und demographischen Schwächung, die eine Gemeinschaft durch den Todesfall eines Individuums erfährt. Stirbt ein Gesellschaftsmitglied, so wird die Minimierung der eigenen Gruppe beklagt. Verhält sich eine Gesellschaft oder eine Gruppe indifferent gegenüber dem Tod eines Individuums und vernachlässigt aufgrund dessen die Trauerobligationen, zeugt dies ebenso von einem Mangel an moralischem und kulturellem Zusammenhalt wie von der Abwesenheit einer kohärenten sozialen Solidarität. Im Regelfall binde die kollektive Trauer Menschen enger aneinander und stärke die sozial geschwächte Gruppe. Diese soziale Funktion der Trauerriten begrenzt Durkheim jedoch nicht auf den Tod von Individuen, vielmehr erkennt er in der Trauer einen generellen Ausdruck des sozialen Verlustes, sobald eine soziale Kollektivität in Gefahr ist (siehe Durkheim 1981: 535f).

2.1.2 Trauer im Spannungsbogen von Gesellschaft und Individuum

Durkheims zentrale These, dass die Gesellschaft das Trauerverhalten und -erleben sowohl vorgibt als auch kontrolliert, schreibt dem Ritual eine sehr große Macht zu. Dass die reglementierte Trauerpflicht die Funktion der Wiederbehauptung einer sozial geschwächten Gruppe hat, gilt nach wie vor als eine wichtige Erkenntnis Durkheims. Er unterscheidet jedoch nicht zwischen der Trauer und dem Ritual und blendet die Trauer im Alltag, abseits ritueller Handlungen, vollends aus³.

Theorien zur Trauer stellen ein weites interdisziplinäres Feld dar, das ich hier nur sehr rudimentär streifen kann. Ich denke, dass eine Annäherung an die kulturelle Mannigfaltigkeit des Trauererlebens sowohl kultur- und sozialanthropologische als auch psychologische Trauertheorien umfassen sollte. So betrachtet Stubbe (1985: 322) die Trauer als einen *fait social total*, d.h. als ein Phänomen, „das nicht von einer einzigen Ebene her begriffen werden kann, sondern die Gesamtheit einer Gesellschaft in Bewegung setzt“. Stubbe (1985: 13) erarbeitet Traueruniversalien⁴ und stellt Formen der Trauer dar, die in allen Kulturen vorkommen, wobei er das Ziel verfolgt, die Trauer für die Kultur- und Sozialanthropologie zu definieren. Hierfür verknüpft er psychologische und ethnologische Trauertheorien, indem er Freuds Definition der Trauer um kulturspezifische Formen des Trauerverhaltens und -erlebens erweitert. Nach Freud ist

„Trauer regelmäßig die Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person oder einer an ihre Stelle gerückte Abstraktion wie Vaterland, Freiheit, ein Ideal usw.“ (Freud 1973: 428f)

Die Arbeit der Trauer, so Freud (1973: 430), besteht darin, dass die Empfindungen gegenüber dem verstorbenen Menschen sukzessive abgezogen werden. Das Gelingen solch einer Arbeit ist allerdings nichts Leichtes, da sich der Mensch intensiv gegen das Verlassen einer „Libidoposition“ sträubt. „Tatsächlich“, fährt Freud fort, „wird aber das Ich nach der Vollendung der Trauerarbeit wieder frei und ungehemmt.“

Weitere psychologische Trauertheorien finden sich u.a. in Bowlbys (1996)

³ Zur näheren Kritik an der Koinzidenz von Ritual und Trauer verweise ich auf *Culture and Truth: Remaking of Social Analysis* (Rosaldo 1993).

⁴ Er spricht von folgenden Traueruniversalien: Trauerweinen, Behandlung des Leibes, Trauerkleidung, Verzicht und Verbote, Hyperventilation, Trauerzerstörung und -aggression, Trauerklagen, Grabbeigaben, Zeremonien der Beisetzung, Riten, die die Trauer beenden, Dauer der Trauerzeit (Stubbe 1985: 13ff).

Attachment Theory⁵ oder im 5 Phasen Modell⁶ von Kübler-Ross (1969). Die Trauer beschäftigte auch die Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie von Anbeginn, siehe etwa Frazer (1886), Preuss (1896), Spencer (1876), Tylor (1871), Wasmansdorff (1885), Wilken (1886).

Welche Differenzen in den Fragestellungen und theoretischen Zugänge der Psychologie einerseits und der Kultur- und Sozialanthropologie andererseits liegen, skizziere ich anhand einiger Überlegungen von Edmund Leach (1957) im folgenden Unterkapitel.

2.1.2.1 Das magische Haar

Wo die Unterschiede zwischen psychologischer und kultur- und sozialanthropologischer (man könnte auch sagen soziologischer) Theoriebildung liegen, zeigt Leach in seinem Essay *Magical Hair* aus dem Jahr 1957.

Leach veranschaulicht prototypisch die Differenzen der beiden disziplinären Ausrichtungen, indem er die Arbeit des Psychologen Charles Berg (1951) diskutiert, der sich wiederum auf den Ethnologen Bronislaw Malinowski (1932) bezieht. Malinowski beobachtete bei den Trobriandern in Papua-Neuguinea ein Traueritual, bei dem sich die Lebenden das Kopfhair rasieren. Leach (1957: 152) zufolge erkennt Berg in der Kopfhairrasur folgende unbewusste Gleichung: Der Verlust einer geliebten Person entspräche einer Kastration, die sich in der Rasur des Kopfhaires repräsentiere, wobei sich für das Unbewusste der Tod wie eine Kastration anfühle.

SozialanthropologInnen, so Leach (1957: 152), würden dieselbe Situation völlig anders deuten. Während die nächsten Angehörigen von den Trauerprozeduren und somit der Rasur ausgeschlossen wären, rasierten sich die teilnehmenden Verwandten oder Nachbarn das Kopfhair. Diese Handlung entspringe dem Verlangen, den direkten Hinterbliebenen zu bezeugen, dass sie den Tod nicht durch Zauberei verursachten. Leach klassifiziert die Rasur als eine Form der Kommunikation, welche die Trennung zwischen den nahen und fernen Verwandten zugleich aufzeige und festige.

Aus einer psychologischen Perspektive stelle die Rasur eine Dramatisierung der Betroffenheit durch den Tod dar. Malinowski (1932) hingegen weise darauf hin, dass

⁵ Bowlby (1996) entwickelte ein Vier-Phasenmodell der Trauer: Schock und Ablehnung – launenhafte Reaktion (Hass, Eifersucht, Reue etc.) – Durcheinander und Verzweiflung – Reorganisation.

⁶ Kübler-Ross (1969) griff die Attachment Theory auf und definierte die fünf Phasen des Sterbens – denial, anger, bargaining, depression, acceptance, die in der psychologischen Praxis ebenso auf die Trauer angewandt werden.

die meisten, die sich rasieren, nicht unmittelbar vom Tod einer Person⁷ bestürzt wären. Die Rasur sei vielmehr ein Ausdruck sozialer Tatsachen bzw. Handlungen einer gesellschaftlichen Struktur, die von sozialen Obligationen durchdrungen ist. Im Gegensatz zu PsychologInnen würden sich SozialanthropologInnen davor hüten, erklären zu wollen, warum ausgerechnet die Rasur des Kopfhaares, und keine andere rituelle Handlung, jene Rolle spielt, die sie spielt (siehe Leach 1957: 152). Bei eingehender Betrachtung trete aber auch eine Ähnlichkeit der beiden disziplinären Zugänge ans Licht. So folgert Leach, dass für Berg jene Trauernden, die sich rasieren, dem/r Verstorbenen auf symbolischem Weg ihre Liebe bekunden. Nach Malinowski müssen diejenigen, denen ein feindliches Verhalten gegenüber dem/der Verstorbenen unterstellt werden könnte, eine symbolische Geste vollziehen, die sagt: „I loved the deceased“ (Malinowski zit. nach Leach 1957: 152). Beide Erklärungen jedoch berufen sich auf eine (obligatorische) Zuneigung der Lebenden zu den Toten. Die Differenz der beiden wissenschaftlichen Perspektiven werde dadurch jedoch nicht aufgehoben. Für Berg spiegle der Inhalt der symbolischen Sprache (die Rasur) den psychischen Status der AkteurInnen wider. Malinowski hingegen, so Leach, verträte die Ansicht, dass soziale Strukturen eine formale symbolische Bekundung von den AkteurInnen einfordern. Leach (1957: 153) betont, dass nur, weil in einem rituellen Kontext Glaubensvorstellung und Werte einer Gesellschaft beteuert werden, das nicht zwangsläufig bedeutet, dass sie als wahrhaftig angenommen werden⁸.

2.1.3 Die sakrale Gesellschaft

Für eine Definition des Religiösen abseits spiritueller Begriffe wie Götter und Geister, stützt sich Durkheim auf die Konzepte *mana*⁹ und sakral / profan, die er von Robertson Smith (1894) aufgreift (vgl. Durkheim 1981: 548; Parkin 1996: 27).

Im Folgenden gehe ich kurz auf Durkheims vermeintliche Antonyme sakral und profan ein, da sie auch in Hertz' Denken ein zentrales Schlüsselkonzept darstellen. Parkin (1996: 27) bringt die Durkheimsche Dichotomie des Sakralen und Profanen wie

⁷ In der ausgedehnten Trauerzeit erkennt Leach eine Analogie zum sozialen Ausschluss der Witwe, den er als *sozialen* Tod definiert.

⁸ Hier knüpft auch Parkins (1996: 24) Kritik an Durkheims objektivistischer und positivistischer Ritenanalyse an. Diese verschleierte die Tatsache, dass die in einem Ritual beabsichtigten Ziele nicht unbedingt eintreffen müssen. Zudem blende Durkheim aus, dass den AkteurInnen nicht unbedingt die Konstruktionskraft des Rituals bewusst ist.

⁹ *Mana* ist ein Wort aus Melanesien und bezeichnet eine unpersönliche Kraft, die die menschliche Macht überträgt. Personen, denen religiöse Aufgaben obliegen, haben ebenso ein *mana* wie heilige Dinge oder Formeln. Das *mana* ist allgegenwärtig und übt Einfluss auf alle Lebensformen, auf menschliche Handlungen und auf verschiedene Dingen aus (siehe Durkheim 1981: 94f, 269).

folgt auf den Punkt: „The essence of this dichotomy is the absolute and unmediated opposition between which it must be protected and isolated (the profane)”. Diese zwei Pole, die sich gegenseitig ausschließen und nie miteinander in Kontakt kommen sollen, sind die Grundlage der menschlichen Existenz. Sie stellen alle anderen Gegensätze, wie etwa gut und böse, in den Schatten. Durkheim (1981: 548ff) behandelt den Aspekt des Profanen nur peripher und konzentriert sich in seiner Analyse auf die Ambivalenz des Sakralen¹⁰, dem zwei radikal verschiedene, aber aufs engste verwandte Aspekte innewohnen. Zum einen ist es wohltätig, rein und begehrenswert und zum anderen ist es unheilvoll, unrein und grausam. Außerdem ist diese Zweideutigkeit von einem äußerst dynamischen Charakter geprägt. Sobald sich veränderte Umstände efinden, kann sich eine Kategorie in ihr Gegenteil verwandeln. Diese wesensgleiche aber antagonistische Beschaffenheit des Heiligen wird umso deutlicher, wenn Durkheim (1981: 551) behauptet: „(D)as Reine und das Unreine sind also nicht zwei getrennte Arten, sondern zwei Varianten ein und derselben Art, die alle heiligen Dinge umfasst“. Das Wesen der Religion liegt ihm zufolge im Glauben an das Heilige und seiner Verbindung zum Profanen begründet. Die kollektive Autorität manifestiert sich in Ritualen, die den Raum eines adäquaten Verhaltens in Bezug auf das Heilige festlegen. Durkheim (1981: 553) spricht dem Konzept des Sakralen sogar einen wichtigeren Stellenwert zu als der Religion selbst. Die beiden Aspekte des Heiligen sind also nicht nur wesensgleich, sondern sie spiegeln durch das Ritual die Gefühle der Gesellschaft wider.

Hier muss in Erinnerung gerufen werden, dass Durkheim nach der sozialen Verfasstheit von Religion und somit auch des Heiligen fragt. Erst vor diesem Hintergrund wird es nachvollziehbar, inwiefern er das Sakrale als Spiegel der Gesellschaft begreift.

„Zwischen dem heilvollen Heiligen und dem unheilvollen Heiligen besteht der gleiche Gegensatz wie zwischen den Zuständen kollektiver Euphorie und den Zuständen kollektiver Niedergeschlagenheit. Da diese aber beide kollektiv sind, besteht zwischen den mythologischen Konstruktionen, die sie symbolisieren, eine enge Verwandtschaft.“ (Durkheim 1981: 554)

Heiligkeit ist also niemandem und nichts inhärent, vielmehr wird sie gesellschaftlich generiert, konstituiert und manifestiert. Für Durkheim ist die Gesellschaft nicht in einen sakralen und einen profan Bereich geteilt, sondern sie ist immer sakral. Das profane Element ist das Individuum mit seinen privaten Interessen (vgl. auch Parkin 1996: 29).

¹⁰ In ihrer Einführung zu Hertz' Werk weisen Moebius und Papilloud (2007: 51) auf die etymologische Zweideutigkeit des Wortes hin: „*Sacer* bedeutet sowohl heilig als auch verflucht“.

Für meine Arbeit ist diese Feststellung Durkheims deshalb wichtig, da sie von einer sozialwissenschaftlichen Wende in der Todesforschung zeugt, wie Parkin (1996: 27) verdeutlicht: „It is society, not the act of death, that makes a soul sacred, a corpse polluting“.

Unerwähnt kann jedoch nicht bleiben, dass an Durkheims Dichotomie des Sakralen und Profanen viel Kritik geäußert wurde. So unterstellt Parkin (1996: 28) der Durkheimschen Analyse eine moderne Vorliebe für Dichotomien, die in einem rigorosen Antagonismus des Sakralen und Profanen zum Vorschein komme und ihn die dialektische Beziehung der beiden Phänomene übersehen ließe. Parkin zufolge transformiere sich bei Durkheim das Profane zum religiös Neutralen und würde somit zu einer soziologisch leeren Kategorie.

Evans-Pritchard (1965) widerlegt ebenfalls diese binäre Denkart, indem er aufzeigt, dass sakrale Gegenstände nicht immer sakral sind, sondern dass ihre Heiligkeit erst in rituellen Kontexten erzeugt wird, wobei das Sakrale und das Profane eine Einheit und keinen klar abgegrenzten Gegensatz bilden.

Durkheim (1981: 553) verweist allerdings auf ein korrelierendes Verhältnis zwischen dem Profanen und dem Sakralen, indem er Ersterem die gefährliche Kraft der Profanierung zuspricht: Es kann das Heilige bedrohen, weshalb es Verbote und Tabus gibt, um das Heilige zu schützen. Zu einer Profanierung des Sakralen komme es durch den Kontakt mit etwas Profanem selbst.

Hertz' Interesse an den negativen Aspekten des sozialen Lebens knüpft genau hier an: Er fragt, auf welche Art und Weise das Profane das Heilige bedrohe, welche Folgen daraus entstünden und in welcher Form die soziale Zerrüttung, die daraus entsteht, wieder beglichen werde. Unter diesem Gesichtspunkt sind Hertz' zentrale Forschungsgegenstände – die Sünde, der Tod und die linke Hand – Aspekte des Profanen, die das Heilige und somit das Soziale in seiner Gesamtheit bedrohen. Dies führt zu einer Modifikation der Durkheimschen Dichotomie (siehe Parkin 1996: 28).

2.2 Robert Hertz: Grundlagen einer Theorie des *sozialen* Todes

Hertz veröffentlichte den *Beitrag zur Untersuchung der kollektiven Repräsentation des Todes* (1907) fünf Jahre bevor Durkheims *Elementare Formen des religiösen Lebens* erschien. In der folgenden Diskussion gehe ich der Frage, inwieweit Hertz die Thesen Durkheims zu Trauer und Ritual antizipierte, nur am Rande nach. Vielmehr möchte ich den Fokus auf die Bedeutung und Relevanz von Hertz für eine heutige anthropologische Todesforschung legen, wobei ich zunächst auf sein Verständnis des Todes als soziale Kategorie – oder, um im Durkheimschen Vokabular zu sprechen, dem Tod als *fait social total* – eingehe. Des Weiteren soll überlegt werden, inwiefern Hertz' Analyse des Phänomens der Sekundärbestattungen eine Definition des *sozialen* Todes ermöglicht. Hierfür ziehe ich seine Thesen zur zweiten Bestattung als idealtypische Beispiele heran, um den *sozialen* Tod nach dem *biologischen* zu veranschaulichen.

2.2.1 Der Tod als soziale Kategorie

Hertz folgt Durkheims theoretischer Richtung und distanziert sich von psychologischen und evolutionistischen Erklärungsmodellen von Religion und Ritual, indem er sie durch soziologische ersetzt. Ebenso wie sein Lehrer, räumt auch Hertz dem Sozialen jene moralische Kraft ein, die jedes Individuum durchdringt. In seinem Essay über die Vorherrschaft der rechten Hand beispielsweise zeigt er auf, wie soziale Autorität von individuellen Körpern einverleibt wird und eine somatische Asymmetrie, die in der Benachteiligung der linken Hand zu Tage tritt, erzeugt (siehe Hertz 2007: 181ff; Moebius und Papilloud 2007: 26ff; Parkin 1996: 24).

Der Verdienst Durkheims und seiner Schüler liegt, Parkin (1996: 97) folgend, darin begründet, dass ihre Analysen, die sich mit dem kollektiven Charakter einer Gesellschaft und deren kollektivem Bewusstsein auseinandersetzen, ein Studium des Todes abseits von individuellen Reaktionen ermöglichen. Hertz (2007: 88) blendet die persönliche Irritation, die der Tod hervorruft zwar nicht vollends aus, konzentriert sich in seiner sozialwissenschaftlichen Untersuchung jedoch auf die Frage nach den sozialen Implikationen von Bestattungsritualen und dem Verhältnis von Tod und Gesellschaft. Vor diesem theoretischen Ausgangspunkt ist Hertz' Auffassung des Todes als *fait social total* zu verstehen: Losgelöst von persönlichen Gefühlen, die der Tod einer nahestehenden Person evoziert, müssen die Hinterbliebenen bestimmten

gesellschaftlichen Verpflichtungen nachkommen. Der Tod wird nicht als ein primär biologisches Faktum begriffen, sondern Hertz fragt nach seiner sozialen Verfasstheit im Sinne seiner *kollektiven Repräsentation*.

„Dem organischen Geschehen fügt sich ein Komplex von Glaubensvorstellungen, Emotionen und Handlungen zusätzlich hinzu, die ihm seinen ganz eigenen Charakter verleihen. Man sieht das Leben, das stirbt, aber man drückt diesen Tatbestand in einer ganz besonderen Sprache aus: Man sagt, die Seele reist in eine andere Welt, in der sie ihre Vorfahren wiedertreffen wird.“ (Hertz 2007: 65)

Bloch und Parry (1982: 3) weisen auf die Ähnlichkeiten von Durkheims Studie über den Selbstmord (1897) und Hertz' Essay über die kollektive Repräsentation des Todes (1907) hin. Das Hauptargument Durkheims ist, dass die Selbsttötung, die am Ende des 19. Jahrhunderts als ein ganz und gar psychischer und individueller Akt imaginiert wurde, soziale Aspekte impliziert. Als Argument seiner These führt Durkheim (1983) die unterschiedlichen Selbstmordraten in verschiedenen Gesellschaftstypen und -schichten an. Ebenso hebt Hertz (2007) die soziale Konstruktion von Emotionen in Bezug auf den Tod hervor. Zudem erkennt er sowohl in den verschiedenen kulturellen Todesvorstellungen als auch in den Handlungen, die das Ableben eines Gesellschaftsmitgliedes umgeben, soziale Tatsachen, die als soziologische Fakten untersucht werden können.

Der Tod beendet nicht einfach eine physische Existenz, sondern er zerstört

„soziales Dasein, das die physische Individualität überlagert und dem das kollektive Bewusstsein [conscience collective] eine mehr oder weniger große Bedeutung und Würde verleiht.“ (Hertz 2007: 152)

Der Tod eines Menschen komme einem Sakrileg gleich, weshalb dem Tod niemals natürliche Ursachen zugesprochen werden. Ich denke, dass *Natürlichkeit* hier jedoch nicht unter dem modernen Begriff Biologie zu subsumieren ist. Ausgehend von den soziologischen und ethnologischen Vorzeichen der Zeit meint *Natürlichkeit* in Bezug auf Todesursachen und -umstände, dass es in präindustriellen Gesellschaften die Vorstellung eines Todes, der auf *natürlichen* Ursachen gründet, nicht gibt. Hertz (2007: 152) zeigt auf, dass die Menschen glauben, der Tod trete aufgrund von schweren gesellschaftlichen Tabuverletzungen oder durch magische Handlungen ein

Wenn Hertz die Gesellschaft als etwas Sakrales begreift, dann würde, so scheint mir, ein Todesfall nicht nur die (temporäre) Fragilisierung eines gesellschaftlichen Gefüges

bedeuten, sondern der Tod hätte eine Profanierung der Gesellschaft zur Folge. Das Argument Durkheims, dass die soziale Funktion von Ritualen in der Wiederherstellung der sozialen Ordnung liegt, würde somit einer *Resakralisierung* entsprechen.

Nach den kollektiven Repräsentationen des Todes zu fragen beinhaltet, laut Parkin (1996: 97ff), eine Kritik an den, zu Beginn des 20. Jahrhunderts dominierenden evolutionistischen und psychologischen Auffassungen, die den Tod als diffuse und furchterregende Verunsicherung der lebenden Menschen definierten. Eschatologie galt als ein Mittel zur Beruhigung vor den Schrecken des Todes und individuelle Gefühlsäußerungen wurden als kausale Reaktionen auf den Tod und die Verwesung der Leiche aufgefasst. In diesem individuellen Entsetzen gegenüber dem Tod glaubte man, den Ursprung von Glaube, Ritual und Religion zu finden. Durkheim und seine Schüler richteten jedoch ihren Blick auf den kollektiven Charakter von Gesellschaften und erkannten im Tod eine Störung des sozialen Gefüges, das mittels Ritualen wieder gefestigt werden muss. In rituellen Handlungen werden die Werte einer Gesellschaft vorgeführt und bestätigt. Die Emotionen sind kontrolliert und werden teilweise erst durch das Ritual erzeugt.

Hertz' Annäherung an den Tod erkennt die Gefahren die von ihm ausgehen keinesfalls. Ebenso spricht er von der Furcht und dem Entsetzen gegenüber dem Tod, allerdings denkt er hier nicht an individuelle Gefühlsregungen, die als Reaktion auf den Tod eines anderen entstehen und somit das eigene Sterbebewusstsein schärfen. Vielmehr stellt er die Furchtbarkeit des Todes in einen gesellschaftlichen Zusammenhang. Wie ich schon darlegte, erkennt Durkheim in der Funktion von Sühneritualen neben einer solidarischen Tröstung auch die Wiederherstellung von gesellschaftlicher Kohärenz und Stabilität. Ebenso beurteilt Hertz den Sinn und die Funktion der Trauer. Moebius und Papilloud (2007: 25) heben jedoch hervor, dass Hertz sich nicht ausschließlich für diese sozialen Integrationsstrategien interessiert, sondern vor allem für jene Momente, wo gesellschaftliche Solidarität scheitert.

Die Annahme, dass die Furcht vor dem Tod in den Verwesungsprozessen der Leiche begründet liegt, weist Hertz (2007: 151) als zu vereinfachend zurück. Schließlich variiert die emotionale Intensität gegenüber dem Tod in ein und derselben Gesellschaft sehr stark. Nicht der Tod (und die Verwesung) *per se* sind furchterregend, sondern der soziale Status einer verstorbenen Person bestimmt die gesellschaftliche Bestürzung. Die Leiche einer sozial wichtigen Person kann aufgrund ihrer ansteckenden Wirkung Panik erzeugen, während die Leiche eines sozial unbedeutenden Menschen (ein Kind, eine Fremde, ein Sklave) keine Gefahren für die Überlebenden birgt.

Hier sehe ich einen Unterschied zu Durkheim, der die Indifferenz gegenüber dem

Tod als Ausdruck einer schwachen kollektiven Solidarität beurteilt. Hertz aber erkennt, dass die Intensität der sozialen Gefühle vom gesellschaftlichen Status einer Person abhängt.

Dies und die Annahme, dass der Tod kein genuin natürliches Ereignis ist, bedeutet für Hertz zweierlei: Erstens ist der Tod keine biologische Tatsache, die das soziale Verhalten überlagert (wobei das Soziale als Resultat des Biologischen unterschätzt werden würde) und Zweitens ist das ethnologische Theorem, dass jeder Tod bei den Hinterbliebenen Entsetzen erregt, falsch. Der Grad der sozialen Irritation angesichts eines Todes hängt u.a. von den Todesumständen, dem Status und dem Alter der verstorbenen Person ab. In Negation zu den vorherrschenden Annahmen zu Beginn des 20. Jahrhunderts schlägt Hertz einen dritten Weg ein: *der Tod ist sozial*.

Hertz' Vorstellung eines *sozialen* Todes impliziert drei grundlegende Annahmen, die am Ende des Kapitels resümiert werden: Der Tod ist nicht natürlich, er ist ein Prozess und er dauert nicht ewig.

2.2.2 Der Hertzsche Untersuchungsgegenstand

Moebius und Papilloud (2007: 25) sehen in Hertz' methodischem Vorgehen eine Suche nach kulturellen Gemeinsamkeiten, die sich insofern zeigt, dass er die Sekundärbestattungen der Dayak auf Borneo als typischen Fall untersucht, sie in Vergleich zu anderen Gruppen und Gesellschaften, in denen Sekundärbestattungen stattfinden setzt, und daraus allgemeine Schlussfolgerungen zieht.

Die Bezeichnung Dayak fasst viele unterschiedliche Gruppen des indonesischen Teils von Borneo zusammen. Hertz (2007) bezieht sich hauptsächlich auf ethnographische Daten¹¹ aus dem 19. Jahrhundert über die Olo Ngaju im südöstlichen Teil der Insel. Die Ngaju Dayak leben in Langhäusern, die mehrere Familien und oft ganze Dörfer beherbergen (vgl. Müller 1999: 75).

2.2.3 Übergangszeit im Kontext von Sekundärbestattungen

Bei Sekundärbestattungen und-riten handelt es sich zwar um ein unterschätztes, jedoch gar nicht so seltenes Phänomen, denn ihre Verbreitung umschließt große Teile der Welt (siehe z. B. Metcalf und Huntington 1991: 8; Weiss-Krejci 2011: 73ff.).

¹¹ Hertz stützt sich u.a. auf die Daten von Grabowsky (1889).

Der Körper, der nach unseren Deutungsmustern¹² als tot zu bezeichnen ist, wird an einem Ort vorläufig aufbewahrt bis er, nach einer stark variierenden Dauer, die sowohl von der Erfüllung kultureller als auch ökonomischer Pflichten der Angehörigen abhängig ist, endbestattet wird. Der Tod wird hier, im Gegensatz zur unserer Gesellschaft, als ein Prozess aufgefasst, der aus dem biologischen Verfall, der vorläufigen Aufbahrung und der endgültigen Niederlegung der Knochen besteht.

Hertz (2007: 67ff) konzentriert sich vordergründig auf den Zeitraum, der zwischen dem *biologischen* Tod und der endgültigen Bestattung liegt, wobei er das Augenmerk auf die Behandlung des Leichnams, den Zustand der Seele und den Status der Überlebenden richtet. Während dieses Zeitraums, der von ein paar Monaten bis zu vielen Jahren dauern kann, befinden sich sowohl der *biologisch* tote Körper, als auch die Seele sowie die Hinterbliebenen in einem außergewöhnlich prekären Zustand. Die Dauer, die zwischen der ersten Deponierung und der Endbestattung liegt, bezeichnet Hertz als Übergangszeit. Fast zeitgleich beschäftigte sich der Belgier Arnold Van Gennep, der nicht der Durkheim Schule angehörte, mit genau diesen Phasen.

2.2.4 Übergangsphase als soziales Sterben

Das 1909 erschienene Hauptwerk von Van Gennep *Les rites de passage* ist wohl einer der zentralsten Texte der Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie.

Van Gennep (2005: 21) strebt in seiner Studie zu Übergangsriten eine schematische Darstellung von Ritualen an, wobei er sich weniger für einen sequentiellen als einen vollständigen Ablauf von Riten interessiert. Es geht ihm darum zu zeigen, dass räumliche, soziale und zeitliche Übergänge von Riten begleitet und überwacht werden. Durch Grenzüberschreitungen räumlicher und zeitlicher Art, sowie individueller als auch kollektiver Veränderungen der Status-, Alters- oder Berufspositionen wird die Stabilität einer Gesellschaft gestört. Übergangsriten haben die Funktion die soziale Ordnung wiederherzustellen. Was dabei zum Tragen kommt und wie der „Übergang von einem Zustand in einen anderen“ (Van Gennep 2005: 21) bewältigt wird, sind die zentralen Interessen Van Genneps. Die Riten, die diese Übergänge organisieren, gliedert er in drei Phasen: Trennungsriten (*rites de séparation*), Schwellen- bzw. Umwandlungsriten (*rites des marge*), die eine Art Zwischenwelt darstellen und schließlich Angliederungsriten (*rites d'agregation*), welche die Integration in einen neuen Zustand ermöglichen. Da der Tod einen enormen Einbruch in das soziale Gefüge

¹² Hier beziehe ich mich auf moderne Todesfeststellungen und Theorien, siehe 4. Kapitel dieser Arbeit.

einer Gesellschaft darstellt, ist es wenig verwunderlich, dass Van Gennep in den Toten- oder Bestattungsriten die „dramatischste Form von Übergangsriten“ (Van Gennep 2005: 23) erkennt. Im Zusammenhang mit Sekundärbestattungen weist Van Gennep darauf hin, dass nicht unbedingt Trennungsriten im Vordergrund der Totenzeremonien stehen, sondern dass vor allem die Umwandlungsriten (*rites des marte*) signifikant sind. In der Übergangsphase wird die verstorbene Person noch als Teil der Welt der Lebenden betrachtet. Erst im Zuge der Endbestattung und der rigorosen Einhaltung und Durchführung zahlreicher Rituale gilt eine Person als tot.

2.2.5 Körper – Seele – Trauer

Im Folgenden zeichne ich Hertz' Darstellung der vorläufigen Bestattung nach, wobei ich die drei relationalen Aspekte – Körper, Seele und Trauer – veranschauliche. Hertz gilt nach wie vor als einer der prägendsten Sozialanthropologen, die sich mit dem Tod auseinandergesetzt haben. Sein Essay formuliert nicht nur bedeutende Thesen, die den Tod als soziale Kategorie postulieren, sondern am Phänomen der Sekundärbestattung lässt sich sehr plastisch eine Konzeption des *sozialen* Todes veranschaulichen. Hertz' Arbeit hat allerdings auch viele kritische Stimmen gefunden:

Van Gennep (2005: 144) erkennt in der vermeintlich identischen Zeitspanne der Trauerzeit, der Dauer bis zur Endbestattung und der Seelenreise einen verallgemeinernden Irrtum. Ihm zufolge beeinflussen und bestimmen vor allem zwei andere Aspekte die Trauerphase: die verwandtschaftliche Nähe zur verstorbenen Person und ihr sozialer Status.

Auch Miles (1965) widerlegt die Koinzidenz der ersten Aufbewahrungszeit mit der Trauerzeit, indem er auf ethnographische Berichte verweist, die besagen, dass die Endbestattung ein gesellschaftliches Ideal darstellt, das nicht immer erfüllt wird. Oft wird die zweite Bestattung „ewig“ hinausgezögert, was höchstwahrscheinlich an den immensen finanziellen und materiellen Verausgabungen liegt. Es kommt auch vor, dass mehrere Personen zugleich endbestattet werden, sodass sich die Familien die Kosten teilen können.

Harrison (1962) kritisiert Hertz dahingehend, dass dessen ethnographisches Material sich vor allem auf die Ngaju Dayak bezieht und nicht verallgemeinert werden kann. Obwohl Hertz eine idealisierte Auffassung der Sekundärbestattungen vertritt, stellen seine Ansichten des Todes als soziale Kategorie eine wichtige Erkenntnis für kultur- und sozialanthropologische Konzepte des *sozialen* Todes dar.

2.2.5.1 Der Körper

Bei den Ngaju Dayak variiert der erste Aufbewahrungsort eines Leichnams ebenso sehr wie die Dauer der temporären Bestattung. Hertz bezieht sich in seinen Schilderungen vorwiegend auf die Aufbahrung im eigenen Haus¹³, die vor allem wohlhabenden Menschen und Oberhäuptern zukommt. Die Dauer der vorläufigen Aufbahrung hängt von der Zeit ab, die für die Vorbereitungen der Endzeremonie – *tiwah* – benötigt wird. Dieses Fest stellt nicht nur eine zwingende Notwendigkeit für das Wohlergehen der Hinterbliebenen und das Seelenheil der Toten dar, sondern es erfordert auch einen hohen materiellen Aufwand. Der Hauptgrund der Verzögerung liegt für Hertz jedoch in der Zeit, die für die Verwesung des Leichnams vonnöten ist. Erst wenn der Körper vollständig skelettiert ist, werden die Knochen umgebettet und die erlösende Endzeremonie, das *tiwah*, kann stattfinden.

Der Dokumentarfilm *Fluss des geliehenen Lebens* aus dem Jahr 1995 von Kuhnt-Saptodewo und Kampffmeyer begleitet ein *tiwah* der Ngaju Dayak des Dorfes Tumbang Malahui in Mittel-Kalimantan, Borneo. Die Trauerzeit und die Erfahrung des *tiwahs* der Witwe Indu Rusi führen leitmotivisch durch den Film. Sie gehört zu einer der 23 Familien für die das Totenritual veranstaltet wird, das insgesamt 38 Tage dauert und 35 Verstorbene endbestattet. Obwohl der Fokus des Films auf der Endzeremonie liegt, sieht man Indu Rusi und ihre Familie bei der Ausgrabung der Knochen ihres verstorbenen Ehemannes. Ihre Kinder stehen um die Grabstätte herum und helfen den Erwachsenen bei der sorgfältigen Reinigung der Gebeine. Der Leichnam wurde zwei Jahre zuvor erdbestattet. Zum Zeitpunkt des *tiwahs* ist sein Körper vollkommen skelettiert.

Auch Hertz (2007: 68ff) betont die Sorgfalt mit welcher der Pflege des Körpers während des Verwesungsprozesses nachgegangen wird, wobei er sich auf die Aufbahrung im Haus bezieht. Wenn der Körper vorläufig in einem Sarg aufgebahrt ist, müssen sich die nächsten Verwandten um die faulenden Substanzen kümmern. Der Sarg, dessen Schlitze und Fugen mit einer harzigen Substanz verschlossen sind (bis auf eine Ausflussrinne für die Verwesungsflüssigkeit), bildet einen hermetisch abgeriegelten Raum, in welchem die Verwesung stattfindet. Diesen Handlungen liegen keine hygienischen Bedenken zugrunde, sondern die Angst, dass schadhafte und böse Kräfte, die von der Leiche ausgehen und sich im Verwesungsgeruch manifestieren, einen Weg nach außen, zu den Überlebenden, finden. Problematisch und riskant ist in

¹³ Andere Orte sind eigene Totenhäuser, freiliegende Plattformen oder Bäume. Zudem gibt es auch Beispiele, wo der Leichnam temporär erdbestattet wird.

diesem Zusammenhang die Notwendigkeit der Ableitung der Verwesungsflüssigkeit und anderer faulender Substanzen, die nicht nur für die Angehörigen sondern auch für die Toten selbst gefährlich sind. Wird diese unangenehme Arbeit unterlassen, drohen den Verantwortlichen Strafen und Sanktionen.

