

Sehr geehrte(r) Leser(in),

ich freue mich darüber, dass Sie sich für meine Arbeit interessieren. Bei der Nutzung der Daten bitte ich Sie zu beachten:

Das Urheberrecht und die damit verbundenen Verwertungsrechte liegen allein beim Verfasser der Arbeit. Dies gilt insbesondere für das Vervielfältigungsrecht, das Verbreitungsrecht und das Recht zur öffentlichen Wiedergabe.

Kontakt:

Christoph Kloyer
Vogl Kloyer Landschaftsarchitekten
Pütrichstraße 21 rgb
82362 Weilheim
Fon 0881 - 90 100 74
Fax 0881 - 90 100 76
mail@vogl-kloyer.de
www.vogl-kloyer.de

Trauerprozeß und Friedhofsgestaltung - Der Versuch einer Annäherung

Diplom-Arbeit an der
Fachhochschule Weihenstephan,
Institut für Freiraumplanung,
unter: Prof. Dr. Gerhard Richter.

Verfasser: Christoph Kloyer

1997

Gliederung:

1.	Einleitung	S. 3
2.	Was ist Trauer?	S. 4
3.	Die soziale Verdrängung des Todes in der modernen Gesellschaft	S. 6
3.1	Hinführung.....	S. 6
3.2	Die vier Weisen menschlicher Todesgewißheit.....	S. 7
3.2.1	Die intuitive Todesgewißheit.....	S. 7
3.2.2	Die existentielle Todesgewißheit.....	S. 8
3.2.3	Die interpersonal vermittelte Todesgewißheit.....	S. 10
3.2.4	Die gesellschaftlich vermittelte Todesgewißheit.....	S. 11
3.3	Definition von 'Sinn', 'Symbol' und 'Symbolischer Sinnwelt'.....	S. 11
3.4	Zur Geistesgeschichte des Todes.....	S. 12
3.5	Die Thanatopraxis der Moderne.....	S. 27
3.6	Überwindungsansatz.....	S. 34
3.7	Die mögliche Bedeutung des genannten für die Friedhofsgestaltung.....	S. 39
4.	Zur Problematik des Bestattungsrituals	S. 43
4.1	Was ist ein Ritual?.....	S. 43
4.2	Bestattungsritual und Moderne.....	S. 43
4.3	Funktionen und Aufgaben des Bestattungsrituals.....	S. 49
4.4	Die heutige Feier der (Sterbe-) und Begräbnisliturgie der römisch-katholischen Kirche.....	S. 51
4.4.1	Die Grundlagen des christlichen (römisch-katholischen) Todesverständnisses.....	S. 52
4.4.2	Die erneuerte (Sterbe-) und Begräbnisliturgie nach dem Vaticanum II.....	S. 56
4.5	Möglicher Ansatz für einen, den Strukturen der Moderne gemäßen Umgang mit dem Ritualbegriff - bezogen auf die Friedhofsgestaltung.....	S. 63
5.	Literatur	S. 70
6.	Abkürzungen	S. 76

"Denn gerade Friedhöfe könnten unseren ...[S]tädten viel Weisheit geben".

(Regina Faerber 1995:233)

1. Einleitung

KAST schrieb 1982: "Das Tabu um das Sterben ist in den letzten Jahren aufgehoben worden, man darf vom Sterben sprechen. Es scheint mir an der Zeit, daß man jetzt auch das Tabu um das Trauern aufhebt, daß man trauern darf und soll" (Kast 1982:7).

"... Trauer ist eine Emotion ..." (Kast 1982:7) die durch den Tod eines geliebten Menschen hervorgerufen wird und die, nach KAST, eine große Bedeutung für unsere psychische Gesundheit hat. Die Zeit des Trauerns wird in der psychologischen Literatur mit dem Terminus 'Trauerprozeß' umschrieben. Innerhalb dieses Trauerprozesses wird vom Hinterbliebenen 'Trauerarbeit' geleistet.

Bestattungsräumen kommt dabei, gerade heute, eine elementare Bedeutung zu, denn sie sind **öffentliche** Orte in denen Menschen **alltäglich, unmittelbar** und **konkret** mit dem Thema **Tod** konfrontiert werden.

Betrachtet man kritisch die zeitgenössische Diskussion um den 'Verfall' der Friedhofskultur, dann kann sich die Frage ergeben: Orientiert sich die heutige Friedhofsplanung an den Bedürfnissen der Trauernden, oder werden diese nicht vielmehr genötigt, ihr Trauverhalten formalistischen oder technokratischen Vorstellungen anzupassen?

Für den Planenden bedeutet das konkret:

Soll sich der Trauerprozeß der Friedhofsgestaltung annähern, oder ist es nicht vielmehr erforderlich die Friedhofsgestaltung dem Trauerprozeß anzunähern?

Das Anliegen der Arbeit geht vom letzteren Sinne aus.

Der Tod, der **seine** Wahrheit hat (wer kann sie **wissen?**), stellt sich unserer modernen Gesellschaft als komplexes und vielschichtiges Phänomen. Es war darum notwendig sich intensiv mit den gewichtigen Grundlagen des Problems auseinanderzusetzen. Innerhalb der begrenzten Möglichkeiten einer Diplomarbeit kann die Problematik nicht erschöpfend behandelt werden. Die Arbeit muß sich deshalb auf den Versuch beschränken, **Anknüpfungspunkte** zu finden, die dem Planenden, und vor allem dem Gestaltenden zur Grundlage detaillierterer Auseinandersetzung werden könnten. Innerhalb allen kulturellen Wertewandels, ist dabei die Suche nach **bleibender Orientierung** ein Hauptanliegen.

2. Was ist Trauer?

Trauer ist die notwendige, beim Verlust eines geliebten Menschen auftretende Emotion durch die wir:

- Abschied nehmen,
- Probleme der zerbrochenen Beziehung aufarbeiten,
- soviel als möglich von der Beziehung und von den Eigenheiten des Partners integrieren können, so daß wir
- mit neuem Selbst- und Weltverständnis weiterzuleben vermögen (vgl. Kast 1982:7).

'**Trauerprozeß**' meint den Wegeverlauf der dabei zurückgelegt wird. Dieser kann nach KAST in vier aufeinanderfolgende Phasen eingeteilt werden (vgl. Kast 1982:61ff):

1. Die Phase des Nicht-Wahrhaben-Wollens
2. Die Phase der aufbrechenden Emotionen
3. Die Phase des Suchens und Sich-Trennens:

Ein sich wiederholender Rhythmus von Symbiose und Individuation. Diese Phase ist nach KAST besonders wichtig: "Es fällt immer wieder auf, daß das Bedürfnis nach symbiotischem Verweilen der Forderung nach Trennung[, nach Abschied nehmen] entgegensteht" (Kast 1982:8). "Weil wir sterblich sind, müssen wir 'abschiedlich' existieren, verbunden mit der Trauer, mit dem Schmerz und der Möglichkeit unsere Situation immer wieder neu zu gestalten, auch angesichts unserer Abschiede immer neu uns aufzufalten. Dazu ist aber die Trauer unabdingbar" (Kast 1982:8).

4. Die Phase des neuen Selbst- und Weltbezugs

Auftreten, Dauer und Intensität dieser Phasen sind sehr von der Persönlichkeit des einzelnen abhängig. Wichtig ist, daß dieser Weg der Trauer **nicht geradlinig-linear** zurückgelegt wird,

sondern, nach SCHIBILSKY, innerhalb der raum-zeitlichen Dimensionen Ich/Du (bei SCHIBILSKY: Innen/Außen) und Vergangenheit/Zukunft in Kurven, und Serpentinaen mehr spiralförmig verläuft, und durch so manche Ausbuchtung und Unregelmäßigkeit gekennzeichnet ist (vgl. Schibilsky 1992:232).

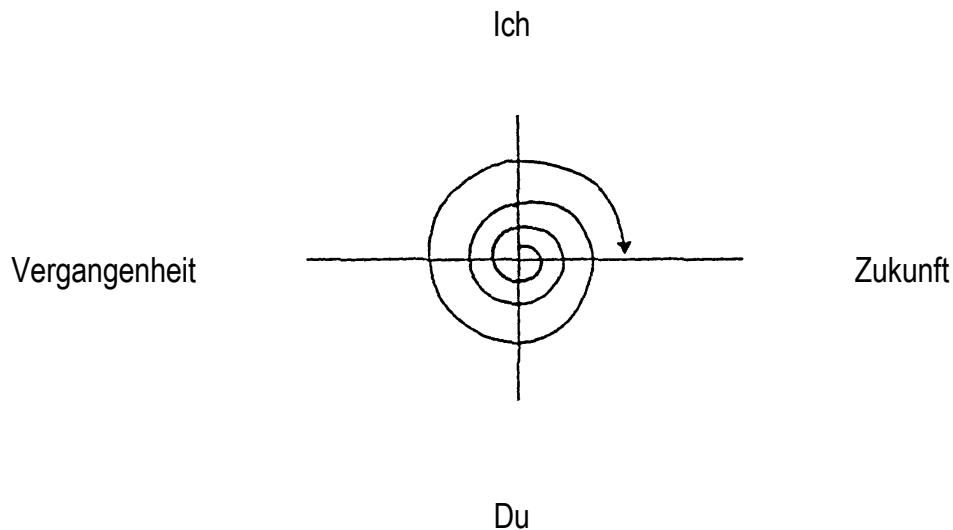


Abb.: (Schibilsky 1992:233, bei ebd. statt Ich/Du, innen/außen)

"Trauern als Weggeschehen, das bedeutet ...": Ich-Räume, Du-Räume (bei SCHIBILSKY: Innen-Räume/Außen-Räume), **Vergangenheits-Räume** und **Zukunfts-Räume** zu durchschreiten (vgl. Schibilsky 1992:235).

NASSEHI/WEBER haben hinsichtlich der Einschätzung von Trauer und Trauerchancen in der modernen Gesellschaft allerdings eine "... begründet-pessimistische Einschätzung ..." (Nassehi/Weber 1989:261).

Sollen die Bedürfnisse Trauernder innerhalb der Planung gebührend Berücksichtigung finden, dann muß im Konfliktfeld Trauer und Gesellschaft angesetzt werden. Nach Studium gängiger Literatur erscheinen dem Verfasser u.a. zwei Schwerpunkte in diesem Konfliktbereich für die Friedhofsgestaltung besonders bedeutsam, und sollen deshalb zum Schwerpunkt der Arbeit werden:

- Das Problem der **Verdrängung des Todes in der modernen Gesellschaft**.
- Der Konflikt von **Ritual und Moderne**.

3. Die soziale Verdrängung des Todes in der modernen Gesellschaft

3.1 Hinführung

"Die Verdrängung des Todes - alltagssprachlich bereits eine Trivialität - wird in sozialwissenschaftlichen Untersuchungen nur höchst vage ... vertreten oder aufgrund ihrer 'Nähe zur Kulturkritik' gar als illegitim verworfen ..." (Nassehi/Weber 1989:12). Einen Versuch diese bisher vernachlässigte oder ausgegrenzte Problematik "... mit gesellschafts-theoretischen Mitteln zu erhellen" (Nassehi/Weber 1989:13) stellt die Untersuchung 'Tod, Modernität und Gesellschaft' von NASSEHI/WEBER dar. Es ist, soweit dem Diplomarbeitverfasser bekannt, dies die bisher gründlichste und vollständigste Arbeit zu diesem Thema. Wegen ihrer Bedeutung für die Friedhofsgestaltung sollen die wichtigsten Gedankengänge und Ergebnisse, in notwendiger Kürze, folgend dargelegt werden.

"Der Tod geht uns nichts an, denn solange wir sind, ist der Tod nicht da; und wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr. Er geht also weder die Lebenden an noch die Toten" (Epikur 1947 : 45, in: Nassehi/Weber 1989:82).

Ist es so? - oder ist dem Menschen nicht vielmehr von Anfang an das Problem des Todes, 'als zum Leben gehörend', und mit diesem in einer Art 'Schicksalsgemeinschaft' untrennbar verbunden mitgegeben? Die Endlichkeit des individuellen menschlichen Lebens, als **biologisches Faktum**, ist Gewißheit. Zeitpunkt und Wesen des Todes sind ihm unbekannt. So ragt der Tod immer schon auch als Bedrohung in das je eigene Leben hinein. "Diese **prinzipielle Unbestimmbarkeit** (HdV) des Todes ist es, die mythologische, religiöse ..., philosophische und wissenschaftliche Sinndeutungen des Todes inspiriert hat ..." (Nassehi/Weber 1989:19). "... Bis zum Beginn der Moderne (mit der Aufklärung angebrochenes Zeitalter der Individualisierung; d. Verf.) war das Sterben die Verwandlung und der Tod das Durchgangsstadium in ein anderes Leben. Die ... [Grundlage] solcher Sinngebungen bildete[n] stets ... Sicherheit und [Unsterblichkeits]gewißheit spendende ... mythisch-religiöse Sinnsysteme. In der Moderne sind Sicherheit und [Unsterblichkeits]gewißheit zumindest aus zweierlei Gründen geschwunden" (Nassehi/Weber 1989:11):

- Parallel zur sozialen Differenzierung der Gesellschaft zu komplexeren Strukturen ist ein homogenes Todesbild verschwunden (vgl. Nassehi/Weber 1989:11).

- Durch die Vormachtstellung naturwissenschaftlicher Erkenntnisweise ist die Annahme eines Lebens nach dem Tode nicht mehr fraglose Gewißheit (vgl. Nassehi/Weber 1989:11). Die Wissenschaft steht hier allerdings vor dem Problem, den Tod (als Zustand des Nicht-mehr-Lebens) nicht wie sonstiges In-der-Welt-Seiendes, als Beobachtbares und Erfahrbares, bestimmen zu können (vgl. Nassehi/Weber 1989:424). Nach ADORNO ist deshalb ein "... unter dem Deckmantel des Fortschritts und der Vernunft auftretender Biologismus des Totes im Sinne eines absoluten Endes..." genauso 'falsches Bewußtsein' wie die 'Gewißheit' von der Unsterblichkeit (Nassehi/Weber 1989:430, vgl. Adorno 1966:364).

