

Die Ausgrenzung des Todes - gesellschaftliche, kommunikative und familiäre Aspekte

Übersicht: Die Verleugnung und Ausgrenzung von Tod und Sterben verdankt sich dem gesellschaftlichen Mythos von Fortschritt und technologischer Machbarkeit. Der Tod ist hier ein „Skandalon“, indem er die existenziell nicht hintergehbare Grenze des Menschen betont. Im „Mythos der Macht“ (Bateson) kehrt die gesellschaftliche Verleugnung wieder: Machtstreben, Allmachtsphantasien und ein Nichtbedenken der eigenen Endlichkeit sind seine Stützen. In von Intimität und Dichte gekennzeichneten Familienbeziehungen liegt es nahe, dem Schmerz über den Verlust eines geliebten Menschen durch kommunikative Tabuisierung zu entgehen. Der Autor beschreibt, wie bei ihm selbst eine jahrelang blockierte Trauer in therapeutischen Kontexten er- und damit die Gestalt geschlossen werden konnte. Zum Abschluss wird auf eine ethische Folgerung verwiesen, welche der Tod als Symbol für die Begrenztheit unserer Erkenntnis nahelegt: Toleranz.

(Erstveröffentlichung 1989 in Familiendynamik (14), S. 337-347)

Die Gesellschaft und der Tod

Unsere scheinbar so aufgeklärte Gesellschaft hat wie alle Gesellschaftsformationen ihre Tabus. Nur sind sie noch viel mystifizierter als in traditionellen Gesellschaften. Diese haben ihre Tabuthemen durch Rituale und zeremonielle Gestaltungen immer wieder in die soziale Kommunikation eingeholt, das Tabu symbolisch dargestellt und damit auch benannt. Wir hingegen wiegen uns in dem Glauben, dass die aufgeklärte Vernunft ihr Werk getan, Himmel und Hölle, Leben und Tod, Mythos und Religion auf die Erde zurückgeholt und öffentlich gemacht habe.

Hinsichtlich von zwei der wichtigsten Tabuthemen unserer „offenen Gesellschaft“ (Popper 1970) - Sexualität und Tod - gibt es zwei gegenläufige Strategien, um deren Tabuisierung unkenntlich zu machen.

Für die Sexualität konstatiert Foucault:

„Die modernen Gesellschaften zeichnen sich nicht dadurch aus, dass sie den Sex ins Dunkel verbannen, sondern dass sie unablässig von ihm sprechen und ihn als das Geheimnis geltend machen“ (Foucault 1977: S. 49).

Das Geheimnis wird scheinbar ständig im gesellschaftlichen Diskurs gelüftet. Filme, Illustrierte, Bücher, peep-shows - ein wollüstiger Tanz um den Körper in Permanenz. Aber das Geheimnis der Lust und der Liebe entzieht sich damit immer mehr dem suchenden Blick, weil er nicht fragt, sondern einfach feststellen und haben will.

Das Geheimnis verschwindet im Scheinwerferlicht der Mediengesellschaft wie Avalon, die Insel der Apfelbäume der großen Göttin und ihrer Priesterinnen, in den Nebelschwaden der Zeit.

Für den Tod nun gilt gerade die entgegengesetzte Strategie. Hier versagt die Geschwätzigkeit moderner Diskurse, sie können die Angst nicht bannen, welche der Tod in sich birgt, und würden sie noch so viele Worte, Bilder, talk-shows über ihn häufen. lässt sich die funktionelle Impotenz durch Verhaltenstraining, Penisoperationen und Hilfsmittel aus Beate Uhse's Katalogen noch „in den Griff kriegen“, entzieht sich der Tod schließlich doch unserer technokratischen Vernunft. Das chirurgische Skalpell, die Seuchengesetze des Staates und medizinische Forschungsprogramme können zwar die Lebenserwartung verlängern und damit Scheinsicherheiten etablieren, der Tod aber bleibt als „die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte unüberholbare Möglichkeit des Daseins“ (Heidegger 1967: S. 258f.). Er passt nicht in eine Welt, in welcher existentielle Ängste nur dann sein dürfen, wenn sie zugleich - als Krankheit - behandelbar, - als projektive Furcht vor dem Außenfeind - politisch nutzbar und - als Objekt des Gewinns - wirtschaftlich verwertbar sind.

Statt solcher Ängste protegert die Öffentlichkeit auf der gesellschaftlichen Bühne lieber das Peter-Stuyvesant-Klischee vom jungen, tatkräftigen und schönen Menschen; von ihren Hinterhöfen, den Asylen für psychiatrische PatientInnen, pflegebedürftigen Alten und obdachlos gewordenen SozialhilfeempfängerInnen schweigt sie lieber. Behinderung, Wahnsinn, Armut und Tod werden in Ghettos eingeschlossen, weitab vom Rampenlicht, wo sie dann mehr oder weniger gut „versorgt“ werden.

Die technologische Rationalität der „aufgeklärten“ Gesellschaft hat die Machbarkeit zum Grundwert erhoben, vor dem alle Werte des neuzeitlichen Biedermeier und ihre computergestützte Durchsetzung verblassen. Alte mythische Träume, wie z. B. der Wunsch, wie ein Vogel zu fliegen, wurden Wirklichkeit; Seuchen, die Geißel des mittelalterlichen Menschen, wurden „ausgerottet“; früher lebensbedrohliche Krankheiten sind medizinisch kontrollierbar geworden, und obwohl es Armut gibt, muss niemand verhungern¹.