„Der Fäulnisprozess der Leiche wird mit dem »versteinernden Blitz« verglichen, weil er die Bewohner des Hauses, die er trifft, auch durch einen plötzlichen Tod bedroht.“ (Hertz 2007: 72f)

Hertz hebt zwar hervor, dass diese Praxis unterschiedlich ausgeprägt ist und wohl eher ein Relikt vergangener Zeit darstellt, zieht aber die allgemeine Schlussfolgerung, dass

„die Indonesier den Veränderungen, die sich im Leichnam vollziehen, eine besondere Bedeutung beimessen: Dabei halten ihre Repräsentationen [représentations] sie davon ab, die Bestattungsriten sofort zum Abschluss zu bringen, und sie schreiben den Hinterbliebenen genau definierte Vorsichtsmaßnahmen und Befolungsregeln vor.“ (Hertz 2007: 74f)

Während der Zeit der Erstbestattung sind den Angehörigen nicht nur strenge Trauertabus und -pflichten auferlegt, ihnen obliegt auch die Verantwortung der adäquaten Behandlung des Körpers der verstorbenen Person, die noch als Teil der Welt der Lebenden imaginiert wird. Der *biologisch* tote Körper, der bei den Trauernden zugleich Fürsorge und Furcht hervorruft, bedroht durch seine Anwesenheit sowohl die Hinterbliebenen als auch die Seele der verstorbenen Person selbst. Von der Leiche gehen Gefahren aus, die durch den Verwesungsprozess repräsentiert werden. Die Unterlassung der Pflege kann für die Angehörigen mitunter tödlich sein (siehe Hertz 2007: 76).

2.2.5.2 Die Seele

Die Idee der Seele schält Hertz aus einem metaphysischen Horizont heraus, indem er sie als einen Ausdruck versteht, um das Ende des Lebens zu umschreiben (vgl. Parkin 1996: 88). Erst wenn die Verwesung des Körpers ihren Abschluss gefunden hat, kann die Seele, mithilfe der Feierlichkeiten die zur Endzeremonie abgehalten werden, in die Welt der Toten eintreten. Bis dahin irrt sie meist in der Nähe des Leichnams umher.

Da der Eintritt der Seele¹⁴ in das Totenreich idealerweise mit der erfolgreichen Skelettierung des Körpers koinzidiert, konstatiert Hertz:

„Solange, wie die vorläufige Bestattung der Leiche dauert, gehört der Verstorbene noch – mehr oder weniger ausschließlich – weiterhin zur Welt, die er gerade verlassen hat.“ (Hertz 2007: 78f)

Um die Seele zu befreien und ihr den Übergang in eine andere Welt zu ermöglichen, muss der Körper zerstört werden. Die Seele spürt nämlich die „Auswirkungen des Zustandes des Leichnams“ (Hertz 2007: 97f), wobei die Knochen oft als „materielle Träger der Seele“ (Hertz 2007: 100) repräsentiert werden.

Eine frappante Ähnlichkeit zur sozialen Konstituierung des Körpers findet man im Zustand der Seele, die sich zwischen Leben und Tod befindet. So wie der verwesende Körper bedroht auch sie durch ihre sinistre Omnipräsenz die Überlebenden, worunter allerdings die Seele selbst leidet.

„Auch wenn diese Übergangszeit die ehemalige Existenz der Seele verlängert, so tut sie dies auf prekäre und düstere Art und Weise. Ihr Aufenthalt unter den Lebenden hat etwas Illegitimes, Heimliches. Sie lebt gewissermaßen am Rand von zwei Welten: Wenn sie sich ins Jenseits wagt, wird sie dort als Eindringling behandelt; hier unten ist sie hingegen ein ungelegener Gast, dessen Nähe man fürchtet. Da es keinen Ort gibt, wo sie sich ausruhen kann, ist sie dazu verdammt, ruhelos umherzuirren, während sie mit Angst die Feierlichkeiten erwartet, die ihrer Unruhe ein Ende bereiten werden.“ (Hertz 2007: 79)

Drei Eigenschaften scheinen diese Seele zu bestimmen: Sie irrt angstvoll, einsam und desorientiert in der Welt der Lebenden umher, wobei sie ständig von den dunklen Kräften ihres einstigen Körpers bedroht wird; sie rächt sich an ihren Angehörigen, von denen ihr Wohlergehen abhängt, für das Unrecht das ihr im Leben zugefügt wurde, und schließlich hievt sie sich in eine kontrollierende Instanz, wenn sie die Trauerpflichten überwacht, deren Vernachlässigung sie mit Krankheiten oder sogar dem Tod bestrafen kann. Erst später, wenn die Seele erlöst ist, kommt sie nur noch in die Welt der Lebenden, wenn sie dazu aufgefordert wird – doch bis dahin kann sie gar nicht anders

¹⁴ Hertz (2007: 76ff) erwähnt, dass sich die Seelenvorstellungen der verschiedenen Dayak-Gruppen stark voneinander unterscheiden. Bei den Olo Ngaju ist die Seele in ein persönliches und ein körperliches Element gespalten, die während des *tiwaks* wieder zusammengeführt werden.

Im Film *Der Fluss des geliehenen Lebens* (1995) kommen vier verschiedene Seelen vor, für die jeweils eigene Rituale abgehalten werden. Hier kann leider nicht genauer auf die differenzierten und überaus komplexen Seelenvorstellungen eingegangen werden. Zur genaueren Auseinandersetzung siehe Kuhnt-Saptdodewo und Kampffmeier (1995) sowie Kuhnt-Saptdodewo und Rietz (2004).

als in der diesseitigen Welt herumzugeistern. Die Überlebenden selbst sind zwischen empathischer Fürsorge und angstvoller Distanzierung hin- und hergerissen. Hertz (2007: 80f) erkennt in dieser Zerrissenheit die soziale Motivation für ein elaboriertes Seelengeleit in die andere Welt.

2.2.5.3 Die Trauer

So wie der Eintritt der Seele ins Totenreich von der erfolgreichen Verwesung des Körpers abhängig ist, so koinzidiert, laut Hertz, die Trauerzeit mit der Dauer der ersten Aufbewahrung.

Wie ich eben aufzeigte, birgt nach Hertz der Leichnam (sowohl der Körper als auch die Seele) Gefahren in sich, oder mit Hertz' (2007: 81) eigenen Worten: „(...) er ist Gegenstand des Schreckens und Entsetzens“. Der Schrecken und das Entsetzen rekurren zum einen auf die magischen Kräfte der Seele, die sie durch den Tod gewonnen hat und zum anderen drückt sich hier die Furcht vor der ansteckenden Wirkung des Körpers aus. Aber auch der ehemalige Besitz der verstorbenen Person, sowie die engsten Angehörigen, evozieren angstvolle Gefühle bei den Überlebenden. Hertz (2007: 82) weist auf die unterschiedlichen Grade der Betroffenheit hin, wobei die engsten Verwandten der verstorbenen Person während der Übergangszeit aus der sozialen Gemeinschaft ausgeschlossen werden können.

Die Bezeichnung *Institution der Trauer* führt Hertz (2007: 105, Fußnote 135) in Gegenüberstellung zu den plötzlichen und persönlichen Gefühlsregungen, die der Tod hervorruft, ein. Vor Durkheim erkannte schon Hertz den zwingenden Charakter, der der gesellschaftlichen Trauer implizit ist. Kennzeichnend für diese institutionalisierte Trauer ist, neben der Unreinheit der Trauer selbst, auch die „feste und verpflichtende Solidarität“ (Hertz 2007: 105), die die Trauernden an die Verstorbenen bindet. Ich denke, dass die Solidarität mit den Toten keinen freiwilligen Charakter aufweist, sondern unter dem Durkheimschen Gesichtspunkt der „mechanischen Solidarität“ (siehe Durkheim 1988) zu verstehen ist. Diese umfasst den sozialen Zusammenhalt in präindustriellen und segmentierten Gesellschaften, die Durkheim als homogene Gemeinschaften begreift. Im Gegensatz zur organischen Solidarität, die in säkularen und durch die Arbeitsteilung differenzierten und organisierten Gesellschaften zu finden ist, beruht die mechanische Solidarität sowohl auf sozialen Zwängen und Regeln, als auch Tabus, Sanktionen und kollektiver Überwachung. Die Gesellschaft verfügt regelrecht über das Individuum (siehe auch Müller und Schmid 1988: 492f).

Hertz hebt hervor, dass die Lebenden von der Pflicht zu trauern erst entlassen werden, wenn die Seele durch die erfolgreiche Skelettierung des Körpers ihren Frieden findet. Die Zustände der Toten und Trauernden können sich in erstaunlicher Art und Weise ähneln. So wie der Körper aufgrund des vergänglichen Fleisches in der Übergangszeit als unrein gilt, so spiegelt sich dieser *Sachverhalt* in den Tabus, Verboten und Exklusionen, die die Hinterbliebenen zu tragen haben. Unter Bezugnahme auf Rivers (1906) zeigt Hertz, inwiefern die Grenze zwischen Kummer und Unreinheit verschwimmen kann:

„Bei den Todas bedeutet das Wort *kedr* Leiche, und es bezeichnet gleichzeitig die Zeit zwischen der ersten und der zweiten Bestattung sowie die besondere Bedingung der Verwandten des Toten in dieser Zeit.“ (Hertz 2007: 105, Fußnote 136)¹⁵

Bei den Ngaju Dayak muss die Ernährung, die Art der Schminke und der Kleidung während der Übergangszeit von der gesellschaftlichen Norm abweichen, zudem müssen sie alle Zeichen die zur Gemeinschaft gehören ablegen und bestimmte Trauervorschriften und -tabus einhalten. „Da die nächsten Verwandten tatsächlich mit dem Toten sozusagen eins sind, nehmen sie an seinem Zustand teil“ (Hertz 2007: 84).

Was meint dieses eins sein mit den Toten? Verweist es nicht darauf, dass sich die Lebenden, sowie der Körper und die Seele der verstorbenen Person, im Grenzbereich zwischen Leben und Tod befinden? Werden hier nicht die lebende und die tote Person gleichsam als *sozial* tot imaginiert? Und wird vor dem Hintergrund der Dominanz des Sozialen und der außerordentlich stark entwickelten Kollektivität dieser Gesellschaften der Schrecken des Todes für die Lebenden, in Form des sozialen Ausschlusses, nicht ungeheuerlich?

Bevor ich diesen Fragen genauer nachgehe, soll Hertz' Forschungsarbeit und deren Relevanz für diese Diplomarbeit noch weiter verfolgt werden.

2.2.6 Der soziale Tod

„Der Tod ist erst dann vollständig vollzogen, wenn die Verwesung beendet ist. Erst dann gehört der Verstorbene nicht mehr zu dieser Welt, um eine andere Existenz anzutreten.“ (Hertz 2007: 99)

¹⁵ Rivers (1906: 368) haltet fest: „The term *kedr* is not only applied to the relics of the dead person, but also to the period between the two funerals (...)“.

Obwohl, wie bereits erwähnt, die Hertzsche These der Koinzidenz von der Verwesung, der Seelenreise und der Trauerzeit viele KritikerInnen gefunden hat (Harrison 1962; Miles 1965; Rakita und Buikstra 2005; Van Gennep 2005), sind seine Überlegungen zentral für eine kultur- und sozialanthropologische Konzeption des *sozialen* Todes. Hertz erkennt nicht nur die Entkoppelung von physischen und sozialen Vorgängen, sondern auch die soziale Konstruktion des Physischen. Er selbst spricht vom *sozialen* Tod zwar nur im Zusammenhang mit der trauernden Witwe, aber seine Darstellung der Übergangszeit kann als *soziales* Sterben und das Ende des *tiwabs* als *sozialer* Tod betrachtet werden.

Zwei Vorstellungen, die sich gegenseitig bedingen, spricht Hertz (2007: 100) eine interkulturelle Qualität zu. Zum einen vollzieht sich der Tod nicht in einem einzelnen Augenblick, sondern er schließt einen dauerhaften Prozess ein, der in vielen Fällen seinen Abschluss erst dann gefunden hat, wenn der Körper vollkommen verwest ist. Zum anderen ist der Tod immer ein Übergang von einem Zustand in einen andern. Er formuliert hier zusätzlich eine These, die nach wie vor Berechtigung für eine zeitgenössische kultur- und sozialanthropologische Todesforschung hat:

„Während dieser ganzen Zeit, in der der Tod noch nicht beendet ist, wird der Verstorbene so behandelt, als ob er immer noch lebendig wäre.“ (Hertz 2007: 100)

Andererseits durchleben die engsten Hinterbliebenen eine Zeit, in der sie eher der Welt der Toten als jener der Lebenden angehören.

„Die Witwe ist wortwörtlich die Frau eines Toten, eines Individuums, indem der Tod anwesend ist und weiter fortschreitet; deswegen wird sie in dieser Zeit wie ein unreines und verfeimtes Wesen betrachtet, und in einer sehr großen Anzahl von Gesellschaften wird sie zu einem verworfenen Leben einer Ausgestoßenen [paria] verurteilt.“ (Hertz 2007: 101)

Erst zur Endzeremonie wird sie, ebenso wie die Seele des Verstorbenen, befreit. Wie zuvor schon erwähnt, gilt oft auch der Besitz der verstorbenen Person als unrein, was mitunter dazu führen kann, dass das Erbe erst ab der Endzeremonie in Anspruch genommen werden kann.

2.2.7 Der soziale Status

Welche Gefahren der Tod eines Individuums für die soziale Ordnung bedeuten kann, zeigt Hertz (2007: 102ff) in seiner Darstellung über die Verheimlichung des Todes eines Oberhauptes oder Königs. So kommt es vor, dass sein Tod erst zu den Schlusszeremonien verkündet wird und er bis dahin lediglich als krank gilt. Der Grund hierfür liegt in den sozialen und emotionalen Erschütterungen, die ein sozialer Körper durch den Tod eines Oberhauptes erfährt. Während der Übergangszeit können bislang akzeptierte politische und rechtliche Gesetze ihre Gültigkeit verlieren und die soziale Autorität kann untergraben werden. Gelangt aber die Nachricht über den Tod erst nach der Zersetzung des Fleisches an die Gesellschaftsmitglieder, haben diese die Gelegenheit auf legitimierte Art und Weise die Gesetze zu unterwandern, verpasst. Die soziale Ordnung bleibt aufrecht. Da der Tod mit dem Abschluss der Verwesung endgültig eintritt, kann erst dann die Macht an den rechtmäßigen Nachfolger übertragen werden.

„Die Hand des Toten kann das Zepter nicht mehr halten, aber sie hat es noch nicht fallen gelassen. Man muss darauf warten, bis der König endgültig tot ist, bevor man ausrufen kann: Es lebe der König!“ (Hertz 2007: 104)

2.2.8 Das *tiwah*

Während in der temporären Bestattung die Toten wie Lebende behandelt und die Lebenden als Menschen des Todes betrachtet werden (siehe Hertz 2007: 100f; Sweeting und Gilhooly 1997: 95), garantiert die richtige Durchführung der Rituale des *tiwahs* den Verstorbenen den erfolgreichen Eintritt ins Totenreich. Auch die Lebenden werden von der Unreinheit des Todes befreit. Die finalen Ziele des *tiwahs* analysiert Hertz (2007: 112) ebenfalls unter dem Gesichtspunkt der drei relationalen Aspekte: Körper – Seele – Trauer. Bei der Endzeremonie handelt es sich jedoch, im Gegensatz zur Übergangszeit, um einen Prozess der Befreiung. Zum einen müssen die reinen, weil skelettierten, Überreste der Toten endgültig bestattet werden, des Weiteren wird der Seele der Zugang zum Land der Toten sichergestellt und Drittens werden die Überlebenden von der Verpflichtung der Trauer und deren impliziten Tabus entbunden.

Hertz erwähnt zwar die Vielfalt der unterschiedlichen Sekundärbestattungen bei den

verschiedenen Dayak-Gruppen, qualifiziert diese Pluralität für seine analytische Darstellung allerdings als irrelevant. Wichtig sei vor allem, dass die zweite Bestattung „einen kollektiven oder zumindest familiären Charakter aufweist“ (Hertz 2007: 114).

Bloch und Parry (1982: 4) sehen im zentralen Ziel des *tiwabs* die Wiederbehauptung der Gesellschaft, die auf dem Glauben, dass die Seele in die Gesellschaft der Toten inkorporiert wird und dort ihren Frieden findet, gründet. Das kollektive Bewusstsein der Lebenden stelle sich durch die Begräbnisrituale wieder her. Außerdem merken sie an, dass nicht die Seele spezifische Körperbehandlungen evoziert, sondern die Gesellschaft. Der Status des kollektiven Bewusstseins determiniere sowohl die Behandlung des Körpers, als auch die angenommene Beschaffenheit der Seele.

2.3 Zusammenfassende Bemerkungen

Hertz konzentriert sich in seiner Analyse der Übergangszeit und der Endbestattung auf die Behandlung des Leichnams, den Zustand der Seele und den Status der Hinterbliebenen. Er setzt diese drei Aspekte, die bei Phänomenen wie der Sekundärbestattung zu Tage treten, in Beziehung zueinander: Sie bedingen und durchdringen einander. Hertz' Studie ist es zu verdanken, dass ein neues Licht auf Rituale gerichtet wurde. Zum einen zeigt er auf, inwiefern sich eine Gesellschaft, durch den tödlichen Verlust eines Gesellschaftsmitgliedes, wieder zu einem Ganzen macht und zum anderen weist er auf den dynamischen Charakter und die Prozesshaftigkeit von Ritualen hin (vgl. auch Parkin 1996: 87f). Durch die Analyse der kollektiven Repräsentation von Sekundärbestattung kommt Hertz zu dem Schluss, dass dem Tod drei Paradigmen zu Grunde liegen: Erstens stellt der Tod kein punktuellere Ereignis dar, sondern ist stets ein Prozess; Zweitens hebt er hervor, dass der Tod nicht einfach eine natürliche Gegebenheit ist, sondern als Konsequenz magischer Handlungen und Tabuverletzungen konzeptualisiert wird, und Drittens impliziert der Tod immer einen Übergang von einem Zustand in einen anderen, was bedeutet, dass der Tod nicht ewig andauern muss. Der letzten These liegt die Vorstellung zu Grunde, dass der Tod als Zyklus von Toden und Wiedergeburten gedacht werden kann. In diesem Sinne gelte der Aufenthalt bei den Ahnen als eine vorübergehende Phase.

„Der Tod ist also für Völker kein singuläres Ereignis, das sich nur einmal in der Geschichte des Individuums ereignet; es ist eine Begebenheit, die sich endlos wiederholt und lediglich den Übergang [passage] einer Existenzform in eine andere markiert.“ (Hertz 2007: 125)

Thomas Macho schlägt vor, Sekundärbestattungen

„prinzipiell (als) all jene Funeralzeremonien zu verstehen, die den *verschiedenen* Erscheinungsformen des Toten durch *verschiedene* Kulthandlungen – meist auch zu *verschiedenen* Zeiten – gerecht zu werden versuchen, und also den »Neugestorbenen«, der noch so aussieht als würde er schlafen, anders traktieren als den verwesenden Leichnam, die konservierte Mumie, das Skelett, den Knochenhaufen oder die Asche eines verbrannten Körpers.“ (Macho 2002: 405)

Hertz beurteilt Mumifizierungen und Verbrennungen ebenfalls als Sekundärbestattungen, da sie einen gemeinsamen Nenner – die Zerstörung des Fleisches – aufweisen. Sowohl die Mumifizierung, die eine Konservierung der Leiche anstrebt, als auch die Leichenverbrennung, die allem Anschein nach die Leiche vernichten will, verfolgen dasselbe Ziel: die Trockenlegung der *reinen* Körperteile.

„Somit gibt es zwischen der Leichenverbrennung und den unterschiedlichen Modi der vorläufigen Bestattung einen Unterschied zwischen den Zeiten und Mitteln, aber keinen Unterschied in der Wesensart.“ (Hertz 2007: 92f)

Die unmittelbare *Funktion* der vorläufigen Bestattung ist demzufolge die Trennung der weichen, vergänglichen und unreinen Teile von den reinen, trockenen Knochen. Weder bei der sorgsamsten Behandlung der Leiche, wie sie Hertz ausführlich bei den Ngaju Dayak des 19. Jahrhunderts beschreibt, noch bei der Mumifizierung oder der Leichenverbrennung handelt es sich um die Herbeiführung eines bloßen physischen Zerfalls. Die Verwesung (oder in besonderen Fällen die Konservierung) verändert immer den Charakter der Leiche. Sie wird in einen neuen Körper umgewandelt, der eine notwendige Bedingung für ihr Seelenheil ist. Darin liegt auch der Sinn der Leichenverbrennung begründet. Sie führt zum selben Ergebnis wie die überwachte Verwesung in der zeitweilige Aufbewahrung. Durch die Verbrennung wird der Körper nicht zerstört, sondern er wird für ein neues Leben wiederhergestellt. Außerdem geht nach Hertz, wie ich schon erwähnte, vom Körper eine ansteckende Wirkung aus. Erst durch die vollkommene Vernichtung der weichen Teile verschwindet die Gefahr der Kontaminierung, erst dann kann der Körper endgültig bestattet werden.

Rakita und Buikstra (2005) kritisieren jedoch den Universalismus von Hertz. Sie zeigen auf, dass die Mumifizierung bei den Inka das Ziel verfolgt, die Toten in der Welt der Lebenden weiterexistieren zu lassen. Auch die Verbrennung bei den

nordamerikanischen Hohokam zielt nicht darauf ab, neues Leben herzustellen, sondern es geht darum, den Körper verschwinden zu lassen.

In der Darstellung von Hertz' Denkens wurden von mir zwei Ziele verfolgt: Zum einen ging ich der Aktualität und Anwendbarkeit von Hertz' Theorien für eine anthropologische Todesforschung nach, und zum anderen arbeitete ich wichtige Kriterien für eine Definition des *sozialen* Todes heraus.

Im folgenden Kapitel wende ich mich nun dem Tod als sozialer Grenzerfahrung zu und versuche mich aus anderer Perspektive an eine Theorie des *sozialen* Todes anzunähern. Hierbei gehe ich den Überlegungen von Hertz und dessen Verweis auf einen dehnbaren, nahezu elastischen Grenzbereich zwischen Leben und Tod nach.

3 Der Tod als Grenzerfahrung

Dieses Kapitel orientiert sich an Thomas Machos Überlegungen zu einer „Theorie des sozialen Todes“. Im Zuge meiner Recherche über verschiedene Konzepte des *sozialen* Todes wurde ich einer tendenziellen Differenzierung des *vor-* und *rückverlegten sozialen* Todes in der soziologischen Disziplin einerseits und der kultur- und sozialanthropologischen Forschung andererseits gewahr. Machos kulturphilosophischer Zugang ermöglicht meiner Ansicht nach eine Verknüpfung dieser Unterscheidung auf einer epistemologischen Ebene. Seine „Theorie des sozialen Todes“ positioniert sich an der Schnittstelle verschiedener Disziplinen. Mir geht es jedoch nicht um eine Zusammenführung der Soziologie und der Kultur- und Sozialanthropologie, eine Trennung, die ohnehin nicht in jeder universitären Tradition besteht. Vielmehr liegt mir an einer kritischen Hinterfragung der Dichotomie eines antizipierten *sozialen* Todes der Moderne und Kulturen, in denen der *soziale* Tod nach dem *biologischen* stattfindet. Im Folgenden werde ich nun diese Überlegungen des *sozialen* Todes in Hinblick auf Machos Ansätze vertiefen. Am Ende des Kapitels gehe ich kurz auf Machos Kategorien des ungewollten *sozialen* Todes und des institutionalisierten *sozialen* Todes ein, die als Leitlinien für die nächsten drei Kapitel fungieren.

In seiner Habilitationsschrift *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung* (1987) betrachtet Macho die sprachlichen Bilder des Todes unter dem Paradigma der Unerfahrbarkeit des Todes. Die diskursive und historische Konstruktion von Todesmetaphern¹⁶ diene dem lebenden Menschen sich über das Unvermögen den eigenen Tod oder den eines anderen zu erfahren, tröstend hinweg zu täuschen. „Unser Begriff vom Tod ist gleichsam durch die Erfahrung bestimmt, daß von der Erfahrung des Todes nicht gesprochen werden kann“ (Macho 1987: 26). Demgemäß fragt er nicht danach, *was der Tod ist*, sondern er formuliert die immer wiederkehrende Frage, „*worüber sprechen wir, wenn wir vom Tod sprechen?*“ (Macho 1987: 21ff), die sich wie ein Ariadnefaden durch das gesamte Buch zieht.

3.1 Die Rede und das Schweigen

Im Abbruch der Kommunikation und der Wahrnehmung sieht Macho (1987) das wesentliche Element des menschlichen Todes. Um sich selbst der eigenen Lebendigkeit

¹⁶ Macho (1987: 234-317) zählt folgende Sprachbilder auf: Geburt, Schlaf und Traum, Liebe und Sexualität, Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem, Lebensalter.

zu vergewissern, müssten Lebende miteinander kommunikativ interagieren, die stummen Toten aber entzögen sich dem Reich der sozialen Interaktion. Allem Anschein nach zieht der Tod eine unüberwindbare Grenze zwischen den Lebenden und den Toten. Max Frisch (1997) erfasst die Irritation der Lebenden angesichts der Toten, sowie die soziale Verweigerung der Toten in einer Rede für seinen verstorbenen Freund Peter Noll folgendermaßen:

„Einen Verstorbenen öffentlich zu loben und öffentlich zu versichern, dass man ihn vermissen werde, ist der übliche Ausdruck unsrer redlichen Trauer in Ahnungslosigkeit, was Tod ist. Kein Antlitz in einem Sarg hat mir je gezeigt, dass der Eben-Verstorbene uns vermisst. Das Gegenteil davon ist überdeutlich.“ (Frisch 1997: 284)

Dieses Zitat bringt meines Erachtens, neben unserer Ahnungslosigkeit bzw. Erfahrungsarmut gegenüber dem Tod auch die Ambivalenz des Toten zum Ausdruck. Der Tote ist als Leiche anwesend und doch *ist* er nicht. Der Leichnam würdigt den Lebenden keines Blickes, er bleibt stumm und verweigert sich jeglicher Beziehung. Macho (1987: 198) fasst diese soziale Verweigerung der Leiche als „ihre nachdrückliche Resistenz gegen jede soziale Verbindlichkeit auf“. Die Leiche hat Augen, doch blickt sie uns nicht an, sie hat einen Mund, doch spricht sie nicht zu uns, sie bleibt gänzlich unberührt von unserer Traurigkeit.

„Die Leiche ist ohne Zweifel ein Mensch; aber sie verhält sich ganz und gar nicht wie ein Mensch. Sie ist menschlich und unmenschlich zugleich: ein Wesen, das eigentlich im Universum sozialer Existenzen nicht erscheinen darf.“ (Macho 1987: 198)

Es ist nicht verwunderlich, wenn wir Lebende uns angesichts der Leiche mit einem Sprachunvermögen konfrontiert sehen, das entweder in der Produktion von Todesmetaphern – als Versuche der Erklärung des Unsagbaren – oder in einer radikalen Stummheit mündet. Diese Diskurse des Sprechens bzw. des Schweigens über den Tod stellen für Machos Suche nach den Sprachen des Todes eine zentrale intellektuelle Herausforderung dar. In der philosophischen Tradition zeichnen sich seiner Ansicht nach zwei divergierende Wege ab, wie über das Rätsel des Todes nachgedacht und wie es versucht wird zu fassen. Dass es sich hier um ein sehr weites und debattenreiches Feld handelt, liegt auf der Hand. Mir ist es nicht möglich die Komplexität der verschiedenen philosophischen Denkrichtungen angemessen zu skizzieren, daher gehe ich nur in aller Kürze auf jene philosophischen Voraussetzungen ein, die für Machos Bildung einer „Theorie des sozialen Todes“ von Bedeutung sind.

Philosophische Theorien, so Macho (1987: 8-22), verfallen entweder einer Fülle an Sprachbildern oder aber einer „Schweigewut“. In der Metaphysik erkennt Macho (1987: 8) ein *Totenpalaver*, das sich über die Unmöglichkeit einer *Todessprache* erhebt, denn hier wird die „Sprachlosigkeit der Gestorbenen nicht als *das letzte Wort*“ (Macho 1987: 10) hingenommen.

„Jeder Satz, der über den Tod gesprochen wird, zehrt von der Spannung, die zwischen der Redseligkeit des lebendigen Menschen und der bedrohlichen Stummheit des Toten herrscht. Wer Auskünfte über den Tod erteilt, wer Bescheid zu wissen glaubt über das Sterben, hat insgeheim schon behauptet, daß er mit den Toten zu *sprechen* versteht.“ (Macho 1987: 8)

Als ExpertInnen des Unmöglichen, die es verstünden mit den Toten zu sprechen, nennt Macho (1987:8-11) Schamanen und Priester, Mystikerinnen und Spiritistinnen¹⁷. Die Bedingung, um überhaupt Zeugnis über den Tod und die Toten ablegen zu können, liege hierbei immer in der unbestreitbaren Existenz einer höheren Instanz. Ihr Wissen um den Tod schöpfe die Metaphysik nicht aus einem „klugen Syllogismus“ (Macho 1987: 9), sondern stets unter Berufung auf die Empirie¹⁸. Diesen unwiderlegbaren Ort der Erkenntnis bestimmt Macho vor dem Hintergrund, dass sich Mystikerinnen und Metaphysiker nicht aufgrund von Beweisen und Theorien überführen ließen.

Mit Wittgenstein (1984) nähert sich Macho (1987: 14f) der „Sehnsucht nach dem *Schweigen*“ über den Tod. Da das Unsagbare nicht zu sprechen sei, so Macho, könne man sich nur als Verstummt in der Kontingenz des Todes einfinden.

„Der Schweiger ist gewissermaßen ein Adept der Toten, ein Schüler, der das Idiom seiner stummen Meister endlich erlernt hat. Er *spricht* mit den Gestorbenen: aber nicht in *unserem*, sondern in *deren* Dialekt, nicht in den Regeln *unserer* Rhetorik, sondern nach Maßgabe *jener Kunst des Schweigens*, welche die Toten so vortrefflich beherrschen.“ (Macho 1987: 11)

Aber die Stummheit vermag es ebenso wenig wie die Rede die „*unerträgliche Differenz*“ (Macho 1987: 13-17) zwischen den Lebenden und den Toten zu überbrücken. Das Sehnen nach dem Schweigen ist ein Sehnen nach dem Tod, eine verneinende Verschmelzung, die mit dem Aufkommen der Moderne sowie dem Schwinden des Jenseits zusammenhängt. Macho hegt den Gedanken, dass die Toten auch in der Diesseits bezogenen Gesellschaft des 20. (und 21.) Jahrhunderts nicht

¹⁷ Offen bleibt, inwiefern es sich bei dieser Subsummierung unter dem Wort »Metaphysik« nicht um eine Polemik Machos handelt.

¹⁸ An anderer Stelle bezeichnet Macho die empirische Annäherung an den Tod unter den Vorzeichen organischer, sozialer und kultureller Kategorien (siehe Macho 2000: 92).

einfach verschwiegen werden, sondern irgendwie fortdauern müssen, vermutlich „*in uns selbst*“ (Macho 1987: 17). Diese Schweigewut¹⁹, so Macho, muss allerdings auch vor dem Hintergrund des 2. Weltkriegs und der Shoah verstanden werden. So verbirgt sich in dem solidarischen Schweigen mit den Toten der Wunsch sich auf die Seite der ermordeten Opfer zu stellen und „gleichsam die einzig vertretbare Position einzunehmen, die im Chaos der perfektionierten Mordlust übriggeblieben ist – *die Position der schweigenden Toten*.“

Das Schweigen und das Sprechen stehen jedoch nicht in einem Gegensatz zueinander, sondern in einem Verhältnis, in dem das Schweigen immer schon Sprache ist. Ich denke, dass Machos Absicht den „Widerspruch zwischen Schweigen und Reden“ (Macho 1987:7) zu durchkreuzen, vor diesem Hintergrund verstanden werden muss. Denn schließlich befindet sich der lebende Mensch in steter Bewegung zwischen der Rede und dem Schweigen.

„(...) also wandern wir unablässig von den Orten der Rede zu den Orten des Schweigens und von den Orten des Schweigens wieder zu den Orten der Rede – stets im *Dazwischen*; denn niemals können wir uns in den Zentren der Sprache endgültig einrichten, und niemals in den Räumen der Stille.“ (Macho 1987: 13)

In diesem liminalen Raum sucht Macho nach einer Sprache des Todes und verlässt hierfür die Pfade einer genuin philosophischen Tradition, indem er der „Ontologie des Todes“ eine „Theorie des sozialen Todes“ entgegenstellt. Diese sei zwar nicht in der Lage „Auskunft über den Tod“ zu geben, aber man könne sich mit ihr an die Frage „worüber wir sprechen, wenn wir vom Tod sprechen herantasten“ (Macho 1987: 195-200).

In diesem Sinne betrachte ich den Tod als ein undurchdringliches Phänomen, an das ich mich in dieser Arbeit nur insofern annähern kann, indem ich Machos Frage, *worüber sprechen wir, wenn wir vom Tod sprechen*, gegenüber der ontologischen Frage, *was der Tod sei*, den Vorrang gebe. Die Opazität der Grenze Tod findet sich auch in dem Fragen nach den sozialen und kulturellen Umgangsformen des Todes wieder, ein Fragen das nicht darauf abzielt Antwort darauf zu geben, was der Tod ist, sondern das sich um die Schilderung gesellschaftlicher Verfahrensweisen angesichts des Todes bemüht.

¹⁹ Die Schweigewut identifiziert Macho mit der Dichtung Paul Celans.

3.2 Der Tod als soziale Grenzerfahrung

Als Ausgangspunkt einer Theorie des *sozialen* Todes formuliert Macho die Frage „worüber sprechen wir, wenn wir vom Tod sprechen“ neu, und versucht zu klären *wie* wir sprechen, wenn wir vom Tod sprechen (Macho 1987: 173). Zur Klärung dieser Frage setzt er sich mit historischen und diskursiven Bildern des Todes auseinander, auf die ich hier nicht näher eingehen kann. Für das Problem meiner Arbeit ist es zunächst wichtig Machos Überlegungen zum *sozialen* Tod als Grenzerfahrung zu verstehen.