"Das sichere ... Wissen, daß mein Leben endet[,] ... bestimmt auf entscheidende Weise alle wesentlichen Handlungen meiner Existenz. Damit setzt das Bewußtsein von seinem eigenen Ende im Bereich des Gelebten und zu Lebenden genaue, notwendige und feste Grenzen. ... Der Tod wirft seinen Schatten auf alles und auf jeden. Keine einzige Parzelle der sozialen Landschaft entgeht ihm" (Ziegler 1977:24, in: Nassehi/Weber 1989:20). Beim Menschen als "... einzige[m] Lebewesen das weiß, daß es sterben wird ..." (Nassehi/Weber 1989:19), verliert der Tod durch "... dessen Todesgewißheit seine Bedeutung als ein 'bloß biologisches Geschehen ...', so sehr er natürlich auch biologisch bedingt ist' (Scherer 1979:41)" (Nassehi/Weber 1989:20). "Denn nicht eigentlich der Tod, 'sondern das Wissen vom Tode ist es, das für den Menschen Probleme schafft' (Elias 1982a:12)" (Nassehi/Weber 1989:20).

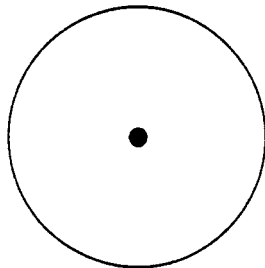
Doch woher weiß der einzelne Mensch um seinen je eigenen Tod?

3.2 Die vier Weisen menschlicher Todesgewißheit

3.2.1 Die intuitive Todesgewißheit (M. Scheler):

Vor einem rein empirischen Wissen um den Tod, als "... ein bloßes Ergebnis der äußeren, auf Beobachtung und Induktion beruhenden Erfahrungen vom Sterben der anderen Menschen ..." (Scheler 1933:9, in Nassehi/Weber 1989:21) - "... [d]a Menschen bis heute immer gestorben sind und auch ich ein Mensch bin, bin auch ich sterblich" (Nassehi/Weber 1989:21), steht das "'wesensmäßige', 'intuitive' Wissen vom Tod, das jedem Bewußtsein wesensmäßig innewohnt" (Nassehi/Weber 1989:21, vgl. Scheler 1933:21). "Ganz unabhängig von äußeren Erfahrungen weiß der einzelne Mensch, daß er einmal sterben wird, selbst wenn er das einzige Lebewesen auf der Erde wäre" (Nassehi/Weber 1989:21). "Die intuitive 'Wesenserkenntnis' des Todes findet ihren Ursprung in einer 'besonderen Bewußtseinsart', die vom Leben im biologischen Sinne bestimmt ist" (Nassehi/Weber 1989:21, vgl. Scheler 1933:10). "Als 'Wesenserkenntnis' ist sie

vor allen wechselnden Inhalten der konkreten Lebensführung verschiedener Individuen, Epochen und Gesellschaften als **konstante** (HdV) Erfahrung gegeben (vgl. Scheler 1933:21), die wiederum den Menschen erst zur kulturell variablen Ausgestaltung und Sinngebung einer nun nicht mehr rein vitalen, sondern spezifisch humanen 'Idee' des Todes nötigt" (Nassehi/Weber 1989:21). "Der Tod ist 'immer durch den Lebensprozeß selbst irgendwie gesetzt gegeben' (Scheler 1933:17)" (Nassehi/Weber 1989:23). Der Mensch erkennt seine Endlichkeit in der spezifischen Erfahrung der Zeitlichkeit als: unmittelbares Wahrnehmen der Gegenwart, unmittelbares Erinnern der Vergangenheit und unmittelbares Erwarten der Zukunft. Diese Erlebnisart ist unmittelbar, eher gefühlsmäßig, 'intuitiv' und liegt **vor der des reflektierenden Bewußtseins**. Dieses Erlebnis verstärkt sich mit zunehmendem Alter, da ein junger Mensch seine Gegenwart "... als fast grenzenlos und offen für einen noch unüberschaubaren Zeitraum ..." empfindet (vgl. Nassehi/Weber 1989:23).



Bezugspunkt für das Wissen um den je eigenen Tod ist der einzelne Mensch, der auch losgelöst von seiner Mitwelt gedacht werden kann.

3.2.3 Die **existentielle** Todesgewißheit (M. Heidegger):

Das "**Sein** (HdV) ist ein Letztes nach dem sich fragen läßt" (Nic. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, 1948, in: Schmidt 1991:657). Es ist "... das Beharrende, Bleibende, in allem Identische ..." (Schmidt 1991:656). Es ist "... das Ganze der Welt" (Schmidt 1991:657). Dem Menschen stellt sich das Sein als das 'Mannigfaltige', 'Wechselnde', 'Werdende' (vgl. Schmidt 1991:656) des **Seienden**. Das was wir meinen, wenn wir sagen: "... Der Baum 'ist', der Mensch 'ist', Gott 'ist'" (Weischedel 1975:276). "Seiendes und Sein unterscheiden sich wie Wahres und Wahrheit ..., [es] gibt vieles was wahr ist, aber das Wahrsein selbst an diesem Vielen ist eines und dasselbe" (Nic. Hartmann, zur Grundlegung der Ontologie, 1948, in: Schmidt 1991:656). Das Seiende das der Mensch als seine **je eigene, konkrete** Existenz ist, nennt HEIDEGGER **Dasein** (vgl. Nassehi/Weber 1989:26). Dieses Dasein ist der Ausgangspunkt des **existentiellen** Wissens um den **je eigen Tod**.

'Existentiell' ist ein Begriff der 'Existenzphilosophie': Der Mensch in seiner alltäglichen Situation "... denkt existentiell, d.h. er denkt nicht abstrakt, spekulativ, systematisch

Existentielles Denken ist ein Denken, an dem jeweils der ganze körperlich-seelisch-geistige Mensch mit seinen Ahnungen und Befürchtungen, seinen Erfahrungen und Hoffnungen, seinen Sorgen und Nöten beteiligt ist" (Schmidt 1991:195).

Dieser 'existentielle' Mensch lebt nicht isoliert in der Welt, sondern existiert "... unter anderem Seienden und mit anderen Menschen ..." (Weischedel 1975:275). HEIDEGGER nennt das **In-der-Welt-Sein** und **Mitsein mit anderen** (vgl. Weischedel 1975:276). HEIDEGGER geht davon aus, daß das **Sein** immer schon im menschlichen **Dasein** vorhanden ist (Schmidt 1991:223), und "... daß der Mensch immer schon irgendwie versteht was **Sein** bedeutet" (Weischedel 1975:276). Er geht davon aus, daß "... der Mensch vor allem anderen Seienden die Auszeichnung besitzt, daß sich durch ihn hindurch die Welt, die ohne sein Eingreifen verschlossen bliebe, auftut, daß sie geschaut, erkannt, gefühlt wird. Durch seinen 'Einbruch in das Ganze des Seienden' geschieht es, daß dieses 'offenbar' wird" (Weischedel 1975:277).

Das **Sein** im menschlichen **Dasein** nennt HEIDEGGER **Sorge** (vgl. Schmidt 1991:675), weil es diesem Dasein in seinem Sein immer um dieses Sein selbst, als Ganzem, geht (Nassehi/Weber 1989:27). Indem die **Sorge** auf das Ganze des Daseins bezogen ist, schließt sie nicht nur das Gewesene, sondern auch das **Noch-nicht** ein. Das Dasein ist also immer schon sein **Noch-nicht**, nimmt also im 'existentiellen Denken' die unendlich vielen Möglichkeiten des Kommenden vorweg, deren letzte und äußerste der Tod ist. "Da ... das Dasein immer schon sein Noch-nicht ist, **ist** das Dasein immer schon zum Tode, wenn es noch existiert" (Nassehi/Weber 1989:27).

HEIDEGGER nennt dies: **Sein zum Tode**. Den Tod selbst erfährt der Mensch nie als Wirklichkeit - ist der Tod wirklich, hat der Mensch sein 'In-der-Welt-Sein' verloren - sondern nur als eine das Dasein ständig bedrohende **Möglichkeit** (= noch nicht Wirklichkeit) (vgl. Nassehi/Weber 1989:28). "Das Dasein hat nicht die ... [Wahl], sich zu seinem Tod zu verhalten oder nicht" (Nassehi/Weber 1989:28). Vielmehr verhält er sich immer irgendwie zu seinem Tod (vgl. Nassehi/Weber 1989:28). "Doch der Tod ist **nicht nur irgendeine Möglichkeit des Daseins**, sondern dessen ..." (Nassehi/Weber 1989:29):

- **eigenste**: es geht dem Dasein immer um seinen je eigenen Tod,
- **unbezüglichste**: Aufschluß über den je eigenen Tod kann nur das eigene Dasein geben, nicht der Tod eines Anderen, und
- **unüberholbarste**: der Tod ist "... unverfügbar und damit die äußerste, das Dasein auf es selbst völlig zurückwerfende Möglichkeit" (vgl. Nassehi/Weber 1989:29).

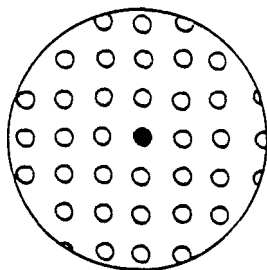
" Indem das Dasein sich immer schon irgendwie zu seinem Tode verhält, ... muß der Mensch also immer schon, quasi ..." unabhängig von einer, ihm ja nicht möglichen eigenen Todeserfah-

rung, "... um sein Ende 'wissen'. Er hat allerdings die Möglichkeit, sich in unterschiedlicher Weise zu seinem Ende zu verhalten" (Nassehi/Weber 1989:29).

In der alltäglichen Situation ist der Mensch zunächst nicht er selbst, sondern das was **man** ist. "Das **Man** (HdV), ist die öffentliche Ausgelegtheit aller Lebensbereiche ..." (Nassehi/Weber 1989:30), auch des Todes, das was 'man' macht, denkt etc., "... nicht 'ich' sterbe, sondern 'man' stirbt" (Nassehi/Weber 1989:30). HEIDEGGER nennt dies ein **uneigentliches Sein zum Tode**. Die ständige Beruhigung über den Tod verhüllt die Möglichkeit eines **eigentlichen Seins zum Tode**, d.h. einer aktiven, gewollten und freien Auseinandersetzung mit der je eigenen Endlichkeit (vgl. Nassehi/Weber 1989:30).

Des Menschen Aufgabe ist es, nach HEIDEGGER, aus dieser Uneigentlichkeit "... herauszufinden und in Wahrheit er selbst zu werden. "Das wird ihm in gewissen Grundstimmungen deutlich ...", "... die ihn ... aus seinem unreflektierten Dahinleben und aus seinen Illusionen herausreißen" (Weischedel 1975:277).

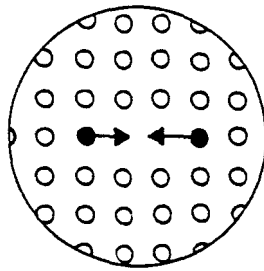
Unter diesen Grundstimmungen nennt HEIDEGGER als bedeutsamste die **Angst** vor dem Tode als Angst vor dem **Nicht-mehr-Sein**. Die Grundstimmung der Angst macht dem Menschen das in ihm immer schon vorhandene Wissen um den je eigenen Tod **bewußt**. Im Unterschied zu SCHELERS Ansatz der intuitiven Todesgewißheit spielt sich das Geschehen hier also bereits auf der Ebene des Bewußtseins ab.



Bezugspunkt für das Wissen um den je eigenen Tod ist das durch sein **In-der-Welt-Sein** charakterisierte Dasein.

3.2.3 Die **interpersonal** vermittelte Todesgewißheit:

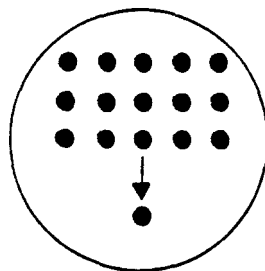
Intersubjektivität verbindet Subjekte innerhalb einer bestimmten soziokulturellen Umwelt über gemeinsame "... Auffassungen, Einstellungen, Wahrnehmungen und Verhaltensweisen ..." (Hillmann 1994:388). **Interpersonalität** verbindet nicht austauschbare Personen in ihrer gesamten Identität (vgl. Nassehi/Weber 1989:39). Der Tod eines näherstehenden Menschen, und insbesondere der Tod eines geliebten Menschen, ist "... unendlich viel mehr als der Tod des anderen im allgemeinen" (Landsberg 1973:21, in: Nassehi/Weber 1989:37). "Im Moment des Sterbens erlebt der Zurückbleibende die Radikalität des Todes ... [in] aller Intensität mit ..." (Nassehi/Weber 1989:40).



Bezugspunkt für das Wissen um den je eigenen Tod ist der Tod eines näher- oder nahe-stehenden Menschen.

3.2.4 Die **gesellschaftlich** vermittelte Todesgewißheit:

"Auch die gesellschaftliche Begegnung mit Tod und Sterben nötigt ... [den Menschen], sich mit seiner Endlichkeit auseinanderzusetzen" (Nassehi/Weber 1989:40). Gemeint sind, durch gesellschaftliche Interaktionen anonymen Charakters vermittelte Erfahrungen und Erkenntnisse bezüglich des Todes und des Sterbens anderer Menschen (vgl. Nassehi/Weber 1989:40). Die Bedeutung des Todes für den einzelnen ist dabei abhängig von der Zahl der Todesfälle die er erlebt hat und von der Intensität der Begegnungen (vgl. Nassehi/Weber 1989:41). "Durch die angestiegene Lebenserwartung ..." und die "... Trennung der Generationen ..." wird der Tod von Mitmenschen oder der Tod naher Verwandter kaum mehr, und wenn, selten intensiv miterlebt (Nassehi 1989:41).



Bezugspunkt für das Wissen um den je eigenen Tod ist der Tod der anderen im all-gemeinen.

3.3 Definition von 'Sinn', 'Symbol' und 'Symbolischer Sinnwelt':

Sinn meint das **Ziel** (Wohin) und den **Zweck** (Warum) des Lebens. Durch ihn werden "... bestimmte Gegebenheiten ..." für eine Gemeinschaft und für einzelne Individuen "... wert- und bedeutungsvoll, wichtig, interessant, erstrebenswert und dementsprechend sinnvoll ..." (Hillmann 1994:782). Diese sinnhaften Wirklichkeitsteile werden von "**Symbolischen Sinnwelten**" (Berger/Luckmann 1970:102, in: Nassehi/Weber 1989:62) getragen und zusammen-

gefügt (vgl. Nassehi/Weber 1989:62). Das vorliegende "... Chaos der Welt [wird so] zu einem sinnhaften Ganzen ..." geordnet (Nassehi/Weber 1989:63). Die historisch bedeutsamsten Typen 'symbolischer Sinnwelten' sind: "Mythologie, Theologie, Philosophie und Wissenschaft" (Berger/Luckmann 1970:118). Mythologie ist die früheste Form. "Eine der wesentlichen Aufgaben symbolischer Sinnwelten besteht in der Legitimation und Sinngebung des Todes" (Nassehi/Weber 1989:64). Der Mensch wird so vor "... dem absoluten Grauen ..." bewahrt (Berger/Luckmann 1970:109, in: Nassehi/Weber 1989:64).