Wenn heute die gentechnologische Forschung das Baby aus der Retorte, „Turbo-Kühe“ und vieles mehr möglich macht, so ist das der Höhepunkt einer Entwicklung, in welcher der technologische Größenwahn das Wissen um die Endlichkeit des Lebens und die Unvermeidbarkeit von Leiden zur philosophischen Marotte und zum Bestandteil spezieller „jobs“ macht. Wo wir die Endlichkeit unseres Daseins nicht annehmen können, wo wir aus existentieller „Angst“ eine behebbare „Furcht“ machen², dort wird alles, was uns mit dem Tod konfrontiert, zu einer bekämpften und zugleich verleugneten Realität.

1. „Niemand muss hungern und frieren, wer's doch tut, kommt ins KZ“ war ein Witz während des Nationalsozialismus, dessen Paradoxie uns zu denken geben sollte.
2. „Furcht ist auf etwas gerichtet, Angst ist gegenstandslos“. Jaspers 1973: S. 95).

Kampf also ist angesagt, und noch dazu gegen etwas, das zugleich gar nicht sein soll – Tod. Und: der Kampf selbst soll nicht als Kampf, sondern als friedliche Nutzung von Wissenschaft und Technik verstanden werden. Doch deren Sprache entlarvt den Mythos: „Der Fortschrittmythos stellt den Arzt in ein pures *Feindschaftsverhältnis* zur Krankheit. Etwas davon verrät sich in der Militarisierung der Medizinsprache, die zum Beispiel krankheitserregende Keime oder Zellen als bösartig benennt, von Killer-Viren redet oder alle Arten Heilmittel wahllos als *Waffen* bezeichnet, mit denen man diese oder jene Krankheit *bekämpfe*. In der ambulanten Praxis und im Krankenhaus herrscht also *Krieg*“ (Richter 186: S. 230).

So taucht die Aggressivität technologischer Rationalität bei aller Kühle ihrer Prozedur, aller Beschwörung der humanen Errungenschaften des Fortschritts und trotz aller individuellen Hilfsbereitschaft hinter ihrem Rücken wieder auf und zeigt uns die Kehrseite der „Dialektik der Aufklärung“:

„Schon der Mythos ist Aufklärung: und Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“ (Horkheimer, Adorno 1971: S. 5).

Der sterbende Mensch nun ist die Kränkung des technologischen Größenwahns schlechthin, in der realisierten Endlichkeit eines konkreten menschlichen Lebens wird auch die Grenze der Technik greifbar. Zugleich demonstriert der sterbende Mensch seinem Gegenüber, dass auch dieser sterben wird, aber nur noch wenige Menschen mögen sich diesem Hinweis stellen. Das hat zur Folge, dass ein zirkulärer gesellschaftlicher Ausgrenzungsmechanismus einsetzt: gestorben wird im Krankenhaus, im Pflegeheim, der Pflegestation des Altersheimes, d. h. in einer dafür (oft nur schlecht) ausgestatteten Sondereinrichtung. Der Tod wird dem Blickfeld der Familie, des Freundeskreises, der Nachbarschaft entzogen, was ein dialogisches Herantasten an die Gewissheit des Todes, die wechselseitigen Erinnerungen an das gelebte Leben und die gegenseitige Unterstützung im Schmerz und der Trauer erschwert oder gar unmöglich macht. In der gesellschaftlichen Sondereinrichtung nämlich ist die Sterbende das Objekt medizinischer Versorgung statt ein Subjekt des eigenen Sterbe Prozesses.

Philippe Ariès beschreibt, wie in früheren Zeiten der sterbende Mensch im Rahmen eines festgelegten Sterberituals Subjekt seines Todes blieb und sich zugleich als ein durch die höhere Macht Gottes Gerufener verstand:

„In der ersten Hälfte des Mittelalters verfestigt sich, ausgehend von wesentlich älteren Elementen, ein bestimmtes Todesritual ... Dieses Ritual legt zunächst fest, wie gestorben werden muss. Das beginnt mit der Todesahnung ... Dann legt der Kranke sich nieder, zur Erde oder ins Bett, umgeben von seinen Freunden, Gefährten, Eltern und Nachbarn. Das ist der erste Akt dieser öffentlichen Liturgie. Der Brauch lässt ihm noch Zeit für einen bedauernden Rückblick auf das Leben, vorausgesetzt, dass er kurz und zurückhaltend ist. Er kommt später nicht mehr darauf zurück: die befristete Zeit ist abgelaufen.

Dann hat er sich bestimmter Pflichten zu entledigen: er bittet seine Umwelt um Verzeihung, ordnet Wie-

dergutmachung der Schäden an, die er angerichtet hat, und empfiehlt Gott die Hinterbliebenen; schließlich wählt er sein Grab aus; in der Liste dieser Vorschriften lässt sich die Gliederung der späteren Testamente wiedererkennen ... Das ist der zweite Akt, der längste und bedeutsamste.