Der Begriff Tod beinhaltet immer schon den Begriff der Grenze (Macho 1987: 200) und stellt die unmögliche Erfahrung des Todes, der durch die Toten verkörpert ist, dar. Der Tod ist demnach immer eine Grenzerfahrung, wobei Macho (1987: 200) darunter jene Erfahrung versteht, die sich innerhalb der Sprache nicht darlegen lässt. Er fragt nach „dem sozialen (und sprachlichen) Apriori, das die Grenzen meiner Welt determiniert (...)“. Eine „Theorie des sozialen Todes“ könnte demnach gerade im Bewusstsein, dass man vom Tod nicht sprechen kann, Auskunft darüber geben, *wie wir sprechen, wenn wir vom Tod sprechen*. Bei der Auseinandersetzung mit der Grenze Tod handle es sich um ein Fragen nach jenen Grenzen, „die von der Leiche nicht respektiert werden, und nach der *Erfahrbarkeit* dieser Grenzen“.

Ein toter Körper ruft durch seine Gegenwärtigkeit, die zugleich eine soziale Verweigerung ist, bei den Lebenden ein Unbehagen hervor. Stirbt ein Mensch so verschwindet er nicht einfach, es bleibt etwas zurück, das, so scheint mir, nicht als bloße Zellmasse oder Körperhülle begriffen werden kann. Macho spricht angesichts dieser „unerklärlichen Verdoppelung“ (Macho 1987: 409) von einem Leichenrätsel. Der tote Körper ist zum einen identisch mit der lebenden Person und zum anderen ist er es nicht. Wie ich zu Beginn dieses Kapitels aufzeigte, handelt es sich bei der Leiche um ein Wesen, das zugleich menschlich und unmenschlich ist; die Leiche ist ein gewesener Mensch, sie repräsentiert die „*Anwesenheit des Abwesenden*“ (Macho 2000: 99f), ein Faktum²⁰, das allen Todesfällen gemein ist. Die materielle Voraussetzung für den paradoxen Status von toten Körpern liegt, laut Macho (2000: 99f), in der Leichenverwesung und den somatischen Veränderungen, die passiv vor sich gehen oder aktiv gestaltet werden können.

²⁰ Macho greift den Begriff Faktum von Sartre auf. Dieser versteht den Tod ebenso wie die Geburt als reines Faktum: „Er geschieht uns von draußen und verwandelt uns in Draußen. Im Grunde unterscheidet er sich in keiner Weise von der Geburt, und die Identität von Geburt und Tod ist das, was wir Faktizität nennen“ (Sartre 1993: 937). Für Macho (2000: 98) ist dieses Faktum „(...) keine anthropologische oder ontologische, sondern eine *materielle* Voraussetzung“.

„Das provozierende Rätsel des Todes besteht nicht allein darin, daß der Tote „fortgeht“, sondern daß er „bleibt“: als ein veränderliches aber auch beständiges „Material“. Das Problem der Repräsentation drängt sich demnach auf als elementare *Widersprüchlichkeit* des „Bleibenden“ (...).“ (Macho 2000: 103)

Sowohl in der Verzögerung als auch in der Beschleunigung oder in der Verhinderung des Verwesungsprozesses kommt es, laut Macho (2000: 106), zu einer „Überführung des Leichnams“ von einem „ersten, materiellen Bild“ hin zu einem „zweiten, kulturellen Bild“. Diese Transition vom materiellen Bild der Leiche zum kulturellen Bild des Leichnams, denke ich, kann als *sozialer* Tod begriffen werden.

Aber auch die Übertragung (Translation) als „Umbettung eines Toten von einem ursprünglichen Bestattungsort zu einem neuen“ (Weiss-Krejci 2004: 165) kann, wie ich in der Diskussion zu Hertz' Analyse der Sekundärbestattungen zeigte, als *sozialer* Tod verstanden werden. Weiss-Krejci (2004: 178) hält fest, dass die postfunerale Übertragung eines Toten nicht auf eine bloß örtliche Verlagerung der Knochen reduziert werden darf, sondern dass sie auch stets mit einer Weltanschauung einhergeht.

„Die Translation ist auch Metapher. Die materielle Veränderung meint eine ideelle. Die Neudefinition der Welt setzt die Lebenden in eine neue Beziehung zu ihren Toten. Der neue Status der Toten entspricht selten dem, den diese zu Lebzeiten innehatten. Er entspricht vielmehr dem, der ihnen von den Übertragenden zugewiesen wird.“ (Weiss-Krejci 2004: 178)

Dass hierbei das *biologische* Ableben und das *soziale* Sterben in einem diskontinuierlichen Verhältnis stehen, ist ostentativ. Der *biologische* Tod beendet nicht die Beziehung zwischen den Lebenden und den Toten, wie im Übrigen unzählige Ethnographien schildern (siehe 5. Kapitel dieser Arbeit). Vor diesem Hintergrund ist es auch wenig verwunderlich, dass sich Macho für seine „Theorie des sozialen Todes“ auf ethnologische Beispiele beruft und Aussagen von Evans-Pritchard, Frazer, Hertz, Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss und Malinowski heranzieht. So wie es bereits ein Anliegen von Hertz war, geht es auch Macho darum zu zeigen, dass in präindustriellen Gesellschaften der Tod weder als ein natürliches Ereignis noch als das Lebensende aufgefasst wird, sondern dass der Tod sowohl für die Toten als auch für die Lebenden, eine Transition von einem Zustand in einen anderen darstellt.

Die zentralen Definitionskriterien des *sozialen* Todes als Grenzerfahrung stellen für Macho (1987: 327ff) die soziale Verweigerung von Individuen und deren Ausschluss aus der Gesellschaft dar. Die Einsamkeit ist dabei immer die Grundvoraussetzung für

diese Art der Grenzerfahrung. Macho (1987: 408-445) splittet den *sozialen* Tod in die Kategorien *ungewollt* und *institutionalisiert*. Erstere betrifft Vereinzelung, Krankheit, Wahnsinn, Psychose usf. – Phänomene die er mit der Moderne, Säkularisierung und Individualisierung in Verbindung setzt; Zweitere findet sich vor allem in den *rites de passage* wieder, hier spricht er von „Institutionen des sozialen Todes“. Es geht ihm hierbei um die Frage, ob „die Grenzerfahrung aus einer ungewollten oder aus einer institutionalisierten Fragilisierung unseres sozialen Körpers erwächst“ (Macho 1987: 353). Bevor ich mich diesen beiden Kategorien widme, noch einige Worte zum sozialen Körper.

3.2.1 Der soziale Körper

Für die „Theorie des sozialen Todes“ nach Macho ist es insbesondere wichtig den sozialen Körper unter den Vorzeichen bestimmter „Kategorien der Zugehörigkeit“ (Macho 1987: 211) zu betrachten. Unter dem sozialen Körper versteht Macho keine lose Anhäufung von Individuen oder ein Individuum das durch die Gesellschaft geprägt ist, sondern eine „Synthesis von Individualität und Leiblichkeit“ (siehe Macho 1987: 207). Die Verbindung von Individualität und Leib, so Macho (1987: 200), ist insofern evident, weil wir erst dadurch, dass wir einen Körper haben, zu Einzelnen werden. Und er fährt fort, dass unser Körper keinesfalls ein „Eigentum“ ist, an dem man seine „Einzigartigkeit stärken könnte“ (Macho 1987: 201), sondern – verkürzt ausgedrückt – dass die Erfahrung des eigenen Leibes immer durch die Erfahrung anderer Leiber gekennzeichnet ist: „Der einzelne Leib ist *als* einzelner Leib schon sozialisierter Leib“ (Macho 1987: 202). Dieser Gedanken der Verschmelzung, gar Einswerdung des eigenen Leibes mit der „Mitwelt“ (Macho 1987: 205) findet sich bedingt schon bei Mauss' Analyse zu sozialen und kulturellen Körpertechniken. Mauss (1978: 206) versteht unter dem Körper „das erste und natürlichste (...) und gleichzeitig technische Mittel des Menschen“ und konzeptualisiert den Körper als ein kulturell geformtes Medium, dessen Techniken²¹ und Sprache durch soziale Systeme, Alter und Geschlecht, determiniert sind. Unter Techniken versteht Mauss (1978: 1999) „die Weisen“ in der sich der gesellschaftliche Mensch seines Körpers annimmt. Dieser soziale Körper ist allerdings nicht austauschbar, denn es könne nach Mauss (1978: 200) beispielsweise schon nahezu unmöglich sein, sich eine Schwimmtechnik zugunsten einer anderen

²¹ Es handelt sich hierbei um Techniken des Gehens und Schwimmens; der Geburt, des Schlafens, Techniken des Essens, Trinkens, der Hygiene und Körperpflege, Techniken des Sitzens usf. (Mauss 1987).

abzutrainieren.

Mary Douglas beschäftigt sich in ihrem Buch *Natural Symbols* (1973) mit der sozialen Aneignung und Repräsentation des physischen Körpers. Anders als Macho differenziert Douglas zwischen dem physischen und dem sozialen Körper. Ihr zufolge ist der Körper zwar immer sozial angeeignet, aber der physische Körper bildet überhaupt erst die Grundbedingung für eine gesellschaftliche Einschreibung. Er ist sowohl ein natürliches Symbol als auch die natürliche und universale Materialität in der sich Gesellschaft und Kultur repräsentieren. Sowohl die kulturelle Konzeptualisierung des Körpers als auch dessen physischen Äußerungen bei Freude, Schmerz, Trauer usf. sowie die Mimik und Gestik des Einzelnen unterliegen einem gesellschaftlichem Einfluss.

„The social body constraints the way the physical body is perceived. The physical experience of the body, always modified by the social categories through which it is known, sustains a particular view of society.“ (Douglas 1978: 93)

Der soziale Körper determiniert demnach die Wahrnehmung des physischen Körpers. Beide Körper sind laut Douglas nicht zu trennen, denn sie stehen in einem permanenten Austausch. Universale Bedeutung erlangt der physische Körper nur „(...) as a system which responds to the social system, expressing it as a system“ (Douglas 1978: 112). Natürliche Symbole bringen die Beziehung von einem Individuum zur Gesellschaft auf einer symbolischen Ebene zum Ausdruck, wobei der soziale Körper die individuelle Erfahrungen formt. Der physische Körper, als natürliches Symbol, könne, ihr zufolge, als das Selbst, der soziale Körper hingegen als die Gesellschaft aufgefasst werden, wobei sie in einem ununterbrochenen Wechselverhältnis zueinander stehen. „S(s)ometimes they are so near as to be almost merged; sometimes they are far apart.“ (Douglas 1978: 112). Aus dieser Spannung heraus entstehen Bedeutungen zwischen symbolischen und gesellschaftlichen Systemen.

Bei Macho hingegen ist der Körper nicht die natürliche Ressource für kulturelle Symbole sondern die zwingende Möglichkeit von Individualität. Die Erfahrung des eigenen Leibes ist hierbei jedoch immer schon durch die Erfahrung anderer Leiber gekennzeichnet (siehe Macho 1987: 200).

Nancy Scheper-Hughes und Margaret Lock untersuchen aus drei verschiedenen Perspektiven drei Körperkonzepte, die sie unter dem Begriff *mindful body* zusammenfassen. An dieser Formulierung lässt sich schon erkennen, dass sie den cartesianischen Dualismus von Körper und Geist zu überwinden suchen. Mittels eines

phänomenologischen Zugangs nähern sie sich dem individuellen Körper und dessen Erfahrungen, Wahrnehmungen und Empfindungen an. In Anlehnung an den Strukturalismus und Symbolismus, wie ihn auch Douglas vertritt, diskutieren sie den sozialen Körper und seine Repräsentationen. Und schließlich entwickeln sie, aufbauend auf Foucaults poststrukturalistischer Analyse, das Konzept des politischen Körpers, den sie als Gegenstand der politischen und sozialen Kontrolle definieren (siehe Scheper-Hughes und Lock 1987: 7f).

Sie verstehen den Körper nach Douglas als ein natürliches Symbol, das eine Quelle an Metaphern ist. Mittels kultureller Körperkonstruktionen werden gesellschaftliche Normen und soziale Beziehungen aufrechterhalten. Und da der Körper sowohl ein physischer als auch ein sozialer Gegenstand sei, wäre es nicht immer möglich die Grenze zwischen Natur und Kultur zu ziehen, oder mit ihren Worten: „it is not always possible to see where nature ends and culture begins in the symbolic equations“ (Scheper-Hughes und Lock 1987: 19).

Das Konzept des *mindful body* geht jedoch über die Ansichten Douglas hinaus. Der Versuch einer Zusammenführung von phänomenologischer, symbolischer und politischer Analyse ermöglicht es den beiden Autorinnen nicht nur den sozialen Körper als kulturell konstruiert zu betrachten, sondern auch den physischen. Ihr Konzept des *mindful body* ist eine Kritik an der biomedizinischen Auffassung des Körpers. Diese unterliege, so Scheper-Hughes und Lock (1987: 30), dem cartesianischen Dualismus von Körper und Geist, Natur und Kultur etc. Als Beispiel, wo dieser Dualismus überschritten wird, nennen sie die Erfahrung von Krankheit, Schmerz und Heilung. Hier seien Körper und Geist untrennbar.

3.2.2 Der soziale Tod

An dieser Stelle geht es mir darum zu zeigen, dass die individuelle Zugehörigkeit zu einem sozialen Körper, im Sinne einer Sozialkörperschaft, konstitutiv ist für das soziale Leben eines Menschen. Wird sie gebrochen, so kann das den *sozialen* Tod für ein Individuum bedeuten.

Nachträglich zum sozialen Körper möchte ich noch rasch dessen aktive und passive Komponente hervorheben. Zum einen muss ein Individuum, so Macho (1987: 212), einen gewissen „Handlungs- und Individualisierungspotentialen Anteil“ am Sozialkörper erbringen und zum anderen muss für die Mitmenschen desselben sozialen Körpers das Individuum als „lokalisierbares, identifizierbares, ansprechbares und

motivierbares Subjekt“ erkannt werden. Welche Bedingungen notwendigerweise erfüllt sein müssen, um einer sozialen Körperschaft anzugehören, fasst Macho (1987: 211-215) unter vier „Kategorien der Zugehörigkeit“²² zusammen:

1. die „Lokalisierbarkeit“, hierunter versteht Macho Handlungen und Individualisierungsprozesse die innerhalb der Grenzen des sozialen Körpers möglich sind, was nicht viel mehr heißt, als das Individuen dort leben müssen, wo die Angehörigen desselben Sozialkörpers leben.
2. die „Identifizierbarkeit“, das bedeutet, dass ein Individuum von seinem sozialen Umfeld anerkannt wird.
3. die „Ansprechbarkeit“, sie bezeichnet das Vorhandensein einer Vertrautheit in der Sprache und ein Wissen über kulturelle Codes.
4. die „Motivierbarkeit“, d.h. Individuen müssen an den Handlungen des sozialen Körpers teilhaben.

Im Falle der Leiche werden vor allem die letzten beiden Kategorien nicht erfüllt. Die Leiche ist weder ansprechbar noch motivierbar. Aber auch die Lokalisierbarkeit und die Identifizierbarkeit stellen für Macho (1987: 219) höchst zweifelhafte Modi der Anwesenheit dar. Die Leiche transzendiere die Grenzen des sozialen Körpers und verharre zugleich in ihm. „An der Leiche erfahren wir nicht den Tod des individuellen Leibes; aber wir erfahren den Tod des sozialen Körpers“ (Macho 1987: 220). Für die Wiederherstellung des sozialen Körpers und die neuerliche Sicherung eines gesellschaftlichen Gefüges müssen Vorkehrungen, wie kulturell angemessene Totenfeiern und Rituale, abgehalten werden. Inwiefern ein soziales und religiöses Zeremoniell für die Erhaltung der Gesellschaft notwendig ist, zeigte ich schon im 2. Kapitel anhand der Diskussion zu Durkheims Religionssoziologie und der Hertzschen Analyse der Sekundärbestattung. Hier sei nur noch erwähnt, dass sich mit Macho konkludierend festhalten lässt, dass die Leiche sich am vehementesten dem sozialen Körper und den Kategorien der Zugehörigkeit entzieht. Im Sprechen über den Tod manifestiert sich, Macho (1987: 228) zufolge, immer ein Sprechen über den Tod des sozialen Körpers, der von der Leiche exemplifiziert wird. Die Einsamkeit ist die bedeutungsschwerste Bedingung des *sozialen* Todes. Ob die Einsamkeit jedoch *ungewollt*, d.h. durch Krankheit, Schmerz, Stigmatisierung, usf. oder *institutionalisiert* erfahren wird, im Rahmen von Ritualen und Festen, stellt einen enormen Unterschied

²² Macho (1987: 211f) weist darauf hin, dass ursprünglich die territorialen Grenzen identisch waren mit den Grenzen des sozialen Körpers, wovon die „Metaphern vom »Diesseits« und »Jenseits«, die den Unterschied zwischen der *Zugehörigkeit* lebendiger Menschen und der *Sozialkörperlosigkeit* toter Menschen markieren“ Zeugnis ablegen.

dar. Verweist die ungewollte Grenzerfahrung darauf, dass ein Mensch zur Einsamkeit *verurteilt* ist, so findet Letztere in einem geregelten und kollektiven Übergang statt.

3.2.2.1 Der ungewollte *soziale* Tod

In der Moderne kann die Einsamkeit „als soziale Verweigerung wirken, als Leichenmimesis schlechthin“ (Macho 1987: 330). Krankheit und Schmerz, Wahnsinn und Psychose, Stigmatisierungen, Rausch und Ekstase sind jene Grenzerfahrungen, die den *sozialen* Tod in der modernen Welt, deren tiefsten Einprägungen die Säkularisierung, die Individualisierung und der Kapitalismus sind, bestimmen.

In der Krankheit kommt es zu einer Verschiebung der Körperwahrnehmung, die sich in einer Art Objektivierung des kranken Körpers und in der Vereinsamung des/r Patienten/Patientin äußern kann, was wiederum an diskursive Normierungs- und Regulierungsmechanismen des individuellen Körpers gebunden ist (siehe 4. Kapitel dieser Arbeit). Macho (1987: 330) spricht auch von einer „Out of Body Experience“, die sich in der Trennung von Leib und Seele niederschlägt und in der Distanzierung zum eigenen Körper manifestiert. Die kranke Person blickt auf den eigenen Körper hinab und betrachtet ihn durch die „Sinne des sozialen Körpers“ (Macho 1987: 331).

Weiters zieht Macho (1987: 333) eine Parallele zwischen Wahnsinn / Psychose und dem früheren Glauben an Vampirismus. In beiden Phänomenen erkennt er einen „Seelenraub“, der zu einem seelischen Zerfall von Individuen führt und sie in „lebende Leichen“ verwandelt. So wie Vampire sich Leichen bestimmter Menschen aneignen, existieren psychotische Menschen oft unter den Bedingungen einer inneren Fremdherrschaft, die zur „psychischen Auflösung“ des Individuums führen kann. Es findet eine Projektion des Bilds der Leiche auf die psychotische Person statt, da diese, ebenso wie die Leiche, eine „unerträgliche Verweigerung exemplifiziert, die von den Toten auszugehen scheint“.

Einen sozialen Ausschluss erfahren auch „stigmatisierte Außenseiter“, wie beispielsweise Menschen, die aufgrund von Behinderungen diskriminiert werden. Macho (1987: 338) folgend, wird ihnen oft von Geburt an eine soziale Zugehörigkeit verweigert, die in der Verbannung aus dem öffentlichen Raum deutlich wird.

An anderer Stelle führt Macho *Rausch und Ekstase* als Phänomene des ungewollten *sozialen* Todes an. Er versteht darunter aber nicht den einfachen Konsum diverser Drogen oder Rauschmittel, sondern er behandelt den ekstatischen Rausch auf sublimarer Ebene, wo „alle Bestimmungen der Zugehörigkeit (...) ihre Kraft

(verlieren)“ (Macho 1987: 342). Gerade die Trance und der Traum sind Zuständen, die dem Tod näher sind als dem Leben.

3.2.2.2. Institutionen des *sozialen* Todes

Den institutionalisierten *sozialen* Tod setzt Macho (1987: 353) mit den Begriffen Kollektivität und Transzendenz, Ritual und Initiation in Verbindung. Der *soziale* Tod wird hier durch Rituale reglementiert und kontrolliert. Das Durchschreiten einer Initiation bedeutet zugleich ein soziales Sterben und eine soziale Geburt. Durch bestimmte Handlungen und Rituale stirbt der oder die InitiandIn und wird als neues Mitglied in die Gesellschaft wiedergeboren (siehe Macho 1987: 354, 364).

Ebenso wie beim ungewollten Tod stellt auch bei den Institutionen des *sozialen* Todes die Einsamkeit die Voraussetzung des *sozialen* Todes dar, nur wird sie nicht ungewollt erfahren, sondern ist Ausdruck des fragilen sozialen Körpers. Da ich an anderen Stellen (siehe 2. und 5. Kapitel) genauer auf die *rites de passage* und den *sozialen* Tod als Übergang eingehe, sei hier nur erwähnt, dass Macho (1987: 353-56) Initiationsrituale als Grenzerfahrungen des *sozialen* Todes bestimmt. Des Weiteren nennt er sexuelle Grenzerfahrungen, Erotik und Perversion als Formen des institutionalisierten Todes. So spricht er beispielsweise dem indischen Tantrismus als rituelle Technik der Sexualität ebenso eine Todesnähe zu wie der Nekrophilie (Macho 1987: 356-362). Andere Formen des *sozialen* Todes stellen die Trennung und die Trauer dar.

3.3 Zusammenfassende Bemerkungen

„Worüber sprechen wir, wenn wir vom Tod sprechen? - Wir sprechen vom Zusammenbruch des sozialen Körpers, wir sprechen von der Grenzerfahrung. Wir sprechen vom Blick auf das Jenseits (...). Wir sehen am Sterben allein den Kommunikationsabbruch (...). Sterben ist ein Trip. Als Desorganisation von Raum und Zeit, als Trennung von Körper und Identität, als Negation aller diskursiven und sozialen Regeln.“ (Macho 1987: 408)

Für die Hinterbliebenen ist die Erfahrung des Todes eine „Erfahrung der Verletzlichkeit des sozialen Körpers“ (Macho 1987: 408). Unter diesen Vorzeichen erkennt Macho (1987: 433f) in Totenritualen und Totenklagen folgende Ambivalenz: Man begegnet den Toten mit Vorwürfen, weil sie die soziale Gemeinschaft verlassen haben und

zugleich beteuert man ihnen, dass man ihren Tod nicht herbei gesehnt hat. Die antagonistische Konsequenz besteht darin, dass die Todesfurcht durch die „Produktion von Todeswünschen“ negiert wird. Todeswünsche drücken sich darin aus, dass die Lebenden die Verantwortung für die Toten übernehmen wollen, um die Macht der Toten zu schmälern und um die eigene Kraft zu stärken. Im Trauerritual (bei Durkheim das Sühneritual) müsse schließlich der Todeswunsch gesühnt werden.²³

Während im modernen Abendland nicht nur die Toten abgeschafft wurden, sondern auch die Erfahrung ihrer Lebendigkeit, so ist in vielen präindustriellen Gesellschaften dieses Verhältnis von einer omnipräsenten Asymmetrie bestimmt. Die Toten sind in der Welt der Lebenden fest verankert. Bloch (1988: 14) konstatiert, dass wenn der Geist den Körper verlässt oder ein Geist sich eines Körpers annimmt, es sich um eine komplexe Situation des Tausches von Leben und Tod handelt. Hier wird der Tod nicht als unerwarteter und natürlicher Einbruch betrachtet, sondern als etwas, für das jemand Schuld trägt. Der Tod gilt weder als Grenze noch als Ende des Lebens, die Toten existieren weiter und können in die Welt der Lebenden eingreifen. Die soziale Ordnung muss über Tauschbeziehungen aufrecht erhalten bleiben.

Baudrillards Analyse über den Tod in der Moderne besagt, dass der Tod aus dem sozialen Raum ausgeschlossen ist und somit einen „aufgeschobenen Tod“ (Baudrillard 2005: 69ff) darstellt. In anderen Gesellschaften hingegen besteht ein symbolischer Tausch von Leben und Tod, der auch in unserer Gesellschaft lange das wichtigste Element des Gesellschaftlichen überhaupt war. Der Tod blieb im „Zyklus von Geben und Zurückgeben reversibel“ (Baudrillard 2005: 221f). Initiationsriten waren immer Anfang und Ende zugleich, der Tod wurde gegen das Leben getauscht oder umgekehrt. Ist in den sogenannten traditionellen Gesellschaften der Tod Teil des Lebens, so ist die moderne westliche Gegenwart damit beschäftigt, das Leben und den Tod zu entzweien (Baudrillard 2005: 221f).

An einem ethnographischen Beispiel von Lohmann (2005) zeige ich im 6. Kapitel, wie das Ende der Tauschbeziehung zwischen Lebenden und Toten als *sozialer* Tod verstanden werden kann. In Anlehnung an Macho (1987) und auch an Baudrillard (2005) lässt sich sagen, dass erst wenn dieser Tausch verebbt und die Kommunikation verstummt ein *sozialer* Tod eintritt.

Der Tod entzieht sich nicht nur der Erfahrung, sondern auch jeglicher Erklärung. In der vorliegenden Untersuchung zu Konzepten des *sozialen* Todes besteht mein Anliegen

²³ Evans-Pritchard (1981: 103) interpretiert den Durkheimschen Begriff Sühneritual als Trauerritual, in dem Menschen sühnen, „um ihren Glauben zu bestätigen und eine soziale Pflicht zu erfüllen, nicht jedoch aus emotionalen Gründen, die völlig fehlen können.“

nicht darin, Auskunft über den Tod in verschiedenen Kulturen zu geben, sondern Umgangsformen mit dem Tod und den Toten zu skizzieren. Ich arbeite mit Ethnographien, die über Todesvorstellungen und Umgangsformen mit den Toten sprechen. Es erscheint mir wichtig im Auge zu behalten, dass solche Erzählungen sich kulturellen Denkweisen annähern und sich die Frage stellen, wie über den Tod gesprochen wird.

Machos Unterscheidung des ungewollten und institutionalisierten *sozialen* Todes – als Fragilisierungen des sozialen Körpers –, bietet sich für meine Arbeit als Modell, die strikte Trennung des *sozialen* und *biologischen* Todes zu überbrücken. Indem Macho nicht zwischen Kulturen, in denen der *soziale* Tod *vor* und in solchen wo er *nach* dem *biologischen* Tod stattfindet, differenziert, sondern „Kategorien der Zugehörigkeit“ überlegt, liegt meines Erachtens ein großes Verdienst seiner Arbeit. Macho (1987: 418) konstatiert, dass die Intensität des sozialen Ausschlusses von den Differenzierungsgraden einer Gesellschaft abhängig ist. Je mehr sich eine Gesellschaft innerhalb differenziert, desto eher verliert der soziale Ausschluss seine tödliche Konsequenz.

In den folgenden zwei Kapiteln werde ich nun Überlegungen zum Tod in Hinsicht auf die kategoriale Unterscheidung eines ungewollten *sozialen* Todes – in unserer stark individualisierten Gesellschaft – und eines institutionalisierten *sozialen* Todes – in stark kollektivierten Gesellschaften – vertiefen. Anschließend, im 6. Kapitel dieser Arbeit, bemühe ich mich anhand empirischer Beispiele um eine Zusammenführung dieser Kategorien.

4 Der ungewollte *soziale* Tod

Der „ungewollte Tod“ ist, wie ich im vorangegangenen Kapitel darlegte, eine Kategorie von Machos „Theorie des sozialen Todes“ und bezeichnet den Tod in der modernen westlichen Gesellschaft. Ein Mensch, der einen ungewollten Tod stirbt, ist aufgrund der Einsamkeit (hervorgerufen durch Krankheit, Schmerz, Stigmatisierung, usf.) zum Tode „verurteilt“ (siehe 3. Kapitel).

In diesem Abschnitt adaptiere ich die Kategorie des ungewollten *sozialen* Todes für eine Auseinandersetzung mit dem Tod in medizinischen Institutionen, wobei ich der Trennung von *sozialem* und *biologischem* Tod nachgehe und nach den Graubereichen zwischen Leben und Tod in unserer (post)industriellen Gesellschaft frage. Die theoretischen Schwerpunkte lege ich hierfür auf die historische Entwicklung des Todeszeitpunktes einerseits und auf das neuzeitliche Bild der *Natürlichkeit des Todes* andererseits. Die Ausführungen orientieren sich vordergründig an den diskursiven und historischen Bedingungen einer *Messbarkeit des Todes*, die sich insbesondere in der exakten Festlegung eines Todeszeitpunktes und einer Todesursache manifestiert. Diese Konzeptualisierung des Todes als Krankheit steht diametral zu einer angenommenen *Natürlichkeit des Todes*, die ein friedliches Ableben zur *richtigen* Zeit suggeriert.

Man begegnet hier einem unerschöpflichen Feld interdisziplinärer Auseinandersetzungen, welches ich nur an seinen Rändern streifen kann. Ich erachte jedoch eine – wenn auch rudimentäre – Annäherung an historische und soziologische Untersuchungen für dieses Kapitel als unabdingbar, da mir ansonsten ein Sprechen über das gegenwärtige Sterben in medizinischen Institutionen nicht möglich erscheint. Im Anschluss an diesen Versuch der historischen Kontextualisierung befasste ich mich auf einer empirischen Ebene mit diversen Studien, die sich der Schnittstelle von *sozialem* und *biologischem* Tod widmen. Hierfür zeige ich auf, wie der Begriff *sozialer* Tod, seit den 1960er Jahren in den Sozialwissenschaften diskutiert wurde, welche Wandlungen er durchlaufen hat und in welchem zeitlichen Verhältnis der *soziale* und der *biologische* Tod zueinander stehen. Erste Versuche zur Überwindung der analytischen Trennung von *sozialem* und *biologischem* Tod werde ich im letzten Teil dieses Kapitels überlegen. Unter Beachtung der Fragwürdigkeit der selbigen Differenzierung, werde ich schließlich die Unsicherheit der Zeitlichkeit des Todes und die opake Schwelle von Leben und Tod am Beispiel der Diagnose »hirntot« darstellen.

4.1 Die Medikalisierung des Todes

Eine Arbeit über den *sozialen* Tod zu verfassen und dabei nicht auf diverse Institutionen einzugehen, wäre aus mehreren Gründen undenkbar:

Starben die Menschen früher meist zu Hause und im weiten Kreis der Familie, von Bekannten und Nachbarn/Nachbarinnen, so sind in der heutigen westlichen Gesellschaft Krankenhäuser, Altersheime und Hospize schlichtweg die Orte, wo gestorben wird. Äußere Gründe für die Verlagerung des Sterbeortes liegen zum einen an den besseren Möglichkeiten der Schmerzlinderung in diesen Institutionen und zum anderen ist die Pflege eines sterbenden Menschen zu Hause aus zeitlichen, materiellen und finanziellen Gründen kaum möglich. Dass jedoch für diese örtliche Verschiebung nicht nur pragmatische und unmittelbare Gründe entscheidend sind, sondern dass es sich hierbei um ein Ergebnis historischer Veränderungen und Prozesse handelt, werde ich im Fortgang dieses Kapitels zeigen.

Seit den 1960er Jahren ist eine Fülle an Publikationen zu verzeichnen, die sich empirisch mit dem Thema auseinandersetzen. Die meisten dieser Studien schlagen zwar eine Definition des *sozialen* Todes vor (z.B. Lock 1997, Sweeting und Gilholy 1997, Sudnow 1973), vielen von ihnen muss man jedoch eine starke Verhaftung in der Dichotomie *sozialer* / *biologischer* Tod sowie eine nahezu unverrückbare Annahme eines Todeszeitpunktes zusprechen (z.B. Feldmann 1997, Sudnow 1973). Einige versuchen allerdings diese Trennung zu brechen (z.B. Lindemann 2001, Mulkay und Ernst 1991, Timmermans 1999). Manche dieser Texte zeichnen sich durch ihre methodischen Umsetzungen und pointierten Analysen aus, die ein erhellendes Licht auf diverse soziale Konzepte über den Tod in (post)industriellen Gesellschaften werfen und bisweilen auch die strikte Trennung von säkularisierten und nicht-säkularisierten Gesellschaften durchkreuzen (z.B. Lock 1997).

In der gegenwärtigen Forschung lässt sich eine starke Orientierung an der Triade Tod, Alter und Institution feststellen, was zweifelsfrei mit der Medikalisierung des Todes und auch des Alters einhergeht. Im Vordergrund des sozialwissenschaftlichen Interesses und der empirischen Forschungen über den Tod, steht das Sterben in Altersheimen, in Hospizen, auf palliativmedizinischen Stationen und in sogenannten Sterbekliniken (siehe z.B. Eschenbruch 2006, Kubyk 2010, Lawton 2000, Salis-Gross 2001).

4.1.2 Zur Institution Krankenhaus – Objektivierung und Normierung

Medizinische Technologien und lebenserhaltende Maßnahmen stehen Lock (1997) zufolge nicht nur im Dienst der Befriedigung fundamentaler menschlicher Bedürfnisse und der Reduzierung des Leids, sondern sie streben auch die Verhinderung des Todes an – ein Ziel das aufs engste mit Machtinteressen verwoben ist. Lock (2004: 92f) hebt hervor, dass oft nicht die Schmerzlinderung im Vordergrund des medizinischen Interesses steht, sondern die Kontrolle über die Krankheit und somit auch die Kontrolle über den individuellen Körper. Dass das körperliche Leid und sein Ausdruck kulturell konstruiert sind, dass ihm soziale Ursprünge, wie Armut und Diskriminierung zu Grunde liegen, werde im biomedizinischen Diskurs (post)industrieller Gesellschaften nicht beachtet.

Laut Feldmann (1997: 46) kam es durch den medizinischen Fortschritt zugleich zu einer Verlängerung des Lebens und einem Hinauszögern des Todes. Dieses Phänomen spiegle sich darin wider, dass das Sterben einer Person nun über Jahre oder sogar Jahrzehnte ausgedehnt werden könne. Der Tod selbst werde heute meist als ärztliches Versagen aufgefasst (siehe auch Baumann 1994: 207ff; Schäfer 2002: 22). Nach Feldmann (1997: 61) dominiert das Verständnis, dass Menschen nicht sterben, weil sie sterblich sind, sondern dass sie an Krankheiten sterben. Baumann (1994: 207) spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer „Dekonstruktion der Sterblichkeit“, die sich darin äußert, dass durch die Konzeption des Todes als Krankheit die ubiquitäre Möglichkeit seiner Bekämpfung besteht.

Selbst wenn der Tod als ein medizinisches Scheitern konzeptualisiert wird, denke ich, dass es für das Krankenhauspersonal einen enormen Unterschied macht, ob beispielsweise die Wiederbelebungsversuche einer vierzigjährigen Frau, die aufgrund eines Unfalls ins Spital eingeliefert wurde, erfolglos bleiben oder ob ein neunzigjähriger Mann an einem Herzstillstand stirbt. Wird der erste Tod aufgrund seiner Plötzlichkeit als tragisches Ereignis aufgefasst, so gilt in unserer Gesellschaft der zweite als friedlich und natürlich. Auf diese angenommene *Natürlichkeit des Todes* werde ich etwas später noch genauer zu sprechen kommen.

Komplementäre Phänomene, denen jedeR sterbende PatientIn in der Institution Krankenhaus unterliegt, sind meiner Ansicht nach die Vereinsamung des/r Sterbenden, die Objektivierungen des kranken (sterbenden) Körpers und diskursive Normierungs- und Regulierungsmechanismen, die auf den Körper einwirken.