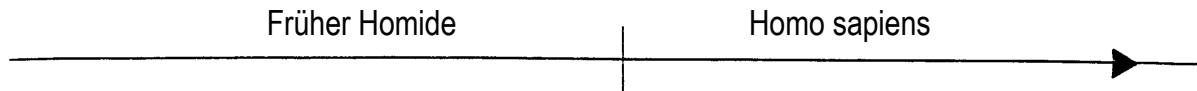
"Das Wort '**Symbol**' wird hergeleitet vom griechischen Wort '**symballein**', das bedeutet '**zusammenwerfen**' - nämlich ewigen Sinn und irdische Erscheinung zu einem einzigen, nicht willkürlich entstandenen, sondern ursprünglich Einheit wieder herstellenden Gebilde" (Knossalla 1995:2). "Goethe hat für diesen Tatbestand eine zentrale Formulierung gefunden: '**Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, läßt sich niemals von uns direkt erkennen, wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, im Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen**'" (J.W. von Goethe, in: Rosenberg 1992:18, in: Knossalla 1995:2), denn "Zu arm ist die menschliche Sprache, um die Fülle der Ahnungen, welche der Wechsel zwischen Tod und Leben wachruft, und jenen höheren Hoffnungen, die der Eingeweihte besitzt, in Worte zu kleiden" (Bachofen, in: Rosenberg 1992:21, in: Knossalla 1995:2).

In der '**symbolischen Sinnwelt**' wird ein **Sinnsystem**, das die Welt in ihrem Ganzen beinhalten will, **zum Symbol** für den ewigen Sinn der Welt.

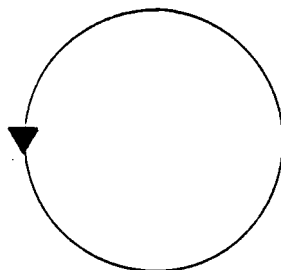
3.4 Zur Geistesgeschichte des Todes

Das Problem der Todesverdrängung steht in einem engen Zusammenhang mit der "... historischen Entwicklung der **Individuierung des Todesbewußtseins**" (Nassehi/Weber 1989:15), die mit dem "... grundlegenden Wandel von Todesbildern ..." einherging. Die sich innerhalb der Sozialgeschichte wandelnden Vorstellungen vom Tod stehen, nach NASSEHI/WEBER, vermutlich wiederum in einer engen Verbindung zur 'Geistesgeschichte des Todes'. "Denn Todesbilder scheinen ... von religiösen und philosophischen Diskursen abhängig zu sein" welche nicht nur auf sich selbst beschränkt blieben sondern "... mehr oder weniger den 'Alltag' von Leben, Sterben und Tod" mitbestimmten (Nassehi/Weber 1989:15). Es soll deshalb folgend dargelegt werden wie die geistesgeschichtliche Entwicklung zum Phänomen der modernen Individuierung des Todesbewußtseins geführt hat.

Die Fähigkeit den eigenen Tod zu antizipieren und ihn in das jeweilige Verständnis von Welt zu integrieren ist einer der Scheidepunkte auf dem langen Weg vom frühen Homiden zum Homo sapiens.



Die erste Form einer symbolischen Sinnwelt ist der **Mythos** innerhalb der **archaischen Gesellschaften**. Ursprung eines **Mythos** sind **Erfahrungen eines göttlichen Willens**. Erfahrungen "... in denen ein Gott etwas dem Menschen zeigt" (Hübner 1985:265, in: Nassehi/Weber 1989:59). Diese Erfahrungen werden durch Erzählungen (= Mythos) weitergegeben (vgl. Nassehi/Weber 1989:55). Im Mythos offenbart sich so in einer Geschichte vom Ursprung der Welt oder in einer beispielhaften Erzählung vom Wirken eines göttlichen Wesens die Sinndimension einer Gesellschaft (vgl. Nassehi/Weber 1989:60). Erzählung meint kein historisches Datum, sondern eine "... stete Neuschöpfung, die sich im Bild des Kreises offenbart...", man spricht deshalb von **zyklischer Zeit** (Nassehi/Weber 1989:60).



Der Mythos stellt "... eine Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen her, durch die Vergangenes und Zukünftiges zusammenfallen" (Nassehi/Weber 1989:60, vgl. Hübner 1985:157, Tillich 1962:238). Der Mythos hat **universalistischen** Charakter. "Mensch und Natur sind Teilhaber eines umgreifenden Zusammenhangs einer Welt, in der ..." (Nassehi 1989:146) alle Daseinsformen "... als gleichartig aufgefaßt [werden]: die einzelnen Menschen sind ebenso Substanzen wie Steine, Pflanzen, Tiere und Götter" (Habermas 1976:98, in: Nassehi/Weber 1989:146). Welt und Gott bilden eine Einheit (vgl. Nassehi/Weber 1989:63). Durch den noch **geringen Differenzierungsgrad** mythischer Gesellschaften und den universalistischen Charakter des Mythos, besitzt der einzelne Mensch wenig Handlungsalternativen (vgl. Nassehi/Weber 1989:72), es besteht eine starke Bindung zwischen dem einzelnen Menschen

und der Gesellschaft (vgl. Nassehi/Weber 1989:63). "Der Mythos gilt in den frühen Kulturen für **alle** Menschen" (Nassehi/Weber 1989:73). "In einer vom Mythos ... [bestimmten] sozialen Welt gelten Rollenzuweisungen als nicht hinterfragbar. Dem einzelnen Menschen ist es unmöglich ... sich als 'Subjekt' im modernen Sinne zu erfahren und seine Welt als 'Objekt' distanziert zu betrachten" (Nassehi/Weber 1989:73). So ist auch der Tod "... eher ein **soziales** (HdV) als ein individuelles Faktum" (Nassehi/Weber 1989:145). Der einzelne Mensch "... erlebt sich als Teil des Naturzyklus von Werden und Vergehen, dem auch das menschliche Leben ..." (Nassehi/Weber 1989:146) als ein "... unendlicher Kreis von Geburt, Tod und Wiedergeburt ..." (Nassehi/Weber 1989:69) unterliegt. Damit ist jedoch keine persönliche Unsterblichkeit gemeint, denn wiedergeboren wird hier ein ganz neuer Mensch.

In der **griechischen Philosophie** entsteht, auf dem Hintergrund einer sich **immer stärker ausdifferenzierenden** Gesellschaft (Entwicklung der Polis und anderer Staatsformen), eine "... reflexive Art des Denkens ..." (Nachdenken über das was ich weiß) "... die sich von der Unreflektiertheit des Mythos emanzipiert ..." (Nassehi/Weber 1989:147). NASSEHI/WEBER nennen dies die "Wende zum Logos" (vgl. Nassehi/Weber 1989:147).

Wende zum Logos



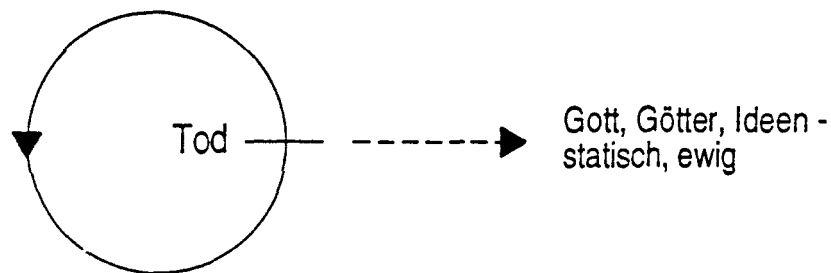
Ausgangspunkt ist die Herausbildung einer **neuen Ich-Identität**, die mythischen Gesellschaften noch fremd ist und den Beginn der Entwicklung des Individuums darstellt (vgl. Nassehi/Weber 1989:147). Das griechische Denken war zwar noch in einem kosmologischen Zusammenhang aufgehoben, doch hatte das einzelne Individuum jetzt die **prinzipielle** Möglichkeit diesen Zusammenhang denkerisch zu durchdringen d.h. die Welt als Gegenstand (Objekt) zu problematisieren und sich als (Subjekt) von dieser zu lösen (vgl. Nassehi/Weber 1989:147).

In der frühen griechischen Philosophie sind Körper und Seele, analog zum mythischen Denken noch eine Einheit. Später, im Denken PLATONS, wird die Welt als in zwei Sphären geteilt verstanden: Die **uneigentliche Welt des Sichtbaren** (Diesseits), dem zyklischen Werden und Vergehen verhaftet. Sie ist "... Ausdruck und Entäußerung eines '**unbewegten Bewegers**' (HdV)" (Nassehi/Weber 1989:148). Und die **eigentliche Welt der "obersten Prinzipien"** - Gott, Götter, Ideen -, im wesentlichen "... zeitlos, d.h. nicht mehr an den natürlichen Zyklus des Werdens und Vergehens gebunden ...", aber **selbst** "... **noch nicht in**

einer Bewegung begriffen, wie sie das jüdisch-christliche Denken kennt" (Nassehi/Weber 1989:148).

Der Mensch hat die Möglichkeit "... sein postmortales Schicksal selbst zu beeinflussen" und aus dem ewigen "... Kreislauf der Wiedergeburten herauszukommen (Scherer 1979:90, in: Nassehi/Weber 1989:75): die Seele soll durch tugendhafte (= kontemplative, von sinnlichen, innerweltlichen Begierden befreite) Lebensweise, in die Lage versetzt werden in die ewige Welt der Ideen einzugehen (Nassehi/Weber 1989:148).

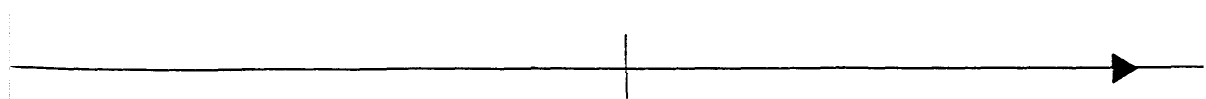
Da die "Herauslösung des Menschen aus der 'Natur'" (Plessner 1952:353, in: Nassehi/Weber 1989:148) (Emanzipation des Menschen zum Individuum), die mit dem Übergang von der zyklischen zur linearen Zeitvorstellung verbunden ist, im griechischen Bewußtsein erst schwach ausgebildet ist, ist damit jedoch noch **keine persönliche** Unsterblichkeit verbunden (vgl. Nassehi/Weber 1989:148).



Für das mythische Denken ist die Welt eine **unendliche Wiederholung**. Im griechischen Denken "... lebt das Vergängliche aus dem unwandelbaren Ewigen ..." (Nassehi/Weber 1989:149), muß ihm darum zumindest ähnlich sein, also **statisch**.

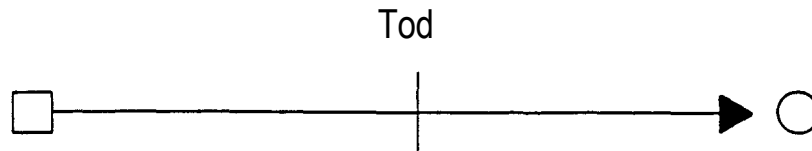
Die Möglichkeit von **Innovation** in der Menschheitsgeschichte aber **setzt Entwicklung voraus**, die unter der Vorstellung eines unwandelbaren Ewigen undenkbar bleibt. Dies ändert sich mit der **Wende zur anthropozentrischen Theonomie** (vgl. Nassehi/Weber 1989:149).

Wende zur anthropozentrischen Theonomie



Die Welt des jüdisch-christlichen Denkens ist in einen "... **göttlichen Heilsplan** (HdV) eingebettet, an dessen Ende die Errichtung des Reiches Gottes steht. Die **Zeit** (HdV) wird nun **als**

Linie (HdV) gedacht, deren Anfangs- und Endpunkte durch Gott gesetzt und qualitativ total verschieden sind" (Nassehi/Weber 1989:149). "Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sondern sich voneinander" (Plessner 1952:354, in: Nassehi/Weber 1989:149).



"... [A]lles was sich auf der Linie ... der Heilsgeschichte ... ereignet ... bekommt die Qualität des Neuen, ... [Einmaligen und] Unwiederholbaren" (Nassehi/Weber 1989:149). Der Mensch wird sich der Einmaligkeit und Endlichkeit seines Lebens bewußt. Der Tod bekommt den Charakter einer absoluten Grenze. Er ist die Vernichtung des Lebens (Nassehi/Weber 1989:148).

Im **Alten Testament** versteht der Mensch seinen Tod als Teil der "... Schöpfungsordnung Jahwes ..." (Gott des AT) (Nassehi/Weber 1989:85). Seine Hinahme erfolgt, "... ohne Dramatik [und] ... emotionale Überbesetzung ..." als Gehorsam gegen Gott, obgleich der prinzipiell unverstehbar bleibt (Nassehi/Weber 1989:85, vgl. Kellermann 1976:259). "Die Auserwähltheit des Volkes [Israel] (vgl. etwa Dt. 7,6-11) hat Vorrang vor dem individuellen Schicksal ... angesichts der Schöpfermacht Jahwes ..." (Nassehi/Weber 1989:149).

Im **Neuen Testament** wird aus dem fremden und unheimlichen Jahwe ein liebender und persönlicher Gott (vgl. Nassehi/Weber 1989:111). Tod und Sterblichkeit wandeln sich von einem allgemeinen Faktum zu einer individuellen Bedrohung. Der Tod wird "... nicht beschönigt, geleugnet oder gar ausgeklammert" (Nassehi/Weber 1989:150), sondern als **Vernichtung des ganzen Menschen** hingenommen.