Auf den Abschied von der Welt folgt das Sterbegebet. Der Sterbende beginnt es, indem er seine Schuld eingesteht, mit der Geste der reuigen Sünder: mit gefalteten und zum Himmel erhobenen Händen. Dann spricht er ein sehr altes Gebet, das die christliche Kirche von der Synagoge übernommen und dem sie den schönen Namen der *commendacio animae* gegeben hat ... Schließlich entwickelt sich die Gewohnheit, dem Sterbenden auch das *Corpus Christi* zu reichen, nicht aber die letzte Ölung, und es bleibt dem Sterbenden nichts, als auf einen raschen Tod zu warten“ (Ariès 1976: S. nf.).

Jeder Satz ist erst bestimmbar durch seine Negation - diese alte dialektische Weisheit gilt auch für unser Thema. Wo deshalb von gesellschaftlicher Verleugnung und Tabuisierung die Rede ist, muss auch von gegenteiligen Tendenzen gesprochen werden. Die Literatur zu diesen Fragen nimmt zu, die workshops von Elisabeth Kübler-Ross sind bei Insidern hochbegehrt, transpersonale Psychologie, asiatische Meditationsweisheiten und eine Neubesinnung auf christliche Grundwerte haben viele nachdenkliche und suchende Menschen erreicht. Doch wie bei so vielen alternativen Flecken auf der Landkarte der gerade gängigen Normalität stellt sich auch hier immer wieder die Frage, ob solche Ideen und Perspektiven die Mauer ihrer Ghettos übersteigen und Eingang in die zentralen Territorien unserer Kultur finden können. Hier ist Hoffnung und Skepsis zugleich angebracht, eine Ambivalenz also, welche auch dem ambivalenten Charakter der „Dialektik der Aufklärung“ entspricht.

Besinnung auf die heilende Wirkung alter Trauerrituale³ und schmerzhafter Trauerarbeit⁴ Besinnung auf die Endlichkeit menschlicher Existenz und ihre ökologischen Abhängigkeiten sowie über den Tod hinausweisenden Fragestellungen können helfen, dem Tod im gesellschaftlichen Diskurs einen angemessenen Ort zu verschaffen und den in Krieg, Umweltzerstörung, Folter führenden Allmachtsanspruch des Menschen abzubauen. Damit dies aber nicht als Aufruf zur kollektiven Depression missverstanden wird, sei hinzugefügt: Ohne den Kontext eines sinnlichen Lebens, in dem Freude und Schmerz, Lust und Versagung, Angst und Mut, Utopie und kurzfristiges Kalkül gleichermaßen ihren Platz haben und die Perspektive einer „kritischen Theorie der Gesellschaft“⁵ kann ich mir eine lebens- und freiheitsbejahende Annäherung an das Todesthema nicht vorstellen - so schwer das in der konkreten Praxis auch realisierbar ist.

3. Ich denke z. B. an das Begräbnisritual und die Institution eines Trauerjahres in der jüdischen Religion. Das Trauerjahr ist in mehrere Abschnitte eingeteilt (3 Tage des tiefen Schmerzens, sieben Tage der Trauer, 30 Tage der allmählichen Wiederanpassung und 11 Monate der Erinnerung und Heilung) und gibt der konstruktiven Trauerarbeit einen religiös-kulturell und kommunikativ abgesicherten Rahmen (vgl. Kübler-Ross 1983. S. 89).

4. Trauer heißt für mich, Abschied zu nehmen von der Erwartung, dass ein geliebter Mensch da sein oder ein wichtiges Ideal in seinem Anspruch von mir realisiert werden kann. Dieser Abschied bedeutet harte Arbeit und erfordert viel Zeit.

5. Dieser Begriff verweist u. a. auf die Werke von Th. W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, denen ich meine theoretische Orientierung verdanke.

Kommunikation, Macht und Tod

„Es gibt“, um mit Gregory Bateson zu sprechen, „eine Ökologie schlechter Ideen, genau wie es eine Ökologie des Unkrauts gibt, und es ist charakteristisch für das System, dass sich die grundlegenden Irrtümer fortpflanzen. Sie verzweigen sich wie eingewurzelte Parasiten durch die Gewebe des Lebens, und alles gerät in einen ganz besonderen Schlamassel“ (Bateson 1981: S. 621).

Der Mythos der Macht ist eine solche schlechte Idee, welche Realitäten definiert, strukturiert und deformiert.

Macht ist der Versuch, im Kausalschema von Ursache und Wirkung den Hebel der Verursachung selbst zu betätigen, um die Wirkung „im Griff“ zu haben. Wissenschaft, Ökonomie, Politik, Erziehung - alle diese gesellschaftlichen Sektoren sind durch die Überzeugung strukturiert, sich anderer Lebewesen, anderer Systeme unserer Umwelt bemächtigen und ihnen die eigenen Regeln des Denkens und Verhaltens überstülpen zu können.

Macht macht reich, bekannt, scheinbar unabhängig, und ihrem „Mythos“ unterliegen wir alle mehr oder minder. Und der *Mythos der Macht* scheint das Problem zu sein:

„Die ‚Macht‘ selbst korrumpiert nicht so sehr wie der Mythos der ‚Macht“ (Bateson 1982: 5.272).

Macht scheint sich zu lohnen, deshalb wird an sie geglaubt: statt kontrolliert werden selber zu kontrollieren, statt bestimmt werden selber zu bestimmen, statt behandelt werden selber zu behandeln.