Zur Vereinzelung von Sterbenden möchte ich insbesondere auf Norbert Elias

verweisen, der in seinem Buch *Über die Einsamkeit der Sterbenden* aus dem Jahr 1982 nicht nur auf historisch konstituierte Scham- und Peinlichkeitsgefühle eingeht, die der Anblick des Todes – personifiziert durch den Sterbenden – hervorruft, sondern auch Individualisierungsprozesse thematisiert, die das Sterben in der heutigen Gesellschaft bestimmen. Ich denke, dass der Objektstatus den ein kranker, alter oder sterbender Mensch bei Eintritt ins Spital zugeteilt bekommt, massiv zu dieser Vereinsamung beiträgt.

Feldmann (1997: 41ff) erklärt diese Objektivierung des moribunden Menschen aufgrund der Emanzipation der Lebenden von den Toten. Seit der Aufklärung und den Prozessen der Individualisierung, Modernisierung und Säkularisierung verlagerte sich die Furcht vor den Toten zu einer Angst vor dem Sterben, wobei sich diese Angst „vor allem auf den Kontrollverlust, d.h. den Verlust des Selbst, der Reduktion auf ein Objekt innerhalb des medizinischen Systems“ (Feldmann 1997: 46) bezieht. Durch die „komplementären Prozesse der Individualisierung und Bürokratisierung“ sei es zu einer Entpersonalisierung und Objektivierung des sterbenden Menschen gekommen. Feldmann spart jedoch die Möglichkeit aus, dass biopolitische Regulierungen Versuche sind, die traumatische Erfahrung des Todes zu kontrollieren. Hier wäre es interessant der Frage nachzugehen, inwiefern eine Parallele zwischen der biopolitischen Kontrolle über den individuellen Körper und den rituellen und kollektiven Äußerungen präindustrieller Gesellschaften bestehen könnte. Ich würde nicht ausschließen, dass das medizinische Wissen und Vokabular das Verhältnis von Lebenden und Sterbenden insofern prägt, als es Distanz gegenüber dem Grauen des Todes erzeugt und somit eine besänftigende Kraft für die Angehörigen haben könnte. Daraus ließe sich möglicherweise folgern, dass die medizinische Expertise und ihre exkludierende Sprache nicht nur als Machttechnologie fungiert, sondern ihr auch eine besänftigende Kraft inhärent ist.

Für die Annäherung an diskursive Normierungs- und Regulierungsmechanismen und an die historische Verlagerung der Macht sowie den Verlust der Selbstkontrolle ist ein Blick auf Foucaults Gedankengebäude aufschlussreich. Er beschreibt an vielen Stellen seines umfangreichen Werkes (z.B. Foucault 1983, 1992, 2001) wie sich diese Normierungs- und Regulierungsmechanismen in den individuellen Körper einschreiben und von ihm einverleibt werden.

An dieser Stelle möchte ich kurz auf die von Foucault untersuchte historische Verschiebung einer repressiven Macht hin zu einer produktiven Macht eingehen, da sie zu einer Wandlung der Konzeption von Leben und Tod führte.

„Daß der Souverän das Recht über Leben und Tod innehat, bedeutet im Grunde, daß er sterben machen und leben lassen kann; in jedem Fall sind Leben und Tod keine natürlichen, unmittelbaren, in gewisser Weise ursprünglichen und radikale Phänomene, die aus dem Bereich der politischen Macht herausfielen. Wenn man es noch ein wenig weiter und bis zum Paradox zuspitzt, dann besagt das im Grunde, daß der Untertan (sujet) angesichts der Macht von Rechts wegen weder lebendig noch tot ist. Er ist unter dem Gesichtspunkt von Leben und Tod neutral, und nur dank der Tatsache, daß es den Souverän gibt, hat der Untertan (sujet) das Recht, lebendig oder gegebenenfalls tot zu sein.“ (Foucault 2001: 283)

Äußerte sich hier die Macht zunächst dadurch, dass „der Souverän töten kann“ (Foucault 2001: 283), was paradoxerweise implizierte, dass er über das Leben verfügte, so transformierte sich im 19. Jahrhundert dieses Recht „sterben zu machen oder leben zu lassen“ (Foucault 2001: 284) hin zur „Macht leben zu »machen« und sterben zu »lassen“ (Foucault 2001: 284, siehe auch 1983: 132). Durch diese neue „Regulierungsmacht“ (Foucault 2001: 291) bleibt die Alltäglichkeit des Lebens nicht mehr äußerlich, sondern das Leben selbst wird bis in die kleinste Pore diszipliniert.

In diesem Zusammenhang weist Foucault (2001: 292) ähnlich wie Elias (s.o.) und auch Ariès (2005: 787) darauf hin, dass im 20. Jahrhundert Gefühle der Scham gegenüber dem Tod jene des Ekels ablösten, was dazu führte, dass der Tod etwas wurde, das man verheimlichte. Diese Verschiebung des gesellschaftlichen Empfindens gegenüber dem Tod zeugt, laut Foucault (2001: 292), aber nicht von einer Verlagerung der Angst oder „einer Veränderung der Repressionsmechanismen“, sondern von einer „Veränderung der Machttechnologien“. Der „Übergang von einer Macht zu einer anderen“ spiegelt sich auch darin wider, dass bis zum Ende des 18. Jahrhunderts der Tod als etwas Prachtvolles zeremoniell inszeniert wurde. „Der Tod war jener Moment, in dem man von der Macht des Souveräns hier auf Erden in jene Macht des Souveräns im Jenseits überging“. Dies äußerte sich auch in der überdurchschnittlich großen Beachtung, die dem letzten Wort der Sterbenden geschenkt wurde. Schließlich wurde auch auf diese Weise der letzte Wille (oder das Testament) auf die Lebenden übertragen.

Foucault (1983, 2001) behauptet jedoch nicht, dass die eine Macht die andere einfach ablöste, vielmehr handle es sich um eine Verknüpfung von der Disziplinarmacht, die auf den individuellen Körper wirkt und den Regulierungsmechanismen, die die gesamte Bevölkerung betreffen. Diese Überschneidung der Disziplinierung des Einzelnen und der Normierung des Kollektivs werde in medizinischen Institutionen vollzogen.

„Die Medizin ist ein Macht-Wissen, das sich auf die Körper wie die Bevölkerung, auf den

Organismus wie die biologischen Prozesse erstreckt und also disziplinierende und regulierende Wirkungen hat.“ (Foucault 2001: 298)

Für meine Arbeit ist auch interessant, dass Foucault (2001: 306) die Bio-Macht vor allem über das Bedürfnis definiert, die Zufälligkeit des Lebens (und des Todes) zu kontrollieren. Nicht mehr die Tötung als Demonstration der totalen Herrschaft des Souveräns bestimmt diese neue Macht, sondern die Kontrolle über den individuellen Körper und die Regulierung der Kollektive bzw. der Bevölkerung. Institutionen wie das Krankenhaus, aber auch Gefängnisse, Schulen, Psychiatrien usf. stellen demzufolge jene Orte dar, wo die produktive Form der Bio-Macht ihren Ausdruck findet.

Dieser Drang, die Dinge zu kontrollieren und ihrer Zufälligkeit Sinn zu verleihen, ist auch oft der Impetus von Ritualen, wie ich in der Diskussion über Durkheim und Hertz im 2. Kapitel und in den Ausführungen über tröstende zyklische Zeitvorstellungen und die Irreversibilität der Zeit im Zusammenhang mit der Unberechenbarkeit des Todes im 5. Kapitel zeige.

4.1.3 Der *natürliche Tod* und sein Augenblick

Auf den vorangegangenen Seiten kam ich bereits kurz auf die vermeintliche *Natürlichkeit des Todes* und die Idee des Todes als punktuellern Ereignis zu sprechen. Hier möchte ich einige Überlegungen zu diesen Annahmen, in Bezug auf den ungewollten Tod in Institutionen, vertiefen.

Die Vorstellung der *Natürlichkeit des Todes* setzte sich im Zuge der Aufklärung als dominanter Diskurs durch. In einer Zeit also, wo man glaubte die Natur durchschauen und beherrschen zu können (Ariès 2005; Macho 1987). Macho (1987: 34) spricht vom *natürlichen* Tod als dem „Wunschbild der Moderne“ schlechthin und betont, dass die Annahme einer *Natürlichkeit des Todes* antagonistisch zu medizinischen und juridischen Erklärungen stehe. Denn diesen Wissenschaften zufolge sterbe man an Krankheiten, Unfällen, Morden, usf. aber „(K)einer stirbt an seiner Natur, jeder Todesfall wirkt vermeidbar“. Weber (1994: 66) fasst den *natürlichen* Tod als eine progressive Interpretation der Neuzeit auf, die sich gegen jede metaphysische Konzeption des Todes richtete.

Die Bestimmung der Punktualität und der Unumkehrbarkeit des Todes sind ein Spezifikum der westlichen Kultur. In anderen Gesellschaften koinzidiert das Eintreten des *sozialen* Todes keinesfalls mit der Zeit des *biologischen* Todes. Der Tod kann schon

vor der biomedizinischen Diagnose beginnen und *über sich selbst* hinaus dauern. Auch die Todesursachen sind nicht in der Sphäre von etwas *Natürlichem* angesiedelt, sondern werden mit anderen kulturellen und ideologischen Konzepten, wie Magie und Hexerei, begründet (zur näheren Auseinandersetzung siehe etwa Evans-Pritchard 1978).

Lock (2004: 95) zufolge herrscht in der westlichen Gesellschaft spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts und im Zuge der Medikalisierung und Sterilisierung des Todes die Annahme vor, dass der Tod *seinem Wesen nach* ein biologisches Ereignis sei. Diese Konzeptualisierung entspringe der kulturellen Überzeugung, dass der physische Körper etwas Vorkulturelles sei. Eine Annahme auf die man nur in der westlichen modernen Gesellschaft stoße.

Das Bild des *natürlichen* Todes weckt auch in mir die Assoziation eines gewaltfreien Ablebens und friedvollen Abschiednehmens ohne Aufbegehren, fast froh ein erfülltes Leben zu verlassen. Es suggeriert, wie Weber (1999: 66) so treffend feststellt, dass man keine Angst vor dem Tod zu haben braucht, weil man etwas *Natürliches* nicht fürchten müsse.

Macho hebt hervor, dass die diskursiven Parameter eines *natürlichen* Todes jedoch zutiefst moralischer *Natur* sind:

„Die Konzeption des »natürlichen Todes« verdeckt – wie alle Berufungen auf die »Natur« des Menschen – einen ideologischen Hintergrund. Soll man nicht fragen, warum die Rede vom »natürlichen Tod« gerade in einem Zeitalter reüssiert, das wie kein anderes den Tod produziert hat? Wie paßt denn der »natürliche Tod« zu der erstmals installierten Möglichkeit, die gesamte Gattung auszurotten und diesen Planet für immer unbewohnbar zu machen? Was mag es bedeuten, von einem Toten zu sagen, er sei eines »natürlichen Todes« gestorben?“ (Macho 1987: 45)

Nicht nur der medizinische Fortschritt, sondern auch die totale Potenzierung der Tötungsmöglichkeiten, die ihren Gipfel in der Mordmaschinerie des Nationalsozialismus und der Shoah fand, sowie *die neue Sichtbarkeit des Todes*²⁴ in den Medien bestimmen das heutige Todesbild.

Ariès (2005: 747) meint, dass das Bild der *Natürlichkeit* des Todes sich spätestens seit 1945 zu einer „totalen Medikalisierung“ des Todes transformierte. Wie ich weiter oben schon erwähnte, stirbt der Mensch fortan nicht mehr, weil es in seiner *Natur* liegt zu sterben, sondern er stirbt aufgrund einer Krankheit, eines Mordes oder eines Unfalls. Diese veränderte Todesdefinition schlug sich nach Ariès (2005: 747ff) auch in der

²⁴ Diese Formulierung bezieht sich auf den Titel eines von Thomas Macho und Kristin Marek herausgegebenen Sammelbandes (2007).

tendenziellen Verlagerung des Sterbeortes nieder. Starb man zuvor noch zuhause, so findet der Tod im 20. (und 21.) Jahrhundert in Institutionen statt. Durch die Annahme, dass der Tod eine „Art steter Verlängerung“ (Ariès 2005: 749) sei, wurden die Plötzlichkeit und die Unberechenbarkeit des Todes gemildert. Dies hatte zur Folge, dass die Vorstellung eines andauernden Todes verblasste und der Tod zum Augenblick wurde. Laut Ariès hat der Tod heute jedoch wieder an Dauer gewonnen, wenn auch in entgegengesetzte Richtung:

„Der medizinische Tod von heute hat die zeitliche Ausdehnung wiederhergestellt, wenn auch zugunsten des Diesseits und nicht mehr des Jenseits. Die Zeit des Todes ist zugleich verlängert und unterteilt worden.“ (Ariès 2005: 749)

Der Tod ist also wieder zu einer Dauer geworden. Dennoch scheint mir, dass die Vorstellung eines punktuellen Todes im kollektiven Bewusstsein sehr stark verankert ist, was sich nicht zuletzt in der Tatsache ausdrückt, dass eine exakte Uhrzeit in die Sterbeurkunde eingetragen werden muss. Der Tod kann jedoch weder in der medizinischen noch biologischen oder technischen Expertise als Augenblick gefasst werden.

4.2. Zur Zeitlichkeit des Todes

Wie kommt der Todeszeitpunkt in die Sterbeurkunde?

Ausgehend von dieser scheinbar einfachen Frage, möchte ich im Folgenden anhand empirischer Forschungen das moderne Postulat des Todeszeitpunktes in Frage stellen, nicht zuletzt deshalb, weil die Annahme eines Todeszeitpunktes den Dreh- und Angelpunkt der porösen Differenzierungsachse des *sozialen* und *biologischen* Todes darstellt.

Dass der Zeitpunkt des Todes weder auf die Möglichkeiten einer exakten medizinischen Messung zurückzuführen ist, noch einen willkürlich gewählten Augenblick darstellt, werde ich anhand empirischer Beispiele veranschaulichen. Die Aufgabe der nächsten Seiten besteht nun einerseits darin zu zeigen, dass der Tod auch heute in diversen Institutionen keinesfalls in irgendeinem Moment passiert, sondern sowohl einer Dauer als auch sozialen Aspekten unterliegt und von Machtverhältnissen durchzogen ist. Andererseits möchte ich Lewis' (1985) einflussreiche These, dass der *soziale* Tod in der modernen Gesellschaft immer vor dem *biologischen* Tod stattfindet, hinterfragen.

4.2.1 Der *soziale* Tod in Institutionen

Die Daten, auf die ich mich im Folgenden beziehe, stammen aus vier Studien (Sudnow 1973, Sweeting and Gilhooly 1997, Timmermans 1999, Eschenbruch 2006), die in verschiedenen medizinischen Kontexten und zu unterschiedlichen Zeiten durchgeführt wurden. Allen ist gemein, dass sie das Verhältnis von *sozialem* und *biologischem* Tod untersuchen, konkreter, dass sie nach einem chronologisch geordneten Ereignischarakter fragen und Kategorien erstellen, die den Sinn haben die Zeit des *sozialen* Todes einzugrenzen. Dass diese Trennung aber eigentlich recht trüb ist und das Verhältnis von *biologischem* und *sozialem* Tod möglicherweise gerade ohne diese Trennung, aber unter dem Vorzeichen der Diskontinuität besser erhellt werden könnte, werde ich am Ende dieses Kapitels mit einem Exkurs über die Hirntoddefinition zur Diskussion stellen.

4.2.1.1 Die Leiche und der *soziale* Tod

Für eine Vielzahl soziologischer, ethnologischer und medizinanthropologischer Studien, die sich mit Tod und Sterben in Krankenhäusern beschäftigen, gilt nach wie vor David Sudnows Forschung *Passing On. The Social Organization of Dying* aus dem Jahr 1967 als Referenzliteratur ersten Ranges.

Sudnow (1973: 14) führte in den 1960er Jahren eine vergleichende ethnographische Studie auf verschiedenen Stationen zweier US-amerikanischer Spitäler²⁵ durch und analysierte die „soziale Organisation“ und die „sozialen Praktiken“, die den Umgang mit Tod und Sterben in der Institution Krankenhaus bestimmen. Er strebte keine akribische Beschreibung von partikularen Behandlungsformen von Sterbenden und Toten an, sondern fokussierte auf die „Produktion des Sterbens und des Todes“ sowie die „Produktion von Hinterbliebenen“. Ausgehend von dieser sozialkonstruktivistischen Grundhaltung und der Frage *wie* Menschen in einem spezifischen kulturell determinierten Kontext zu Sterbenden, Toten und Trauernden *gemacht* werden, gelangt er zu der signifikanten These, dass die Feststellung, ob jemand tot oder lebendig ist, immer eine soziale Handlung sei. Der Tod ist zwar auf biologische Fakten zurückzuführen, „aber biologische Vorgänge werden »entdeckt«, »erkannt« und

²⁵ Er forschte neun Monate in einem privaten und fünf Monate in einem öffentlichen Krankenhaus.

»benannt« (Sudnow 1973: 15). Die Entscheidung, und das ist die zentrale Erkenntnis seiner Forschung, über den Tod eines Individuums, ist von sozialen Komponenten, wie Alter, Status, Schichtzugehörigkeit, Ethnie, Geschlechtsidentität, usf. ebenso abhängig, wie von der moralischen Konstitution und der ideologischen Haltung der entscheidungsmächtigen Personen.

Vertritt Sudnow (1973:14) zunächst noch die Ansicht, dass die biologischen und sozialen Aspekte des Todes nicht rein „säuberlich zu trennen“ sind, konstatiert er an anderer Stelle (Sudnow 1973: 98), dass man zumindest drei Kategorien des Todes provisorisch bestimmen sollte: Den *klinischen* Tod, der durch das spezifische Wissen von medizinischen ExpertInnen diagnostiziert wird, den *biologischen* Tod, der aufgrund des Zerfalls des Zellmetabolismus eintritt und schließlich den *sozialen* Tod. Die Bezeichnung „sozialer Tod“ (1973: 96, Fußnote 10) greift er von seinem Lehrer Erving Goffman (1972) auf, der zum *sozialen* Sterben in Psychiatrien forschte. Sudnow definiert den Begriff jedoch unter engeren Vorzeichen und fasst den *sozialen* Tod als jenen „Zeitpunkt“ auf, „von dem ab der – »klinisch« und »biologisch« noch lebende – Patient im wesentlichen als Leiche behandelt wird“ (Sudnow 1973: 98). Um seine These zu verdeutlichen, führt er das Beispiel einer Krankenpflegerin an, die den warmen und pulsierenden, gerade noch lebenden Körper einer Frau, wie eine Leiche behandelte. Vom baldigen Eintritt des Todes überzeugt, schloss die Pflegerin die Augenlider der Patientin und erklärte Sudnow, dass sie es vorzöge schon vor dem *tatsächlichen* Tod die Augen der Sterbenden zu schließen, da dies sonst zu unliebsamen Schwierigkeiten führen würde. Ist nämlich der *biologische* Tod bereits eingetreten, dann sprängen die Augenlider aufgrund der versteiften Muskeln immer wieder auf.

„Deshalb versuche sie immer, die Lieder schon vor Eintritt des Todes zu schließen (...). Das erleichtere es dem Stationspersonal nach dem Tode (falls er eintreten sollte), die Leiche rasch herzurichten, ohne Zeit mit diesem kosmetischen Detail zu verlieren – wofür alle Mitarbeiter dankbar seien, die sich nur ungern mit den Leichen abgaben.“ (Sudnow 1973: 98)

Für Sudnow ist dieses Beispiel ein deutliches Indiz für den *sozialen* Tod. Der Patientin werden alle sozialen Eigenschaften und Fähigkeiten einer Person abgesprochen und sie wird auf einer sozialen, psychischen und physischen Ebene wie eine Tote behandelt. Diese Tatsachen und die feste Überzeugung, dass der *biologische* Tod schon vor der Tür stehe und anklopfe, stellen für ihn die Grundvoraussetzungen dar, um überhaupt von einem *sozialen* Tod zu sprechen.

Offen bleibt, warum Sudnow den *sozialen* Tod ausnahmslos vor dem *biologischen* konzipiert. Selbst wenn all diese Handlungen nach dem *biologischen* Tod stattfinden, ist

das ein Zeichen, dass die *biologisch* tote Person auch *sozial* sterben muss. Schließlich ist das Herrichten der *tatsächlichen* Leiche eine soziale Handlung, die durch die Notwendigkeit des *sozialen* Sterbens bedingt ist. Auch seine Differenzierung in einen *biologischen*, *klinischen* und *sozialen* Tod ist für mich nicht ganz nachvollziehbar. Der körperliche Zerfall ist zwar unbestreitbar – vorausgesetzt man greift in den Verwesungsprozess nicht mittels konservierender Maßnahmen ein – aber warum Sudnow den *klinischen* Tod als die soziale Erkennung des Todes vom *sozialen* Tod abgrenzt, bleibt ungeklärt. Diese Unterscheidung legt die Vermutung nahe, dass Sudnow dem Wahrheitsanspruch der Medizin und anderer Naturwissenschaften unhinterfragt Glauben schenkt. Zudem bleibt er der Auffassung eines klar bestimmbareren Todeszeitpunktes fest verwurzelt.

4.2.1.2 Demenz, Trauer und sozialer Tod

Sweeting and Gilhooly thematisieren in ihrem 1997 publizierten Artikel *Dementia and the phenomenon of social death* die Art und Weise wie alte, an Demenz erkrankte Menschen von ihren Angehörigen wahrgenommen werden.

Ihr zentrales Anliegen gilt der Frage, von wem und unter welchen Umständen ein *biologisch* lebender Mensch als *sozial* tot perzipiert wird. Anders als bei Sudnow fließt in ihre Forschung ein weites sozialanthropologisches Verständnis um die Pluralität von Todeskonzeptionen ein, was sich zum Teil in ihrer Zitation bemerkbar macht und sich zum anderen in ihrem Verständnis um die diskursive Setzung des Todeszeitpunktes in der zeitgenössischen, westlichen Gesellschaft widerspiegelt.

Für ihre konkrete Untersuchung klassifizieren sie den *sozialen* Tod, den Menschen in der zeitgenössischen, westlichen Gesellschaft erleiden können, in drei Gruppen:

1. finales Stadium einer langen Krankheit
2. sehr hohes Alter
3. Persönlichkeitsverlust

Im Zuge der Modernisierung der Gesellschaft und den damit verbundenen medizinischen und technologischen Errungenschaften fand eine Veränderung in der Erfahrung des Sterbens, der terminalen Phase des Lebens, statt. So wie Ariès (2005: 747) behaupten auch Sweeting und Gilhooly (siehe 1997: 96), dass die zunehmende Dauer des Sterbens in der sukzessiven „Medikalisierung des Todes“ gründet. In der heutigen (post)industriellen Gesellschaft findet nicht nur eine Prolongierung des Lebens

statt, sondern der Tod selbst wird hinausgezögert. Eine Konsequenz des „aufgeschobenen Todes“ (Baudrillard 2005: 69ff) ist ihnen zufolge die antizipierte Trauer. Obwohl die sterbende Person noch lebt, stellen sich trauernde Angehörige auf eine Zukunft ohne sie ein und organisieren ihr Leben neu. Durch diese Beobachtung verifizieren die beiden Autorinnen Sudnows These (s.o.), die besagt, dass jemand *sozial* tot ist, sobald er oder sie als ToteR behandelt wird und der *tatsächliche* Tod in naher Zukunft liegt.

Vor allem sehr alte Menschen, deren Tod meist als *natürlich* und *passend* gilt, würden von ihren Angehörigen als *sozial* Tote wahrgenommen werden. Der Tod im hohen Alter gelte als *richtig*, da die Sterbenden auf viele Lebensjahre und somit auch auf eine (vermeintlich) erfüllte Vergangenheit zurückblicken könnten. Außerdem würden in unserer gegenwärtigen Gesellschaft alte Menschen tendenziell als Last für die Angehörigen empfunden werden. Diese Gründe seien ausschlaggebend, dass viele alte Menschen noch im Leben einen *sozialen* Tod erfahren müssten (siehe Sweeting und Gilhooly 1997: 96).

Der Verlust der Persönlichkeit erhöhe zwar die Möglichkeit eines *sozialen* Todes, bedinge ihn aber nicht zwangsläufig. Wenn ein Mensch, der sich in einem vegetativen Stadium befindet, seine anwesenden Angehörigen nicht wahrnehmen könne, von diesen aber umsorgt und gepflegt werde, dann sei dies ein Beispiel des sozialen Lebens trotz eines Persönlichkeitsverlustes. Die gegenteilige Situation wäre, wenn der *soziale* Tod eintreten würde, obwohl kein Verlust der Persönlichkeit vorangegangen ist. Dies geschehe beispielsweise dann, wenn MedizinerInnen den/die geistig fitteN PatientIn als objektiven Fall diskutierten, und ihn/sie dadurch zu einem lebloses Objekt degradieren (siehe Sweeting und Gilhooly 1997: 98).

Ein zentrales Ergebnis ihrer Forschung ist, dass jede dieser drei Kategorien – finales Stadium einer langen Krankheit, sehr hohes Alter, Persönlichkeitsverlust – im Falle einer Demenzerkrankung zur Geltung kommt. Sowohl die Dauer als auch die Irreversibilität der Demenz könne zur antizipierten Trauer führen. Außerdem verstärke sich die Krankheit mit zunehmenden Alter, und demente Menschen müssten oft als Beispiel eines wertlosen Lebens, das es nicht lohnt gelebt zu werden, herhalten. *Sozial* sterbe eine Person dann, wenn die Fähigkeit andere Menschen zu erkennen erlischt und es dadurch zu einem Abbruch der Interaktion kommt (siehe Sweeting und Gilhooly 1997: 98f).

Ich denke, dass folgendes Zitat aus ihrer Forschung, wo eine Tochter über ihre demente Mutter spricht, diese Thesen sehr gut veranschaulicht:

„(...) it really dawned upon me that my mother was gone, that this person wasn't my mother anymore. It's hard – really the person has died and you are just left with the body, that's how I feel about her ... the realisation hit me that night – I was talking to her and she wasn't there – and I cried all the way home, I thought 'My mother is dead'.“ (Mrs. Edgar zit. nach Sweeting und Gilhooly 1997: 104)

Hier kommt auch das Leichenparadoxon von Macho (1987, 2000), auf das ich im 2. Kapitel eingegangen bin, in anderer Form sehr gut zum Ausdruck. Die Tochter muss sich auf schmerzvolle Weise mit der Körperhülle ihrer Mutter konfrontieren. Anders als bei Macho, der mit dem Begriff des Leichenrätsels die Irritation der Lebenden und die daraus entstehenden Handlungen angesichts der körperlichen Verwesung zu fassen versucht, schockiert hier der atmende, aber dennoch verlassene, nichtssagende, tote Körper. Obwohl die Mutter *biologisch* noch lebt, scheinen die Lebensgeister entschwunden zu sein, die Persönlichkeit ist diesem Körper entflohen. Meines Erachtens bekommt Machos (1987, 2000, 2002) oft zitierte Beunruhigung über die Paradoxie des Toten als das „Abwesende im Anwesenden“ eine völlig neue Bedeutung. In Anlehnung an Ludwig Landsberg (1973) meint Macho (2002: 99), dass nicht der Tod das Anwesende in Abwesenheit ist, sondern der Gestorbene, genauer: die Leiche. Das Beispiel von Sweeting und Gilhooly zeigt, dass es sich bei diesem Gestorbenen auch um eine lebende Leiche handeln kann.

Sweeting und Gilhooly (1997: 112) betonen jedoch, dass in ihrer Forschung nicht alle Menschen ihre an Demenz erkrankten Angehörigen als *sozial* tot auffassten, d.h. das *soziale* Sterben im Leben ist nicht zwangsläufig eine Konsequenz dieser Krankheit.

4.2.1.3 Die Wiederbelebung und der *soziale* Tod

Andere Überlegungen zum *sozialen* Tod in Institutionen findet man bei Timmermans (1999). Sein Forschungsinteresse gilt der Schnittstelle von *sozialem* und *klinisch-biologischem*²⁶ Tod im Kontext von Wiederbelebungsmaßnahmen in Notaufnahmen²⁷. Er greift ebenfalls den Begriff *sozialer* Tod in Anlehnung an Sudnow auf, definiert ihn jedoch unter moralischen Gesichtspunkten neu. Außerdem durchkreuzt er die chronologische Trennung zwischen *sozialem* und *biologischem* Tod, indem er darlegt, dass ein *sozialer* Tod auch in unserer westlichen Gesellschaft sowohl vor, gleichzeitig

²⁶ Im Kontext der Wiederbelebungstechnologie lehnt Timmermans (1999: 52) die Unterscheidung von klinischem und biologischem Tod ab, da es sich um einen Graubereich von Leben und Tod handle.

²⁷ Er beobachtete in seiner 14 monatigen Feldforschung 112 Wiederbelebungsversuche und führte zudem 42 Interviews mit dem Krankenhauspersonal durch.

als auch nach dem *biologischen* eintreten könne.

Als Wiederbelebungsmaßnahme oder Reanimation bezeichnet Timmermans (1999: 52) die medizintechnologischen Möglichkeiten, um den plötzlich eintretenden Tod eines Menschen rückgängig zu machen, ihn also *wieder zu beleben*.

Ähnlich wie für Sudnow ist auch für Timmermans (1999: 53) das Eintreten eines plötzlichen Todes nicht nur auf biologische Gegebenheiten und medizinische Grenzen zurückzuführen, sondern auf ärztliche Entscheidungsprozesse und deren moralisches Urteil. Welche sozialen Faktoren das zeitliche Eintreten des *biologischen* Todes beeinflussen, interessieren ihn ebenso, wie die moralischen Komponenten, die das Urteil über einen *guten* und *angemessen* Tod determinieren.

Während seiner Forschung stößt Timmermans des Öfteren auf die Aussage, dass die Bestimmung eines Todeszeitpunktes im Rahmen von Wiederbelebungsmaßnahmen meist willkürlich stattfinden würde. Er begegnet dieser *Willkürlichkeit* jedoch überaus kritisch und fragt genauer nach den lebensentscheidenden Prozessen, die hier zu gegen sind. Im Zuge seiner Forschung erkennt er, dass die Feststellung des Todes (egal ob *sozial* oder *biologisch*) keinesfalls zufälliger, sondern moralischer Natur ist. Sowohl der *soziale* als auch der *biologisch-klinische* Tod hängen von den Interpretationsleistungen und den (unterlassenen) Handlungen des Krankenhauspersonals ab. Den verantwortlichen ÄrztInnen obliege die Macht zu entscheiden, welches Leben es wert sei gelebt und demnach auch wiederbelebt zu werden und welches nicht (siehe auch Timmermans 1996). Dass einige PatientInnen eher als *sozial* tot bezeichnet werden als andere, sei ein Hinweis dafür, dass das Krankenhauspersonal PatientInnen in zwei unterschiedliche Gruppen unterteile: Jene, die als *sozial* tot betrachtet werden, obwohl sie *klinisch* am Leben sind, und jene, die *biologisch* bereits tot sind, deren *sozialer* Tod jedoch noch nicht eingetreten ist. Timmermans (1999: 67f) führt diese Diskrepanz auf die unterschiedlichen Wertvorstellungen zurück, mit denen PatientInnen begegnet wird.

Während seiner Feldforschung beobachtete Timmermans (1999: 55-63) fünf verschiedenen Formen des *sozialen* und *biologischen* Todes bei der Ankunft in die Notaufnahme.

Bei den beiden ersten Punkten koinzidieren der *biologische* und *soziale* Tod:

1. Wiederbelebungsversuche sind erfolgreich, der/die PatientIn stirbt weder *sozial* noch *biologisch*.
2. Der/Die PatientIn stirbt vor oder bei der Ankunft in die Notaufnahme.

Bei den anderen drei Situationen klaffen der *biologische* und der *soziale* Tod auseinander und stehen in einem anachronistischen Verhältnis:

3. „Temporary Stabilization“: Das Personal zweifelt an einer Genesung, der/die PatientIn gilt als *sozial* tot. (Dieser Fall gleicht Sudnows (1973) Definition des *sozialen* Todes: Der *biologische* Tod wird erwartet, der/die PatientIn befindet sich in der letalen Phase des Lebens, weshalb der *soziale* Tod antizipiert wird, was mit den Handlungen des Krankenhauspersonals korreliert.)
4. „Retroactive social death“: Der *soziale* Tod folgt dem *biologischen* Tod. Wiederbelebungsversuche finden über das gewöhnliche Maß hinaus statt. Gründe für die Intensität und die Ausdehnung der Reanimationsversuche sind das Alter (es ist emotional schwieriger junge Menschen *sterben zu lassen*), der soziale Status und die Grade der Identifizierung (die Person gehört beispielsweise der gleichen Altersgruppe wie man selbst, Verwandte oder FreundInnen an).
5. „Proactive social death“: In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle tritt der *soziale* Tod vor dem *biologischen* ein, was von der moralischen Konstitution des verantwortlichen Personals abhängt.

Während Sudnow vor allem den sozialen Status einer moribunden Person als Parameter des *sozialen* Todes hervorhebt, betont Timmermans die moralischen Aspekte, die die ärztlichen Entscheidungen bestimmen.

Für die Antizipation eines *sozialen* Todes („Proactive social death“) sind seines Erachtens zwei moralische Komponenten ausschlaggebend: Die erste betrifft die Auffassung, dass der Tod eine Erlösung von einem unlebenswerten Leben sei. Eine mögliche körperliche oder geistige Behinderung, insbesondere die Gefahr eines Hirnschadens, würden die Wiederbelebungsversuche negativ beeinflussen: „The possibility of disability becomes a predictor for social death and is considered worse than biological death“ (Timmermans 1999: 70). (Zu einem ähnlichen Schluss kamen auch Sweeting und Gilhooly in Bezug auf den Persönlichkeitsverlust von Demenzkranken Menschen.)

Die zweite Komponente gründet in der Auffassung, dass der Tod als gerechte Strafe für ein schlecht gelebtes Leben empfunden wird. Vor allem Personen mit selbstzerstörerischen Tendenzen würden einen *sozialen* Tod vor dem *biologischen* erleiden (siehe Timmermans 1999: 66).

Hier begegnet man tatsächlich *Göttern in Weiß*, denn die ärztliche Voreingenommenheit und der Missbrauch der Macht kann so weit gehen, dass mögliche

Lebenszeichen ignoriert, zurückgewiesen oder nicht ernst genommen werden. Das Überleben bzw. das Wiederleben im Kontext der Reanimation ist also nicht einzig und allein an die biologische Verfassung des/r PatientIn oder an die medizinischen Möglichkeiten gebunden, sondern es ist an moralische Handlungen geknüpft. Die Interpretation einer Reanimationssituation hängt vor allem von der medizinischen Autorität samt ihrer hierarchischen Vorstellung von einem wertvollen Leben und einem *guten* Tod ab (siehe Timmermans 1999: 67).

Zusammenfassend erklärt Timmermans (1999: 69), dass die *ars vivendi* nicht die Kunst des Lebens, sondern die Kunst der Entscheidung sei. Seine Ausführungen zeigen meines Erachtens sehr deutlich, dass dem als wertfrei, natürlich und zufällig geltenden Todeszeitpunkt eigentlich soziale und moralische Gebote zu Grunde liegen.