Im Mysterium der Auferstehung des ganzen Menschen jedoch, besteht für den Christ nun die Hoffnung einer persönlichen Unsterblichkeit. Der Mensch bekommt nun den Stellenwert "... eines Individuums in des Begriffs eigenster Bedeutung ..." das sich "... völlig aus dem Naturzusammenhang herausgelöst weiß": "Er wird **unteilbar, einzigartig, unwiederholbar** ... und von Gott unvergeßlich" (Nassehi/Weber 1989:150). Der Mensch wird zum "Maß aller Dinge" (Nassehi/Weber 1989:150, vgl. Drewermann 1983:64f).

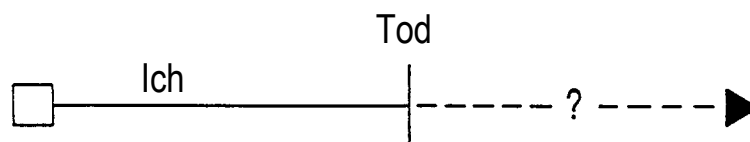
Mit der Herausbildung der Individualität des Menschen hat die **Intensität der Auseinandersetzung mit dem Tod deutlich zugenommen** (vgl. Nassehi/Weber 1989:150).

In der bis ins 19 Jhd. reichenden **neuzeitlichen Metaphysik**, ereignet sich die **Wende zur Selbstreferenz**.

Wende zur Selbstreferenz



"**Selbstreferenz**" (Begriff von N. Luhmann 1984:31) meint in diesem Zusammenhang: "In der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie kann das Todesproblem[, das noch die Frage nach einem Leben nach dem Tode miteinschließt,] nur aus den Strukturen des je eigenen Bewußtseins selbst, also selbstreferentiell behandelt werden..." (Nassehi/Weber 1989:151).



Im **ausgehenden Mittelalter** verliert die christliche Jenseitshoffnung ihre "... Sicherheit und Gewißheit spendende ... Kraft" (Nassehi/Weber 1989:114). Mit ein Hauptgrund war der Ausbruch der großen Pestepidemien im Spätmittelalter, welche das "... vormals relativ gelassene und sich seiner Welt sichere Bewußtsein des Mittelalters aufs schärfste in Angst und Schrecken versetzt[en]" (Nassehi/Weber 1989:115). Die Kirche verlor an Autorität, da "... es nicht mehr ohne weiteres gelang eine allgemeine, sichere und plausible Sinnggebung des Todes anzubieten" (Nassehi/Weber 1989:116). Die bis dahin bestimmende moralische Kraft der Kirche konnte "... [in einer Welt in der Zerstörung, Pest, Kriege, Armut und schreckliches Grauen herrschten ...] nur mit Gewalt aufrecht erhalten werden ("Heilige Inquisition") (Nassehi/Weber 1989:116).

"Erst zu Beginn der Renaissance setzt sich langsam ein neues Welt- und Lebensgefühl durch ..." (Nassehi/Weber 1989:116). "Der von Zweifeln am traditionellen christlichen Weltbild gequälte Mensch entdeckt die Antike wieder[, löst sich von **christlichen Jenseitsvorstellungen**] und besinnt sich auf das **diesseitige Leben** (HdV)" (Nassehi/Weber 1989:116). Durch die wiedergewonnene Sichtweise des Altertums, "... die Welt sei ein göttlich geordneter Kosmos und die Natürlichkeit des Seins nichts anderes als die Teilhabe an jenem Ganzen"

(Nassehi/Weber 1989:117), "... setzt sich langsam die Vorstellung von der **Natürlichkeit des Todes**[, als etwas Selbstverständlichem,] fest" (Nassehi/Weber 1989:117).

M. DE MONTAIGNE (1530 - 1592) fordert den Menschen zu einer **aktiven Aussöhnung** mit seinem Todesschicksal auf, er soll den Tod annehmen "... ohne ihn ständig vor sich zu sehen, aber auch ohne ihn zu vergessen ..." (Nassehi/Weber 1989:116).

Weitere Denker der 'Natürlichkeit des Todes' waren: G. BRUNO, 1548 - 1600, dafür auf dem Scheiterhaufen verbrannt, und F. BACON 1561 - 1626 (vgl. Nassehi/Weber 1989:117). Es entwickelt sich eine 'ars moriendi', eine **Kunst des Sterbens**, die stark in Verbindung mit der individuellen Lebensführung steht (vgl. Nassehi/Weber 1989:117). Hier "... zeigt sich ein **erneuter Individualisierungsschub in der Geistesgeschichte des Todes** ..." (Nassehi/Weber 1989:117).

Mit R. DESCARTES (1596 - 1650) erfährt der klassische Dualismus der griechischen Philosophie "... eine deutliche Radikalisierung ..." (Nassehi/Weber 1989:118): In der griechischen Philosophie galt "... die gesamte Natur als 'beseelt' ..." und war "... damit auch in der Dimension der Teilhabe an der göttlichen Ewigkeit ..." eingeschlossen (Nassehi/Weber 1989:118). Bei "... DESCARTES [dagegen ist] die Seele eine nur für den Menschen reservierte Instanz ...": das **"denkende Selbstbewußtsein"** (Nassehi/Weber 1989:118). Dieser entgegengesetzt ist der Seinsbezirk des Körperhaften: "... tote Materie, ein System von Ausdehnungen, Bewegungen und Wirkungszusammenhängen" (Nassehi/Weber 1989:118). Die "... auf Ausdehnung und Quantifizierbarkeit reduzierte Natur ist von Gestalten, Formen und Qualitäten, welche das griechische und mittelalterliche Bild von der Natur bestimmt hatten, völlig entleert. Sie ist der methodische Rahmen, innerhalb dessen sich die moderne Naturwissenschaft, Technik und Industrie entfalten ..." kann (Scherer 1979:125, in: Nassehi/Weber 1989:118). Der Mensch ist dadurch ganz auf **sein** Bewußtsein fixiert, alles ihm Äußere muß ihm "... als unsicher, zweifelhaft und fremd erscheinen" (Nassehi/Weber 1989:119). "Der Tod wird als lediglich körperlich-biologischer Vorgang angesehen. Da alles Körperliche lediglich Apparat, Maschine ist - etwa Tiere sind für DESCARTES nach mechanischen Gesetzen funktionierende Automaten-, kann der Tod nur auf eine 'Funktionsstörung' im organischen Gefüge des Körpers zurückgeführt werden" (Nassehi/Weber 1989:120, vgl. Descartes 1891:32). Bei DESCARTES "... kündigen sich **zwei wesentliche Elemente des modernen Todesverständnisses** an ...": Der Tod ist "... die Sache eines **isolierten**, sich nur noch seines eigenen Bewußtseins sicheren **Subjekts**, das sich immer weniger auf eine allgemeine, äußere Sinnggebung verlassen kann, da alles Äußere prinzipiell zu bezweifeln ist. Zum anderen bereitet sich bei ihm das später für die Moderne so bestimmende **Bild des 'natürlichen Todes'** vor, das im Tode **nichts anderes** zu erkennen vermag als das **Enden aller biologischen Prozesse** (HdV)" (Nassehi/Weber 1989:121).

Die **Fragwürdigkeit der Welt** verschärft sich weiter bei IMMANUEL KANT (1724 - 1804): KANTs Hauptfrage ist die, nach dem, "... was in der sichtbaren Wirklichkeit und hinter dieser das eigentlich Wirksame ist, nach dem Unbedingten in allem Bedingten und jenseits alles Bedingten" (Weischedel 1975:183). KANTs Denken richtet sich "... auf das, was seit alters als **Metaphysik** bezeichnet wird: hinauszufragen über das unmittelbar Gegebene, hinabzufragen in die ersten und letzten Gründe der Wirklichkeit" (Weischedel 1975:183).

"KANT verdeutlicht die metaphysische Problematik ...": "Gibt es etwas im Menschen das sein bedingtes, endliches Sein überragt ..."?: die "... **Frage nach der Unsterblichkeit** ..." (HdV)" (Weischedel 1975:183). "Gibt es in der Welt nur die Kette der Bedingtheiten ..."?: die "... **Frage nach der Freiheit**" (Weischedel 1975:183). "Gibt es ... etwas, worin das Gesamt alles Bedingten, Welt und Mensch ... letztlich gründet ..."?: die "... **Frage nach Gott**" (Weischedel 1975:183). Für KANT "... zeigt sich: Auf diesem Felde ist **alles fragwürdig** (HdV); in der langen Geschichte der Metaphysik läuft alles auf 'ein **bloßes Herumtappen**' (HdV) hinaus" (Weischedel 1975:183).

KANT entdeckt: "... Daß man zu keinen gesicherten Antworten gelangen kann, liegt im Wesen der menschlichen Vernunft begründet" (Weischedel 1975:184). Erkennen ist **nicht die unmittelbare** Abbildung der Wirklichkeit im menschlichen Geiste (vgl. Weischedel 1975:185). "Der Mensch bringt ... von sich aus Entscheidendes in den Erkenntnisprozeß mit hinein ..." (Weischedel 1975:185): Vorstellungen und Begriffe wie Raum, Zeit, Quantität, Kausalität. "Indem der Erkennende diese ... auf die Empfindungen anwendet die ihm die Sinne vermitteln, entsteht ihm das Bild der Wirklichkeit" (Weischedel 1975:185). Folgerung: "Die Wirklichkeit zeigt sich dem Menschen nicht so wie sie an sich selber sein mag, sondern nur so wie sie ihm aufgrund der besonderen Art seines Erkenntnisvermögens erscheint. Wir erfassen **nicht die Dinge an sich** (HdV) sondern **nur die Dinge als Erscheinungen** (HdV)" (Weischedel 1975:185).

Über Begriffe wie **Unsterblichkeit** oder **Gott** sind **keine Gewißheiten** möglich, denn "... sie benennen keine Gegenstände **möglicher sinnlicher Erfahrung**" (Nassehi/Weber 1989:122). Jedes Bemühen des Menschen den ihm zugewiesenen und angemessenen Platz zu übersteigen, muß scheitern (vgl. Weischedel 1975:185). KANT folgert: Sicheres Wissen ist ihm nur im Bereich **empirischer Erfahrung** (das was man zählen, wägen, messen kann) möglich (vgl. Nassehi 1989:122). "Damit bereitet ... [KANT] ungewollt das **positivistische Denken** (HdV) [der Moderne] vor, dem es nur um 'die Erforschung des Wirklichen in seiner Faktizität und Kausalität' (Jaspers 1965a:226) geht" (Nassehi/Weber 1989:123).

Doch worin findet der Mensch bei KANT nun letztlich seine Orientierung? KANT glaubt an eine, dem menschlichen Wesen innewohnende allgemeine sittliche Menschenvernunft (vgl.

Nassehi/Weber 1989:151). "Er meint, wenn der Mensch ernstlich wissen wolle, wie er handeln solle, trete ihm ein unbedingtes Gebot ... entgegen ..." (Weischedel 1975:186), das ihm sagt: "... so und nicht anders ... **[sollst]** du handeln" (Weischedel 1975:186). Ein **Gebot** bedeutet **Entscheidung**, "... Entscheidung aber ist nur möglich, wenn es Freiheit gibt". "Im Hören des ... Gebotes und in der Freiheit ... [darin zu handeln], entdeckt der Mensch, daß er, mag er auch noch so sehr der Endlichkeit verhaftet sein, gleichwohl im wesentlichen seines Wesens einer anderen, übersinnlichen Ordnung angehört, und daß ihm dies seine eigentümliche Würde gibt" (Weischedel 1975:186).

Die Erreichung der geforderten unbedingten Moralität ist vom **endlichen** Menschen her **nicht zu leisten**, "... [e]s bedarf einer unendlichen Entwicklung zur Erreichung dieses Endzwecks der Natur ..." (Nassehi/Weber 1989:122). "KANT [nimmt deshalb] die **Unsterblichkeit der Seele** ... als Bedingung der Möglichkeit der Verwirklichung des allgemeinen Sittengesetzes an" (Nassehi/Weber 1989:123). "Der Tod selbst hat für KANT lediglich **natürliche Ursachen**" (Nassehi/Weber 1989:123). "Das Bild des natürlichen Todes ist ihm ... bereits selbstverständlich" (Nassehi/Weber 1989:123). "Das isolierte, vereinzelt ich, das sich in einsamer Entscheidung dem allgemeinen Sittengesetz unterwirft, ist für ... [KANT], die höchste Form der Moralität. Ein derart auf seine Subjektivität verwiesener Mensch kann aber auch den Tod nur in **zunehmend individueller werdender Struktur** (HdV) erleben und erleiden" (Nassehi/Weber 1989:123).

Die Philosophie KANTS, ein Denken das sich in "... freiwillige[r] Begrenzung ..." "... in sich selbst einschließt und [dadurch] die Möglichkeiten der Erfahrung der Wahrheit bewußt preisgibt ..." ist für den Philosophen G. W. HEGEL (1770 - 1831) "... Gegenstand heftigster Kritik ..." (Nassehi/Weber 1989:124). Es geht HEGEL darum "... **die Welt in ihrer Totalität** (HdV)[wieder] erkennbar und damit ... philosophisch erklärbar zu machen" (Nassehi/Weber 1989:124). Dazu bedarf es zunächst der Aufhebung "... der KANTschen Subjektivität, die kein Objekt mehr kennt und als wahres Seiendes nur noch [reine Verstandes_begriffe wie Raum, Zeit, Quantität, Kausalität] zuläßt, mit Hilfe derer ein Zugriff auf die **Wahrheit der Welt** (HdV) überhaupt **unmöglich** (HdV) wird" (Nassehi/Weber 1989:124).

HEGEL sagt, daß aus der Erkenntnis, daß diese Verstandesbegriffe Teil des eigenen Denkens sind, nicht geschlußfolgert werden könne, daß diese **ausschließlich** Teil des eigenen Denkens wären und nicht auch Bestimmungen (oder Eigenschaften) der Dinge selbst seien. Er sagt weiter, daß die Dinge, von denen wir unmittelbar wissen, **nicht nur für uns** sondern **an sich** Erscheinungen seien, und daß es die Bestimmung der endlichen Dinge sei, den Grund

ihres Seins nicht in sich selbst, sondern in einer allgemeinen göttlichen Idee zu haben (vgl. Nassehi/Weber 1989:124, vgl. Hegel 1970b:119).