Hinter diesem Glauben steckt neben der schon erwähnten Idee des linearen Kausalbezugs von Ursache und Wirkung das Konzept der Autonomie des Individuums sowie der Herrschaft des Menschen über die Natur. Heute sind wir an einem Punkt angelangt, an dem krisenhaft deutlich wird, dass dieser „Mythos“ in einer eindimensionalen Sicht durchaus Sieger kürt (und Verlierer zurücklässt), in einer ökologisch-systemischen Sichtweise aber letztlich alle die Verlierer sind. Siege über andere Völker, wirtschaftliche Konkurrenten, Unkraut, Flecken usw. - am Ende wird es uns gehen wie König Pyrrhus von Epirus, der nach der Schlacht von Asculum ausrief: „Noch so ein Sieg, und wir sind verloren.“

Macht vermittelt sich in Kommunikation, aber ökologisch betrachtet ist sie auch deren größtes Problem. Im folgenden möchte ich Eingriffsmöglichkeiten der Macht im Prozess der Kommunikation skizzieren.

1. Erkenntnistheoretisch gesehen müssen wir Subjekte uns damit abfinden, dass wir andere Menschen als Objekte nicht objektiv wahrnehmen - so wie sie sind -, sondern sie in Bildern rekonstruieren, die zu-

gleich von unseren eigenen Bildern über uns selbst abhängig sind. Dies lässt sich als ein mehrstufiger Prozess begreifen, eine „Spirale reziproker Perspektiven“ (Laing, Phillipson, Lee 1972: S. 37 H.):

- Ich mache mir ein Bild von mir und von dir
- Du machst dir ein Bild von dir und von mir
- Ich mache mir ein Bild über mich und dein Bild von mir und von dir
- Du machst dir ein Bild über dich und mein Bild von dir und von mir
- Ich mache mir ein Bild über mich und das Bild deines Bildes von mir und von dir
- Du machst dir ein Bild über dich und das Bild meines Bildes von dir und von mir usw. usw.⁶

Um von einer Ebene zu der jeweils nächsten zu gelangen, muss sich - um im Bild zu bleiben - die Spirale einmal drehen, d. h. es muss ein Austausch von Informationen zwischen mir und dir stattfinden.

Genau an diesem Punkt kann ich versuchen, entsprechend den eigenen Interessen meine Informationen für mich und dich als auch die Wahrnehmung deiner Informationen für dich und mich zu kontrollieren - durch Selektion, Entwertung, thematische Sprünge, nonverbale Gesten usw. All diese Möglichkeiten werden dazu benutzt, dich zur Übernahme meines Bildes (des Bildes ...) von mir zu bewegen, und dazu muss ich mir ein Bild von dir und deines Bildes (des Bildes ...) von dir und von mir machen.

Mit den Mitteln der Macht kann dieser prinzipiell unendliche Kreislauf bei jeder Drehung der Spirale am einfachsten unterbrochen werden, um eine für mich gerade günstige Definition des Bildes, des Bildes des Bildes, ... festzuklopfen und künftige neue Infragestellungen zu verhindern. Das erleichtert einerseits die Kommunikation, man kann auch sagen, es verhindert deren Chaotisierung, andererseits gibt es mir die Chance, meine subjektive Wahrheit zur gemeinsamen zu machen, ohne dass wir einen komplizierten und evtl. emotional schmerzhaften Einigungsprozess durchleben müssen. D. h.: Einerseits kann Macht die Kommunikation auf einer funktionalen Ebene sichern, das aber geht zu Lasten des dialogischen Prinzips von Kommunikation, das sich an den großen Forderungen der Aufklärung - *liberté, égalité, fraternité* orientiert.

2. Strukturell gesehen lässt sich Kommunikation durch 3 Kategorienpaare bestimmen, die dialektisch aufeinander bezogen sind:

- Konflikt - Konsens
- Kampf - Dialog
- Macht - Kooperation

6. Das Bild, das ich mir über mich mache, und das Du dir über dich machst (1. Teil des Satzes), verändert sich rekursiv auf jeder Ebene der Spirale durch mein Bild über dein Bild von mir und von dir, bzw. dein Bild über mein Bild von dir und von mir (2. Teil des Satzes).

Alle TeilnehmerInnen an einer kommunikativen Situation sind an Konsens interessiert, und Konflikte entstehen dadurch, dass jeder meint, die eigene Wahrheit müsse die Grundlage dieses Konsenses sein, was paradoxerweise zu einem Konflikt um den Konsens führt. Nun ist Konflikt nicht eo ipso anti-ökologisch. Das entscheidet sich erst an der zweiten kategorialen Polarität (Kampf - Dialog). Können wir Konflikte unter der Prämisse austragen, dass wir unsere Wirklichkeiten in einem dialektischen Zusammenspiel von subjektiver Wahrnehmung und den Gegebenheiten unserer Umwelt subjektiv konstruieren, werden sie zum Motor einer ökologisch sinnvollen Ko-Evolution.

Die Wahrheitsfrage wird insofern zu Fragen an

- die Wahrhaftigkeit des Sprechers/der Sprecherin;
- den Kontext von erkenntnisleitenden Interessen, in denen SprecherIn und AdressatIn sich bewegen;
- die Achtung vor dem Leben und der Vernetzung alles Lebendigen.