4.2.1.4 Der *soziale* Tod im Hospiz

Der Frage, welche Definitionsmacht über Leben und Tod medizinischen Experten und Expertinnen im Kontext von Hospizen obliegt, geht Eschenbruch (2006) nach. Er führte eine mehrmonatige Feldforschung in einem stationären Hospiz durch und interessierte sich im Speziellen für die soziale Grenzziehung von Leben und Tod (vgl. Eschenbruch 2006: 505). Zentrale Erkenntnisse seiner Feldforschung fasst er in folgender These zusammen:

„Zum Sterbenden macht den Menschen also heutzutage nicht der Tod, der uns allen gewiss ist, und auch nicht notwendigerweise das Wissen um seine Nähe, sondern in erster Linie ein medizinisches Urteil.“ (Eschenbruch 2006: 506)

Eschenbruch hängt keiner Koinzidenz von *sozialem* und *biologischem* Tod nach, sondern versucht die jeweilige Zeitlichkeit dieser Konzepte zu fassen. Das Bestreben der Hospizbewegung liegt ihm zufolge nicht in der Anwendung lebensverlängernder Maßnahmen, sondern in einer *Rückverlegung* des *sozialen* Todes. Mit dem Begriff *sozialer* Tod versucht er das Sterben als Grenzphase zwischen Leben und Tod besser zu fassen.

„Hospizarbeit ist (...) nicht nur Arbeit zwischen zwei Grenzen, also der terminalen Diagnose und dem biologischen Tod, sondern Arbeit an einer dritten Grenze, dem sozialen Tod, die es nach hinten zu verschieben gilt.“ (Eschenbruch 2006: 507)

Das Ziel der Hospizbewegung ist demnach nicht das Hinauszögern des Sterbens oder die (vermeintliche) Verhinderung des Todes, sondern sterbenden Menschen soll ein *gutes* Leben bis zum *biologischen* Tod ermöglicht werden.

Eschenbruch (2006: 508) setzt die Entstehung des Begriffs *sozialer* Tod in unmittelbaren Zusammenhang mit der Entwicklung der Biomedizin, konkreter: mit der Diskrepanz von biomedizinischen Möglichkeiten der Lebensverlängerung einerseits und der „lebensweltlichen Wahrnehmung von Leben und Tod“ andererseits. Er meint, dass der „Grenze Tod“ sowohl ein biologischer, naturwissenschaftlicher als auch ein sozialer, lebensweltlicher Aspekt inhärent sei. Anders als Sudnow (1973), Sweeting und Gilhooly (1997) sowie Timmermans (1999) spricht Eschenbruch (2006) von drei Grenzziehungen, die den Tod in der heutigen Gesellschaft determinieren: Das Sterben oder die terminale Diagnose, der *soziale* Tod und der *biologische* Tod. Mittels dieser Dreiteilung nähert er sich dem Umgang mit Leben, Sterben und Tod in Hospizen an.

Für meine Arbeit ist Eschenbruchs Studie deshalb von Bedeutung, da hier der *soziale* Tod nicht in Opposition zum *biologischen* gedacht wird, sondern beide als Teil einer Schwelle betrachtet werden. Etwas später, in der Diskussion über die Definition »hirntot«, werde ich zeigen, dass nicht nur der *soziale* Tod *vor-* oder *rückverlegt* werden kann, sondern, dass die Diagnose eines Hirntodes selbst den Eintritt des *biologischen* Todes zeitlich bestimmt.

4.2.2 Weitere Definitionen des *sozialen* Todes

Auch Mulkay und Ernst (1991) befassen sich mit der diskontinuierlichen Abfolge des *biologischen* und *sozialen* Todes. Anders als für Sudnow stellt für sie jedoch die Behandlung eines Patienten oder einer Patientin als Leiche nicht die Grundvoraussetzung für einen *sozialen* Tod dar. Der *soziale* Tod trete viel mehr dann ein, wenn die soziale Existenz einer Person beendet werde. Ein weiterer Unterschied zu Sudnow liegt darin, dass Mulkay und Ernst (1991: 177) die Ansicht vertreten, dass die soziale Existenz eines Menschen den *biologischen* Tod überdauern kann. Außerdem, so Mulkay (1993: 33), kann ein Individuum für die einen tot und für die anderen lebendig sein, was davon zeuge, dass der *soziale* Tod mit dem *biologischen* zwar verknüpft, aber nicht identisch ist.

Glaser und Strauss gingen in ihrer Forschung, *Time for Dying* (1968), ebenfalls der Frage nach, ob Menschen *sozial* sterben können bevor sie *biologisch* tot sind und welche Implikationen dies für die menschlichen Beziehungen hätte. Sie berufen sich auf

Goffman (1959) und ziehen dessen Konzept der „non-person“ und des *sozialen* Todes für ihre Analysen heran. Goffman (1959: 152) versteht unter einer „non-person“ einen Menschen, der von anderen so behandelt werde, als ob er gar nicht anwesend sei (als Beispiele nennet er DienerInnen, SklavInnen, sehr alte Menschen, sehr junge Menschen und Kranke). Glaser und Strauss (1974: 109) zeigen, dass oft schwer kranke PatientInnen zwar medizinisch gesehen noch am Leben sind, vom Personal oder auch ihren Angehörigen aber nicht mehr als Menschen wahrgenommen werden, ihnen wird das soziale Leben abgesprochen. Es könne jedoch vorkommen, dass einE KomapatientIn für das Krankenhauspersonal *sozial* tot ist, während er oder sie für die Angehörigen noch eine soziale Existenz hat. Glaser und Strauss (1974: 102) fassen den Begriff *sozialer* Tod als sukzessiven Kommunikationsausschluss auf, der sich beispielsweise in der ärztlichen Verdunkelung bzw. Geheimhaltung des bevorstehenden Todes äußern kann.

Kalish (1966, 1968 zit. nach Sweeting und Gilhooly 1997: 94) unterteilt das Konzept des *sozialen* Todes in Selbst- und Fremdwahrnehmung, wobei ein selbst wahrgenommener *sozialer* Tod dann passiere, wenn eine Person für sich die Bezeichnung *so gut wie tot* akzeptiert, ein fremd wahrgenommener *sozialer* Tod hingegen trete dann ein, wenn ein Mensch von den Angehörigen oder dem Krankenhauspersonal als totes oder nicht-existentes Individuum perzipiert werde.

Eine durchaus problematische Definition des *sozialen* Todes findet man bei Feldmann (1998:69f). Er definiert den *sozialen* Tod als einen gesellschaftlichen Ausschluss und unterscheidet zwischen folgenden fünf Formen des *sozialen* Todes: a) physisch sterbende Menschen, die ihre soziale Rolle und ihre zwischenmenschlichen Beziehungen verlieren – b) das Fehlen eines rechtlichen Vollstatus – c) Menschen, die ihre Bezugspersonen nicht mehr erkennen können – d) der psychogene Tod und die Aufgabe des Lebenswillen – e) das postmortale Sterben in präindustriellen Gesellschaften. Während er in den ersten vier Formen einen antizipierten *sozialen* Tod in der Moderne erkennt, behält er den postmortalen *sozialen* Tod den sogenannten präindustriellen Gesellschaften vor. Hierbei blendet er vollends aus, dass sowohl ein antizipierter als auch ein postmortaler *sozialer* Tod in der einen wie in der anderen Gesellschaftsform zu finden ist. Zur genaueren Kritik an seiner These verweise ich auf das Schlusskapitel dieser Arbeit.

4.3 Abschließende Bemerkungen zu Zeitlichkeit des Todes

Die Rede über den Todeszeitpunkt, so scheint mir, bringt weniger die Frage nach der exakten (Uhr)zeit des Todes zum Ausdruck, als dass sie den „Endpunkt des Lebens“, um eine Foucaultsche Formulierung (2001: 292) zu verwenden, bezeichnet. Das erklärt zwar nicht so genau, *wie* die Zeit in die Todesurkunde kommt, aber es sagt zumindest etwas über die Qualität dieser Zeit aus und legt die Idee nahe, dass es in den eben dargestellten Auseinandersetzungen mit dem *sozialem* Tod vielleicht weniger um die Frage geht, wann der Tod eintritt, als wann das Leben aufhört. Dass die Setzung des Lebensendes nicht von der Zufälligkeit des Todes oder der Willkür der Entscheidungsmächtigen abhängt, sondern zutiefst moralisch, politisch, kulturell und historisch konstituiert ist, versuchte ich zu zeigen. Der Tod passiert nicht in irgendeinem Moment, sondern er ist von einer Prozesshaftigkeit bestimmt, die ebenso von sozialen Aspekten gestaltet wird, wie sie von Machtverhältnissen durchzogen ist. Die heutige Auffassung eines klar definierbaren Todeszeitpunktes ist also eine kulturelle, historische und diskursive Konstruktion, die aufs engste mit der Entstehung der Moderne verwoben ist. Schlich (2001) hält fest, dass heute in der Biologie vermehrt von einem prozesshaften Tod ausgegangen wird, während in den Rechtswissenschaften eine punktuelle Todesvorstellung dominiert.

„Der biologische Prozeß des Sterbens läßt moralisch relevante Grenzziehungen an vielen Stellen zu. Wie ethnologische und historische Beobachtungen zeigen, kann die Todesfeststellung im Prinzip sogar völlig unabhängig von diesem Prozess erfolgen. So kann eine Gesellschaft jemanden als tot auffassen, obwohl er biologisch nicht im Sterben begriffen ist, etwa im Sinne des sozialen Todes von Aussätzigen im Mittelalter. Umgekehrt können biologisch tote Menschen, bzw. ihre Überreste noch sehr lange wie lebendige Mitglieder einer Gemeinschaft behandelt werden.“ (Schlich 2001: 35)

Sowohl die Annahme der Irreversibilität der Zeit als auch die Vorstellung der Endgültigkeit des *biologischen* Todes sind wesentliche Merkmale der modernen westlichen Kultur, die sich nicht unbedingt in anderen Gesellschaften wiederfinden lassen. So wie Schlich unter Verweis auf die Historie hervorhebt, gibt es auch in der gegenwärtigen Zeit eine immense Pluralität an Konzeptionen des Todes, die stark mit unseren abendländischen Vorstellungen kontrastieren. Zur genaueren Diskussion siehe 5. Kapitel und 6. Kapitel dieser Arbeit.

Ich denke, dass weder die Frage nach dem genauen Todeszeitpunkt noch die Überlegung welche Todesfeststellung die *natürlichste* und dadurch *wahrste* sei, besondere Relevanz für eine anthropologische Todesforschung hat, sondern dass eine Orientierung hin zu den wirklichkeitskonstituierenden Elementen aufschlussreicher für ein Bemühen um die *Bestimmung* des Todes ist. Inwiefern ich in diesem Zusammenhang auch die Unterteilung zwischen *biologischem* und *sozialem* Tod als irrelevant und sogar uninteressant beurteile, werde ich im letzten Kapitel dieser Arbeit erörtern.

4.4 Ein Exkurs: Der Hirntod

Die kontroverse Debatte rund um den Hirntod hat seit seiner Einführung Ende der 1960er Jahre bis heute weite Wogen geschlagen. Ich gehe an dieser Stelle jedoch nicht auf die Argumente für oder wider die Diagnose Hirntod ein, sondern thematisiere den Hirntod (und somit auch seine Feststellung) als trüben Schwellenzustand zwischen Leben und Tod. Hierbei verfolge ich das Ziel, die Prozesshaftigkeit des Todes im Falle des Hirntodes zu veranschaulichen.

Mit den Beschlüssen des Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School (1968) und kurz nach der weltweit ersten Herztransplantation fand die Hirntoddefinition Eingang in die Gesetzgebung vieler amerikanischer und europäischer Staaten (siehe Agamben 2002: 170f). Laut Agamben (2002: 170) stellt das irreversible Koma, das weit über das „technisch-wissenschaftliche Problem der Reanimation“ hinausgeht, die Voraussetzung einer Hirntoddefinition dar. Mit ihrer Einführung wurde zugleich eine Neudefinition von Leben und Tod ausgesprochen. Durch das irreversible Koma waren die alten Todeskriterien nicht mehr haltbar, zwischen Koma und Tod wurde „ein Niemandsland eröffnet“. Galten bis dahin der Herzstillstand und das Versagen von Atmung und Kreislauf als medizinische Todeskriterien, so wurde nun der Ausfall der Hirnfunktionen mit dem Lebensende gleichgesetzt. Menschen in einem irreversiblen Koma konnten fortan als tot bezeichnet werden.

Wurde zunächst noch der Tod des zentralen Nervensystems, das Rückenmark eingeschlossen, als Voraussetzung des Hirntodes formuliert, gestalteten sich im Laufe der Jahrzehnte die Gesetze jedoch zunehmend laxer. Lindemann (2001: 321) bringt dies lakonisch auf den Punkt, wenn sie konkludiert, dass man damals nach „toteren Toten“ verlangte als heute.

Das Leben der Ultrakomatösen oder *neomorts*²⁸, denen Organe explantiert werden sollen, bezeichnet Agamben (2002:195) als biologisches Leben, das nur noch aufgrund des Einsatzes von Maschinen lebt. Wurde zunächst die Anatomie als Beschreibung von unveränderlichen Organen definiert, so transformierte sie sich durch das Aufkommen der Physiologie in der Mitte des 17. Jahrhunderts zu einer „Anatomie in Bewegung“, die die Funktion von Organen im lebenden Körper erklärt. Der Körper von Ultrakomatösen ist eine „Anatomie in Bewegung“, in der es nicht mehr um das Überleben geht, sondern um eine Funktionalität.

„Ihr Leben wird allein durch die Wirkung der Reanimationstechniken auf der Basis einer juristischen Entscheidung erhalten; es ist nicht mehr Leben sondern ein Tod in Bewegung.“ (Agamben 2002:195)

Dieser Körper, der zwischen Leben und Tod schwankt, muss aufgrund des biomedizinischen Dispositivs ebenso als rechtliches wie biologisches Leben gesehen werden. „Ein Recht, das behauptet, über das Leben zu entscheiden, ist in einem Leben verkörpert, das mit dem Tod zusammenfällt“ (Agamben 2002: 196). Leben und Tod sind für Agamben (2002: 173) keine wissenschaftlichen Konzepte, sondern politische, die nur durch eine rechtliche Entscheidung Bedeutung erlangen.

Zwei verstörende Elemente, die ich an anderer Stelle schon einmal thematisierte, fallen angesichts des neuen Todeskriteriums Hirntod besonders auf:

„Ein warmer, pulsierender Körper, dessen Herz schlägt und Lungen atmen, der ausscheidet, zu Erektionen fähig ist oder einen Fötus im eigenen Leib am Leben erhalten kann, muss mit dem Tod vereinbart werden. Versagt der Blutkreislauf, so wird er mithilfe der Herz-Lungen-Maschine wieder in Schwung gebracht. Die Irritation die diese Todesdiagnose bei Angehörigen, aber auch beim Krankenhauspersonal hervorrufen kann, erstaunt kaum. Schließlich müssen vollkommen neue Deutungsmuster entworfen werden, um den Tod zu fassen. Denn der Zweck der Hirntoddiagnostik besteht ironischerweise gerade in der Erhaltung lebenswichtiger Organe, die verpflanzt werden sollen. Die Verpflanzung eines Herzens hat logischerweise nur dann Sinn, wenn es in der Lage ist, Blut durch den Organismus zu pumpen und somit den Körper am Leben zu erhalten. Um also eine Herztransplantation erfolgreich durchzuführen, darf das Spenderherz nicht tot sein.“ (Perl 2010: 11f)

Zum einen ist der Zustand dieses *hirntoten* Grenzkörpers – den Hasenfratz (2002: 223) pointiert als „so tot wie nötig; so lebendig wie möglich“ charakterisiert – nicht mit

²⁸ Agamben (2002: 173) spricht von den Neutoten als „das Gespenst von Körpern (...), die den gesetzlichen Status von Leichen haben“.

herkömmlichen Todeszeichen (Herzstillstand, Leichenkälte etc.) in Verbindung zu bringen und demnach nicht ganz ohne Zweifel als *toter* Mensch vorstellbar, und zum anderen irritiert die temporäre Struktur dieses Todes, der selbst erst durch die Erstellung der Diagnose eintritt.

Dass im Falle des Hirntodes nicht einfach vom Tod gesprochen wird, sondern, dass diesem Tod immer sein Identifikationsmerkmal – Hirn – vorangestellt wird, bringt meines Erachtens seine Brüchigkeit sehr klar zum Ausdruck. Lock (2004: 98) deutet die semantische Mehrdeutigkeit des Begriffs Hirntod als Zeichen, dass hirntote Menschen nicht tot sind.

4.4.1 Die Zeit des Hirntodes

Das Gehirn bleibt nicht stehen wie das Herz, es hört auch nicht zu atmen auf, der Hirntod ist weder äußerlich erkennbar, noch tritt er von selbst ein.

Diese Ambiguität des Hirntodes und die Variabilität des Todeszeitpunktes im Kontext der Hirntoddiagnostik thematisiert Lindemann (2001), indem sie darlegt, dass der Hirntod festgestellt werden muss, das heißt, erst durch die Diagnose selbst *wird* jemand (hirn)tot. Lindemann (2001: 323f) weist darauf hin, dass der Zeitpunkt des Todes im Verhältnis zum Zeitpunkt der Diagnose »hirntot« *vorverlegt* und *nachverlegt* werden kann, wobei die Diagnoseerstellung auf pragmatischen Überlegungen und organisatorischen Bedingungen beruht.

Da der Zeitpunkt des Hirntodes nicht beobachtbar ist, koinzidiere der Moment der Diagnose mit dem juristisch gültigen Todeszeitpunkt. Zudem seien nicht alle IntensivmedizinerInnen befugt den Hirntod zu diagnostizieren, was bedeute, dass er nur *eintreten* könne, wenn das autorisierte Personal auch verfügbar ist. Eine weitere Komponente, die die Variabilität des Todeszeitpunktes bestimmt, sei der finanzielle Aspekt. Er beeinflusse den Zeitpunkt der Hirntoddiagnose dahingehend, dass bei Eintritt des Todes die Krankenkassen keine Behandlungskosten mehr übernehmen. Aus diesen Gründen wird der Todeseintritt meist so gewählt, dass keine Kosten mehr anfallen (vgl. Lindemann 2001: 332).

Lindemann (2001: 338ff) folgend spielen soziale Prozesse bei der Todesfeststellung, also bei der Grenzziehung von Lebenden und Toten innerhalb des Hirntodkonzeptes, eine tragende Rolle. Im Unterschied zu herkömmlichen Todeskriterien, treten in der Hirntoddiagnostik sichere Lebenszeichen bei Toten auf, wobei der Zeitpunkt des Hirntodes gewählt wird und *vor-* bzw. *nachverlegt* werden kann.

In der Möglichkeit der *Vor-* und *Nachverlegung* des Zeitpunktes des (Hirn)Todes besteht eine Parallele zu Timmermans These über die moralischen Implikationen über Leben und Tod im Kontext der Wiederbelebung. In seiner Feldforschung beobachtete er (Timmermans 1999: 62f) die *Antizipation* des Todeszeitpunktes während eines Wiederbelebungsversuches. Ein autorisierter Arzt teilte um 7:55 dem Reanimationsteam mit, dass die Patientin um 8:05 tot sei und verließ den Raum um Schreiarbeiten und dergleichen zu erledigen. Das restliche Team verständigte den Leichenbeschauer und hörte um exakt 8:05 mit den Wiederbelebungsmaßnahmen auf und der Tod *trat ein*. Es könne jedoch, laut Timmermans, auch das genaue Gegenteil passieren, also das Hinauszögern des Todeszeitpunktes, nämlich dann, wenn die Reanimation überdurchschnittlich weit über das übliche zeitliche Maß hinaus andauert.

Anhand dieser Beispiele wird meines Erachtens das changierende Verhältnis von Leben und Tod nur allzu deutlich. Das physische Ableben ist zwar unbestreitbar, die Grenzziehung zwischen Leben und Tod und die Wahl des Todeszeitpunktes ist jedoch stets kulturell, moralisch und politisch motiviert, oder – wie Foucault (2008: 156) so treffend formuliert: „Der Tod ist also vielfältig und zeitlich gestreut: er ist nicht jener absolute und privilegierte Punkt, an dem die Zeiten anhalten und kehrtmachen.“

4.4.2 Leben, Tod und Hirntod

Lock (1997) thematisiert die Unterschiede der gesellschaftlichen Resonanz auf die Einführung des Hirntodkonzeptes in Hinblick auf zwei (mehr oder weniger) säkulare und dem technischen Fortschritt verschriebenen Staaten: Japan und die USA. Sie zeigt inwiefern das neue biomedizinische Konzept des Todes mit japanischen Werten kollidierte, während es in den USA beinahe unhinterfragt angenommen wurde.

Die Affirmation für das neue Todeskriterium in den USA, wo man dem Leben die allergrößte Bedeutung zuspricht, erklärt Lock (2004: 96ff) vor allem in Bezug auf die Organtransplantation, die als „gift of life“ aufgefasst wird. Der/Die OrganempfängerIn wird durch die *großzügige* und *altruistische* Geste des/der SpenderIn gerettet, wobei der individuelle Tod des/der SpenderIn vollends in den Hintergrund rückt. Einen weiteren Grund für die Akzeptanz sieht Lock im großen Vertrauen der nordamerikanischen Bevölkerung in die medizinische Expertise. Ich nehme an, dass auch die Vorstellung des *Weiterlebens* eines Organs im Leib der anderen Person die Einführung des Hirntodes in der breiten Gesellschaft begünstigte.

In Japan wurde sechs Jahre später als in den USA das Hirntodkonzept eingeführt und

sehr kontrovers diskutiert. Japanische PsychiaterInnen und NeurologInnen äußerten die Befürchtung, dass man womöglich Menschen mit Behinderungen frühzeitig als hirntot diagnostizieren würde, um ihre Organe zu explantieren (siehe Lock 2004: 101).

Gründe für die diskrepanten Reaktionen auf die Hirntoddefinition erklärt Lock (1997: 104) hinsichtlich der unterschiedlichen Todeskonzeptionen. In Japan werde der Tod nicht als ein Zeitpunkt, sondern als ein Prozess aufgefasst und es wird zwischen dem *biologischen* und dem *sozialen* Tod differenziert, wobei Zweiterer in der Regel nach dem Tod des physischen Körpers stattfindet.

Suzuki beschreibt diese Todesvorstellung folgendermaßen:

„Japanese believe that a person experiences death twice, once at the hospital and again at the cremation. The pronouncement of death by a doctor does not complete a deceased's death; it is only after cremation that the finality of death is attained.“ (Suzuki 2000: 61)

Aufgrund dieses „zweifachen“ Todes ist die Abneigung gegen Organtransplantationen naheliegend. Das Schicksal des Körpers bestimmt auch nach dem *biologischen* Tod das Wohlergehen der toten Person. Der ganze Leichnam (samt seinen Organen) soll zuhause aufgebahrt und betrauert werden. Findet jedoch eine körperliche Zerstückelung statt, leiden sowohl der Leichnam als auch die Lebenden.

Die Einführung der Hirntoddefinition hat keine Klarheit in der Feststellung des Todes geschaffen, sondern bewirkte eher das Gegenteil. Kaufmann und Morgan (2005: 330) meinen sogar, dass der liminale Status zwischen Leben und Tod, der durch biomedizinische Technologien und Praxen generiert wird, herkömmliche Auffassungen der Begriffe Leben, Tod und Person ins Wanken brachte. Im 18. Jahrhundert entstanden jene historischen Bedingungen, die es ermöglichten das Leben und den Tod als rein biologische Prozesse zu konstituieren. Sie bildeten auch die Voraussetzungen, die überhaupt zu einer Hirntodiagnostik führten. Laut Kaufman und Morgan (2005: 329) müssten demnach Subjekte, Leben und Tod in der heutigen westlichen Welt vor diesem biopolitischen Hintergrund begriffen werden. Durch das Wirken der Biomacht und der Hegemonie von biomedizinischen Techniken wurde den Angehörigen und den Sterbenden die Gestaltung des eigenen Sterbens und Todes genommen. Fortan wird in den verschiedenen biomedizinischen Institutionen über die Zeit des Todes ebenso entschieden, wie festgelegt wird, welcher Tod ein *guter* und welcher ein *schlechter* Tod sei bzw. welches Leben wert ist gelebt zu werden und welches nicht.

5 Institutionen des *sozialen* Todes

Der institutionalisierte *soziale* Tod zeichnet sich nach Macho (1987: 353) dadurch aus, dass er durch Rituale reglementiert und kontrolliert wird. Beschäftigte ich mich im 2. Kapitel dieser Arbeit vorwiegend mit der sozialen Trauer, *rites de passage*, Sekundärbestattungen, Körperbehandlungen und Seelenvorstellungen, so soll nun das Verhältnis von Tod und Zeit genauer betrachtet werden. Hierfür gehe ich zunächst den Fragen eines prozesshaften Todes, der gesellschaftlich angemessenen Sterbezeit und Konzeptionen eines *guten* Todes nach. Daran anschließend sollen verschiedene Konzepte der Zeit überlegt und deren Wirkkraft für eine vermeintliche Kontrolle der Unberechenbarkeit des Todes erörtert werden. Am Ende dieses Kapitels werde ich, anhand zweier kurzer Beispiele, auf die Entkoppelung von *sozialem* und *biologischem* Tod zu sprechen kommen und aufzeigen, dass in stark kollektivierten Gesellschaften der *soziale* Tod sowohl vor als auch nach dem *biologischen* Tod eintreten kann.

5.1 Zur Zeit des Todes

Im vorherrschenden biomedizinischen Diskurs über den Tod ist zwar unbestritten, dass das Sterben nicht von einem Moment auf den nächsten eintritt – abgesehen vom plötzlichen Tod wie bei einem Unfall oder Blitzschlag –, sondern dass es eine graduelle Verschlechterung des Gesundheitszustandes²⁹ ist. Dennoch wird der Tod als ein punktuelles Ereignis aufgefasst. Der Tod gilt als jener Moment in dem das Auge bricht, man umschreibt ihn euphemistisch als den letzten Atemhauch, für gewöhnlich nimmt man an, dass er eintritt, wenn das Herz zu schlagen aufhört. Diese Vorstellung des Todes entspringt der historischen, politischen, juridischen, medizinischen und kulturellen Konstituierung der *Natürlichkeit des Todes*, wie sie in der Aufklärung gesät und in der Modernisierung der westlichen Welt voll ausreifen konnte.

An dieser Stelle steht das Denken des *Todes als Prozess* im Zentrum der kultur- und sozialanthropologischen Betrachtung. Wie ich bereits zeigte, hat Hertz in seinem Essay *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* (1907) zwei bedeutende Thesen formuliert: Zum einem stellte er fest, dass nicht nur das Sterben, sondern auch der Tod einer zeitlichen Dauer unterliegt und zum anderen, dass der

²⁹ Im vorangegangenen Kapitel bin ich darauf bereits näher eingegangen. Hier sei nur erwähnt, dass im biomedizinischen Diskurs nicht nur das Sterben, sondern auch das Alter als Krankheit konzeptualisiert wird.

biologische und der *soziale* Tod nicht zwangsläufig koinzidieren müssen. Diese zwei Thesen bilden in meiner Arbeit die zentralen Argumentationslinien für die kritische Hinterfragung der theoretischen und auch methodischen Trennung des *biologischen* und *sozialen* Todes in der sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung, wie ich im letzten Kapitel dieser Arbeit näher veranschauliche.

Hier möchte ich etwas genauer der Auffassung, dass der Tod ein Prozess ist, nachgehen, wobei sich zuallererst die Frage aufdrängt: Was heißt *Prozess*?

5.1.1 Der Tod als Prozess

Ablauf und *Verlauf* sind Synonyme des Begriffs *Prozess*, auch *Zeitspanne* oder *Hergang* bzw. *Fortgang* könnte man sagen, ferner sogar *Phase*. Während man in der Chemie und den Rechtswissenschaften von einem *Verfahren* spricht, legt das kultur- und sozialanthropologische Vokabular auch *passage* nahe. All diesen Begriffen ist eine *Dauer* inhärent, eine *Zeitdauer* um genau zu sein, oder um schlicht zu bleiben, eine *Zeit*. Das Antonym zum Begriff *Prozess* ist der *Moment* oder der *Augenblick*, womöglich auch das *Ereignis* bzw. der *Zeitpunkt*: Ein Punkt in der Zeit. Einer Entwicklung wird eine Prozesshaftigkeit zugesprochen, das Wort *Entwicklungsprozess* drängt sich auf. Der Begriff *Prozess* suggeriert demnach also den Begriff der *Entstehung* und impliziert einen Anfang und ein Ende, so wie Geburt und Tod?

Sally Moore (1987: 729) fasst den Begriff *Prozess* in erster Linie als eine Perspektive auf, die sich an der Zeit orientiert und sowohl die Fortdauer, als auch die Veränderung der Dinge umfasst. Einem *Prozess* seien produktive und konstruktive Elemente inhärent, wobei nicht einfach das Alte wiederholt oder das Neue erfunden werde, sondern der Lauf der Dinge ungewiss sei. Moore (1987: 730) formuliert diese Kontingenz folgendermaßen: „Processualism addresses a complex mix of order, antiorder, and nonorder“. Diese Feststellung verweist bereits auf eine Vagheit, die dem Begriff *Prozess* zu Grunde liegt. Verstehe ich Moore richtig, so könnte man sagen, dass das Wort *Prozess* zugleich die Herstellung einer Ordnung, die Voraussetzung einer Unordnung und das nicht Vorhandensein einer Ordnung anruft (adressiert).

Das Wort *Prozess* setzt sich aus dem Präfix *pro* und dem lateinischen Verb *cedere* (gehen) zusammen. In Bezug auf den hier angestellten Versuch, den Tod als *Prozess* zu denken, kann man das Leben als ein Vorwärtsgen in den Tod betrachten, wie es Maurice Bloch (1971, 1988) in seiner Ethnographie über die Merina von Madagaskar nahe legt. Sie sehen das Leben als einen „process of gradual dying“ (Bloch 1988: 13).

Der Tod stellt für sie nicht das Ende eines Lebens dar, sondern das Leben selbst ist eine Etappe in einem Prozess der lange vor einem individuellen Leben begonnen hat und lange über dieses hinaus besteht. Zudem, so Bloch (1988: 14), müsse der Tod einer Person keineswegs als das Ende ihrer irdischen Handlungsmöglichkeiten gesehen werden.

Für die Kultur- und Sozialanthropologie und deren starker Verankerung in der Empirie ist das Nachdenken über das Wort Prozess auch hinsichtlich einer methodischen Vorgehensweise in der Todesforschung relevant. Vor diesem Hintergrund ist das Anliegen von Helen Humphreys (1981a: 8) zu begreifen. Die Autorin versteht die Zeit als eine Form der methodischen Blickachse. Das zeitliche Wissen um die Bedeutung von partikularen historischen Ereignissen (so wie dem Tod) müsse in die kultur- und sozialanthropologische Forschung einfließen. Sowohl Humphreys (1981a) als auch Moore (1987) integrieren die Historie in die Forschung über die Gegenwart und gehen der Frage nach, was in der Gegenwart besteht und was verblasst. Obwohl sich ihre Ansichten zum Begriff Prozess eher auf die angewandte ethnographische Forschung beziehen, denke ich, dass sie wichtige Anstöße geben, um ein modernes Denken, das sich in der Vorstellung eines punktuellen Todes manifestiert, zu überwinden.

Unter den eben genannten Gesichtspunkten möchte ich Humphreys Überlegungen aus ihrem Essay *Death and Time* (1981b) als Ausgangspunkt heranziehen, um den Tod in seiner Kontingenz und seiner Prozesshaftigkeit zu denken.

Humphreys (1981b: 261) geht folgenden drei Fragen³⁰ nach:

1. Was bzw. wann ist die *richtige* Zeit um zu sterben?
2. Wie sieht die zeitliche Struktur des Todes im Kontext der *rites de passage* aus?
3. Welche Art der Zeit oder der Zeitlosigkeit charakterisiert die „Welt der Toten“?

5.1.1.1 Die *richtige* Zeit um zu sterben und der *gute* Tod

Auffassungen über die adäquate Sterbezeit (und auch über den richtigen Sterbeort) eines Menschen sind aufs Engste mit dem Konzept des *guten* Todes verwoben. Die Kriterien eines *guten* Todes sind Humphreys (1981b) zufolge immer an die jeweiligen kulturellen Vorstellungen von Diesseits und Jenseits, sowie an die spezifischen Wertesysteme einer Gesellschaft gekoppelt und müssen keinesfalls mit der statistisch höchsten Todesrate

³⁰ Die Fragen sind von mir frei übersetzt.

übereinstimmen. Nicht nur kulturell und historisch bedingte Vorstellungen über eine richtige Lebensführung seien somit einer Gesellschaft eingeschrieben, sondern auch solche über einen sozial angemessen und somit *guten* Tod. Vorstellungen über die *richtige* Sterbezeit sowie die Unterscheidung zwischen einem *guten* und *schlechten* Tod sind zwar höchst heterogen, aber weit verbreitet und prägen kulturelle Konzepte des Lebens und des Todes (für Beispiele siehe Weiss-Krejci 2011: 70). Bloch und Parry (1982: 16) diskutieren das *richtige* Sterben vor dem Hintergrund unterschiedlicher Zeit- und Fruchtbarkeitsvorstellungen einer Gesellschaft. Sie vertreten die These, dass der *gute* Tod nicht nur die Wiedergeburt eines Individuums meint, sondern auch immer die Erneuerung der Welt der Lebenden mit einschließt. Ein *schlechter* Tod hingegen bedeute den Verlust dieser regenerativen Kraft und bedrohe die Fertilität einer sozialen Gruppe.

Humphreys (1981b: 261ff) zeigt, dass in der griechischen Antike der Tod im Kampf als *kalos thanatos*, also als der angesehenste Tod schlechthin, galt. Auch Bloch (1982: 228) exemplifiziert an diesem Heldentod, dass die griechische Gesellschaft den Tod eines jungen Menschen am meisten verehrte, wobei der Verwesungsprozess (der physische Verfall samt seiner Hässlichkeit) verhindert werden sollte.

„The ideal is to die young, in the prime of life, and then for the body to be immediately cremated so that disfiguration and decay do not occur.“ (Bloch 1982: 228)

Hier soll das Bild der Jugend in Ewigkeit weiter bestehen, wobei die Kontinuität dieses „perfekten Körpers“, so Bloch, die Quelle der Zeitlosigkeit des Helden ist.

Wanderhirten in Asturien, im Nordwesten Spaniens, unterscheiden wiederum zwischen einem *guten* (schnellen), einem *schlechten* (langsamen) und einem *tragischen* Tod. Als tragisch wird der nicht vorhersehbare, plötzliche Tod empfunden (Cátedra 1992). Weitere Beispiele führt Weiss-Krejci (2011) an.

Bloch und Parry (1982: 15) verstehen sowohl den Drang den Todeszeitpunkt und -ort zu determinieren, als auch die Trennung von *sozialem* Tod und *biologischem* Tod, als Versuche die Unberechenbarkeit der Natur zu kontrollieren. In der Repräsentation einer repetitiven zyklischen Ordnung wird sowohl die Unvermeidbarkeit, als auch die Zufälligkeit des Todes negiert. Ein *guter* Tod habe die scheinbare Kontrolle über die Willkürlichkeit von natürlichen Gegebenheiten inne, während in einem *schlechten* Tod die Abwesenheit dieser Kontrolle zum Ausdruck komme und die Regeneration einer Gruppe beeinträchtigt werde.