Die Erkenntnis findet jetzt "... ihren Gegenstand nicht mehr nur ... [im Subjekt selbst], sondern in der Welt ..., die die Entäußerung eines Absoluten, einer **allgemeinen göttlichen Idee** ist ..." (Nassehi 1989:125). Die Welt wird wieder in ihrer 'Totalität', als Einheit, **als Ganzes** gedacht (vgl. Nassehi/Weber 1989:125). Dieses Ganze das, für HEGEL, allein das Wahre ist, **be findet sich im Werden** (vgl. Nassehi/Weber 1989:125, vgl. Hegel 1970a:24). Gott ist der im Werden begriffene Geist (vgl. Nassehi/Weber 1989:125) der sich in der Geschichte offenbart.

Das Werden dieses Geistes denkt HEGEL dialektisch: als These, Antithese und Synthese. Das Sein (These) wird im Tod zu seiner Negation, zum Nicht-Sein (Antithese). Das spannungsvolle Verhältnis dieses Widerspruchs wird aufgehoben in der **Synthese des Werdens** der Welt (vgl. Nassehi/Weber 1989:125/126). "... [Dieser] Geist handelt in der Geschichte. Er versucht über den Marsch durch die Widersprüche und deren Aufhebung in der Synthese zur Versöhnung mit sich selbst zu kommen" (Nassehi/Weber 1989:126). Der Mensch wird dabei als "... Entäußerung ..." (Nassehi/Weber 1989:127) dieses im Werden begriffenen Geistes verstanden. Der Tod ist die Negation des Lebens die notwendig zum Leben gehört, da nur daraus neues Leben, und letztlich Positives, entstehen kann (vgl. Nassehi/Weber 1989:127).

Das je einzelne Leben und der je einzelne Tod sind nur Teil jener unendlichen Totalität des Seins dieses Geistes (vgl. Nassehi/Weber 1989:127). Nur darin erfährt der einzelne Mensch seine Unsterblichkeit, die so eigentlich schwer als individuelle gedacht werden kann (Nassehi/Weber 1989:127). "**Persönlich** ist die HEGELsche **Unsterblichkeit** nur in dem Sinne, als vom **einzelnen Menschen** eine **Einsicht** in den **unveränderlichen Gang** [der] Geschichte gefordert wird ..." (Nassehi/Weber 1989:125) in der der Widerspruch seines Daseins aufgehoben ist. Ziel von HEGEL war es zwar, die von DESCARTES und KANT vollzogene Selbstbeschränkung des Denkens auf das denkende Subjekt zu überwinden und damit auch den Tod aus der Isolierung des einzelnen Subjekts zu befreien. Durch die Unterordnung des Einzelschicksals unter ein allgemeines Prinzip erreicht er jedoch genau das Gegenteil. "Wer auf dem Boden HEGELschen Denkens **seinen** Tod verstehen will, bleibt alleingelassen und verloren. Er wird als Gattungswesen den Gesetzen der Gattung geopfert" (Nassehi/Weber 1989:152).

"Bei MARX [(1818 - 1883)] verhält es sich...ähnlich" (Nassehi/Weber 1989:152): Anders als bei HEGEL ist bei MARX der Motor der Entwicklung nicht das Abstraktum einer allgemeinen Idee, sondern die praktische Tätigkeit des Menschen, die Arbeit. Der Mensch ist, nach MARX, Produkt der Geschichte und die Geschichte ist zugleich Produkt des Menschen. Die ganze Weltgeschichte ist bei Marx nichts anderes als eine Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit. Die Welt erhält durch MARX eine rein materialistische Bestimmung. Marx begreift den einzelnen Menschen dabei als 'Atom' einer Gattung die ein überindividuelles, in

der materialen Struktur der Gesellschaft schon immer angelegtes Ziel zu verwirklichen hat. Den Trost der Erfüllung seiner Existenz im Jenseits braucht der Mensch nicht mehr, wenn erst einmal die in den gesellschaftlichen Verhältnissen verankerten Entfremdungen abgeschafft sind, denn dann kann er seine Erfüllung bereits im Leben vor dem Tode erfahren. Das radikal diesseitige Engagement des Marxismus und vor allem die Priorität des Allgemeinen vor dem einzelnen Individuum, lassen das Todesschicksal der einmaligen unverwechselbaren Person vergessen. Die Frage nach dem je einzelnen Leben und vor allem nach dem je einzelnen Tod bleibt unbeantwortet!

"Mit ... S. KIERKEGAARD (1813 - 1855) beginnt eine philosophische Denkform, die man ... als 'Existenzphilosophie' bezeichnet" (Nassehi/Weber 1989:128). KIERKEGAARD stellt fest: "... alles wesentliche Erkennen betrifft die Existenz" des Menschen (Weischedel 1975:232). Im Mittelpunkt der Existenzphilosophie steht der Mensch in seiner '**alltäglichen** Situation': dieser "... denkt nicht abstrakt, spekulativ, systematisch" (Schmidt 1991:195) sondern **existentiell**. "Existentielles Denken ist ein Denken, an dem jeweils der ganze körperlich-seelisch-geistige Mensch mit seinen Ahnungen und Befürchtungen, seinen Erfahrungen und Hoffnungen, seinen Sorgen und Nöten, beteiligt ist. Nur einem solchen 'Denker' ... erschließt sich die Wahrheit, das wesentliche an den Dingen" (Schmidt 1991:195). Die philosophische Grundüberzeugung KIERKEGAARDs ist: "Ob etwas Wahrheit für den Menschen werden kann, hängt davon ab, ob er es mit voller Leidenschaft als **seine persönliche** (HdV) Wahrheit ergreifen kann. Eine Wahrheit zu erwerben hat keinen Sinn, wenn sie **die [eigene] Existenz** (HdV) nicht berührt und verwandelt" (Weischedel 1975:233).

KIERKEGAARD wandte sich "... schroff ..." gegen die Philosophie HEGELS, deren reine Theorie eines absoluten Geistes er gegenüber der "... existierenden Wirklichkeit ..." und gegenüber der "... wirklichen Existenz des Menschen ..." für unangemessen empfand (F.J. Brecht, Einf. i. d. Philosophie der Existenz 1948; vgl. U. Johansen, K. und Hegel, in ZphF, Bd. VII, 1953, in: Schmidt 1991:381). Entgegen jeder "... Absicht, das Individuum aus einem Allgemeinen herzuleiten, versucht er, die für den Menschen bedeutsamen Sinngebungen allein aus ...[der **Existenz des Subjekts selbst**] zu verstehen" (Nassehi/Weber 1989:152). "KIERKEGAARD schildert ... das Zerbrochen und Sinnlos-Sein der Welt, auf das Angst und Verzweiflung die Antwort sein muß" ("Der Begriff der Angst", 1844, in: Schmidt 1991:381). "In der **Angst** nun ... erfährt der Mensch ..." das seinem Wesen eigenste: die "... Möglichkeit der Freiheit ..." (Weischedel 1975:234). "Denn die Angst löst die Wirklichkeit in ein Geflecht von bedrängenden Möglichkeiten auf, denen gegenüber der Mensch sich zu entscheiden hat" (Weischedel 1975:233). Er entdeckt, "... sein Sein ist ein Seinkönnen" (Weischedel 1975:234). Daraus ergeben sich nach KIERKEGAARD, für den Menschen drei grundsätzliche Existenzweisen.

Die erste nennt er 'ästhetisch'. Der Mensch hat zwar "... eine Fülle von [Existenz]möglichkeiten ...", aber er macht davon keinen Gebrauch. Er verhält sich "... anschauend und genießend, nicht aber tätig und darum auch nicht verantwortlich", er "... verfällt der Daseinsleere ..." (Weischedel 1975:234). KIERKEGAARD sagt: "... [i]n Wahrheit existieren bedeute vielmehr, daß der Mensch unter den Möglichkeiten ..." wählt und sich entscheidet.

Bewußte Wahl und Entscheidung kennzeichnen die zweite, die **ethische** Haltung (vgl. Weischedel 1975:234). Erst hier kommt der Mensch "... zu sich selbst und findet die Aufgabe, die **seine** Aufgabe werden kann" (Weischedel 1975:234). Doch "... [a]uch der Versuch, sich selber ethisch in die Hand zu nehmen, endet in der Verzweiflung; der Mensch entdeckt zuletzt, daß er nicht aus sich selber heraus wahrhaft er selbst werden kann" (Weischedel 1975:234). "Aus der äußersten Verzweiflung ... kann der Mensch nur dann einen Ausweg finden, wenn sich ihm - ohne sein Zutun - eine neue Möglichkeit öffnet" (Weischedel 1975:234). KIERKEGAARD sagt: der Mensch ist zugleich "... **Endlichkeit und Unendlichkeit** ...". Das Unendliche in ihm "... macht es ihm möglich ... mit einer anderen Welt in Verbindung zu treten. Von dort erhält er Trost ..., zugleich aber auch gültige Anweisungen für sein Selbstwerden, sein Handeln und Entscheiden" (Weischedel 1975:235).

"Wer [der Unendlichkeit] ansichtig wird ...", erreicht die dritte, die '**religiöse**' Existenzweise (Weischedel 1975:234/235). Der Mensch also "... findet - und ... [das] ist entscheidend - keinen anderen Weg zur Wahrheit als über ..." (Nassehi/Weber 1989:153) ein **unmittelbares Selbst- und Gottverhältnis im Angesicht seines Todes**. "Mit S KIERKEGAARD ... findet die **Wende zur Selbstreferenz** ihren Höhepunkt" (Nassehi/Weber 1989:152). Von KANT wird noch eine jedem Menschen innewohnende allgemeine sittliche Menschenvernunft als gegeben angenommen, die ihm Orientierung geben kann. KIERKEGAARD hingegen äußert: "Es kommt darauf an, daß einer es wagt, ganz er selbst, ein einzelner Mensch, dieser bestimmte einzelne Mensch zu sein; **allein** (HdV) vor Gott, **allein** (HdV) in dieser ungeheuren Anstrengung und mit dieser ungeheuren Verantwortung" (Kierkegaard, in: Weischedel 1975:235).

"Noch nie war der Tod so vereinsamend, vernichtend und radikal" (Nassehi/Weber 1989:152/153). "Seit dem späten Mittelalter beginnt mit der langsamen Entwicklung der Individualität 'der Schmerz über den **eigenen** (HdV) kommenden Tod ...' (Huizinga 1961:207, in: Nassehi/Weber 1989:153). "... [N]icht [mehr] **der Tod** sondern nur noch **der je eigene Tod** [wird] für das Leben des Menschen bedeutsam ..." (Nassehi/Weber 1989:153).

Wird bei KIERKEGAARD der je eigene Tod noch in **Bezug** zu einer göttlichen Sinngebung gesehen, ist dem modernen Bewußtsein des **20. Jhd.** "... eine solche Orientierung an einer äußeren Macht unmöglich geworden" (Nassehi/Weber 1989:153). Diese "... **Abkopplung des Todesproblems vom Problem postmortaler Existenzformen** ... (HdV)" (Nassehi/Weber 1989:153) bezeichnen NASSEHI/WEBER als **Inversion der Thanatologie** (Thanatologie ist

der sich mit der Problematik von Sterben und Tod beschäftigende interdisziplinäre Forschungsbereich (Hillmann 1994:860)).

Inversion der Thanatologie



Das Todesverständnis **radikalisiert** sich. "Bei HEIDEGGER ist das Denken über den Tod völlig am einzelnen Menschen festgemacht" (HEIDEGGER -> S. 8) (Nassehi/Weber 1989:153). "HEIDEGGER bricht mit der alten ... Tradition, 'das Problem des Todes ... immer im Zusammenhang mit der Frage nach der Unsterblichkeit' (Schulz 1972:295) zu behandeln. Er spart dabei das Problem also nicht einfach aus, sondern betont ausdrücklich, daß durch ... [seine Analyse] des Daseins 'der Tod als '**Ende**' des ... **In-der-Welt-Seins** (HdV) bestimmt wird' (Heidegger 1979:49, 247) und demnach die Frage, 'ob 'nach dem Tode' noch ein anderes ... Sein möglich ist' (ebd.), gar nicht berührt wird (ebd. :248). Er bezeichnet seine Analyse als 'diesseitige ...' (ebd.) ... [und hat dabei] den lebendigen Menschen im Blick" (Nassehi/Weber 1989:139), der **weiß**, daß er sterben wird, und sich darum notwendig immer zu seinem Tode irgendwie verhält = 'Sein-zum-Tode' (vgl. Nassehi/Weber 1989:139).

Das moderne Bewußtsein beinhaltet nun einen **veränderten Zeitbegriff**. Der mit dem jüdisch-christlichen Denken verbundene Zeitbegriff war der einer Heilsgeschichte, später der einer Weltgeschichte. Diese Geschichte hatte Anfang, Richtung und Ziel. Das einzelne Schicksal war in diese Geschichte eingebunden. **Weltzeit und eigene Lebenszeit, Weltgeschichte und eigene Lebensgeschichte** waren in **Übereinstimmung**. Der einzelne Mensch konnte über eine **weltgeschichtliche Hoffnung** seinen Tod verstehen. Nach der Inversion haben sich Weltzeit und eigene Lebenszeit **voneinander entfernt**. Die 'äußere' Zeit ist zu einer quantifizierbaren, universell anwendbaren Kategorie geworden, die von der modernen Technologie und Bürokratie vorausgesetzt wird, und für die Sinngebung des eigenen Todes keine Bedeutung mehr hat. Die für den Menschen existentiell bedeutsame Zeitform läßt sich nur noch als '**innere Zeit**' denken, als die subjektive Erfahrung des je eigenen Seins-zum-Tode. Mit dieser Wendung zum Leben vor dem Tode ist "... **die Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Unsterblichkeit preisgegeben** ... (HdV)" (Nassehi/Weber 1989:140).

"Seit... [HEIDEGGER] beschäftigt sich die philosophische Thanatologie nur noch mit ... [der Frage, wie denn] mit dem eigenen, dem fremden, dem gewaltsamen, dem vermeidbaren, dem

natürlichen ..." (Nassehi/Weber 1989:140) Tode umzugehen sei. Damit ist ein Punkt erreicht "... an dem die Individualisierung der Todeserfahrung so weit fortgeschritten ist, daß die Philosophie des Todes **nicht [mehr] auf äußere** (HdV) ... Sinngewebungen zurückgreifen kann" (Nassehi/Weber 1989:155). Es entstehen einerseits die **Existenzphilosophien** von M. HEIDEGGER - er möchte dem Tod durch eigentliches Sein zum Tode Sinn geben (-> Kap. 3.2.2) - und von J.P. SARTRE (1905 - 1980) - er proklamiert die Absurdität des Lebens wie des Todes -, andererseits wird die Sinnfrage des Todes ganz ausgeklammert und eine Lösung in der Biologie und dem daraus resultierenden Konzept des "**natürlichen Todes**" gesucht (vgl. Nassehi/Weber 1989:155).