Diese Fragen sind wiederum gebunden an einen Diskurs, der die gleichen Fragen zulassen muss. Die radikalste Frage nach der Wahrheit ist also die, welche nie beantwortet werden wird, weil sie die Spiralen der Metakommunikation ins Unendliche treibt. An diesem Punkt lässt sich die dritte Polarität einführen (Macht-Kooperation). Macht gestattet, den Prozess der Wahrheitssuche durch den Verweis auf objektive Wahrheiten (im wissenschaftlichen Diskurs) oder die Möglichkeit der Gewaltanwendung (im politischen Diskurs) abzubrechen, um meiner subjektiven Wahrheit (oder der einer Gruppe) die Alleinherrschaft zu sichern. Das mag funktional sein, vor allem im Kontext des „technischen Erkenntnisinteresses“ (Habermas 1971), der ökologische Preis aber ist hoch.

3. Organisationssoziologisch gesehen, legt die Macht Kriterien der Teilhabe an Kommunikation fest, indem sie

- Hierarchien entwickelt;
- Kritiker, Kritiken und alles Unnormale ausgrenzt;
- die Zugänge zu den Regulationssystemen der Macht durch die Mächtigen selbst kontrolliert;
- die internen Prozesse der Machtsysteme durch das Interesse des Machterhaltes reguliert.

Warum nun gelingt es selbst in Gruppen und Gesellschaften mit hohem demokratischen Anspruch so selten, durch Kooperation eine gemeinsam akzeptierte Interpunktion im Prozess der Kommunikation zu finden?

Eine *unter vielen möglichen* und notwendigen Antworten sehe ich darin, dass dem „Mythos der Macht“ gerade diejenigen am schnellsten und weitreichendsten verfallen, welche den Verführungen und Verpflichtungen der Macht am allerwenigsten gewachsen sind.

Ihr Schutzbedürfnis scheint besonders groß zu sein, da die Kontrolle der Umwelten besonders perfekt organisiert und Kritik besonders schlecht ertragen wird. Der Selbstwert nährt sich mehr aus den Insignien der Macht als aus dem „Urvertrauen“ (Erikson 1987: S. 241 ff.) auf einen selbstverständlichen und anerkannten Platz im Leben.

Macht ist ja viel weniger die individuelle Freiheit, im vorgegebenen Kontext Entscheidungen nach eigenen Kriterien treffen zu können, als vielmehr ein persönlicher Nachvollzug von durch das System selber geschaffenen Entscheidungen, die hinterher durch persönliche Signaturen der entsprechenden Rollenträger legitimiert werden. Auch die Mächtigsten sind Gefangene ihrer Systeme, aber ihre Abschottung und alltägliche Geschäftigkeit lassen eine solche Perspektive der Relativierung kaum zu. Die Verleugnung der absoluten Begrenztheit dieses Lebens fördert den „Mythos der Macht“ als potentieller Allmacht über Mensch und Natur. Die Besinnung auf den Tod, diesen radikalen Demokraten und Kosmopoliten, wäre eine Hilfe, auch die Begrenztheit meines Aktionsrahmens, meiner Denkmuster und Perspektiven neu zu bedenken und notwendige Interpunktionen im Wahrnehmungs- und Kommunikationsprozess unter den Vorzeichen von Kooperation, Toleranz und Gleichberechtigung zu versuchen. So vermag sich Macht als Versuchung und Zwang zu relativieren, indem ich die Position des Nabels der Welt aufgeben und mich als wichtiges und endliches Lebewesen unter allen anderen wichtigen Lebewesen im Kosmos erfahren kann.

Der Tod in der Familie

Die im 17. und 18. Jahrhundert sich konstellierende bürgerliche Kleinfamilie gruppiert sich um die Prinzipien⁷

- Intimität und Exklusivität der erwachsenen Paarbeziehung (Sexualität und emotionale Bindung);
- liebevolles Eingehen auf die (von Erwachsenen definierten) Entwicklungsbedürfnisse der Kinder, denen ein von den Erwachsenen unterschiedener sozialer, psychischer und kognitiver Status („Kindheit“) zuerkannt wird;
- ein „warmes“ Familieninnenleben (geprägt von der Mutter) vs. ein hartes Leben außerhalb der Familie (repräsentiert durch den Vater).

Zusammen mit der größeren Lebenserwartung der Erwachsenen, dem rapiden Rückgang der Säuglings- und Kindersterblichkeit sowie dem Trend zu weniger Kindern hat dies Konsequenzen für die familiäre Auseinandersetzung mit dem Todesthema:

1. Man lebt in der Familie länger zusammen und der Tod in der Familie wird weniger alltäglich. Damit wird die Chance, sich im Angesicht sterbender Familienangehöriger selbst kognitive, emotionale und

7. Diese Prinzipien bzw. Ideale sind natürlich sehr konfliktträchtig (s. Ritscher 1989).

verhaltensmäßige Fähigkeiten für den Umgang mit dem Todesthema zu erwerben, geringer. Die Tendenz zur Verleugnung des Todes wird dadurch verstärkt.