5.1.1.2 Der Tod als zeitliche *passage*

Der Prozess des Sterbens ist für Humphreys (1981b: 263) jene *passage*, wo ein lebender Mensch zu einem Toten wird. Dieser Prozess erstreckt sich über die Entscheidung, dass eine Person stirbt, bis hin zur völligen Beendigung aller sozialen Aktionen, die in Beziehung zu den Überresten, zur Grabstätte oder zu anderen Dingen, welche die verstorbene Person repräsentieren, stehen. Dieser Übergang ist ein *rite de passage*, der sowohl die Translation der Leiche überwacht, als auch die Transformation der verwesenden Leiche hin zu ihrer „materiellen Repräsentation“³¹ bestimmt. Diese These Humphreys erinnert stark an Machos Leichenparadoxon, welches ich im 2. Kapitel bereits darstellte. Hier sei nur erwähnt, dass Macho (1987, 2000), ebenso wie Humphreys, in der somatischen Veränderungen der Leiche – der aktiven oder passiven Verwesung – die materielle Bedingung für den paradoxen Status von toten Körpern erkennt.

Humphreys (1981b: 263) zufolge prägen vier Transformationen den Übergang des *biologischen* Todes zum *sozialen* Tod: Stirbt ein Gesellschaftsmitglied müssen soziale Beziehungen neu organisiert werden, das Eigentum wird umverteilt und es kommt zu einer Neubesetzung der sozialen Lücke, die durch den Verlust eines Individuums im gesellschaftlichen Gefüge entstanden ist. Des Weiteren müssen die Trauernden einen psychischen und sozialen Umgang mit dem Tod finden bzw. diverse Trauerpflichten erfüllen. Auf einer dritten Ebene werden Handlungen, die sich mit dem körperlichen Verfall der verstorbenen Person auseinandersetzen, eingeleitet. Und schließlich gibt es meist eine metaphysische Komponente, die sich darin äußert, dass bestehende, oder auch nicht bestehende Jenseits- und Seelenvorstellungen unmittelbar in diese *passage* einfließen. Diese vier Transformationsprozesse verlangen den Hinterbliebenen unterschiedliche Verhaltensnormen ab und sind vom sozialen Status abhängig, den der oder die Verstorbene hatte.

Zwar setzt Weiss-Krejci (2011: 71) den *sozialen* Tod einer Person ebenfalls mit dem Abschluss einer Reihe von Aktivitäten (Trauer, Behandlung des toten Körpers, Bestattung etc.) gleich, die sie als dem Funeralzyklus zugehörig beschreibt, widerspricht jedoch Humphreys Idee einer Gleichsetzung des *sozialen* Todes mit einem totalen Verebben der Erinnerung an den Toten und der Beendigung aller sozialen Handlungen, die in Beziehung zur toten Person stehen. Unter Verweis auf Ahnen und

³¹ Im Original: „material representation of the dead (mummy, skeleton, ashes, tombs, monument, ancestral tablet, etc.)“ (Humphreys 1981b: 263).

Heilige zeigt Weiss-Krejci, dass die Toten einen Transformationsprozess durchlaufen können und ihren körperlichen Überresten auch weit über den *sozialen* Tod hinaus eine bedeutende soziale Rolle zukommen kann. Weiss-Krejci spricht mittels der Ahnen- oder Heiligenverehrung eine Komponente des *sozialen* Todes an, die Humphreys außer Acht lässt. Denn am Beispiel der Heiligen und Ahnen zeigt sich, dass das Schwinden der Erinnerung keine zwingende Notwendigkeit eines *sozialen* Todes ist. Möglicherweise stoßen hier Konzepte des *sozialen* Todes an eine Grenze.

Humphreys Ausführungen erscheinen mir jedoch insofern wichtig, als sie veranschaulichen, inwiefern das Sterben als Schwelle zu begreifen ist. Im Zuge der Recherche für diese Arbeit und in der Lektüre von Abhandlungen über den Tod in der Moderne, wo der Tod als Negation des Lebens postuliert wird, stieß ich regelmäßig auf die Differenzierung von Sterben als Teil des Lebens und Tod als das dem Leben absolut Entgegengesetzte. Dass diese rigide Trennung nicht in jeder Gesellschaft existiert und dass der Zeitraum des Sterbens vor, zeitgleich oder nach der Aufbahrung der toten Person stattfinden kann, kommt in Humphreys oben angeführten Überlegungen zur *Zeitlichkeit des Todes* zum Ausdruck. Für die Untermauerung ihrer Ansichten über einen prozesshaften Tod stützt sie sich auf Informationen von W.H.R. Rivers (1926). Ihm zufolge unterscheiden die Menschen auf den Eddystone Inseln bei Tasmanien nicht zwischen lebend und tot, sondern sie teilen die Vitalität der Menschen in folgenden Gegensatz: *toa* steht für lebendig und gesund, während *mate* krank, alt und schwach bedeutet. Gilt jemand als *mate*, kann es passieren, dass Vorbereitungen für Begräbnisrituale einsetzen, obwohl die Person – nach den biomedizinischen und juristischen Maßstäben unserer Zeit – noch lebt (siehe Humphreys 1981b: 265).

Auch Middleton (1982: 139) konnte auf Ähnliches in der Sprache der Lugbara, einer Ethnie in Uganda, treffen. Das Wort *dra* ist zugleich Substantiv und Verb und bedeutet sowohl *Tod* als auch *sterben*. *Ba drapiri* bezeichnet eine Person, die stirbt oder bereits tot ist.

Ich bin mir sicher – beginge ich mich gezielt auf die Suche –, dass ich noch unzählige andere Beispiele sprachlicher Mannigfaltigkeit in Bezug auf den Tod finden könnte. Wie ich bereits in der Diskussion über die Institutionen Krankenhaus und anhand der Todesdefinition Hirntod zeigte, kann auch in unserer modernen und postmodernen Welt die Grenze zwischen Sterben und Tod nicht klar gezogen werden. Hier werde ich mich jedoch nicht weiter in die Ungewissheit dieser Schwelle vertiefen. Es sei nur noch erwähnt, dass Humphreys (1981b: 265f) drei soziale Prozesse, die nicht nur die Hinterbliebenen, sondern auch die Toten und die Moribunden betreffen und die für gewöhnlich während des Sterbevorgangs oder nach dem *Ableben* stattfinden,

bestimmt: Verabschiedung von Familie und FreundInnen, die Umverteilung von sozialen Rollen und Eigentum und die Bestimmung der Todesursache.

5.1.1.3 Die Zeit der Toten

Im Versuch den Tod als Prozess zu denken, ist es unabdingbar auf das Phänomen der Zeit zu sprechen zu kommen. Dass es sich sowohl bei der Frage der Zeit als auch bei der Frage des Todes um höchst debattenreiche und schwierige Felder handelt, ist ostentativ.

Wie ich bereits darstellte, meint Hertz (2007), dass bei den Dayak auf Borneo im 19. Jahrhundert die Vorstellung herrschte, dass die *Reise der Seele* in die *Welt der Toten* ihre diesseitige Entsprechung in der Trauerzeit und in der Zeit, die die Verwesung beansprucht, findet. Nicht nur der Zustand und der Ort des Körpers, der Seele und der Trauernden bedingen einander, sondern auch ihre jeweilige Zeit. Dass diese glatte Koinzidenz mehr ein Konstrukt von Hertz ist und weniger mit den tatsächlichen Begebenheiten zu tun hat, zeigte ich. Nichtsdestotrotz kann die Zeit der Verwesung mit der Zeit der Trauer zusammenfallen.

Humphreys (1981b: 274f) weist auf die unterschiedlichen Vorstellungen der Zeit(losigkeit) der Toten in der Antike hin. In der griechischen Mythologie beispielsweise seien die Toten von einer Art Zeitlosigkeit geprägt, da sie nach ihrem Tod aus der Lethe, dem Fluss des Vergessens, trinken und dadurch jede Erinnerung an ihr früheres Leben löschen. Ganz anders verhielt es sich hingegen in den Jenseitsvorstellungen des alten Ägyptens, wo der tägliche Sonnenaufgang als Garant der Wiedergeburt, der immer wiederkehrenden Zeit also, gedeutet wurde.

Ich möchte hier jedoch keine weiteren Verweise auf unterschiedliche kulturelle Zeitphänomene anstellen, sondern der Frage nachgehen, inwiefern diverse Konzepte der Zeit camouflierende Versuche darstellen, die Unberechenbarkeit des Todes unter Kontrolle zu bringen. Hierfür halte ich mich im anschließenden Unterkapitel an Edmund Leachs Überlegungen zu linearen, zyklischen und oszillierenden Zeitvorstellungen.

5.2 Die Diskontinuität der Zeit

Die Uhr tickt regelmäßig vor sich hin und gibt unbeirrt den Takt unsrer Tanzschritte vor, vollkommen unbeeindruckt davon, dass wir immerzu aus dem Rhythmus fallen, einmal sind wir zu langsam für das Tick, ein andermal zu schnell für das Tack. Manchmal fliegt die Zeit regelrecht an uns vorbei, während sie im nächsten Moment schrecklich langsam vergeht, hin und wieder bleibt sie sogar stehen.

Dass die Zeit nicht (nur) das unverrückbare Äquivalent zum Uhrschlag ist und unser scheinbar subjektives Zeitempfinden kein simples Konstrukt unserer psychischen Wahrnehmung ist, argumentiert Leach, wenn er behauptet, dass die Zeit nicht zwangsläufig einer Regelmäßigkeit unterliegt. In zwei Essays über die symbolische Repräsentation der Zeit, *Cronus and Chronos* und *Time and False Noses* (1961) betrachtet Leach lineare und zyklische Vorstellungen der Zeit als kulturelle Konstrukte, auf die man in unterschiedlichsten Gesellschaften trifft. Die Diskontinuität der Zeit ist, Leach zufolge, kein rein psychologisches, sondern vor allem ein biologisches Phänomen. Eine These, die er mit dem Argument stützt, dass beispielsweise junge Pflanzen schneller wachsen als alte Bäume, was davon zeuge, dass die (biologische) Zeit keinem regelmäßigen Verlauf folgt (siehe Leach 1963: 132f).

Zwei widersprüchliche Erfahrungen würden das Denken über die Zeit dominieren: die Auffassung ihrer Wiederholbarkeit („repetition“) und jene ihrer Unwiederholbarkeit („non-repetition“). Erstere umschreibt Leach als Idee der periodischen Wiederkehr von Tag und Nacht oder den Jahreszeiten. Die Idee der Wiederkehr der Dinge entspringe dem psychischen und/oder religiösen Widerwillen gegen den Tod. Dies drücke sich in geometrischen Metaphern des Kreises, wie „circle“ und „cycle“ aus, die wir als sprachliche Stützen heranziehen, um die Zeit in einer ewigen Wiederholung zu konstituieren. Hier trage die euphemistische Vorstellung Früchte, dass die Geburt dem Tod folgt wie der Tod der Geburt. Als zweiten Erfahrungsbereich nennt Leach (1963: 125f) die Irreversibilität der Zeit, die sich in der Vergänglichkeit eines Lebens und dem Denken einer linearen Abfolge von Lebensereignissen wie Geburt, Alter, Tod niederschlägt.

Dass es sich sowohl bei der Wiederholbarkeit als auch bei der Irreversibilität der Zeit keinesfalls um universale Denkkategorien handelt, argumentiert Leach unter Heranziehung von animistischen Kulturen, die die Zeit auffassen als

„a repetition of repeated reversal, a sequence of oscillations between polar opposites: night and day, winter and summer, drought and flood, age and youth, life and death.“ (Leach 1963: 126)

Die Zeit werde hier weder als Kreis noch als Linie, sondern als etwas Diskontinuierliches betrachtet, das sich im Spektrum verschiedener Gegensatzpaare vor- und rückwärts, im Zick Zack bewegen könne. Ein Zick Zack insofern, da es sich hierbei um eine oszillierende Bewegung handelt, die einer „dritten Entität“ bedarf, die zwischen den Gegensätzen hin und her pendelt. Zur Erklärung dieses dritten Elements führt Leach (1963: 127-132) Seelen- und Zeitvorstellung der griechischen Antike an: Die Vorsokratiker fassten die Idee der Seele nicht als sonderlich abstraktes Konzept auf, sondern begriffen sie als Materie, die im menschlichen Körper lokalisierbar war und als „dritte Entität“ zwischen Leben und Tod changierte: „The 'soul' that is at one moment in the living body and another in the tomb“ (Leach 1963: 127). Demnach konzipierten sie sowohl den Körper als auch die Grabstätte als Übergangsorte der wandelnden Seele.

Das Konzept der Zeit wäre für die Griechen viel schwieriger zu fassen gewesen, als jenes der Seele, weshalb sie es analog zum Konzept der Seele dachten. Für die intellektuelle Annäherung an das Abstraktum Zeit zogen sie die Metapher des Koitus heran: „It is the sexual act itself which provides the primary image of time“ (Leach 1963: 127). Der männliche Samen erfülle die Funktion der dritten Entität und oszilliere zwischen dem Weiblichen (Erde / Gaia) und dem Männlichen (Himmel / Ouranos). Während des Geschlechtsverkehrs gäbe der Mann einen Teil seiner Seele, repräsentiert durch den Samen, an die Frau weiter. Bei der Geburt eines Kindes übertrage die Frau wiederum etwas von ihrer Lebenskraft auf das Neugeborene. Leachs sozialanthropologische Deutung besagt, dass für den Mann der Geschlechtsverkehr und für die Frau die Geburt eines Kindes eine Form des Sterbens symbolisiere, da etwas *Eigenes* gegeben werde³².

Der Samen als drittes Element in der Zeit spiegle sich auch in der griechischen Mythologie über die Entstehung der Zeit wider. Leach exemplifiziert anhand der Mythen rund um Kronus, der seine Kinder schluckte und wieder ausspie, die oben angesprochenen Oszillation zwischen den Gegensätzen:

„Cronus's time is an oscillation, a time that flows back and forth, that is born and swallowed and vomited up, an oscillation from father to mother, mother to father and back again.“ (Leach 1963: 129)

Durch die Teilung der Welt in Gegensätze, namentlich durch die Spaltung in Himmel

³² Leach erklärt diesen Symbolismus nicht genauer. Er hält lediglich fest, dass diese Deutung zwar etwas seltsam erscheinen mag, sie sich jedoch auch in der psychoanalytischen Auslegung wiederfinden lasse.

und Erde, kam einerseits die Zeit in die Welt und andererseits entstand die Differenzierung von Männlichem und Weiblichem, außerdem pendle seither jene vitale Entität (der männliche Samen) zwischen den Oppositionen. Leach (1963: 129-131) resümiert, dass die Zeit hier weder als ein endloses Kontinuum von Vergangenheit und Zukunft noch als eine zyklische Wiederkehr der Dinge gesehen wird, sondern dass die Griechen dazu tendierten, die Zeit im Zick Zack³³ zu denken:

„You can think of time as going on and on, or you can think of it as going round and round. All I am saying is that in fact quite a lot of people think of it as going back and forth.“ (Leach 1963: 133)

Die ursprünglichste Auffassung der Zeit sei, so Leach (1963:134), ihre Betrachtung als eine „discontinuity of repeated contrasts“, wobei er sich zur näheren Erklärung dieser These auf die orthodoxe Soziologie Durkheims bezieht. Die Durkheim Schüler Hubert und Mauss (1909) zeigten auf, wie kalenderlose Gesellschaften die Zeit durch Feste markieren. Ausgehend von der Ritualanalyse von Hubert und Mauss (1909), diskutiert Leach (1963:134) rituelle Feste als Repräsentationen der Oszillation von Profanem und Sakralem. Die *moralische* Person (die 3. Entität) *stirbt* in der Phase der Trennung, *rites de séparation*, um in ein sakrales Stadium, *rites des marge*, wo die Zeit zu einem Stillstand kommt, zu gelangen und wird durch *rites d'agrégation* in ein profanes Leben *wiedergeboren*. Die vierte Phase sei jene des säkularen Lebens, die Leach auch als „interval between successive life“ (Leach 1963:134) bezeichnet.

Rites de passage markieren also verschiedene Stadien eines sozialen Lebens, weshalb sie nach Leach (1963: 133-135) mit Repräsentationen und Konzeptualisierungen von Zeit eng verwoben sind. Die Zeit ist nicht einfach etwas Gegebenes oder gar Vorkulturelles, sondern wir erzeugen Zeit durch Rituale und Feste, wir unterbrechen ihre Dauer, indem wir sie durch Zwischenräume (Intervalle) ordnen und einteilen.

5.2.1 Die Unberechenbarkeit des Todes

Bloch und Parry (1982: 10) vertiefen Leachs These der Diskontinuität der Zeit, indem sie diverse gesellschaftliche Strategien zur Regulierung und Eindämmung der Unberechenbarkeit des Todes beleuchten. Sie gehen der Frage nach, wie versucht wird,

³³ Im englischen Original: zig-zag. Das bedeutet auch Illusion und Täuschung.

die Kontingenz des Todes in überwachte Bahnen zu lenken und welche Rolle dabei Rituale spielen.

Die Vorstellung, dass die Toten in die Welt der Lebenden eingreifen können, möglicherweise missgünstig, schürt bei den Lebenden eine Furcht³⁴, die sie zur Abhaltung höchst komplexer und aufwendiger Funeralzeremonien veranlasst. Wie ich schon in der Diskussion zu Durkheims (1912) religionssoziologischen Ansätzen zeigte, liegt der Sinn von Ritualen vor allem in der Stärkung und Wiederbehauptung der sozialen Gruppe begründet. Angesichts des Todes eines Gesellschaftsmitgliedes kommen die sozialen Grundfesten ins Wanken und müssen wiederhergestellt werden. Welche Konsequenzen der Tod eines Individuums für die Gesellschaft hat, ergibt sich jedoch auch, wie Hertz zeigte, aus dem Status der verstorbenen Person. Der Tod ist weder das Lebensende noch das Ende irdischer Handlungsmöglichkeiten. Hier stößt man, so scheint mir, auf den Glauben, dass sich die Macht der ehemals Lebenden im Tode fortsetzt. Demnach ist die Unberechenbarkeit des Todes zugleich auch eine Unberechenbarkeit der Toten (siehe beispielsweise Bloch und Parry 1982, Haris 1982, Malinowski 1954).

Bloch und Parry (1982) verweisen auf die psychische Komponente der Furcht, die der Tod und vor allem die Toten in einer Gesellschaft erwirken. Wie schon Malinowski (1954) darlegte, so argumentieren auch Bloch und Parry, dass Rituale zur Besänftigung der Toten veranstaltet werden. Dass es sich hierbei um camouflierende Performances handelt, die den Schrecken des Todes, seine Unberechenbarkeit ebenso wie seine Unvorhersehbarkeit, kontrollieren wollen, bezeugen verschiedenen Ethnographien, die Bloch und Parry in der Anthologie *Death and the regeneration of life* (1982) versammeln³⁵.

Wichtig für das Verhältnis von Zeit und Tod ist die gesellschaftliche Konzeptualisierung der Zeit als einen den Tod integrierenden Lebenszyklus. So werde in manchen Gesellschaften der Tod als ein solcher zyklischer Prozess gedacht, der sowohl essentiell für das soziale Weiterbestehen als auch für die Reproduktion des Lebens ist. Hier begegnet man dem Versuch, die Irritation und das Grauen der Vergänglichkeit durch die zyklische Vorstellung der Zeit, die die immer wiederkehrende Fortdauer des Lebens verspricht, zu mildern (Bloch und Parry 1982: 10, siehe auch Haris 1982 im selben Band).

³⁴ Aber nicht nur die Angst bestimmt das Totengedenken, die Lebenden erinnern sich der Toten auch voller Mitgefühl, wie beispielsweise Malinowski (1954) zeigt.

³⁵ Ich kann im Rahmen dieser Arbeit leider nur sehr rudimentär auf ihre Ansätze und nur auf die für meine Fragestellung relevantesten Erkenntnisse eingehen, zur vertiefenden Lektüre sei auf ihre Anthologie verwiesen.

5.2.2 Versuche zur Kontrolle der Unberechenbarkeit des Todes

Ich erwähnte bereits, dass Bloch und Parry (1982: 15) sowohl die Bestimmung des Todeszeitpunktes und -ortes als auch die Unterscheidung in einen *sozialen* und *biologischen* Tod als Unternehmungen begreifen, um den aleatorischen Charakter der Natur und des Todes zu kontrollieren. Zyklische Zeitvorstellungen unterdrücken die Unvermeidbarkeit und die Zufälligkeit des Todes.

Laut Bloch (1982) kann jedoch eine politische Autorität als Kontinuität und ewiges Fortbestehen, als zeitlose Entität schlechthin, imaginiert werden. Stirbt ein Individuum, so wird die Autorität, als Bestandteil einer ewigen und unveränderbaren Ordnung, bedroht. Nach Bloch und Parry (1982: 11) kann die Annahme vorherrschen, dass die politische Autorität zu einer ewigen und unveränderbaren Ordnung gehört. Die politische Macht gilt als unantastbar, sie trägt das Gesicht einer immerwährenden Chimäre und verleugnet dadurch die Geschichte. Es gilt die einfache Formel: Die Dinge waren immer und so, weshalb sie so bewahrt werden sollen. Hier begegnet man Versuchen eine statische Welt beizubehalten, die jedoch durch den Tod und den Bruch mit der Kollektivität aus ihren Fugen gerät. Es handelt sich jedoch nicht nur um ein Trugbild das der Machterhaltung dienen soll, vielmehr wird die Lebendigkeit der Toten erfahren (siehe auch Macho 1987). Vor diesem Hintergrund denke ich, ist Bloch und Parrys Analyse (1982: 12) zu verstehen. Ihnen zufolge löschen Begräbnisrituale die Individualität aus, um eine gesellschaftliche Kontinuität zu behaupten. Indem der Tod gleichgesetzt wird mit der Geburt in eine de-personalisierte Kollektivität der Ahnen, die eine Quelle der kontinuierlichen Fertilität der Lebenden ist, soll die Schwächung des sozialen Körpers wiederhergestellt werden. Die Toten sind unmittelbar Teil des Lebens, der Tod eines Menschen beendet nicht dessen irdische Existenz. Eine weitere Gefahr, so scheint mir, besteht in der Individualisierung, die durch den Tod entsteht. Der Tod bricht mit dem kollektiven Charakter einer Gruppe, durch den Tod wird die Vereinzelung im Kollektiv erfahrbar. Deshalb werden tote Individuen als unrein und ansteckend konzeptualisiert. Bloch und Parry (1982: 12) folgend, kommt es in Begräbnisritualen beinahe zu einer vollständigen Auslöschung der Individualität. Die Kontinuität der Gemeinschaft hingegen wird auf das Äußerste beteuert. Um darüber hinwegzutäuschen, dass das individuelle Leben endlich ist, wird die Zeit als Zyklus gedacht und der Tod einer Geburt gleichgesetzt. Der Sinn von Funeralzeremonien liegt also in der aktiven Negation der Unberechenbarkeit des Todes. Ich denke, dass die

Leugnung des Individuums in rituellen Handlungen vor dem Hintergrund der starken kollektiven Struktur von Gesellschaften begriffen werden muss. Im Tod offenbart sich die Erfahrung eines Einzelnen, die kollektiviert werden muss. Der Schrecken des Todes liegt also nicht nur in seiner Plötzlichkeit und Unvorhersehbarkeit, sondern auch in der Vereinzelung der Gesellschaft, die den sozialen Körper schwächt. Außerdem werden die Toten als wirkungsmächtiger Teil der Welt der Lebenden imaginiert, weshalb sie von den Lebenden besänftigt werden müssen. Gleichzeitig können die Toten instrumentalisiert werden, um die Autorität der Machthabenden zu legitimieren und die gesellschaftliche Reproduktion zu sichern. So liegt, laut Bloch und Parry (1982: 12), der Sinn von Begräbnisritualen von Oberhäuptern in der Absicht begründet, die Seele, als fortbestehende Autorität einer Person, festzuhalten.

Die Gefahr des Todes ist sein aleatorischer Charakter, das Ziel von Ritualen ist die Kontrolle des Todes, die Tötung der Individualität und die Stärkung der Gruppe. In den unterschiedlichen Bemühungen die Kontingenz des Todes zu lenken, stößt man, laut Bloch und Parry (1982: 12f), immer auf die Diskrepanz des *biologischen* Todes und seiner sozialen Anerkennung. Diese Diskrepanz soll im Folgenden anhand zweier Beispiele aufgezeigt werden.

5.2.2.1 Der antizipierte Tod

Middleton (1982) schildert Umgangsformen mit dem Tod bei den Lugbara in Uganda. In seinen Beobachtungen konnte er feststellen, dass die Lugbara das Sterben als öffentliches Ereignis inszenieren. In ihren Vorstellungen bedeute der Tod eines Individuums immer auch die Transformation eines Menschen in einen Ahnen. In Funeralzeremonien wird einerseits dieser Übergang gestaltet und andererseits verfolgt man durch rituelle Handlungen das Ziel, die sozialen Bande wieder herzustellen. Middleton (1982: 141ff) beschreibt die Unterscheidung des *sozialen* und des *biologischen* Todes bei den Lugbara folgendermaßen: *Physisch* stirbt jemand sobald die Atmung ausbleibt und der Blutkreislauf verebbt, der *soziale* Tod hingegen basiert auf der Auslöschung der sozialen Identität als Mensch und der Transformation in einen Ahnen. Um diese Transition erfolgreich begehen zu können, müssen bestimmte Bedingungen, wie das friedliche Sterben im Kreise der Familie, erfüllt werden. „Ideally a man should die at the correct time, in the correct place, and in the correct manner“ (Middleton 1982: 142). *Physisch* sollte man demnach dann sterben, wenn es von der Gesellschaft erwartet wird, wobei die richtige Sterbezeit dann eintritt, sobald der

Sterbende³⁶ seine letzten Worte an Verwandte, vor allem an seinen direkten Erben, richtet. Die Verkündung des Todes obliegt dann eben diesem Erben. Im Moment des Todes wird die Erbfolge entschieden. Selbst wenn der Moribunde sich wieder erholt und *physisch* weiter lebt, ist er *sozial* tot und die Begräbnisrituale werden abgehalten. Im Idealfall folgt der *physische* Tod also dem *sozialen*.

Dieses Beispiel zeigt, dass die soziale Anerkennung des Todes dem *physischen* Tod vorangeht.

5.2.2.2 Der ideale Tod

Parry (1982) beschäftigt sich mit dem Problem der Zeitlichkeit und der Sterblichkeit im Hinduismus, wo das Leben als ein „limited good“ (Parry 1982: 74) betrachtet wird, das aus dem Tod entsteht. Am Beispiel der Kremation des Leichnams eines hinduistischen Familienoberhauptes veranschaulicht Parry das *Eintreten* des *sozialen* Todes nach dem *physischen*. Der *eigentliche (soziale)* Tod geschehe erst während der Verbrennungszeremonie, wenn der Schädel des Toten geöffnet wird und sich der Lebensatem aus dem Körper befreien kann. Findet der *soziale* Tod nach dem *biologischen* statt, so bedeutet dies, dass durch rituelle Handlungen der *biologische* Tod übergangen wird und ein Ideal des sozial kontrollierten Ablebens eines Individuums erzeugt wird. Bloch und Parry (1982: 13f) halten fest, dass durch die symbolische Bedeutung der Kremation der Tod dem ewigen Zyklus der Regeneration der Zeit gleicht.

5.3 Zusammenfassende Bemerkungen

Dieses Kapitel stand im Zeichen der Verwobenheit der Phänomene Zeit und Tod. Ich zeigte, inwiefern der *soziale* Tod als *passage* begriffen werden kann, in der ein lebender Mensch zu einem Toten wird, ohne dabei seine Lebendigkeit (und seine irdischen Handlungsmöglichkeiten) zu verlieren. Den Tod als Prozess zu verstehen, bedeutet den Tod als Bewegung aufzufassen, die sich über die soziale Anerkennung des Todes bis zur völligen Beendigung aller gesellschaftlichen Aktionen, die in Beziehung zur toten Person stehen, erstreckt. Dieser Übergang kann völlig losgelöst von biologischen Gegebenheiten stattfinden.

³⁶ Middleton bezieht sich in diesem Abschnitt nur auf das Sterben von Männern.

Gefahren, denen die Lebenden angesichts des Todes und der Toten ausgesetzt sind und die soziale Funktion von Ritualen, wurden ebenfalls erörtert. Damit sich eine Gesellschaft als ewig repräsentieren kann, muss zum einen die Individualität überwunden und zum anderen die Zeit in einer steten Wiederholung gedacht werden. Der Tod muss hierbei als Teil eines zyklischen Prozesses der Erneuerung konzeptualisiert werden. Bestattungsrituale negieren sowohl die Individualität des Menschen und seine Vergänglichkeit als auch die Unumkehrbarkeit der Zeit. Rituale sind das zentrale Instrument, um eine ewige Ordnung durchzusetzen und zu manifestieren (siehe Bloch und Parry 1982: 15).

„Both the impulse to determine the time and place of death, and the dissociation of social death from the termination of bodily function, clearly represent an attempt to control the unpredictable nature of biological death and hence dramatise the victory of order over biology.“ (Bloch und Parry 1982: 15)

Die Unberechenbarkeit des Todes wird durch die Bestimmung des Todeszeitpunktes, aber auch des Sterbeortes, sowie durch die Entkoppelung des *sozialen* und *physischen* Todes versucht zu kontrollieren. Indem man den Tod als notwendigen Bestandteil einer repetitiven und zyklischen Weltordnung konzeptualisiert, wird seine Zufälligkeit negiert. Einem *guten* Tod obliegt dabei stets die soziale Kontrolle über die Willkürlichkeit der Natur. Bleibt diese Kontrolle jedoch aus, findet ein Tod am *falschen* Ort und zur *falschen* Zeit statt. Das regenerative Element der toten Person ist in seiner Antithese verloren: dem chaotischen Wilden (siehe Bloch und Parry 1982: 16).

Gerade in stark kollektivierte Gesellschaften wird die Individualität, die durch den Tod hervorbricht (man kann schließlich nur seinen eigenen Tod sterben), zur Bedrohung des sozialen Körpers. Die Individualität muss negiert werden, was zugleich bedeutet, dass das Individuum getötet werden muss, damit es sterben kann. Nur dadurch kann sich der Sozialkörper wieder behaupten und zu einem Ganzen werden. Auf der anderen Seite jedoch überlebt das Kollektiv das Individuum. Deshalb kann sowohl die (freiwillige) soziale Verweigerung als auch der (mutwillige) soziale Ausschluss tödlich sein. Das Individuum kann ohne das Kollektiv nicht leben, es muss die Erfahrung machen, dass die Gruppe ohne es selbst fortwährt. (Zur vertiefenden Auseinandersetzung mit diesem Gedanken sei auf das nächste Kapitel verwiesen.)

In präindustriellen Gesellschaften stellt der Tod kein natürliches Faktum dar, diese Wendung macht schlichtweg keinen Sinn. Der Tod wird durch magische Todesursachen oder Tabuverletzungen evoziert. Konzepte des *guten* und *schlechten* Todes gestalten das „präindustrielle“ Wissen über den Tod ebenso, wie die Gefahr von gesellschaftlichen

Ausschlüssen. Der Tod ist immer ein *sozialer* Tod, er wird sozial anerkannt und durch soziale Handlungen, wie Übergangsriten, entschieden.

Baudrillard (1982) führt die Sinnlosigkeit angesichts der Rede über die *Natürlichkeit des Todes* und seine vermeintliche Objektivität auf die Unmöglichkeit des symbolischen Tausches zurück.

„Sie [die präindustriellen Gesellschaften] haben den Tod niemals »naturalisiert«, sie wissen, daß der Tod (wie der Körper oder ein Naturereignis) eine *soziale Beziehung* ist, daß seine Definition gesellschaftlich ist.“ (Baudrillard 1982: 206)

Diese soziale Beziehung gründet auf der grundsätzlichen Endlosigkeit des symbolischen Tausches zwischen den Lebenden mit den Toten (siehe Baudrillard 1982: 212). Wird ein Gesellschaftsmitglied aus dem symbolischen Tausch ausgeschlossen (oder verweigert es ihn) tritt der Tod ein. Da es keinen *natürlichen* Tod gibt, ist jeder Tod „gesellschaftlich, öffentlich und kollektiv“, wobei er immer „die Wirkung eines gegnerischen *Willens* (ist), der durch die Gruppe (nicht die Biologie) absorbiert werden muss“ (Baudrillard 1982: 260).

Aber auch in manchen präindustriellen Gesellschaften kann der Tod eine nahezu profane Angelegenheit sein. Woodburn zeigt in seiner Ethnographie *Social dimensions of death in four African hunting and gathering societies* aus dem Jahr 1982, dass die Hadza, aus dem nördlichen Tansania, dem Tod beinahe indifferent begegnen. Die Hadza hätten nur sehr wenige institutionalisierte Totenrituale, sie würden nicht an ein Jenseits glauben, die Vorstellung über einen *guten* oder *schlechten* Tod existiere nicht, die Selbsttötung sei ihnen zwar befremdlich, aber weder verhasst noch werde sie als ein gefährlicher Akt aufgefasst. Nach einem Begräbnis gäbe es weder spezifische Trauerpflichten noch -tabus, der Name einer verstorbenen Person dürfe genannt, ihre Dinge können benutzt werden, die Angehörigen müssten keine Trauerkleidung tragen (Woodburn 1982: 188-194). Dieses Beispiel zeigt, dass nicht jede „außermoderne“ Gesellschaft dem Tod mit speziellen Vorkehrungen begegnet. Die Fülle an Beschreibungen von Funeralzeremonien und von Verfahrensweisen im Umgang mit Sterbenden, Trauernden und Toten ist zwar immens, aber nicht alle Verstorbenen werden betrauert.

Ich habe nicht nur vom Tod als Prozess gesprochen sondern auch vom „Tod in Bewegung“, eine Formulierung, die ich von Agamben³⁷ (2002: 195) übernehme.

³⁷ Zur genaueren Erklärung siehe Seite 77 dieser Arbeit.

Der Begriff der Bewegung ist meines Erachtens weniger mit dem Wort Entwicklung verknüpft als der Begriff Prozess, der stark an eine kausale Abfolge von Ereignissen erinnert. Wird von Prozess als Dauer gesprochen, bedeutet das im Grunde nichts anderes als den Beginn und das Ende einer Zeitspanne (oder einer Länge in der Zeit) zu bestimmen. Dieses Denken verhindert das Denken der Zeit außerhalb linearer und zyklischer Bahnen, weshalb ich mich einerseits an die Formulierung eines *Todes in Bewegung* halte und andererseits nach dem Tod in seiner räumlichen und zeitlichen *Streuung* frage, wie es Foucault³⁸ (2008: 156) nahelegt.