Nach C.F.v. WEIZSÄCKER ist die Lebens- und Beschäftigungsweise der modernen Gesellschaft durch eine "... technisch-wissenschaftliche Denkungsart bestimmt ..." (Nassehi/Weber 1989:155, vgl. v. Weizsäcker 1980:109), d.h. die technische "... Verfügung über vergegenständlichte Prozesse ..." steht im Vordergrund (Habermas 1968:110, in: Nassehi/Weber 1989:155). "Es ist dies jene Form des Handelns, die unter dem programmatischen Ziel der 'Naturbeherrschung' die Neuzeit seit ca. 350 Jahren bestimmt" (Nassehi/Weber 1989:207). "Strategische Rationalität (im Sinne einer rein instrumentellen Vernunft, Anm. d. V., in: Nassehi/Weber 1989:207), Positivität und Wissenschaftlichkeit - im Sinne der sogenannten exakten Naturwissenschaften - gelten als ..." einzig richtige Erkenntnisart (Nassehi/Weber 1989:207/208). "Ein '**modernes**' **Todesbild** kann ...[, als ein wissenschaftliches,] demnach **nur nach diesen** (HdV) ... [**Kriterien**] gebildet werden ..." (Nassehi/Weber 1989:208): "**Der Tod ist der natürliche Tod des Ablebens - nicht mehr und nicht weniger**" (Schulz 1976:99, in Nassehi/Weber 1989:209).

Die Wissenschaft steht hier allerdings vor dem Problem den Tod (Zustand des Nicht-mehr-Lebens) nicht wie sonstiges In-der-Welt-Seiendes positiv (d.h. als Beobachtbares und Erfahrbares) bestimmen zu können (vgl. Nassehi/Weber 1989:426). Nach ADORNO ist deshalb die **Gewißheit** eines "... unter dem Deckmantel des Fortschritts und der Vernunft auftretende[n] Biologismus des Todes im Sinne eines absoluten Endes [genauso] falsches Bewußtsein ..." (Adorno 1966:364, in: Nassehi/Weber 1989:430) wie die **Gewißheit** von der Unsterblichkeit (vgl. Nassehi/Weber 1989:430). SOKRATES sagt:

"Es ist ein Dünkel etwas zu wissen, was man nicht weiß, was der Tod ist, nicht einmal ob er nicht für den Menschen das Größte ist unter allen Gütern. Sie fürchten ihn aber, als wüßten sie gewiß, daß er das größte Übel ist. Und wie wäre dies nicht eben der selbe verufene Unverstand, die Einbildung, etwas zu wissen, was man nicht weiß" (Platon 1958:Apologie 29a-b, in: Nassehi/Weber 1989:431).

Daß diese **falsche Gewißheit eines absoluten Endes** letztlich zu einer **Verdinglichung** des lebenden wie auch des toten Menschen geführt hat und weiter führen könnte, darauf sei ausdrücklich hingewiesen.

Diese Entwicklung hat ihre philosophischen Wurzeln u.a. im Denken L. FEUERBACHS (1804 - 1872) und K. MARXs (Nassehi/Weber 1989:209). Ein neuerer Vertreter der Vorstellung vom 'natürlichen' Tod ist **W. Fuchs** (1969): Für ihn ist der Tod "... ein Vorgang, der **allein** durch seine biologische Bestimmung erfaßt werden kann" (Nassehi/Weber 1989:209). FUCHS versucht **aber daraus** "... ein **Todesbild** herauszuarbeiten, das ... eine vollständige Erklärung des Phänomens ..." **einschließlich Sinnggebung** zu geben versucht (Nassehi/Weber 1989:209).

Sein Bild vom 'natürlichen' Tode geht davon aus, daß naturwissenschaftlich-orientierte Medizin in der Lage ist Krankheiten vollständig zu überwinden, das Leben innerhalb bestimmter Grenzen zu verlängern, und den rein organischen Sterbevorgang selbst in Grenzen beeinflussen zu können (vgl. Nassehi/Weber 1989:228). Daraus folgen gesellschaftskritische bzw. sozial-politische Forderungen: Alle Menschen müssen ihr Leben im Sinne der möglichen Naturbeherrschung d.h. 'natürlich' beenden können. Krieg, Gewalt und gesellschaftlich induzierte Krankheiten müssen soweit abgeschafft werden, daß jeder Mensch einen friedvollen (d.h. nicht erzwungenen) Tod sterben kann (vgl. Nassehi/Weber 1989:228). Erst ein solcher **'guter' Tod, kann dann auch ein sinnvoller Tod** sein (Nassehi/Weber 1989:228).

Das Bild des natürlichen Todes wird, so FUCHS, immer noch behindert durch das Vorhandensein von Tradition und Brauchtum, in denen er "Relikte aus Ordnungssystemen vergangener Gesellschaftsformen ..." (Fuchs 1969:62, in: Nassehi/Weber 1989:210) sieht, die es zu überwinden gilt (vgl. Nassehi/Weber 1989:210). Den gesellschaftskritischen bzw. sozialpolitischen Forderungen ist durchaus zuzustimmen, aber "...[i]st der 'natürliche Tod', der gewaltlose und nach einem technisch verlängerten Leben eintretende Tod weniger furchterregend und besser verstehbar als jeder andere" (Nassehi/Weber 1989:144)?

"Die gesellschaftliche Verdrängung des Todes gerade dort, wo Rationalität und Modernität am weitesten fortgeschritten sind, ist ein Indiz dafür, daß ein bloß naturwissenschaftlich-objektives 'Wissen' um den Tod dem Menschen nicht angemessen ist" (Nassehi/Weber 1989:211). Denn: "... Essen ist mehr als Nahrungsaufnahme, Schlafen mehr als eine biologisch notwendige Ruhephase, Sexualität mehr als Fortpflanzung und ... **Sterben mehr als bloßes Aufhören der biologischen Prozesse**" (Nassehi/Weber 1989:214). Der **Mensch wird auch bestimmt durch** "... seine **Freiheit**, seine **Verwiesenheit auf Sinn**, seine **Vernunft** und [durch] die **ethische Dimension seiner Existenz** ..." (Scherer 1979:22, in: Nassehi/Weber 1989:211).

3.5 Die Thanatopraxis der Moderne

"Daß Tod und Sterben in der modernen Gesellschaft einer [sogenannten] Verdrängung unterliegen, gehört ..." heute zu den fraglosen "... 'Weisheiten' des Alltags" wenn man den zahlreichen "... [j]ournalistische[n] und populärwissenschaftliche[n] Schriften, Vorträge[n], Diskussionen[n] und Medienangebote[n] ..." Glauben schenken darf (Nassehi/Weber 1989:157). Die häufige Verwendung des Begriffs 'Verdrängung' steht dabei jedoch in umgekehrtem Verhältnis zu seiner Klarheit (vgl. Nassehi/Weber 1989:157). Vergessen scheint die ursprüngliche Herkunft des Verdrängungsbegriffs aus dem psychoanalytischen Denken S. FREUDs (vgl. Nassehi/Weber 1989:157). Unter Begriffen wie "... Verdrängung, Regression, ..., Projektion ..." u.a. versteht WITTKOWSKI "... **unbewußte** (HdV) psychodynamische Vorgänge welche die **Sicherung** (HdV) eines funktionsfähigen Individuums zum Ziel haben" (Wittkowski 1978:122, in: Nassehi/Weber 1989:158). Sie werden unter dem Begriff der 'Abwehrmechanismen' zusammengefaßt (vgl. Freud, A., 1977:34, in: Nassehi/Weber 1989:158).

Das psychische Gleichgewicht am stärksten belastende Ereignisse wie etwa der Tod, können am wirkungsvollsten durch die Technik der Verdrängung abgewehrt werden (vgl. Nassehi/Weber 1989:159). Ausgelöst wird die Verdrängung, nach S. FREUD, durch das 'Ich' bei Bedrohung seiner Funktionsfähigkeit (vgl. Nassehi/Weber 1989:159). Allerdings geht die das 'Ich' bedrohende Vorstellung durch Verdrängung "... aus dem Bewußtsein nicht einfach verloren, sondern wirkt als Kraft im Unbewußten fort" (Nassehi/Weber 1989:159). Das Verdrängte übt "... einen kontinuierlichen Druck in ... Richtung zum Bewußtsein hin aus ..., dem durch unausgesetzten Gegendruck das Gleichgewicht gehalten werden muß ...", was eine ständige Kraftausgabe bedeutet (Freud, S., 1946ff:253, in: Nassehi/Weber 1989:159). "Gerät dieses Gleichgewichtssystem in Gefahr, etwa durch äußere Erlebnisse oder durch einen unmöglich gewordenen Kraftaufwand zur Aufrechterhaltung der Verdrängung, kann die verdrängte ... [Vorstellung] sich in Form psychodynamischer, pathologischer Reaktionen auf ..." die Psyche auswirken (Nassehi/Weber 1989:159).

Historische und zwischenkulturelle Vergleiche "... haben gezeigt, daß [die psychische] Verdrängung des Todes nur ... [eine] mögliche, nicht aber ... [die] zwangsläufige und einzig mögliche Reaktion auf ..." mit Tod und Trauer zusammenhängende Vorstellungen darstellt (Wittkowski 1978:127, in: Nassehi/Weber 1989:162). Wäre der Mensch nicht potentiell dazu in der Lage, "... sich zu seinem Tod zu verhalten, ohne diesen in das Unbewußte verdrängen zu müssen", dann "... erschiene uns allein das Sprechen über den Tod, geschweige denn [seine] ... Sinnggebung ... unmöglich" (Nassehi/Weber 1989:162).

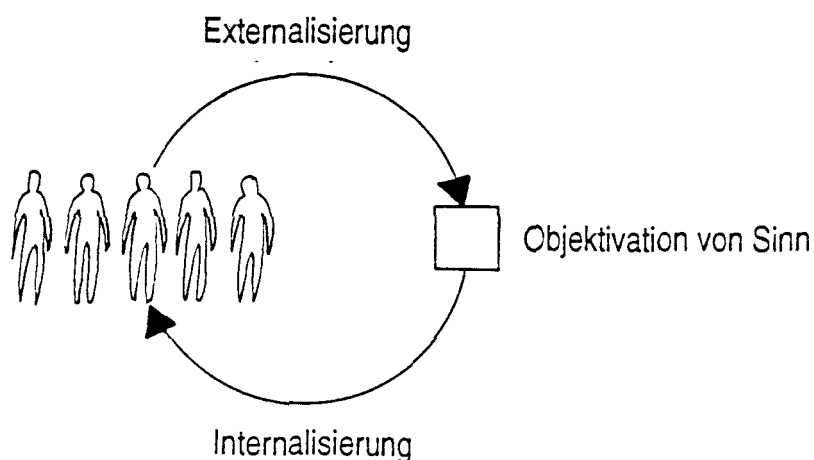
Der psychoanalytische Verdrängungsbegriff beinhaltet folglich nur individuell auftretende Symptome eines psychodynamischen Abwehrvorgangs [von] mit Tod und Sterben verbundenen Inhalten, gibt aber keinerlei Aufschluß über die heute öffentlich vieldiskutierte Verdrängung des Todes (vgl. Nassehi/Weber 1989:164). Diese meint vielmehr die Verleugnung, **Ab-**

drängung oder Eliminierung des Todesbewußtseins aus der **kulturellen** und **gesellschaftlichen Wertstruktur** (Nassehi/Weber 1989:162). Die Sinngebung des je eigenen Todes ist nachwievor das existenziellste Anliegen des menschlichen Lebens geblieben (vgl. Nassehi/Weber 1989:163).

In Abgrenzung zum psychoanalytischen Begriff wird von NASSEHI/WEBER der Begriff '**soziale Verdrängung**' gebraucht (vgl. Nassehi/Weber 1989:165). Vieldiskutierte Symptome dieser 'sozialen Verdrängung' sind etwa die 'Hospitalisierung' des Todes, der 'Verfall' der Friedhofskultur oder die Vorstellung vom 'natürlichen Tod' und die daraus resultierende 'Verdinglichung' der Toten.

Doch welches sind die Bedingungen für diese 'soziale Verdrängung' ?

Der Mensch findet sich immer schon in einer Welt vor. Diese Welt, in ihrer "... unmittelbaren Gegenwärtigkeit ...", ist seine **Wirklichkeit** (Nassehi/Weber 1989:166). Wirklich ist die Welt nicht nur für sich oder für mich allein. Sie muß als '**intersubjektive**' Wirklichkeit verstanden werden (Nassehi/Weber 1989:170). Intersubjektivität ist allgemein die "... durch gemeinsame Ideen, Werte und Normen fundierte Übereinstimmung von Auffassungen, Einstellungen, Wahrnehmungen und Verhaltensweisen bei einer **Mehrzahl** (HdV) von ... [Menschen einer Gesellschaft]" (Hillmann 1994:388). Sie ist nicht nur ein Gegebenes, sondern auch und vor allem, ein beständiger Kreislauf von Erfahrung und Neuinterpretation von Welt. Durch Prozesse der Externalisierung (= Entäußerung) von Sinn, der Objektivierung dieses externalisierten Sinns (die Entäußerungen werden zu gesellschaftlichen Werten, Normen, Rollenerwartungen etc.) und der Internalisierung (= Verinnerlichung) und Neuinterpretation dieses objektivierten Sinnes (der Werte, Normen etc.) entsteht die gesellschaftliche Welt in einer quasi zirkulären Geschlossenheit von Sinn (vgl. Nassehi/Weber 1989:70).



Den Mittelpunkt menschlicher Wirklichkeit bildet die Alltagswelt, "... jener Wirklichkeitsbereich (HdV) ... den der wache und normale Erwachsene in der Einstellung des gesunden Menschenverstandes als schlicht gegeben vorfindet" (Schütz/Luckmann 1979:38, in: Nassehi/Weber 1989:169). Schlicht gegeben meint "... alles was wir als **fraglos** (HdV) erleben, jeden Sachverhalt, der uns bis auf weiteres unproblematisch ist" (Schütz/Luckmann 1979:25, in: Nassehi/Weber 1989:169). Hier " 'wissen' wir im Normalfall, was der andere tut, warum er es tut und wieso er es jetzt und unter diesen Umständen tut" (Schütz/Luckmann 1979:38, in: Nassehi/Weber 1989:172). "Auf diesem Boden werden im wesentlichen alle Probleme der Alltagswelt als potentiell lösbar ... [erlebt]" (Nassehi/Weber 1989:173). Spezielle Wirklichkeitsbereiche wie etwa die Welt der Kunst, der Religion, der Politik oder der Wissenschaft, deren Sinnstrukturen sich gegenseitig ausschließen können, sind aus der Welt des Alltags als abgeleitet zu verstehen (vgl. Nassehi/Weber 1989:270/271/174). Die Alltagswelt bildet dabei Zentrum und Schnittstelle (Nassehi/Weber 1989:175).