2. Wachsende Intimität zwischen den Familienmitgliedern (die ja auch durch das längere Zusammenleben der Familienmitglieder gefördert wird – zumindest vom Anspruch her) führt dazu, dass der Verlust eines im Kontext der Familie geliebten Menschen schmerzlicher wird und damit auch die Angst vor einem solchen Verlust steigt. Auch das verstärkt Verleugnungstendenzen.

3. Der Verlust von Kindern wird nicht mehr als ein Schicksal, das durch die Vielzahl lebender Kinder kompensiert wird, hingenommen. Der Tod eines Kindes, dem alle Liebe galt und in dem die Eltern sich selbst narzisstisch wiedererschufen und wiederfanden, wird zu einer existentiellen Katastrophe für die Eltern und evtl. die anderen vorhandenen Kinder. Die Auseinandersetzung mit einer solchen Möglichkeit oder gar mit dem konkreten Verlust eines Kindes ist dadurch kaum möglich.

4. Die Erwachsenenwelt legt fest, dass ein Kontakt mit Sterben und Tod der seelischen Entwicklung von Kindern abträglich ist und diese davor zu schützen sind. Welches Kind darf heute noch seine sterbenden Großeltern sehen und - wie im Mittelalter - den Segen des sterbenden Menschen empfangen? Dies alles fördert die familiäre Verleugnung des Todes und setzt über die Sozialisation der Kinder, welche von dieser existentiellen Notwendigkeit ferngehalten werden, einen gesellschaftlichen *circulus vitiosus* in Gang: je weniger die Kinder darüber erfahren, desto mehr werden sie als Erwachsene vor diesem Thema fliehen und diese Fluchtendenzen an ihre Kinder weitergeben, wodurch der Tod immer mehr der Tabuisierung und Verleugnung verfällt.

Dieser Prozess wachsender Sprachlosigkeit wird zugleich unkenntlich gemacht durch die quantitativ ausufernde Sprache der Industriegesellschaft, welche in der Konsum- und Fortschrittsgläubigkeit ihren normativen Rahmen hat. Die neue „eindimensionale Sprache“ (Marcuse 1971) begleitet die Verleugnung in Gesellschaft und Familie: der Tod findet statt, die emotionale Qualität seiner Erfahrung verflüchtigt sich.

Für eine erfolgreiche Therapie (im allgemeinen) und Familientherapie (im besonderen) kann es von größter Wichtigkeit sein, nach einer Blockade von Trauerprozessen zu forschen, durch welche sich das System vor dem unerträglich scheinenden Schmerz zu schützen sucht - aber um den Preis gestörter Familienbeziehungen, symptomatischer Familienmitglieder und problemerzeugender Familienregeln. Diese problemerzeugende Blockierung von Trauerprozessen kann sich auch über mehrere Generationen hinweg erstrecken. Norman Paul hat für deren Auflösung das therapeutische Konzept der „operativen Trauer“ (Paul 1978) entwickelt. Anstatt eines Fallbeispiels aus der Beratungs- und Therapiearbeit möchte ich zum Abschluss diesbezügliche Erfahrungen der eigenen Lebensgeschichte schildern. Damit

wird auch der biographische Hintergrund meines erkenntnisleitenden Interesses bei der Reflexion des Todesthemas deutlich.

Als meine Mutter infolge eines Verkehrsunfalls starb, war ich nicht ganz 10 Jahre alt. Ihr Tod traf uns – meinen Vater, meine Schwester und mich – wie ein Blitz aus einem (allerdings nicht) heiteren Himmel. Denn dieser war seit einiger Zeit durch Konflikte zwischen den Eltern sehr bewölkt. Ich erinnere mich noch genau an den 29. Mai 1958. Es war ein schöner Frühsommertag, abends gegen 18 Uhr. Meine Schwester und ich saßen auf einer Mauer des Hofes, in dem unser Haus stand. Unser Vater kam todernst, bleich auf uns zu und sagte nur einen Satz: Unsere Mutter ist tot. Dann war Schweigen - in mir und um mich herum. Alle Gefühle und damit jede Lebendigkeit wich aus meinem Körper: ich floh in den „Totstellreflex“. Nach einiger Zeit sagte ich, dass ich die Mutter sehen wolle, Vater aber entgegnete, das ginge nicht, denn wir sollten sie so in Erinnerung behalten, wie sie gelebt hätte. Dann war wieder Schweigen, und schweigend gingen wir ins Haus. Weder Tränen noch Worte, nur Vater schaffte es ganz kurz, seiner Verzweiflung eine Stimme zu geben, indem er den Busfahrer als Verursacher des Unglücks anklagte. Dann war wieder Schweigen.

Dieses Schweigen über den Tod und die uns dabei überwältigenden Gefühle-Gedanken-Bilder begleiteten uns jahrelang, und ich kann mich an kein einziges Gespräch erinnern, in dem unsere Familie sich mit Mutters Tod auseinandergesetzt hätte. Das Leben mit seinen Anforderungen und Zwängen, schönen und schwierigen Situationen ging weiter und forderte eine Sprache, in welcher für den Tod kein Platz war.