Der Gedanke einer Vor- und Rückwärtsbewegung der Zeit mag angesichts des Todes absurd erscheinen, jedoch zeigen ethnographische Erzählungen, dass es ein *Zurück vom Tode* gibt, eine *Wiederkehr der Toten*. Dieses Denken kann nur Sinn ergeben, wenn der *soziale* Tod nicht vom *biologischen* Tod getrennt und wenn der Tod nicht als das dem Leben absolut Entgegengesetzte betrachtet wird sondern, wenn er als Teil des Lebens verstanden wird. Das Wort Bewegung birgt diese *Elastizität*, es überschreitet die Gliederung in einen *biologischen* und *sozialen* Tod. Dies sind freilich sehr vage Gedanken, die einer genaueren Auseinandersetzung bedürfen würden.

³⁸ Auf Seite 79 gehe ich genauer auf die Foucaultsche Formulierung ein.

6 Der ungewollte und der institutionalisierte *soziale* Tod

Die Wahl dieser Kapitelüberschrift bezieht sich auf Machos Unterscheidung eines ungewollten Todes in der westlichen Moderne und dem institutionalisierten Tod in präindustriellen Gesellschaften. Anders als im 4. und 5. Kapitel geht es mir jedoch nicht darum, den Tod in modernen Institutionen zu thematisieren oder Totenrituale zu erörtern, sondern ich möchte zeigen, dass Machos Differenzierung nicht unbedingt besteht. Laut Macho (1987: 408-445) ist die Einsamkeit die bedeutungsschwerste Bedingung des *sozialen* Todes. Ob diese Einsamkeit jedoch *ungewollt*, d.h. durch Krankheit, Schmerz, Stigmatisierung oder *institutionalisiert* erfahren wird, im Rahmen von Ritualen und Festen, unterscheidet Macho je nach Gesellschaftsform. Die ungewollte Grenzerfahrung verweist auf den *sozialen* Tod in der Moderne. Der Mensch ist zur Einsamkeit *verurteilt*. Der institutionalisierte *soziale* Tod finde hingegen in einem geregelten und kollektiven Übergang statt. Dass aber nicht in jeder sogenannten präindustriellen Gesellschaft der *soziale* Tod eines Menschen von Ritualen oder anderen institutionalisierten Gepflogenheiten begleitet wird, sondern dass Menschen ebenso zum Tode *verurteilt* sein können, d.h. einen ungewollten Tod sterben, möchte ich zeigen.

Aufgrund der Globalisierung, Kolonialisierung und Missionierung sind nicht nur neue Todesvorstellungen in außereuropäische Gesellschaften *importiert* worden, sondern es werden seitdem auch *neue Tode* gestorben.

So wie die Pluralität der Todeskonzeptionen grenzenlos ist, verhält es sich auch mit den Möglichkeiten, einen *Tod im Leben* zu erfahren. Es ist mir nicht möglich auf alle *Fälle* dieser Art einzugehen, denn die Kette von Beispielen kultureller Betrachtungsweisen und Umgangsformen in Zusammenhang mit dem Tod ist endlos. Bei Zombies, SklavInnen, SoldatInnen, Wahnsinnigen, Witwen, Verhexten, Moribunden, Stigmatisierten und bei vielen anderen kann es sich um Menschen handeln, die bereits im Leben einen Tod erfahren. Gerne wurde und wird auch der geheimnisumwitterte Vagus-Tod³⁹ als Ausschluss aus der Gesellschaft und als *sozialer* Tod im Leben genannt (siehe etwa Canon 1942, Macho 1987, Mauss 1978, Weber 1994). Laut Macho (1987: 418) wird beim Vagus Tod der Tod „als sozialer Ausschluß einverleibt. Und umgekehrt: der soziale Ausschluß begünstigt den physischen Tod.“ Weiters hält Macho fest, dass das Schuldbewusstsein, das einen Menschen aufgrund einer Tabuverletzung plagt, tödlich sein kann.

³⁹ Der Nervus vagus ist der zehnte Hirnnerv. Er reicht vom Kopf bis zur Bauchhöhle. Der Vagus-Tod wird als Versagen der autonomen Gegenregulation begriffen, z.B. bei akutem Stress (siehe <http://www.imedo.de/medizinlexikon/nervus-vagus>; letzter Zugriff 29. Jänner 2012)
Synonyme sind: psychogener Tod, vegetativer Tod oder Voodoo Death.

An dieser Stelle geht es mir in erster Linie um die Diskussion zeitgenössischer Formen des *Todes im Leben* und veränderter Beziehungen zwischen Lebenden und Toten. Es gilt zu zeigen, dass Machos Trennung zwischen dem ungewollten Tod in der Moderne und den Institutionen des *sozialen* Todes in sogenannten präindustriellen Gesellschaften nicht zwangsläufig besteht. Mittels dreier Beispiele versuche ich Machos Unterscheidung des ungewollten und des institutionalisierten Todes zusammenzuführen.

Im vorangegangenen Kapitel zeigte ich bereits, dass auch in sogenannten präindustriellen Gesellschaften der *soziale* Tod vor dem *biologischen* stattfinden kann. Die Annahme, dass der *soziale Tod im Leben* beinahe ausschließlich aufgrund der Vereinsamung der Menschen in der (neo)kapitalistischen Welt und dort zu großen Teilen in (hyper)modernen Institutionen stattfindet, soll in diesem Abschnitt überprüft werden. Zu diesem Zweck ziehe ich Ethnographien jüngerer Datums heran, die durch eine emische Perspektive versuchen, kulturelle Vorstellungen über das Leben und den Tod darzustellen. Die Forschungen wurden in Südafrika, Australien und Papua Neuguinea durchgeführt. Zwei Autoren, Niehaus (2007) und Elliot (2009), folgen der Erfahrung eines *Todes im Leben* in postkolonialen Regionen. Lohmann (2005) thematisiert koloniale Zwänge, die eine neue Beziehung zwischen Lebenden und Toten bewirkten. Inwiefern die jeweilige Kolonialregierung und auch die christliche Missionierung Einfluss auf die Vorstellungen von Leben und Tod nahmen und nehmen, soll auf den nächsten Seiten erörtert werden.

6.1 Stigma und Ausschluss

Der Sozialanthropologe Isak Niehaus fragt in seinem Artikel *Death before Dying: Understanding AIDS Stigma in the South African Lowveld* (2007) nach den Gründen der Furcht, die Menschen entgegengebracht wird, die an AIDS erkranken. Niehaus lehnt die weitgehend angenommene Erklärung, dass die Stigmatisierung in der moralischen Missbilligung eines angeblich promiskuitiven Verhaltens der erkrankten Personen ihre Ursache findet, ab. Stattdessen formuliert er die These, dass diese Menschen aufgrund ihrer vermeintlichen Nähe zum Tod gebrandmarkt sind. Sie werden als dem Tod geweihte Menschen wahrgenommen, die noch am Leben sind. Das dadurch verursachte Schwinden der sozialen Identität einer Person definiert Niehaus (2007: 848) als *sozialen* Tod. Seinen theoretischen Ausgangspunkt findet er bei Hertz (1907). In Anlehnung an Hertz konstatiert Niehaus (2007: 848), dass der *biologische* und der *soziale* Tod nicht

zwangsläufig koinzidieren müssen, sondern dass der *soziale* Tod in der Regel nach dem *biologischen* stattfindet. Eine Ausnahme bilde jedoch der antizipierte *soziale* Tod in Hospizen sowie jener seines eigenen Forschungsfeldes. Eine an AIDS erkrankte Person befinde sich in einer Grauzone zwischen Leben und Tod, „im Limbus“, wo sie von der Gemeinschaft als Gefahr gefürchtet und deshalb diskreditiert werde. Im Falle eines Todes könne es vorkommen, dass Familien die Todesursache verschweigen und das Begräbnis verheimlichen.

Laut Niehaus (2007: 851f) wird die Diskreditierung von an AIDS erkrankten Personen massiv durch verschiedene Kirchen geschürt, da diese AIDS mit Lepra vergleichen und in beiden Krankheiten eine Strafe Gottes zu erkennen meinen.

Die enorme Stigmatisierung, so Niehaus (2007: 859f), ist jedoch auch ein Resultat der staatlichen Gesundheitskampagnen. Diese Kampagnen stellen AIDS als terminale Krankheit dar und fokussieren so sehr auf die Prävention, dass die tatsächliche Behandlung und die Aufhebung der Missstände in den öffentlichen Institutionen vernachlässigt werden. Für eine Veränderung der Situation wäre eine bessere soziale Absicherung und ein einfacherer Zugang zu Medikamenten zwar hilfreich, aber nicht ausreichend. Um längerfristig etwas gegen die Stigmatisierung zu tun, bedürfe es vor allem einer symbolischen Umdeutung der Krankheit.

6.2 Trennung und Vergessen

Diskutiert Niehaus das Phänomen des *sozialen* Todes am Beispiel einer stigmatisierten Gruppe, so geht Craig Elliott in seinem Artikel *Social Death and Disenfranchised Grief: An Alyawarr Case Study* (2009) der Frage einer gewaltsamen räumlichen Trennung nach.

Elliott schildert das Leben und den *sozialen* Tod eines Jungen der „Stolen Generation“⁴⁰. Peter wurde 1956 als Achtjähriger seiner Familie gewaltsam entrissen und von staatlichen Behörden verschleppt. Sein plötzliches und unerwartetes Verschwinden sowie die Ungewissheit über seinen Verbleib war für seine Angehörigen zutiefst irritierend. Der Schmerz des Verlustes führte dazu, dass Peter für tot erklärt wurde bzw. verhielt sich seine Familie so, „als ob er tot wäre“ (Elliott 2009: 111). Sie trauerten gemäß den vorherrschenden Praxen: Die Tanten weinten, der Wohnsitz der Familie wurde gewechselt, sein Besitz zerstört oder weggegeben, der Prozess des

⁴⁰ Hierbei handelt es sich um eine Generation von Kindern aus Aborigines Familien, die unter der fatalen paternalistischen Assimilationspolitik der australischen Regierung Mitte des 20. Jahrhunderts aus ihrem Umfeld herausgerissen und von ihren Familien getrennt wurden.

Vergessens („process of ‚forgetting‘“) trat ein und sein Name wurde geändert: aus Peter wurde Kwementyay⁴¹ (Elliott 2009: 112). Obwohl die Trauerintensität je nach Familiengröße⁴² und Todesursache variiert, ist für viele indigene Gesellschaften Australiens der Tod eines Familienmitgliedes meist etwas sehr Traumatisches, da er die soziale Stabilität gefährdet (siehe Burbank, Glaskin, Musharbash, Tonkinson 2008 und 2. Kapitel dieser Arbeit).

Elliott (2009: 112) hebt folgende Charakteristika der Trauer indigener Gruppen Australiens hervor: Es findet kein Totengedenken statt, die Sehnsucht nach den Verstorbenen wird weitgehend unterdrückt und es wird versucht, die Erinnerungen an sie zu tilgen. Diese Handlungen zeugen allerdings nicht von einem Fehlen der Traurigkeit, sondern im Gegenteil, sie weisen auf das Leid hin, das die Erinnerung an die Verstorbenen hervorruft.

Rund 35 Jahre nach seinem Verschwinden kehrte Kwementyay als erwachsener Mann zu seiner Familie zurück. Die Verwirrung seiner Angehörigen war enorm: Seine Tante verhielten sich ähnlich wie damals, als er verschleppt wurde. Einige hatten Angst vor ihm, andere grollten seinen Wiedereingliederungsversuchen, die sich ohnehin als äußerst schwierig gestalteten. Er beherrschte kaum noch die Sprache, sein Wissen über die kulturellen Gebote war äußerst mangelhaft und sein relativ hohes Alter stand in einem eklatanten Widerspruch zu seinem jungen Status in zeremoniellen Kontexten (siehe Elliott 2009: 114f). Trotz seiner langen Abwesenheit und seines mutmaßlichen Todes wurde Kwementyay als Familienmitglied angenommen, behielt aber eine ambivalente Position, „a status as both stranger and relative“ (Elliott 2009:116) bei.

Elliott (2009: 104f) erkennt im *sozialen* Tod eine kulturelle Antwort auf das gewaltsame Entführen von Kindern. Der *soziale* Tod stellt für ihn einen grundlegenden Unterschied zu herkömmlichen Todeskonzeptionen in der klassischen Anthropologie über Australien dar, die mehrheitlich kulturelle Konzepte der Magie und der Hexerei als Todesursache proklamierte. Für die Alyawarr und andere indigene Gesellschaften Australiens sei sowohl der *soziale* Tod als auch der *biologische* Tod durch Praktiken des Vergessens gekennzeichnet.

An der Verschleppung Peters und den Reaktionen seiner Angehörigen sowie seinen späteren Wiedereingliederungsversuchen lassen sich Machos (1987: 211-215) „Kategorien der Zugehörigkeit“ recht gut erproben (siehe auch 3. Kapitel dieser Arbeit). Durch die gewaltsame Trennung wurde Peter dem sozialen Körper entrissen und er verlor die Zugehörigkeit als (zumindest lebendes) Familienmitglied. Die

⁴¹ Kwementyay ist ein Alyawarr Name, der für jemand kürzlich verstorbenen verwendet wird (Elliott 2009: 103).

⁴² Durkheim (1912) betonte schon die Furcht vor der Verkleinerung der Gruppe, siehe 2. Kapitel.

„Lokalisierbarkeit“ als erste der vier „Kategorien der Zugehörigkeit“ wurde gebrochen. Bei seiner Rückkehr, mehr als drei Jahrzehnte später, wurde er zunächst nicht als Teil des Sozialkörpers wahrgenommen und von seinem Umfeld nicht als volles Familienmitglied identifiziert. Seine geringen Sprachkenntnisse sowie das mangelhafte Wissen über die kulturellen Praxen zeugen von einem, zumindest temporären, Ausschluss aus dem sozialen Körper, obwohl er physisch anwesend war. Die Kategorie der „Ansprechbarkeit“ muss als beeinträchtigt beurteilt werden. Aufgrund seiner geringen Kenntnisse über kulturelle Verfahrensweisen, wurde er von bestimmten Handlungen des sozialen Körpers ausgeschlossen. Die Kategorie der „Motivierbarkeit“ kann als gebrochen bezeichnet werden.

6.3 Verstorbene und Tote

Eine weitere Auseinandersetzung mit Trauer und dem Tilgen der Erinnerung findet sich bei Lohmann (2005). In seinem Essay *The Afterlife of Asabano Corpses: Relationships with the Deceased in Papua New Guinea* thematisiert er den Einfluss, den der Umgang mit Leichen auf das Verhältnis von den Lebenden zu den Toten hat. Seiner Ansicht nach steht die Art dieser Beziehung in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Behandlungsform der Gebeine. Ob ein Leben durch den *biologischen* Tod als beendet betrachtet wird oder ob die verstorbene Person weiterhin als Teil der Welt der Lebenden imaginiert wird, konnte man an der Art und Weise der Niederlegung der Knochen ablesen (Lohmann 2005: 189). Die Behandlung der Knochen symbolisierte den Zustand der Seele und war konstitutiv für die Tauschbeziehung zwischen den Lebenden mit den Verstorbenen.

Vor der Konvertierung zum Christentum um 1970 bestatteten die Asabano ihre wichtigsten Verstorbenen auf einer Plattform und sammelten die skelettierten Gebeine nach ein bis zwei Monaten ein und betteten sie im sogenannten „sacred house“⁴³. Die australische Kolonialmacht verbot die Exponierung von Leichen und führte das Totenbegräbnis ein. Durch die neuen Bestattungspraxen⁴⁴ und das Verbot der kulturspezifischen Körperbehandlungen zerstörte die australische Kolonialmacht die früheren gesellschaftlichen Umgangsformen mit dem Tod und den Verstorbenen. Die

⁴³ Dies galt nur für Männer ab einem bestimmten Alter. Die Totenschädel von wichtigen Frauen wurden in Schlafhäusern aufbewahrt, die Knochen von gewöhnlichen Frauen, Kindern und jungen Männern bewahrte man nicht an gesonderten Orten auf, da sie nur von geringer Bedeutung für die Lebenden waren (Lohmann 2005: 189).

⁴⁴ Methoden der Lagerung der Leichen und der Fleischabtragung wurden 1973 durch die Bestattung im Sarg ersetzt (Lohmann 2005: 202).

Bedeutung der Verstorbenen in der Welt der Lebenden nahm durch die restriktive Politik ab und die Verstorbenen spielen heute eine geringere Rolle in der Gesellschaft.

Die Unterdrückung des zuvor üblichen Umgangs mit den Leichen hatte also direkten Einfluss auf die Beziehung zu den Verstorbenen. Wurde sie bis dahin nicht durch den Tod beendet, sondern als gegenseitige Tauschbeziehung betrachtet, so kam es durch die neue Kolonialmacht und die Einführung des Christentums zu einer weitgehenden Verbannung der Toten aus der Welt der Lebenden. Jenen Moment, wo die Interaktion mit den Toten unmöglich wird, definiert Lohmann (2005: 190) als *sozialen* Tod. Er beschränkt die Möglichkeit eines *sozialen* Todes allerdings nicht nur auf die Zeit seit der kolonialen Annexion Papua Neuguineas. Menschen starben auch in vorkolonialen Zeiten einen *sozialen* Tod. Um einen *sozialen* Tod handle es sich dann, wenn eine verstorbene Person aus der Erinnerung schwindet oder willentlich aus der Gesellschaft ausgeschlossen werde. Diese Charakteristiken findet man in der Unterscheidung zwischen Verstorbenen (*deceased*) und Toten (*dead*), die die Asabano treffen: Während man Erstere als Teil der Gesellschaft wahrnimmt, sie in Erinnerung behält und ihnen in Träumen begegnet, so haben die Toten keinen Platz mehr im gesellschaftlichen Leben und geraten in vollkommene Vergessenheit. Lohmann (2005: 191) folgert daraus, dass nicht der *biologische* Tod sondern der *soziale* Tod die Beziehung zu den Verstorbenen beendet.

Den Verstorbenen wurde eine sehr machtvolle Position in der Welt der Lebenden eingeräumt, sie konnten zugleich wohlgesinnte und missmutige Begleiter der Lebenden sein. Vor diesem Hintergrund muss man auch den Stellenwert der Behandlung der Leiche sehen. Die Pflege eines Leichnams korrespondiert mit den Todesvorstellungen insofern, dass in ihr die enge Tauschbeziehung der Lebenden zu den Verstorbenen zum Ausdruck kommt. Bleibt dieser Tausch aus, bedeute das den *sozialen* Tod und ein Verstorbener wird zu einem Toten. Durch den Zwang der Leichenbestattung wurden diese Tauschbeziehungen verunmöglicht, was dazu führte, dass die Differenz von Verstorbenen und Toten keine Gültigkeit mehr hat.

Folgendes Zitat von Belok, einem Informanten Lohmanns, veranschaulicht sehr gut zu welcher symbolischen Umdeutung es durch die Verbote der australischen Kolonialmacht und auch der Missionierung kam:

„Before, we used to think that (the deceased would help us if we looked after their bones), but now I think they’re just dead, their life is with God already.“ (Belok zit. nach Lohmann 2005: 201)

Lohmann (2005: 203f) resümiert, dass die Asabano seit der neuen kolonialen und christlichen Ordnung, dem früheren Umgang mit den heiligen Knochen ambivalent und skeptisch begegnen. Es bestehen Zweifel an den vorkolonialen Vorstellungen über Leben und den Tod. Die Umdeutung der Werte wurde von den MissionarInnen zielsicher verfolgt, so mussten die KonvertitInnen beispielsweise als Beweis für ihren Glauben an das Christentum die Knochen der Verstorbenen zerstören.

Die Repräsentation des Christentums und die Manifestation der imperialen Macht zeugen davon, wie mit den Gebeinen von Toten Politik gemacht wird. Verdery (1999) formulierte die These, dass die Überreste von Toten eine große Rolle in der Etablierung einer neuen Weltordnung spielen können. Ein toter Mensch, so Verdery (1999: 28), ist nicht aufgrund seiner selbst so bedeutsam, sondern durch kulturell etablierte Beziehungen zum Tod und durch die politische Konstruktion seiner Bedeutsamkeit. Außerdem, fährt Verdery (1999: 32) fort, haben tote Körper, neben ihrer evidenten Materialität und ihrer Ambiguität, eine zusätzliche Überlegenheit als Symbole. Leichname können sowohl Ehrfurcht als auch Ungewissheit und Angst bei den Lebenden wecken, wodurch sie unmittelbar mit Fragen nach dem Sinn von Leben und Tod in Verbindung gesetzt werden.

An dem von Lohmann diskutierten Beispiel kann man sehen, wie Leichen – in diesem Fall die Zerstörung der symbolträchtigen Gebeine – politisch instrumentalisiert werden. Durch das Verbot der Leichenexponierung und die Einführung der verpflichtenden Bestattung im Sarg wurde die Vorstellung der Asabano über Leben und Tod tiefgreifend verändert.

6.4 Zusammenfassende Bemerkungen

Die eben angeführten Beispiele zeigen, dass die Dichotomie eines ungewollten *sozialen* Todes in der Moderne und eines institutionalisierten *sozialen* Todes in präindustriellen Gesellschaften nicht unbedingte Gültigkeit hat.

Niehaus legt dar, dass ein an AIDS erkrankter Mensch einen *sozialen* Tod erfährt, dies aber nicht auf institutionalisierte Umgangsformen mit dem Tod zurückgeführt werden kann. Der Grund, dass ein Menschen als Toter wahrgenommen wird, liegt – ähnlich wie im Falle des *sozialen* Todes in modernen Institutionen – in der Isolation und der Objektivierung der Person. Zudem ist die Akzeptanz eines eigenen *sozialen* Todes nicht von der kirchlichen Propaganda und ihrer symbolischen Wirkkraft zu trennen.

Die Verschleppung von Peter zeigt die missliche Lage eines gewaltvoll entführten

Kindes und dessen verlassenen Angehörigen. Dass die Verwandten mit herkömmlichen (institutionalisierten) Trauerhandlungen auf sein Verschwinden reagieren, muss vor dem Hintergrund verstanden werden, dass dieser *soziale* Tod eine vollkommen neue Todeserfahrung darstellt. In der Ratlosigkeit über seinen Verbleib und der Traurigkeit des Verlustes sahen sich die Hinterbliebenen gezwungen, seinen Tod anzunehmen. Dieses Beispiel weist sehr klar darauf hin, dass der *Tod im Leben* nichts weniger Reales ist als die vermeintliche Koinzidenz des *sozialen* und *biologischen* Todes. Eine Problematik, die Elliott jedoch außer Acht lässt, ist, dass bei diesem Tod keine Leiche vorhanden ist. Weiss-Krejci (im Druck) betont, dass das Fehlen eines Leichnams die Trauer radikal erschweren kann, da verschiedene Maßnahmen der Körperbehandlung ausbleiben müssen. Auf die Bedeutung des Leichnams bei den Alyawarr geht Elliott jedoch nicht ein, weswegen es offen bleibt, inwiefern das Fehlen der Leiche Einfluss auf die Trauer der Angehörigen von Peter genommen hat.

Lohmanns Beispiel verweist ebenfalls auf die Veränderung des Verhältnisses von *sozialem* und *biologischem* Tod durch die Kolonialisierung. Die Assimilationspolitik der australischen Regierung führte zu einer symbolischen Umdeutung von Leben und Tod bei den Asabano. Dies schlug sich in der Behandlung der Überreste und der Beziehung zu den Toten nieder.

Die Frage nach der Erinnerung und dem Vergessen, mit der sich alle drei Ethnographien in gewisser Weise auseinandersetzen, bleibt zweifelhaft. Was es heißt, jemanden zu vergessen und was es meint, sich an jemanden zu erinnern, ist nicht so einfach zu fassen. Denn es stellt sich die Frage, wie in einer Feldforschung überhaupt festgestellt werden kann, dass jemand erinnert oder jemand vergisst. Ich würde nicht behaupten, dass das Verbot der Namensnennung gleichzusetzen ist mit einem Vergessen der Toten, sondern dass zwischen dem tendenziell öffentlichen Charakter des Rituals und der Stimmung eines Einzelnen im Alltag unterschieden werden muss.

Ich möchte an dieser Stelle kurz auf die Problematik der Erinnerung eingehen.

Patrick Williams (2003) geht in seiner Forschung zu den Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten bei den Manuš Gypsies⁴⁵ in Zentralfrankreich der Verwobenheit der Kategorien Zeit und Verwandtschaft nach. Er diskutiert das jeweilige Nah- bzw. Distanzverhältnis der Lebenden zu der verstorbenen Person. Je größer die Nähe eines Menschen zur verstorbenen Person desto länger sei die Zeitspanne, in der weder ihr Name genannt noch die Erinnerung an sie wach gerufen werden dürfe. Jene,

⁴⁵ Ich übernehme den Begriff *gypsy* von der Übersetzerin Catherine Tihanyi (in Williams 2003: 87). Der im deutschen und englischen Sprachgebrauch verwendete Oberbegriff *Roma* oder *Romani* umfasse, so Tihanyi, nicht alle Mitglieder der Gruppe, da er Ehemann bedeute oder sich nur auf Männer beziehe.

die nicht in einem Naheverhältnis zu der verstorbenen Person stünden, müssten sich nicht an dieses Schweigegelübde halten. Im Gegenteil, sie sprächen sogar viel über den erfahrenen Verlust und würden den Namen jederzeit nennen können. Mit der Zeit nähme das Sprechen und Erinnern bei den ferner Stehenden ab, während jene, die der verstorbenen Person am nächsten standen, sie in Erinnerung rufen (siehe Williams 2003: 6ff). Die zeitliche Verschiebung der Erinnerung im Spannungsbogen von Nähe und Distanz drückt, laut Williams (2003: 9), das Verhältnis von normativen und individuellen Aspekten der Trauer aus: „Mourning lasts for the time mourners decide, and they each make their own decision“. So wie die Trauerzeit individuell bestimmt werde, so entscheidet auch beinahe jedeR für sich, ob er bzw. sie der Gruppe der nahen oder entfernteren Trauernden angehört. Eheleute, Kinder und Geschwister müssten jedoch immer normative Trauerpflichten erfüllen. Neben dem Verbot der Namensnennung und der aktiven Erinnerung dürften sie keine Speisen verzehren, die von dem/der Verstorbenen besonders geschätzt wurden, bestimmte Orte nicht aufsuchen oder eine geliebte Tätigkeit des Verstorbenen nicht ausüben.

Das Namenstabu findet man in vielen kulturellen Kontexten wieder. Stubbe (1985: 65) meint, dass in manchen Gesellschaften der Name als „Äquivalent der Persönlichkeit“ gilt, wobei nicht vollends klar sei, ob das Tabu Ausdruck des schmerzvollen Verlustes oder eine normative Trauerpflicht darstellt. Inwiefern die Traurigkeit des Einzelnen und kollektive Trauerregeln sich gegenseitig bedingen, erörtert Stubbe allerdings nicht.

Auch Elliot (2009: 105) spricht über das Auslöschen der Erinnerung und die Verdrängung des Namens. Am Beispiel der Verschleppung von Peter zeigt er, dass seine Angehörigen es vorzögen ihn zu vergessen als ihn vermissen zu müssen. Elliot hebt hervor, dass bei diesen Aborigines Gruppen der Verstorbenen nicht gedacht wird, die Sehnsucht nach ihnen werde unterdrückt, die Erinnerungen an sie getilgt. Das alles repräsentiere aber kein Fehlen der Traurigkeit, sondern ein Wissen, dass die Erinnerung an die Verstorbenen eine Quelle von großer Trauer ist. Die Erinnerung und auch das Vergessen sind kollektive und soziale Antworten auf den schmerzvollen Verlust einer geliebten Person.

Ein anderer Aspekt der Erinnerung kommt in einem Zitat eines Informanten von Niehaus (2007) zum Vorschein:

„If you test HIV-positive you will lose your memory, thinking all the time about death and dying. People will not gossip about you because you screw, but because you are dead. They will take you as dead. They will take you as living corpse.“ (Informant zit. nach Niehaus 2007: 854)

Menschen, die einen *Tod im Leben* erfahren, verlieren ihre Erinnerung, weil die Allmacht des Todes sie voll und ganz einnimmt. Eine Person, die über die eigene HIV Infektion Bescheid wisse, träume oft von ihrem eigenem Grab und könne an nichts anders als den Tod denken (siehe Niehaus 2007: 854). Zwar zeigt sich an diesem Beispiel, dass die Selbstwahrnehmung als lebende Leiche mit der Verweigerung der Erinnerung einhergeht, doch kann das nicht losgelöst vom sozialen Körper betrachtet werden. Denn werden einem Menschen die „Kategorien der Zugehörigkeit“ (Macho 1987: 211) entzogen, so kann er sich selbst nicht mehr als lebendes und volles Mitglied des Sozialkörpers verstehen.

7 Schlussfolgerungen

In dieser Arbeit habe ich versucht nach jener Grenze zu fragen, die die Lebenden von den Toten zu entzweien scheint. Inwiefern überhaupt nach dieser Grenze gefragt werden kann und was dabei bedacht werden muss, war hierfür wegweisend. Vor diesem Hintergrund kristallisierte sich die Rede über den *sozialen* Tod als zentrales Problem meiner Arbeit heraus. Ich fragte, nach welchen Kriterien ein Mensch von wem als *sozial* tot bezeichnet wird und unter welchen Umständen ein *sozialer* Tod vor bzw. nach dem *biologischen* Tod stattfindet. Schließlich gestaltete sich diese Unterscheidung zum wesentlichen Element der kritischen Auseinandersetzung mit diversen Konzepten des *sozialen* Todes. Hierbei gestaltete sich die Frage nach dem Phänomen der Zeit als trickreiche, aber durchaus fruchtbare Herausforderung.

Anfangs ging ich dem Tod als soziale Kategorie im Verständnis von Robert Hertz nach. Ich beleuchtete den wissenschaftstheoretischen Hintergrund von Hertz und fragte nach der Relevanz seiner Thesen für eine heutige anthropologische Todesforschung. In der Diskussion zu Durkheims Religionssoziologie und Hertz' Studie problematisierte ich die soziale Zerrüttung, die einer Gesellschaft beim tödlichen Verlust eines Gesellschaftsmitgliedes widerfährt. Welche stabilisierende Funktion hierbei Ritualen zukommt, zeigte ich anhand der Hertzschen Analyse zur kollektiven Repräsentation von Sekundärbestattungen. Hertz' Auffassung des Todes als Prozess und seine Schlussfolgerung, dass der *biologische* und der *soziale* Tod nicht zwangsläufig koinzidieren müssen, zog ich als grundlegende Thesen für meine Arbeit heran.

Anschließend diskutierte ich die „Theorie des sozialen Todes“ im Verständnis von Thomas Macho. Ich erörterte seine Auffassung des Todes als soziale Grenzerfahrung vor dem Hintergrund der Verflochtenheit von Sprache, Tod und Erfahrung. In einer Art Dekonstruktion der Ontologie des Todes und somit der Frage, was der Tod ist, wendet sich Macho einer „Theorie des sozialen Todes“ zu und fragt, „*worüber wir sprechen, wenn wir vom Tod sprechen*“ (siehe Macho 1987: 195-200). In diesem Sinne verfolgte ich nicht das Ziel, Antwort darauf zu geben, was der *soziale* Tod ist, sondern ich analysierte unterschiedlichen Konzeptionen und Definitionen des *sozialen* Todes. Macho zeigt auf, inwiefern sich mit dem Aufkommen der Moderne und dem Schwinden des Jenseits eine Sprachlosigkeit und Erfahrungsarmut angesichts des Todes entwickelte. Die Naturalisierung des Todes seit der Neuzeit kollidiert mit Vorstellungen vieler präindustrieller Gesellschaften, die den Tod nicht als natürliches Ereignis oder als Lebensende auffassen, sondern als Transition. Um eine „Theorie des sozialen Todes“ zu entwickeln, überlegt Macho verschiedene „Kategorien der Zugehörigkeit“ (Macho

1987: 211) zu einem sozialen Körper, die sowohl bei einem antizipierten als auch postmortalen *sozialen* Tod gebrochen werden. Der soziale Ausschluss eines Individuums und die Schwächung des sozialen Körpers stellen hierfür die Grundbedingungen eines *sozialen* Todes dar. Macho differenziert nicht zwischen Kulturen, in denen der *soziale* Tod *vor* und in solchen wo er *nach* dem *biologischen* Tod stattfindet, sondern er unterscheidet zwischen zwei anderen Kategorien: Der ungewollte *soziale* Tod in der Moderne und der institutionalisierte *soziale* Tod in präindustriellen Gesellschaften. Dank dieser Differenzierung konnte ich den Grund legen für die nächsten Kapitel dieser Arbeit.

Das 4. und das 5. Kapitel stellen zwei unterschiedliche Stränge der Kritik an diversen Konzepten des *sozialen* Todes dar. Zunächst diskutierte ich im 4. Kapitel den ungewollten Tod in medizinischen Institutionen und thematisierte dabei die historische Konstruktion des Todeszeitpunktes und das neuzeitliche Bild eines *natürlichen* Todes. Ich zeigte einerseits, dass das biomedizinische Postulat der Irreversibilität des *biologischen* Todes ein historisches Produkt ist, welches sich in der kulturellen Pluralität von Todesvorstellungen nicht bestätigen lässt. Andererseits beurteilte ich die Trennung von *sozialem* und *biologischem* Tod insofern als problematisch, als in ihr immer auch die Frage liegt, ob ein *sozialer* Tod *vor* oder *nach* dem *biologischen* Tod stattfindet. Diese Frage impliziert die Setzung eines *wahren* und unverrückbaren Todeszeitpunktes. Die Bestimmung des Todes ist jedoch weder von natürlichen Gegebenheiten, wissenschaftlicher Exaktheit noch der Willkür der Entscheidungsmächtigen abhängig, sondern sie ist moralisch, politisch, kulturell, juristisch und historisch konstituiert. Der Eintritt des Todes ist von einer Prozesshaftigkeit bestimmt und wird von Machtverhältnissen gestaltet. Sowohl die Annahme der Unumkehrbarkeit der Zeit als auch die Vorstellung der Endgültigkeit des *biologischen* Todes sind wesentliche Merkmale der modernen westlichen Kultur. Inwiefern Hertz' These des prozesshaften Todes nicht nur im Kontext von Sekundärbestattungen zu finden ist, sondern auch in der heutigen westlichen Welt, zeigte ich anhand verschiedener Studien zum Sterben in medizinischen Institutionen. Aufgrund eines Exkurses zur Hirntoddefinition war es mir möglich die Opazität zwischen Leben und Tod in (hyper)modernen Institutionen aufzuzeigen. Im Falle der Hirntoddiagnostik müssen zum einen sichere Lebenszeichen mit dem Tod vereinbart werden und zum anderen kann der Todeszeitpunkt vor- und nachverlegt werden. Dies zeugt davon, dass auch in der exakten technischen und medizinischen Expertise die Bestimmung des Todes auf unsicherem Terrain fußt.