'**Symbolische Sinnwelten**' (-> Kap. 3.3) hatten in vormodernen Gesellschaften die Funktion, diese verschiedenen Sinnbereiche "... nahtlos zu einem Ganzen zu verschweißen" (Nassehi/Weber 1989:175, vgl. Berger/Luckmann 1970:102) und den Tod als problematischste und am wenigsten eindeutig verstehbare Grundtatsache des Daseins in ein sinnhaftes Gesamtverständnis von Welt zu integrieren. Denn der Tod ist für den Menschen **Grenzsituation**. Er gehört **nicht** zur "vom Menschen gemachten [und damit verstehbaren] (Luckmann 1985a:23) Welt" (Nassehi/Weber 1989:271), sondern er ragt von Außen als Bedrohung in diese Welt hinein (vgl. Nassehi/Weber 1989:271).

Er ist eine mit der Alltagswirklichkeit konkurrierende Sinnerfahrung, die nicht in einen verstehbaren Sinnzusammenhang integriert werden kann. Wirklichkeit gerät dabei in extremster Weise in Gefahr, da sie ihren fraglosen Charakter verliert (vgl. Nassehi/Weber 1989:273). "Jede uns bisher bekannte Epoche der Menschheit hat ... den Grundphänomenen menschlichen Daseins, nämlich Geburt, Leben und Tod, [über symbolische Sinnwelten] einen intersubjektiven Sinn verliehen und damit dem Menschen seinen 'Ort' in Welt und Kosmos verstehbar gemacht" (Nassehi/Weber 1989:182).

In der mythischen Welt waren Alltagswelt und symbolische Sinnwelt identisch. Die klassische griechische Philosophie etwarf den Dualismus von Körper und Seele als Sinnsystem. "Das jüdisch-christliche Denken verlieh dem Sein des Menschen durch dessen personales Verhältnis zu dem einen, transzendenten Gott Sinn und Würde. Auch der KANTsche Entwurf einer sich vollenden wollenden allgemeinen Sittlichkeit ..." kann als Bezugnahme auf einen allgemeinen symbolischen Sinnzusammenhang verstanden werden.

Doch heute ist eine den Tod integrierende symbolische Sinnwelt, allgemeiner Gültigkeit, nicht mehr auszumachen.

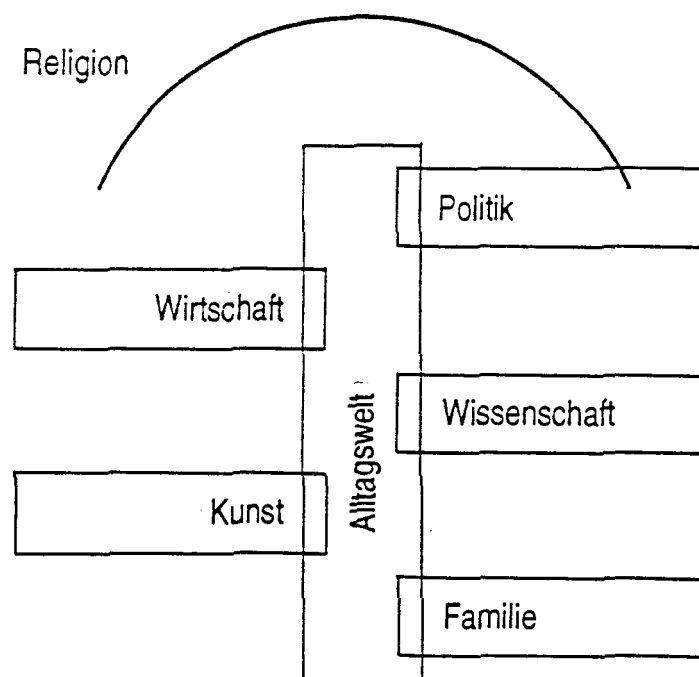
Im allgemeinen übten Religionen, in ihren spezifisch historischen Erscheinungsformen die sinnstiftende Aufgabe symbolischer Sinnwelten aus (vgl. Nassehi/Weber 1989:182). Das religiöse Handeln war im Lauf der Geschichte einem ständigen 'Institutionalisierungsprozeß' ausgesetzt. Die Religion wurde zur Kirche.

"... [D]ie Ausdifferenzierung zum modernen Zeitalter machte die Kirche zu einer Institution unter anderen. Seither können nun religiöse und säkulare Vorstellungen und Wirklichkeitsauffassungen nebeneinander existieren.

Die Folge ist eine loser werdende, **pluralistische** (HdV) und eher **diffus** (HdV) als konkret erfaßbare Weltanschauung in der Moderne" (Nassehi/Weber 1989:176/177).

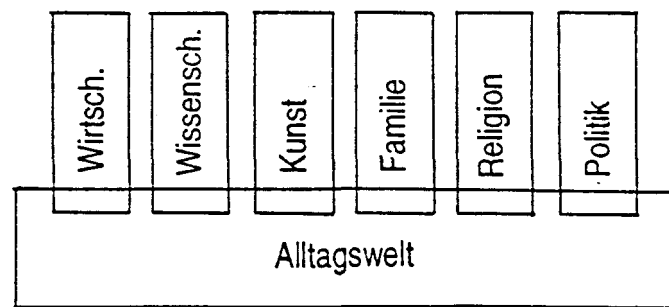
Wo jedoch ist der Ort der Sinnggebung in der Moderne zu suchen?

In den vormodernen Gesellschaften waren die verschiedenen Wirklichkeitsebenen **vertikal** angeordnet und die gesellschaftliche Wissensverteilung **hierarchisch** abgestuft. "'Symbolische Sinnwelten' schlossen als oberste Sinninstanz **alle anderen** (HdV) nach Wertigkeit geordneten Sinnprovinzen ein" (Nassehi/Weber 1989:272).



In den modernen Gesellschaften dagegen sind die verschiedenen Wirklichkeitsbereiche, und ist die gesellschaftliche Wissensverteilung, aufgrund der Notwendigkeit zur **funktionalen** Unterteilung der **komplexer** gewordenen Gesellschaften **horizontal** angeordnet. "Das heißt,

keiner dieser Bereiche ... ist nunmehr in der Lage, ... [diejenige Funktion auszuüben], die früher 'symbolische Sinnwelten' hatten" (Nassehi/Weber 1989:272).



Neben diesem **formalen** gibt es aber auch noch ein **inhaltliches** Merkmal der Moderne, dessen Kenntnis für das Verständnis der 'sozialen Verdrängung' des Todes bedeutsam ist (vgl. Nassehi/Weber 1989:272). Inhaltlich ist Moderne bestimmbar als das "... Produkt derjenigen gesellschaftlichen Prozesse ..., die durch die **Wandlung der Welt durch Technik** und die technisch organisierte ... [marktwirtschaftliche] Wirtschaftsform induziert wurde[n]" (Nassehi/Weber 1989:272, vgl. Berger et al. 1975:14). Das Produkt 'Moderne' wird inhaltlich gekennzeichnet durch drei Wesenszüge: "... [T]echnische Produktion, Bürokratische Verwaltung und [durch die] Pluralisierung der ... [Alltagswelt]" (Nassehi/Weber 1989:272, vgl. Berger et al. 1975:14).

Technische Produktion:

Wichtigstes Merkmal ist die **maschinelle Funktionalität** des Arbeitsprozesses. Der Mensch ist in einen "... maschinenähnlichen Prozeß eingebunden ..." (Berger et al. 1975:29, in: Nassehi/Weber 1989:186), er erlebt sich als "... auswechselbaren ... [und] standardisierten Funktionsträger" (Nassehi/Weber 1989:186). Konkrete Tätigkeiten können vom Handelnden durch den hohen Komplexitätsgrad des Gesamtprozesses nicht als wirklich sinnhaft erlebt werden (vgl. Anders 1980:363, in: Nassehi/Weber 1989:186). "Die Übermacht und prinzipielle Undurchschaubarkeit der großen industriell-technischen Produktionsorganisationen hinterlassen bei den Beteiligten einen Denkstil, der sich nach der Logik des maschinellen Prozesses ... ausbildet" (Nassehi/Weber 1989:186, vgl. Berger et al. 1975:30) und auch die Alltagswirklichkeit des Handelnden bestimmt (vgl. Nassehi/Weber 1989:187). Die technologische Einstellung "kann sich z.B. auch auf die Art und Weise übertragen ..." wie der einzelne seine Kinder erzieht, "... mit etwaigen psychologischen Schwierigkeiten fertig wird" oder **mit dem Thema Tod umgeht** (Berger et al 1975:32f, in Nassehi/Weber 1989:187).

Bürokratie:

Innerhalb eines bürokratischen Verfahrens erlebt sich der einzelne Mensch als **Gegenüber einer undurchsichtigen anonymen Organisation**. "Nicht die Persönlichkeit des Bürokraten

oder Klienten gilt für deren Sozialbeziehung als bestimmend, sondern ihre jeweilige Rolle als Bürokrat bzw. als Klient" (Nassehi/Weber 1989:187/188). Die konkrete Individualität erscheint in dieser Beziehung als nahezu bedeutungslos, um die äußeren Verfahrensregeln und die Forderung nach Anonymität nicht zu verletzen. Dadurch erleidet der moderne Mensch einen "... **Verlust an Unmittelbarkeit** ... (HdV)" (vgl. Nassehi/Weber 1988:189). "... [D]ie Begegnung des einzelnen mit der Bürokratie ... [erzeugt ein noch] stärkeres Gefühl der Machtlosigkeit, als [dies innerhalb der technischen Produktion] ... der Fall ist" (Berger et al. 1975:56, in: Nassehi/Weber 1989:189), denn jede noch so stupide Tätigkeit erfordert "... aktives und erfolgsorientiertes Handeln" (Nassehi/Weber 1989:189). "Bei der Begegnung mit der Bürokratie tut der einzelne im Grunde selbst nichts; vielmehr wird ihm etwas angetan" (Berger et al. 1975:56, in: Nassehi/Weber 1989:189).

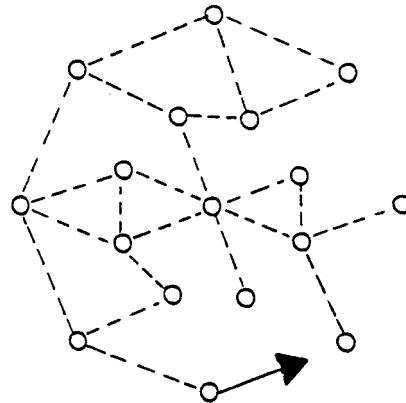
Pluralisierung der Alltagswelt:

Jedes Individuum einer Gesellschaft ist Inhaber bestimmter **sozialer Positionen**. Ausgehend von der jeweiligen Wert- und Normenstruktur der Gesellschaft ist mit diesen Positionen eine Fülle von Erwartungen verbunden (man muß, man soll, man kann). Die Summe der Erwartungen an das Verhalten eines Positionsinhabers nennt man in der Soziologie **soziale Rolle** (vgl. Hillmann 1994:742/743).

In vormodernen Gesellschaften waren die wenigen, für den einzelnen möglichen sozialen Positionen, aufgrund der Sinnüberwölbung durch die Religion, der vertikalen Wissensverteilung und des geringen gesellschaftlichen Differenzierungsgrades genau festgelegt (vgl. Nassehi/Weber 1989:190). Die Identitäten der einzelnen Individuen (Identität meint, das "... Selbstverständnis [einer Person] ... im Hinblick auf die eigene Individualität, Lebenssituation und soziale Zugehörigkeit" (Hillmann 1994:350)) waren weitgehend und klar durch die wenigen ihnen zugewiesenen Rollen bestimmt (vgl. Nassehi/Weber 1989:190).

Moderne Identitäten sind weitaus vielschichtiger aufgebaut: Die formale Umstrukturierung der gesellschaftlichen Wissensverteilung, von der Vertikal- zur Horizontallage, der dadurch bedingte Verlust eines alles überwölbenden Sinnsystems und die Entwicklung der Bereiche der Technischen Produktion, der Bürokratischen Verwaltung sowie der daraus resultierenden Gesetze von Markt und Konsum haben zu einer Pluralität verschiedenster, komplexer und sich wiederum in mannigfaltiger Weise differenzierender Alltagsweltsegmente geführt, die strukturell völlig unterschiedlich, miteinander konkurrierend oder gar inkompatibel sein können (vgl. Nassehi/Weber 1989:190/191). Der Mensch steht vor dem Problem, diese einzelnen widersprüchlichen Alltagsweltbereiche miteinander verbinden zu müssen (vgl. Nassehi/Weber 1989:191, vgl. Vester 1980:247). Er sieht sich "... einer Vielzahl von Rollenzuweisungen und Verhaltenserwartungen ausgesetzt ..." (Nassehi/Weber 1989:190) (z.B. die sozialen Rollen des

Experten im Berufsleben, des Kirchenmitglieds, des Klienten, des Familienvaters usw.) **zwischen denen er sich ständig hin und her bewegen muß.**



Die einzelnen sozialen Rollen können immer nur **Teilidentitäten** bilden, die ständig **revisionsbedürftig** aber nicht immer **revisionsfähig** sind, dadurch entstehen Gefühle von **Unsicherheit** und **Heimatlosigkeit** (vgl. Nassehi/Weber 1989:191).