Die ersten Jahre danach war ich von einer tiefen Sehnsucht nach meiner Mutter und dem verlorenen Zuhause erfüllt - zugleich ein fruchtbarer Boden für viele nachträgliche Idealisierungen über das, was verloren ging. Später wurden diese Gefühle überwuchert von Anpassungsproblemen an eine neue familiäre Umgebung (wir Geschwister lebten nun bei Verwandten), die Schule, die peer-group. Manchmal aber lief ich durch die belebten Straßen Münchens und verlor mich in einem Nebelschleier, der mein Inneres und die Außenwelt konturlos werden ließ. Ich schwieg über diese Zustände, nicht wissend, dass dies ein Preis für das Verleugnen des Todesthemas war.

Die Jahre vergingen und nach der erneuten Heirat meines Vaters kehrte ich zu ihm und meiner neuen Mutter zurück. Die nun öfters möglichen Besuche am Grab der Mutter und bei den Großeltern, welche den Tod ihrer Tochter nie bewältigt, aber auch nie verleugnet hatten, waren der Stachel, durch den das Todesthema seinen erneuten Weg in den Vordergrund bahnte. Aber immer noch war das Schweigen beherrschend, sein Preis zu dieser Zeit (ich war damals in der 12. Klasse, also 1 Jahr vor dem Abitur) waren diverse psychosomatische Störungen und eine zunehmende Leistungsschwäche auch in den Fächern, die mich sehr interessierten. Ich lebte in dieser Zeit zwei nur noch schwer zu verbindende Seiten: kommunikativ funktionierte ich gut, ich war politisch aktiv und hatte viele Kontakte. Innerlich aber fühlte ich mich leer, leblos, strukturlos, was aber für niemand anderen wahrnehmbar war.

Als sich während meines Studiums diese Diskrepanz zwischen „innen“ und „außen“ weiter verschärfte und ich nun auch noch mit dem Gefühl einer fast immer zugeschnürten Kehle zu kämpfen hatte, meldete ich mich auf Anraten meiner Tante bei einem analytischen Gruppentherapeuten an. Hier fand ich meine persönliche Sprache wieder, den Zugang zu meiner eigenen Geschichte, und machte die hautnahe Erfahrung, dass ein wachsendes Problembewusstsein das Sprechen und dieses wiederum die Befreiung von alten Lasten in Gang setzen kann. Meine Gedanken kreisten hier vor allem um die Beziehungsängste, welche im Verlust

der Mutter ihr Zentrum hatten. Im Rahmen einer für die Ausbildung zum Psychodramatherapeuten notwendigen Selbsterfahrungsgruppe öffnete sich dann die Mauer, die ich um den schmerzlichsten Verlust meines Lebens herum aufgebaut hatte. Regression, Katharsis, Transformation und ein neues Lebensgefühl wurden durch viele Protagonistenspiele⁸ im Kontext eines mehrjährigen Gruppenprozesses möglich. Ich gewann den Zugang zu meiner Trauer, aber auch die Einsicht, dass ein geliebter Mensch begraben werden kann, ohne vergessen zu werden, dass ein eigenes erfülltes Leben jenseits dieses Todes kein Verrat ist. In einer mir heute noch eindrücklichen Therapiesitzung begrub ich die Mutter noch einmal und nahm endgültig Abschied.

Nachdem ich an diesem Punkt „loslassen“ konnte, wurden andere Fragen meiner Familiengeschichte immer wichtiger, z. B. meine Position innerhalb des Mehrgenerationengeflechtes und der politische Kontext für meine Familie im Nationalsozialismus. Vielleicht müssen meine Kinder solche Umwege nicht mehr gehen - dafür sicherlich andere.“

Ausblick: Tod, Transzendenz und Ethik

Der Tod stellt uns vor die letzte Grenze unseres vielfältig begrenzten Lebens, und was liegt hier näher, als durch Fragen diese Grenze zu überschreiten, d. h., zu transzendieren, um von Bezugspunkten außerhalb unserer rein materiellen Existenz her Antworten zu finden. Diese Fragen sind seit Beginn der menschlichen Kultur gestellt und über die Geschichte hinweg sehr unterschiedlich beantwortet worden. Letztlich geht es dabei immer um Anfang, Sinn und Gestaltungskräfte der Schöpfung, um unsere eigene Unsterblichkeit, Visionen über Welten jenseits unserer Welt, welche unsere Schulweisheiten fragwürdig machen. Paradies, Nirwana, Gottesreich und Auferstehung - dies alles sind Metaphern, um uns das Unsagbare, Unbegreifbare, Unvorstellbare zugänglich zu machen.

In unserer abendländischen Kultur sind in den Berichten über den Tod des Sokrates und den Tod Jesu zwei unterschiedliche Todeserfahrungen überliefert, welche die zwei Seiten des Unbegreiflichen emotional ergreifend dargestellt haben (vgJ. Jüngel 1985). Sokrates starb im Kreis seiner Freunde, schmerzlos und voller Freude auf die Befreiung der Seele im Tod. Er verglich seinen Tod mit dem der Schwäne, die am meisten und schönsten singen, bevor sie sterben, nicht aus Traurigkeit, sondern vor Freude, weil sie zu Apollon eingehen werden, dem Gott des Gesanges, ihrem Herrn. Jesus starb, zuvor gefoltert, unter Beschimpfungen und grässlichen Qualen allein und voller Schmerz.