Um den Tod als *passage* und als Prozess zu denken, fragte ich aus kultur- und

sozialanthropologischer Perspektive nach der Zeitlichkeit des Todes. Im 5. Kapitel verzichtete ich auf eine ausführliche Darstellung von ethnographischen Beispielen von Todesvorstellungen und versuchte mich an Grundfragen zu orientieren. Denn zum einen ist die Fülle an ethnologischem Material immens und zum anderen scheinen mir theoretische Überlegungen in der anthropologischen Todesforschung etwas spärlich vorhanden zu sein. Da es in der Kultur- und Sozialanthropologie nahezu ein Gemeinplatz ist zu sagen, dass der Tod ein Prozess sei, eröffnete ich dieses Kapitel mit der Frage, was unter dem Wort Prozess überhaupt zu verstehen ist. Überlegungen zum Thema Zeit veranlassten mich schließlich zu untersuchen, aufgrund welcher Voraussetzungen ein *sozialer* Tod *vor*, *zeitgleich* oder *nach* dem *biologischen* Tod konzipiert wird. Dass die Zeit nicht nur als lineare Abfolge von Ereignissen gesehen wird, sondern auch als Zyklus von Geburten und Toden oder als Oszillation wurde erörtert. Inwiefern die jeweiligen Zeitvorstellungen den Umgang mit den Toten und die Vorstellung des Todes bestimmen, waren die zentralen Punkte dieses Kapitels. Dass der Tod weder ein natürliches Ereignis noch das Lebensende ist, sondern eine räumliche und zeitliche Transition darstellt und welche Gefahren dadurch für eine Gruppe entstehen, wurde thematisiert. Anhand der Überlegungen von Bloch und Parry (1982) zeigte ich, dass sowohl die Bestimmung eines Todeszeitpunktes und -ortes, als auch die Trennung von *sozialem* und *biologischem* Tod, Versuche sind, die Unberechenbarkeit der Natur zu kontrollieren. Die Repräsentation einer repetitiven zyklischen Ordnung negiert sowohl die Unvermeidbarkeit, als auch die Zufälligkeit des Todes. Ein *guter* Tod findet zur *richtigen* Zeit am *richtigen* Ort statt und kontrolliert dadurch die Willkürlichkeit von natürlichen Gegebenheiten. Ein *guter* Tod umfasst auch die Erneuerung der Welt der Lebenden und sichert die Fruchtbarkeit einer Gruppe. Bei einem *schlechten* Tod hingegen fehlt die Kontrolle über die Unberechenbarkeit der Natur und die Gruppe wird bedroht.

Ich zeigte, wie durch das Ritual versucht wird die Unberechenbarkeit des Todes zu kontrollieren und die Solidarität wieder herzustellen. In stark kollektivierten Gesellschaften wird die Vereinzelung der Gruppe, die durch den Tod hervorbricht, zur Bedrohung des sozialen Körpers. Das Individuum muss negiert und seine Individualität getötet werden, damit es sterben kann. Nur so kann sich die Gemeinschaft wieder behaupten und zu einem Ganzen werden. Das Kollektiv überlebt ohne das Individuum, aber der Einzelne kann ohne die Gruppe nicht existieren, weshalb ein sozialer Ausschluss tödlich sein kann.

Im 6. Kapitel widmete ich mich diesem sozialen Ausschluss und diskutierte anhand zeitgenössischer Beispiele das Phänomen eines *Todes im Leben*. Ich fragte nach dem

Einfluss der Globalisierung, Kolonialisierung und Missionierung auf Todesvorstellungen und inwiefern sich dadurch die Beziehung zwischen Lebenden und Toten verändert hat. Ein weiteres Ziel dieses Kapitels war es, Machos Unterscheidung des ungewollten *sozialen* Todes in der Moderne und des institutionalisierten *sozialen* Todes in präindustriellen Gesellschaften genauer zu betrachten und schließlich zusammenzuführen. Auch in sogenannten präindustriellen Gesellschaften können Mensch zur Einsamkeit *verurteilt* sein und einen ungewollten *sozialen* Tod sterben. Nicht jeder Tod findet im Rahmen von Totenritualen oder *rites de passage* statt. Machos Trennung zwischen dem ungewollten *sozialen* Tod in der Moderne und den Institutionen des *sozialen* Todes in sogenannten präindustriellen Gesellschaften besteht nicht zwangsläufig.

Mein Beitrag zu den unterschiedlichen Konzeptionen des *sozialen* Todes liegt in der Auseinandersetzung mit der Unterscheidung von *sozialem* und *biologischem* Tod einerseits und andererseits in der Kritik an der Differenzierung von Gesellschaften, in denen der *soziale* Tod vor und solchen, wo er nach dem *biologischen* Tod stattfindet. Dieser Unterscheidung begegnet man bei Feldmann (1997), Lewis (1985), Weber (1994) und Fuchs (1979), tendenziell sogar bei Macho (1987). Auch in jüngeren Arbeiten wird diese Unterteilung wiedergegeben (siehe Kubyk 2010).

In der Einleitung kam ich bereits auf das Problem der Unterscheidung von modernen und präindustriellen Gesellschaften zu sprechen. Ein Aspekt dieser Schwierigkeit liegt darin, dass sogenannte traditionelle Kulturen und deren Umgang mit dem Tod oft als Kontrast zur säkularisierten modernen Welt herangezogen werden. Es ist nicht zu bestreiten, dass sowohl die Annahme der Irreversibilität der Zeit als auch die Vorstellung der Endgültigkeit des Todes, fundamentale Merkmale der westlichen Kultur darstellen. Ich denke jedoch, dass die oben dargestellte Differenzierung Gefahr läuft eine exotisierende Perspektive zu bedienen, die sowohl ein homogenes Bild eines diametral Anderen erzeugt als auch territoriale und kulturelle Räume gleichsetzt. Gerade angesichts der Globalisierung und vor dem Hintergrund transnationaler Bewegungen sollte eine derart statische These, die immer eine ethnozentristische Binarität von *wir* und den *Anderen* produziert, überwunden werden. Eben weil die epistemologische Trennung eines *biologischen* und *sozialen* Todes in sehr vielen Fällen Hand in Hand geht mit der rigiden Scheidung der westlichen, modernen, säkularisierten Gesellschaft und dem *Rest*, denke ich, dass andere Wege eingeschlagen werden müssen, um über den Tod nachzudenken. Meines Erachtens stellt Blochs (1988: 26) Impetus, den starren analytischen Dualismus von *wir* versus *die Anderen* und von

individualistischen versus *holistischen* Gesellschaften zu brechen, einen Aufruf dar, die Unterscheidung von *sozialem* und *biologischem* Tod zu überwinden. Wie mit dem Tod, den Toten und auch den Trauernden umgegangen wird, kann nie letztgültig für eine Gruppe oder Gesellschaft definiert werden. Denn Todesvorstellungen und Umgangsformen unterscheiden sich nicht nur zwischen Gesellschaften, sondern auch innerhalb einer Gesellschaft (siehe Fuchs 1979: 21).

Die Dichotomie eines postmortalen *sozialen* Todes in präindustriellen und eines antizipierten *sozialen* Todes in (post)industrielle Gesellschaften ist nicht haltbar. Tatsächlich kann in beiden Gesellschaftsformen sowohl ein postmortaler als auch ein antizipierter *sozialer* Tod stattfinden, denn die Todesdefinition gründet stets in der sozialen Anerkennung und Entscheidung des Todes. Demzufolge ist der *soziale* Tod nicht dem *biologischen* Tod entgegengesetzt, vielmehr ist der Tod immer *sozial*.

Ein Problem, in dem man sich leicht verfängt im Nachdenken über den Tod, ist das eigene Vorverständnis über den Tod, und nicht zuletzt auch jenes über die Zeit. Der Tod wird nicht immer und überall mit dem Lebensende gleichgesetzt und er fungiert auch nicht zwangsläufig als Einschnitt zwischen der Welt der Lebenden und dem Reich der Toten. Beim Durchblättern von Heften, in denen ich seit Beginn dieser Arbeit lose Gedankenströme und Assoziationen aufschrieb, fand ich folgende Zeilen, die ich in Anschluss an Blochs (1988: 15) Imperativ „(O)ur punctual view of death cannot be accepted as a basis for analysis“ aufschrieb: *Das erste Bild, das sich mir aufdrängt, sobald ich an den Tod denke, ist jenes des Krankenbettes, dicht gefolgt vom Bild des Autounfalls (immer der Tod eines anderen). Der Tod als letzte Grenze? Wie nicht die Polarität von Leben und Tod denken? Ein Anfang, ein Ende. Die Frage was nach dem Tod kommt, tausche ich: Was war vor der Geburt? Versuche ich nicht in einem linearen Zeitraster zu denken, frage ich: Was wird vor der Geburt sein? Und was wird nach dem Tod gewesen sein? (Gleich einem Kreisel bewegen sich die Fragen und streifen die Zeiten, zerstreuen sich im Präsens, im Präteritum, im Plusquamperfekt, im Futur. Und immer im Leben). Den Tod betreffend erschließt sich alles in der Zeit. Das Leben betreffend erschließt sich alles in der Zeit. (Nun denn, diese Gedanken werde ich bei anderer Gelegenheit weiter spinnen.)*

Nun denn, diese Gedanken habe ich vergessen. Doch haben sie mich nicht vergessen. Als immer wiederkehrenden Zweifel an den Möglichkeiten einer sprachlichen Auseinandersetzung mit dem Tod und den Toten, stehen sie mir zur Seite. Diese Bedenken nahmen während des Schreibens nicht ab, sondern wurden vehementer. Wissenschaften sind darum bemüht den Tod, das Sterben und die Toten greifbar zu machen, gar so als ob es sich dabei um Dinge handeln würde, die man anfassen und

ordnen könnte. Dachte ich zunächst, dass ich durch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Tod mich jenem undurchdringlichen, trüben Raum annähern könnte, musste ich feststellen, dass ich mich durch die Abstraktion und die Objektivierung, die jeder Wissenschaft zu Grunde liegen, sukzessive von ihm entfernte. Dass der Tod nur als Teil des Lebens gedacht werden kann – und nicht als dessen Negation; dass er nichts ist, das dem Leben äußerlich wäre, der Versuch den Tod als soziale Grenzerfahrung zu denken, seine Zeit als Bewegung und nach den Tauschbeziehung zwischen Lebenden und Toten zu suchen, sind Fragen, die der Auseinandersetzung mit den Konzeptionen des *sozialen* Todes entspringen. Ist der Tod ein Teil des Lebens, dann wird die Trennung zwischen *biologischem* und *sozialem* Tod obsolet. Denn im Denken des Todes als Teil des Lebens ist der Tod nicht mehr jene finale Grenze, die eine Kluft zwischen Leben und Tod zu schlagen scheint. Ihn nicht als das Lebensende zu fassen, heißt auch, die Zeit nicht in einer linearen Kette von vergänglichen Ereignissen zu denken. Dieses Denken stemmt sich auch gegen die Vorstellung eines prozesshaften Todes, wenn der Prozess als bloße Dauer von A nach B verstanden und das Leben in die Spanne von Geburt und Tod eingefasst wird. Der Tod ist kein Ereignis in der Zeit, sondern eine Form der sozialen Beziehung (Baudrillard 2005), eine Art der Bewegung (Agamben 2002) in einer zeitlichen und räumlichen Streuung (Foucault 2008).

Die Zahl der Todestheorien in unterschiedlichen Disziplinen ist immens, ebenso sind Beschreibungen von kulturellen (und auch historischen) Umgangsformen mit dem Tod endlos. Wo und wie man sich in einer studentischen Arbeit verortet, ist nicht leicht zu klären, weshalb ich meinen Text in erster Linie als Sichtung eines Feldes betrachte, dessen Bestellung noch bevor steht. Die hier vorgelegte Auseinandersetzung mit dem *sozialen* Tod ist ein erster Schritt, um über etwas so Wuchtiges wie den Tod nachzudenken. Die Frage, wie wir sprechen, wenn wir vom Tod sprechen hat ihre wissenschaftliche Berechtigung. Doch liegt dieser Frage nicht etwas von der Sehnsucht nach der Frage, was der Tod ist, zu Grunde? Die Tatsache, dass diese Frage wahrlich nicht zu stellen ist, bleibt zurück, und mit ihr eine gewisse Trostlosigkeit.

8 Literaturverzeichnis

Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School

1968 A definition of irreversible coma. Report of the Harvard Medical School to examine the definition of brain death. *Journal of the American Medical Association* 205: 337-340

Agamben, Giorgio

2002 [1995] *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main

Ariès, Philippe

2005 [1978] *Geschichte des Todes*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München

Baudrillard, Jean

2005 [1976] *Der symbolische Tausch und der Tod*. Matthes und Seitz, Berlin

Baumann, Zygmunt

1994 [1992] *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main

Berg, Charles

1951 *The unconscious significance of hair*. Allen and Unwin, London

Bloch, Maurice

1971 *Placing the dead. Tombs, ancestral villages, and kinship organization in Madagascar*. Seminar Press, London und New York

1982 Death, women and power. In Maurice Bloch und Jonathan Parry (Hg.) *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press, Cambridge u.a.: S. 211-230

1988 Introduction: Death and the concept of a person. In Sven Cederroth (Hg.) *On the meaning of death. Essays on mortuary rituals and eschatological eliefs*. Almquist and Wiksell International, Uppsala: S. 11-29

Bloch, Maurice und Jonathan Parry

1982 Introduction: death and the regeneration of life. In Maurice Bloch und Jonathan Parry (Hg.) *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press, Cambridge u.a.: S. 1-44

Bowlby, John

1969 *Attachment and loss* 1. Basic Books, New York

Canon, Walter B.

1942: „Voodoo” Death. In *American Anthropologist* 44: 169-181

Maria Cátedra

1992 *This world, other worlds: sickness, suicide, death, and the afterlife among the Vaqueiros de Alzada of Spain*. University of Chicago Press, Chicago

Douglas, Mary

1978 [1970] *Natural symbols. Explorations in cosmology*. Barrie & Jenkins Ltd, London

1993 [1970] *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main

Durkheim, Émile

1976 [1895] *Regeln der soziologischen Methode*. Luchterhand, Neuwied und Berlin

1981 [1912] *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Suhrkamp, Frankfurt am Main

1983 [1897] *Der Selbstmord*. Suhrkamp, Frankfurt am Main

1988 [1930] *Über soziale Arbeitsteilung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main

Elias, Norbert

1990 [1982] *Über die Einsamkeit der Sterbenden*. Suhrkamp, Frankfurt am Main

Elliott, Craig

2009 Social death and disenfranchised grief: an Alyawarr case study. In Katie Glaskin, Myrna Tonkinson, Yasmine Musharbash und Victoria Burbank (Hg.) *Mortality, mourning and mortuary practices in indigenous Australia*. Ashgate, Aldershot: S. 103-119

Eschenbruch, Nicholas

2006 Sozialer und biologischer Tod. Grenzverschiebungen in der Hospizarbeit. In Thomas Hengartner und Johannes Moser (Hg.) *Grenzen und Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen*. Leipziger Universitätsverlag GMBH, Leipzig: S. 505-513

Evans Pritchard, Edward E.

1965 *Theories of primitive religion*. Clarendon Press, Oxford

1978 [1973] *Hexerei, Magie und Orakel bei den Zande*. Suhrkamp, Frankfurt am Main

1981 [1965] *Theorien über primitive Religionen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main

Fabian, Johannes

1973 How others die: Reflection on the Anthropology of death. In Arien Mack (Hg.) *Death in American experience*. Schocken Books, New York: S. 177-201

2004 [1973] How others die: reflection on the Anthropology of death. In Antonius Robben (Hg.) *Death, mourning, and burial*. A cross-cultural reader. Blackwell, Oxford u.a.: S. 49-61

Feldmann, Klaus

1990 *Tod und Gesellschaft. Eine soziologische Betrachtung von Sterben und Tod*. Peter Lang, Frankfurt am Main (u.a.)

1997 *Sterben und Tod. Sozialwissenschaftliche Theorien und Forschungsergebnisse*. Leske und Budrich, Opladen

1998 Physisches und soziales Sterben. In Ulrich Becker, Klaus Feldmann und Friedrich Johannsen (Hg.) *Sterben und Tod in Europa*. Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn: S. 94-107

Foucault, Michel

1992 [1975] *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Suhrkamp, Frankfurt am Main

1983 [1976] *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*. Band 1. Suhrkamp, Frankfurt am Main

2001 [1976] *Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*. Suhrkamp, Frankfurt am Main

2008 [1963] *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blickes*. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main

Frazer, James G.

1886 On certain burial customs as illustrative of the primitive theory of the soul. In *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 15: 63-104.

Freud, Sigmund

1973 [1917] Trauer und Melancholie. In Sigmund Freud: *Gesammelte Werke. Werke aus den Jahren 1913-1917 Bd. 10*, hrsg. v. Anna Freud, 1946. Fischer Verlag, Frankfurt am Main: S. 428-446

Frisch, Max

1997 Totenrede. In Peter Noll: *Diktate über Sterben und Tod*. Piper, München: S. 279-284

Fuchs, Werner

1979 *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main

Glaser, Barney G. und Anselm Strauss

1968 *Time for Dying*. Aldine, Chicago

1974 [1968] *Interaktion mit Sterbenden*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

Glaskin, Katie, Myrna Tonkinson, Yasmine Musharbash und Victoria Burbank

2009 Introduction. Indigenous ways of death in Australia. In Katie Glaskin, Myrna Tonkinson, Yasmine Musharbash und Victoria Burbank (Hg.) *Mortality, mourning and mortuary practices in Indigenous Australia*. Ashgate, Aldershot: S. 1-20

Goffman, Erving

1959 *The Presentation of self in everyday life*. Anchor Books, Garden City, New York

1961 *Asylums. Essays on the social situation of mental patients and other inmates*. Anchor Books, Garden City, New York

1972 [1961] *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

Grabrowsky, Friederich

1889 Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Totenfest und Ideen über das Jenseits bei den Dajaken. *Internationales Archiv für Ethnographie* 2: 177-204.

Haris, Olivia

1982 The dead and the devils among the Bolivian Laymi. In Maurice Bloch und Jonathan Parry (Hg.) *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press, Cambridge u.a.: S. 45-73

Harrison, Tom

1962 Borneo Death. In *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 118: S. 1-41

Hasenfratz, Hans-Peter

2002 Tod und Leben: Der unselige Tod und der soziale Tod. In Jan Assmann und Rolf Trauzettel (Hg.) *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*. Verlag Karl Alber, Freiburg und München: S. 223-229

Hertz, Robert

1960 A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death. In *Death and the right hand*. Cohen and West, London

2007 *Das Sakrale die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*. Stephan Moebius und Christian Papilloud (Hg.) UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz

2007 [1907] Ein Beitrag zur Untersuchung der kollektiven Repräsentation des Todes. In Robert Hertz (Autor) / Stephan Moebius und Christian Papilloud (Hg.) *Das Sakrale die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*. UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz: S. 65-179

2007 [1909] Die Vorherrschaft der rechten Hand. Eine Studie über religiöse Polarität. In Robert Hertz (Autor) / Stephan Moebius und Christian Papilloud (Hg.) *Das Sakrale die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*. UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz: S. 181-217

Holy, Ladislav

1987 Introduction. Description, generalization and comparison: two paradigms. In Ladislav Holy (Hg.) *Comparative Anthropology*. Blackwell, Oxford: S. 1-21

Hubert, H. und Marcel Mauss

1909 *Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*. Mélanges d'histoire des religions, Paris

Humphreys, S.C.

1981a Introduction: comparative perspectives on death. In S.C. Humphreys und Helen King (Hg.) *Mortality and immortality: the Anthropology and Archaeology of death*. Academic Press Inc., London u.a.: S. 1-13

1981b Death and Time. In S.C. Humphreys und Helen King (Hg.) *Mortality and immortality: the Anthropology and Archaeology of death*. Academic Press Inc., London u.a.: S. 261-283

Humphreys, S.C. und Helen King (Hg.)

1981 *Mortality and immortality: the Anthropology and Archaeology of death*. Academic Press Inc., London u.a.

Kan, Sergei

1996 The Nineteenth-Century Tlingit Potlatch: A new perspective. In *American Ethnologist* 13:191-212

Kaufman, Sharon R. und Lynn M. Morgan

2005 The Anthropology of the beginnings and ends of life. In *The Annual Review of Anthropology* 34: 317-341

Kubyk, Ingrid

2010 *Anthropologische Überlegungen zum biologischen und sozialen Tod. Betreuung alter Menschen und Lebenssituation der betreuenden Angehörigen im urbanen Raum in der österreichischen Gesellschaft*. Diplomarbeit Universität Wien

Kübler-Ross, Elisabeth

1969 *On Death and Dying*. MacMillan, New York

1971 [1969] *Interviews mit Sterbenden*. Kreuz, Stuttgart

Kuhnt-Saptodewo, Sri und Hanno Kampffmeyer

1995 *Fluß des geliehenen Lebens. Das Totenritual der Ngaju Dayak, Kalimantan*. Dokumentation. DVD. IWF-D1917, Göttingen

Kuhnt-Saptodewo, Sri und Henrike Rietz

2004 Helbigs Beobachtungen zu den Ritualen der Dayak und der heutige Stand der Forschung. In Werner Rutz und Achim Sibeth (Hg.) *Karl Helbig. Wissenschaftler und Schiffsheizer: Sein Lebenswerk aus heutiger Sicht. Rückblick zum 100. Geburtstag*. Georg

Olms Verlag, Hildesheim: S. 178-197

Landsberg, Ludwig Paul

2010 [1937] *Die Erfahrung des Todes*. Matthes und Seitz, Berlin

Lawton, Julia

2000 *The dying process. Patients' experiences of palliative care*. Routledge, London

Leach, Edmund R.

1957 Magical Hair. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 88: 147-164

1963 [1961] Two essays concerning the symbolic representation of time. In Edmund R. Leach (Hg.) *Rethinking Anthropology*. Athlone Press, London: S. 124-136

Lewis, I. M.

1985 [1976] *Social Anthropology in Perspective. The Relevance of Social Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge

Lindemann, Gesa

2001 Die Interpretation »hirntot«. In Thomas Schlich und Claudia Wiesemann (Hg.) *Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main: S. 318-343

Lohmann, Roger Ivar

2005 The Afterlife of Asabano corpses: relationships with the deceased in Papua New Guinea. In *Ethnology* 44: 189-206

Lock, Margaret

1997 Displacing suffering: The reconstruction of death in North America and Japan. In Arthur Kleinman, Veena Das und Margaret Lock (Hg.) *Social Suffering*. University of California Press, Berkeley: S. 207-244

2004 [1997] Displacing suffering: The reconstruction of death in North America and Japan. In Antonius Robben (Hg.) *Death, mourning, and burial*. A cross-cultural reader. Blackwell, Oxford u.a.: S. 91-111

Macho, Thomas

1987 *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main

2000 Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich. In Jan Assmann (Hg.) *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im alten Ägypten*. Suhrkamp, Frankfurt am Main: S. 89-120

2002 Zur Logik der Sekundärbestattung. In Jan Assmann und Rolf Trauzettel (Hg.) *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie*. Verlag Karl Alber GMBH, Freiburg und München: S. 404-429

Macho, Thomas und Kristin Marek (Hg.)

2007 *Die neue Sichtbarkeit des Todes*. Fink, München

Malinowski, Bronislaw

1932 [1929] *The sexual life of savages in north-western Melanesia*. Routledge, London und New York

1954 [1925] *Magic, science and religion*. Doubleday & Co, Garden City, New York

Metcalf, Peter und Richard Huntington

1991 *Celebration of death. The Anthropology of mortuary rituals*. Cambridge Univ. Press, Cambridge

Mauss, Marcel

1978 [1950] *Soziologie und Anthropologie Band 2*. Wolf Lepenies und Henning Ritter (Hg.) Ullstein, Frankfurt am Main, Berlin, Wien

Middleton, John

1982 Lugbara death. In Maurice Bloch und Jonathan Parry (Hg.) *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press, Cambridge u.a.: S. 134-154

Miles, Douglas

1965 Socio-Economic aspects of secondary burial. *Oceania* 35: 161-174

Moebius, Stephan und Christian Papilloud

2007 Einleitung in das Werk von Robert Hertz. In Robert Hertz (Autor) / Stephan Moebius und Christian Papilloud (Hg.) *Das Sakrale die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*. UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz: S. 15-64

Moore, Sally Falk

1987 Explaining the present: Theoretical dilemmas in processual ethnography. *American Ethnologist* 14: 727-736

Mulkay, Michael

1993 Social death in Britain. In David Clark (Hg.) *The Sociology of death: theory, culture, practice*. Blackwell, The Sociological Review, Oxford: S. 31-49

Mulkay, Michael und John Ernst

1991 The changing profile of social death. In *Archives of Européennes de Sociologie* 32: 172-196

Müller, Wolfgang

1999 Dayak. In Christian F. Feest, Hans Fischer und Thomas Schweizer (Beirat) *Wörterbuch der Völkerkunde*. Reimer, Berlin: S. 75

Müller, Hans-Peter und Michael Schmid

1988 Arbeitsteilung, Solidarität und Moral. Eine werkgeschichtliche und systematische Einführung in die »Arbeitsteilung« von Émile Durkheim. In Émile Durkheim (Autor) *Über soziale Arbeitsteilung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main: S. 481-521

Niehaus, Isak

2007 Death before dying: understanding AIDS stigma in the South African Lowveld. In *Journal of Southern African Studies* 33: 845-860

Parkin, Robert

1996 *Dark side of humanity. The work of Robert Hertz and its legacy*. Harwood Academic Publishers, Amsterdam

2005 The French-speaking countries. In Frederick Barth (Hg.) *One discipline, four ways: British, German, French, and American Anthropology*. The Halle Lectures, University of Chicago Press, Chicago: S. 157-253

2007 Vorwort. In Robert Hertz (Autor) / Stephan Moebius und Christian Papilloud (Hg.) *Das Sakrale die Sünde und der Tod. Religions-, kultur- und wissenssoziologische Untersuchungen*. UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz: S. 9-14

Perl, Gerhild

2010 *Der TelefonEngel® Versuch über das Sterben*. In Werner Schandor (Hg.) *Schreibkraft* 20: 8-12

Preuss, Konrad Theodor

1896 Menschenopfer und Selbstverstümmelung bei der Totentrauer in Amerika. In *Festschrift für Adolf Bastian zu seinem 70. Geburtstage*. 26. Juni 1896. Reimer Verlag, Berlin

Rakita, Gordon F.M. und Jane E. Buikstra

2005 Corrupting flesh: reexamining Hertz's perspective on mummification and cremation. In Gordon F.M. Rakita, Jane Buikstra, Lane A. Beck und Sloan R. Williams (Hg.) *Interacting with the dead. Perspectives on mortuary Archaeology for the new millennium*. University Press of Florida, Gainesville: S. 97-106

Rivers, W. H. R.

1906 *The Todas*. MacMillan and Co. Limited, London

1926 *Psychology and Ethnology*. Kegan Paul, London

Robben, Antonius C.G.M.

2004 Death and Anthropology: An Introduction. In Antonius Robben (Hg.) *Death, mourning, and burial. A cross-cultural reader*. Blackwell, Oxford u.a.: S. 1-16

Robben, Antonius C.G.M. (Hg.)

2004 *Death, mourning, and burial. A cross-cultural reader*. Blackwell, Oxford u.a

Roelcke, Volker

2001 Kulturen des Todes. Beobachtungen und Theorieansätze aus Ethnologie und Ethnomedizin. In Thomas Schlich und Claudia Wiesemann (Hg.) *Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main: S. 66-81

Rosaldo, Renato

1993 [1989] *Culture and Truth: Remaking of Social Analysis*. Beacon Press, Boston

1999 Der Kummer und die Wut eines Kopfübers. Über die kulturelle Intensität von Emotionen. In Eberhard Berg und Martin Fuchs (Hg.) *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main: S. 375-401

Salis-Gross, Corinna

2001 *Der ansteckende Tod. Eine ethnologische Studie zum Sterben im Altersheim*. Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York

Sartre, Jean-Paul

1993 [1943] *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek, Hamburg

Schäfer, Julia

2002 *Tod und Trauerrituale in der modernen Gesellschaft. Perspektiven einer alternativen Trauerkultur*. ibidem Verlag, Stuttgart

Scheper-Hughes, Nancy und Margaret M. Lock

1987 The mindful body: a prolegomenon to future work in Medical Anthropology. In *Medical Anthropology* 1: 6-41

Schlich, Thomas

2001 Tod, Geschichte, Kultur. In Thomas Schlich und Claudia Wiesemann (Hg.) *Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main: S. 9-42

Schlich Thomas und Claudia Wiesemann (Hg.)

2001 *Hirntod. Zur Kulturgeschichte der Todesfeststellung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main

Smith, W. Robertson

1894 *Die Religion der Semiten*. J.S. Black, London

Spencer, Herbert

1876 *The principles of Sociology*. Williams and Norgate, London

Strathern, Andrew

1981 Death as exchange: two Melanesian cases. In S.C. Humphreys und Helen King (Hg.) *Mortality and immortality: the Anthropology and Archaeology of death*. Academic Press Inc., London u.a.: S. 205-223

Stubbe, Hannes

1985 *Formen der Trauer: Eine kulturanthropologische Untersuchung*. Dietrich Reimer Verlag, Berlin

Sudnow, David

1967 *Passing On. The Social Organization of Dying*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs

1973 [1967] *Organisiertes Sterben. Eine soziologische Studie*. S. Fischer, Frankfurt am Main

Sweeting, Helen und Mary Gilhooly

1997 Dementia and the phenomenon of social death. In *Sociology of Health and Illness* 19: 93-117

Suzuki, Hikaru

2000 *The price of death: the funeral industry in contemporary Japan*. Stanford Univ. Press, Stanford

Tihanyi, Catherine

2003 In Patrick Williams (Autor) *Gypsy World. The silence of the living and the voices of the dead*. Chicago Univ. Press, Chicago, London: S. 87

Timmermans, Stefan

1996 Saving lives or saving multiple identities? The double dynamic of resuscitation scripts. In *Social Studies of Science* 26: 767-797

1999 When death isn't dead: implicit social rationing during resuscitative efforts. In *Sociological Inquiry* 69: 51-75

Tylor, Edward B.

1871 *Primitive culture: researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. 2 Bände. John Murray, London

Van Gennep, Arnold

2005 [1909]: *Übergangsriten (Les rites de Passage)*. Campus, Frankfurt am Main, u.a.

Verdery, Katherine

1999 *The political lives of dead bodies: reburial and postsocialist change*. Columbia University Press, New York

Wasmansdorff, Erich

1885 Die Trauer um die Todten bei den verschiedenen Völkern. In *Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge*, Berlin

Weber, Hans-Joachim

1994 *Der soziale Tod. Zur Soziogenese von Todesbildern*. Peter Lang, Frankfurt am Main, Berlin, u.a.

Weiss-Krejci, Estella

2004 Translation - Die Übertragung von Toten im Mittelalter und in der Neuzeit. In Sabine Sanio und Christian Scheib (Hg.) *Übertragung - Transfer - Metapher. Kulturtechniken, ihre Visionen und Obsession*. Kerber Verlag, Bielefeld: S. 165-184

2011 The formation of mortuary deposits: Implications for understanding mortuary behavior of past populations. In Sabrina C. Agarwal und Bonnie Glencross (Hg.). *Social Bioarchaeology*. Wiley-Blackwell, Chichester: S. 68-106.

im Druck ‚The unburied dead‘. In Liv Nilsson Stutz und Sarah Tarlow (Hg.) *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*. Oxford University Press, Oxford

Wilken, George Alexander

1886 *Über das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens*. de Bussy, Amsterdam

Williams, Patrick

2003 *Gypsy World. The Silence of the Living and the Voices of the Dead*. Chicago Univ. Press, Chicago, London

Wittgenstein, Ludwig

1984 *Schriften in acht Bänden*. Suhrkamp, Frankfurt am Main

Woodburn, James

1982 Social dimensions of death in four African hunting and gathering societies. In Maurice Bloch und Jonathan Parry (Hg.) *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press, Cambridge u.a.: 187-210

Abstract

In dieser Arbeit versuche ich den Tod nicht als endgültige Grenze des Lebens zu verstehen, sondern ich frage nach der opaken Schwelle von Leben und Tod. Eine Analyse von verschiedenen Konzeptionen des *sozialen* Todes ist ein Suchen nach jenen Momenten, in denen der Tod ins Leben und das Leben in den Tod reicht. Nach welchen Kriterien ein Mensch von wem als *sozial* tot bezeichnet wird und unter welchen Umständen ein *sozialer* Tod vor bzw. nach dem *biologischen* Tod stattfindet, stellen die zentralen Fragen meiner Forschung dar. In einer kritischen Betrachtung der These, dass in der modernen Gesellschaft ein antizipierter *sozialer* Tod statfinde und in präindustriellen Gesellschaften der *soziale* Tod ein postmortales Phänomen sei, versuche ich die epistemologische Trennung eines *biologischen* und *sozialen* Todes zu überwinden. Ausgehend von den Thesen Robert Hertz' einerseits, der den Tod als Prozess auffasst und Argumente gegen die Koinzidenz von *sozialem* und *biologischem* Tod bietet, und Thomas Machos „Theorie des sozialen Todes“ andererseits, werden in dieser Diplomarbeit zwei Stränge der Kritik an diversen Konzepten des *sozialen* Todes entwickelt. Zunächst diskutiere ich den ungewollten *sozialen* Tod in medizinischen Institutionen, die historische Konstruktion des Todeszeitpunktes und das neuzeitliche Bild eines *natürlichen* Todes. Daran anschließend vertiefe ich einige Überlegungen zum Verhältnis von Tod und Zeit. Hierfür erörtere ich Vorstellungen einer sozial angemessenen Sterbezeit und eines adäquaten Sterbeortes, sowie diverse Konzepte eines *guten* Todes und deren Wirkkraft für eine vermeintliche Kontrolle des aleatorischen Charakters des Todes. Insbesondere beschäftige ich mich mit der Frage nach den Gefahren, die durch den Tod eines Einzelnen für die Gesellschaft entstehen. Das Interesse liegt hierbei auf jene sozialen Strategien, die die kollektive Solidarität wieder stabilisieren sollen. Ziel dieser Arbeit ist es, die Dichotomie eines postmortalen *sozialen* Todes in präindustriellen und eines antizipierten *sozialen* Todes in (post)industriellen Gesellschaften aufzuweichen. Denn tatsächlich kann in beiden Gesellschaftsformen sowohl ein postmortaler als auch ein antizipierter *sozialer* Tod stattfinden, denn die Todesdefinition gründet stets in der sozialen Anerkennung und Entscheidung des Todes. Demzufolge ist der *soziale* Tod nicht dem *biologischen* Tod entgegengesetzt, vielmehr ist der Tod immer *sozial*.

Lebenslauf

Gerhild Perl

Geboren am 22.6.1980 in Graz

Ausbildung

- Studium der Kultur- und Sozialanthropologie
- 2000-2004: Ethnologie und Portugiesisch Studium
- 1990-1998: Bundesrealgymnasium Gleisdorf, Abschluss mit Matura

Sprachkenntnisse

- englisch, spanisch, portugiesisch

Auslandsaufenthalte

- Studienjahr 2002/03: Erasmus-Stipendiatin an der Universidade Nova in Lissabon, Portugal
- Frühling 1999 – Sommer 2000: Reise- und Sprachaufenthalt in Südamerika
- Herbst 1996 – Sommer 1997: Auslandsschuljahr in Medellín, Kolumbien

Sonstiges

- Seit 2006 Mitglied des Editionskollektivs Mezzanin.
Herausgeberinnenschaft & Redaktion von Textsammlungen. Lesungen und Leseperformances
- Veröffentlichung von Essays und Prosa in verschiedenen Zeitschriften und Anthologien

Berufserfahrung

- Requisiteurin bei Film, TV und Werbung