Einerseits also der Tod als Verheißung, andererseits als Leiden, das erst nachträglich, durch den christlichen Glauben an die Auferstehung, seinen Sinn erhält. Beide Seiten aber schließen sich zusammen unter der gläubigen Hoffnung, ja Gewissheit, dass der Tod nicht das endgültige Ende bedeutet, sondern

8. Elemente und Begrifflichkeiten des Psychodramas habe ich an anderer Stelle beschrieben (Ritscher 1988).

die Schwelle einer Wandlung, das Tor zu einer anderen Existenz. In vielen Berichten klinisch schon toter Menschen, die reanimiert wurden, den Meditationsweisheiten östlicher Religionen, spirituellen Visionen in Therapieprozessen der transpersonalen Psychologie wird deutlich, dass es Erfahrungsmöglichkeiten gibt, welche neben dem empirischen Rationalismus der westlichen Welt eine andere - schon sehr alte - Vernunft wieder in ihr Recht setzen (siehe Grof 1984). Diese spirituelle Vernunft kann vernünftig genannt werden, weil sie sich Realitäten zuwendet, die andernorts verleugnet werden.

Insofern kann die metaphysische Rede über den Tod durchaus aufklärerisch sein. Die Hinwendung zu einer spirituellen, Schmerz und Hoffnung verknüpfenden Sichtweise des Todes enthebt aber weder die Gesellschaft, noch die einzelnen Menschen ihrer ethischen Verpflichtung, sich als Ermöglicher von Lebenschancen für sich selbst und die anderen zu begreifen. Diese Chancen können gefördert, genutzt oder verbaut werden. Darin konstatiert sich Lebenssinn, denn:

„Nicht das Leben als solches ist wichtig, sondern allein die Entfaltung der Lebensmöglichkeiten“ Gores zit. nach Jüngel 1985: S.169f.).

Was es über den Tod zu sagen gibt, wird immer widersprüchlich und vorläufig bleiben, und so führt uns die Beschäftigung mit ihm zu einem ethischen Leitsatz für alle öffentliche und private Kommunikation. Paul Tillich hat ihm seine Gestalt in einem wunderschönen Epigramm gegeben:

„Die Leidenschaft für die Wahrheit wird zum Schweigen gebracht durch Antworten, die das Gewicht unbestrittener Autoritäten haben.“

(Anschrift des Verfassers: Prof. Dr. Wolf Ritscher, Fachhochschule für Sozialwesen, Flandernstraße 101, D-7300 Esslingen.)

Summary

The denial of death - social, communicative and familiar aspects. - The denial und separation of death und dying in our society is connected with the social myths of progress and technological mastermind. Regarding these myths, death is a „scandalon“, because it puts an emphasis on our existential limitation. The „myth of power“ (Bateson) supports striving for power, phantasies of omnipotence and the refusal to reflect upon one's own finiteness. The social denial of death returns in this „myth of power“. Families which are characterized by intimacy and emotional closeness try to avoid the pain caused by the death of a loved person by building up a taboo: communication about this topic is not allowed. The author describes the inability of his own family to mourn the death of his mother and the therapeutic discovery of his mourning many years later. Finally he refers to death as a symbol of our epistemological limitation, which can help people to be more tolerant in their communication.

BIBLIOGRAPHIE

- Aries, Ph. (1976): Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. München/Wien (Hanser).
- Bateson, G. (1972): Ökologie des Geistes. Frankfurt (Suhrkamp) 1981. - (1979): Geist und Natur. Frankfurt (Suhrkamp) 1982.
- Erikson, E. H. (1950): Kindheit und Gesellschaft. Stuttgart (Klett-Cotta) 1987.
- Foucault, M. (1976): Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen. Frankfurt (Suhrkamp) 1977.
- Grof, St. u. Ch. (1980): Jenseits des Todes. München (Kösel) 1984.
- Habermas, J. (1968): Technik und Wissenschaft als „Ideologie“. Frankfurt (Suhrkamp) 1971.
- Heidegger, M. (1926): Sein und Zeit. Tübingen (Niemeyer) 1967.
- Horkheimer, M., Adorno, Th. W. (1944): Dialektik der Aufklärung. Frankfurt (Fischer) 1971.
- Jaspers, K. (1923): Allgemeine Psychopathologie. 9. Auflage. Berlin/Heidelberg/New York (Springer) 1973.
- Jüngel, E. (1971): Tod. 3. Auflage. Gütersloh (Mohn) 1985.
- Kübler-Ross, E. (1975): Reif werden zum Tode. 6. Auflage. Stuttgart (Kreuz Verlag) 1983.
- Laing, R. D., Phillipson, H., Lee, A. R. (1966): Interpersonelle Wahrnehmung. 2. Auflage Frankfurt (Suhrkamp) 1973.
- Marcuse, H. (1964): Der eindimensionale Mensch. Berlin (Neuwied) 1970.
- Paul, N. (1978): Die Notwendigkeit zu trauern. Familiendynamik 3: 254-259.
- Popper, K. R. (1952): Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 2. Auflage, Bern/München (Huber) 1970.
- Richter, H. E. (1986): Die Chance des Gewissens. Hamburg (Hoffmann und Campe).
- Ritscher, W. (1988): Familienrekonstruktion in Ausbildungs- und Supervisionsgruppen. Kontext 14 (1988): 71-92.
- (1989): Kontexte der Sozialisation: Gesellschaft, Familie, Kindheit. (unveröffentlichtes Manuskript).