Charakteristisch für die Struktur moderner Gesellschaften ist aber **vor allem** die starke **Durchdringung** aller **öffentlichen** Alltagsbereiche durch die ausschließlich **strategisch-instrumentelle Vernunft** der Bereiche der Technischen Produktion, der Bürokratischen Verwaltung, und den aus diesen resultierenden Gesetzmäßigkeiten des Marktes (Nassehi/Weber 1989:191). Die Alltagswelt wird dominiert durch "... voneinander und vom Menschen relativ unabhängige Funktionsbereiche, deren sinnhaftes Band allein die ...[, die Funktion und Leistung dieser Systeme betreffende] Kommunikation ist. Die menschliche ...[Sinnggebung] bleibt davon völlig abgekoppelt" (Nassehi/Weber 1989:275). Der Tod des einzelnen hat für diese Bereiche **keine** Bedeutung, denn er unterbricht "... weder [die] gesellschaftlich-funktionale[n Abläufe] ..., noch haben diese Zusammenhänge sinnhaft etwas mit der prinzipiellen Endlichkeit des Menschen zu tun" (Nassehi/Weber 1989:274). Diese von strategisch-instrumenteller Vernunft durchdrungene Alltagswelt und die dadurch mitbedingte "... Mannigfaltigkeit verschiedenster Rollenerwartungen ..." (Nassehi/Weber 1989:273), können die sinnhafte Lebenstotalität des einzelnen nicht integrieren.

Die gesellschaftliche Verdrängung des Todes kommt also dadurch zustande, daß durch die Struktur moderner Wissensverteilung selbst, eine öffentliche Sinnggebung des Todes nicht zugelassen werden kann (vgl. Nassehi/Weber 1989:274).

Deshalb ist auch die "... Minimierung sozialer Beerdigungs- und Trauerriuale ..." **nicht** einfach eine "... vorrangig auf urbane Regionen beschränkte ... Schrumpfung [tragender sozialer

Strukturen] ..., sondern Ausdruck für eine allgemeine und strukturelle **Inkommunikabilität** (HdV) des Todes" (Nassehi/Weber 1989:275).

"Der Tod als 'Grenzsituation' ... muß durch ein, die verschiedenen Wirklichkeitsebenen zusammenhaltendes Sinnsystem verstehbar und kommunikabel gemacht werden. Dies deshalb, weil der Tod Wirklichkeit und Sinn ... [im Ganzen] zu negieren vermag ..." (Nassehi/Weber 1989:275). "Wo aber eine derartig überwölbende Sinnintegration ... **intersubjektiv nicht [mehr] geleistet werden kann, muß sie ... [vom je eigenen Bewußtsein] erbracht werden**" (Nassehi/Weber 1989:273). "... [D]ie **soziale Verdrängung des Todes** [ist also] nichts anderes als die stillschweigende **Umdeutung ... [der Todesbedrohung] von einer gesellschaftlichen zu einer privaten und individuellen Realität** (HdV) ..." (Nassehi/Weber 1989:275).

3.6 Überwindungsansatz

Nach NASSEHI/WEBER darf nicht der Fehler begangen werden, über der genannten Symptomatik die Moderne an sich in Frage zu stellen. "Die Alternative wäre ... ein geschlossenes, **repressives** (HdV) Weltbild, das die Pluralität von Lebensformen und die potentielle Freiheit und Offenheit ... [von Sinndeutungen] radikal zerstören würde" (Nassehi/Weber 1989:196). Der Schlüssel zur Lösung des Problems liegt möglicherweise in der Bestimmung des Menschen als "... **kommunikatives** (HdV), soziales Wesen" (Nassehi/Weber 1989:379), das sich "... strukturell immer in einer '**Zwischenlagerung**' **zwischen völliger Determiniertheit und völliger Bindungslosigkeit** (HdV) und ... [**Freiheit**] befindet" und so die "... **potentielle Möglichkeit** (HdV) [besitzt], die vorgefundene vergegenständlichte Welt zu relativieren, zu verändern und so neue Sinnstrukturen zu entwerfen" (Nassehi/Weber 1989:343). So entstand Geschichte.

Die Entfaltung der Moderne nun hat dem Menschen die potentielle Möglichkeit eröffnet "... die eigene Lebensform, das was als 'Sinn', als 'wahr' und als 'gut' zu gelten hat, durch das Medium **freien** (HdV) Sprachhandelns, durch kommunikative '**Verflüssigung** (HdV)', **Neuinterpretation** (HdV) und **Neuaneignung** (HdV) von Traditionen sich zu eigen zu machen ..." (Nassehi/Weber 1989:272). Das ist die andere Seite von Modernität (nach Habermas 1981b, in: Nassehi/Weber 1989:272).

Seine Fähigkeit zur Sprache ist dem Menschen immer schon mitgegeben. Die Sprache ist nicht vom Menschen gemacht, sondern ist mit ihm quasi ein und dasselbe (vgl. Nassehi/Weber 1989:379). "Die Sprache setzt nicht das Denken voraus, sondern vollbringt es" sagt MERLEAU-PONTY (Merleau-Ponty 1966:210; vgl. weiterführend auch Heidegger 1959:11-16, in: Nassehi/Weber 1989:379). Sprache, Denken und Sinn stehen in einem engen Zusammenhang.

Wo ein die Gesellschaft überwölbendes Sinnsystem nicht mehr vorhanden ist, muß, so HABERMAS, ein solches durch das **Medium Verständigung** erst hergestellt werden (vgl. Nassehi/Weber 1989:272, vgl. Habermas 1981b:522). Nun ist das mit der Sinngebung des Todes aber ein ganz eigenes Problem, weil sich die "... These von der gesellschaftlichen Verdrängung des Todes [ja] im wesentlichen darauf stützt, daß **intersubjektiv** (HdV) zugängliche Wissensvorräte in der Moderne zum größten Teil nach ... [funktionalen] Regeln und Strukturen ... [aufgebaut] sind ..." (Nassehi/Weber 1989:349) und deshalb **existentielle Anliegen, strukturell bedingt, nicht versprachlichen können**. HABERMAS geht aber davon aus, "... daß durch Modernisierung nicht nur instrumentelle [,verdinglichende] Vernunftkategorien freigesetzt worden sind, sondern ..." (Nassehi/Weber 1989:351) in der Moderne auch, der Struktur nach, ein Bereich '**kommunikativer Vernunft**' angelegt ist, der die Herausbildung einer vernünftigen Lebensform und damit auch eine kommunikative Sinngebung des Todes ermöglichen könnte (vgl. Nassehi/Weber 1989:357).

HABERMAS entwickelt daraus seine '**Theorie des kommunikativen Handelns**' (vgl. Nassehi/Weber 1989:358). In diesem Handlungsmodell nimmt die Sprache einen hohen Stellenwert ein. Er geht davon aus, daß es so etwas wie einen verdeckt vorhandenen allgemeinen Sinn gibt, der durch Sprechhandlungen freigesetzt werden kann (= kommunikative Vernunft)(vgl. Nassehi/Weber 1989:352). Dieser wird "... nicht als lebensformspendender Einheitssinn verstanden, sondern als Möglichkeit der **vernünftigen** Vermittlung von Konsens und Verständigung über Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit in einer Welt, durch die sich das 'Band der Vernunft' trotz aller - gewollten - Pluralität **konkreter** Lebensformen hindurchzieht" (Habermas 1985:377, in: Nassehi/Weber 1989:353). "Die ... Handlungspartner erkennen sich wechselseitig als autonome, gleichberechtigte Subjekte an. Ihnen wird ... 'kommunikative ... [Vernunft]' unterstellt" (Hillmann 1994:871). Es können Geltungsansprüche vorgebracht werden (vgl. Nassehi/Weber 1989:359). "Maßgeblich ist die Überzeugungskraft des besseren Arguments. Es geht nicht um den Einsatz von Mitteln zu Erreichung vorgegebener Zwecke, sondern um einen 'herrschaftsfreien Diskurs' zur Erzielung von Konsens ... " (Hillmann 1994:871).

Davon abgesehen, daß es sich bei dieser Theorie um ein Gesellschaftsmodell handelt, dessen Verwirklichung hypothetisch ist, birgt diese Theorie ein Problem. Die vorgebrachten Geltungsansprüche bleiben "... an die Begründbarkeit und Kritisierbarkeit durch 'gute Gründe' und 'objektive' Kriterien gebunden (Nassehi/Weber 1989:365). Nur auf diesem Wege kann allgemeine 'Übereinstimmung' erreicht werden.

Aber "... [g]ibt es das 'bessere Argument' (HdV)" als kritisierbaren Geltungsanspruch bezüglich der Frage de je eigenen Todes (HdV) (Nassehi/Weber 1989:364)"?

Auch ein vernünftiger Diskurs kann nicht in der Lage sein, die verlorengegangenen identitätsstiftenden traditionellen Deutungen des Todes und dessen Sinnggebung zu ersetzen. "Ein **Geltungsanspruch** über die **Sinnggebung des Todes**, über das je eigene Verhalten zum notwendigen Lebensende und über den Verlust eines ... [nahestehenden Menschen] spricht eher die **Wunsch- und Gefühlsdisposition und die gesamte Existenz** des Subjekts als seine rational-kognitive Subjektivität an" (Nassehi/Weber 1989:386).

Wird nun Rationalität ausschließlich als 'kommunikative Rationalität' im HABERMASschen Sinne gedacht, dann müßte zugleich alles **existentielle** Reden über den Tod dem Bereich des **Irrrationalen** zugerechnet werden (vgl. Nassehi/Weber 1989:370).

"Oft fehlen uns die Worte um zu sagen was wir fühlen, und das rückt die Gefühle selbst in ein fragwürdiges Licht" (Habermas 1981a:139, in: Nassehi/Weber 1989/267).

Dieses Theoriemodell bedarf also der Ergänzung um die "... Bedeutung 'lokaler', nicht universalisierbarer Diskurse ..." (Nassehi/Weber 1989:372). Da ein gesamtgesellschaftliches '**Leitwissen**' vom Tode "... weder als Religion noch als vernünftiger Diskurs institutionalisiert werden kann ...", findet sich der Ort einer möglichen Sinnschöpfung des Todes ausschließlich in der **interpersonalen** Kommunikation (-> S.) (vgl. Nassehi/Weber 1989:379). **Interpersonal** meint, die Kommunikation ist an die **ganze Persönlichkeit** der Sprechenden gebunden.

Hier "... könnte die Individualisierung der Todeserfahrung in der modernen Gesellschaft zur Bedingung der Möglichkeit ihrer eigenen Überwindung werden" (Nassehi/Weber 1989:378).

Aus dem genannten Ergebnis läßt sich eine dreiteilige Gliederung kommunikativer Bewältigung der Todesverdrängungs- und Friedhofsproblematik ableiten, die den **ganzen** Menschen umfaßt:

1. **Objektive Ebene**

Hier wird über Dinge der 'objektiven Welt' verhandelt (vgl. Nassehi/Weber 1989:359). Es geht um "... theoretisch zu rechtfertigende... bzw. zu verwerfende... Wahrheitsthese[n]" der **empirischen** Wissenschaften, über empirisch feststellbare Tatsachen (Nassehi/Weber 1989:359). Hier "... **entsteht kein Problem** für die **Versprachlichung des Todes**" (Nassehi/Weber 1989:366).

Verhandelt werden kann beispielsweise über Fragen der Seuchenhygiene, Grundwasserschutz, Untergrundbeschaffenheit, Grabkammertechnik, ökologische Zusammenhänge etc.. Es können Aussagen gemacht werden wie: 'Das **biologische** Leben aller Menschen ist endlich', oder 'Die Anzahl der anonymen Bestattungen lag im Jahre 1996, in Norddeutschland, zwischen 20 und 30 %'.

2. Intersubjektive Ebene

Hier erfolgt eine **Auseinandersetzung** über **die Richtigkeit von Normen, Werten und Gesetzen** (vgl. Nassehi/Weber 1989/359). Hier ist es "... möglich, im Sinne ... der HABERMAS-schen Kommunikationstheorie Geltungsansprüche anzumelden ...". So kann etwa über die Aussage 'Trauernde brauchen besonders gestaltete Bestattungsräume, in denen der ganze Mensch angesprochen wird' verhandelt und womöglich Einigung erzielt werden, aber "... **[a]uf dieser Ebene ... enden alle gesellschaftlich bedeutsamen** (HdV) Kommunikationsversuche, da der 'Horizont', [also der] ... **intersubjektiv zugängliche** (HdV) ... Wissensvorrat ... **nur** Fragen der Organisation, der institutionellen Ausgestaltung oder der technischen Bewältigung des Todes zulässt" (Nassehi/Weber 1989:381).

3. Existentielle Ebene

Aus **gesellschaftsstrukturellen** Gründen kann eine existentiell bedeutsame Versprachlichung der je eigenen Sterblichkeit in der Moderne "... nicht universal, gesamtgesellschaftlich geleistet werden ..." (Nassehi/Weber 1989:386). Um einer möglichen Neuschöpfung von existentiell bedeutsamen Sinn Raum geben zu können, muß an den alltagsweltlichen "... Wurzeln **konkreter, subjektiv sinnhafter Erfahrung** ... (HdV)" (Nassehi/Weber 1989:386) angesetzt werden. Auf der Ebene **interpersonaler Kommunikation**. Diese Verständigungsform ist "... an die jeweilige konkrete Existenz der sprechenden Person gebunden. Jede andere Form der Kommunikation ist ... durch ihre äußere Struktur und den situativen Rahmen prädefiniert. Dabei sind die ... [Sprecher] als Personen eher austauschbar ..." (Nassehi/Weber 1989:380). "Die ... interpersonale Kommunikation ist weniger an die konkrete Situation gebunden, sondern vielmehr von der **Personalität** (HdV) der Sprechenden bestimmt" (Nassehi/Weber 1989:380). Der kommunizierte Gegenstand ist "... nicht mehr ein bestimmter Horizont, über den man sich einigen müßte, **er fällt vielmehr mit der Existenz der Kommunizierenden zusammen** (HdV) und kann deshalb den je eigenen Tod ... als existentielles Anliegen versprachlichen" (Nassehi/Weber 1989:384).

Gegenstand und **Voraussetzung** aller interpersonalen Kommunikation ist die **existentielle Erfahrung** (vgl. Nassehi/Weber 1989: 384). Sie **entzieht sich jeder Verallgemeinerung** und auch **jeder vernünftigen Argumentation**, doch ist sie des Menschen wesentlichste: Todeserfahrung, Angst, Grauen, Entsetzen, das Gewahrwerden der je eigenen Endlichkeit, die bewußte Vorwegnahme des je eigenen Todes, die Erfahrung der Gebrochenheit des Menschen vor dem Tode, das Fühlen der menschlichen Existenz, das religiöse Erleben, Ekstase, Glücksgefühle, Hoffnung, Wünschen, Wollen (Nassehi/Weber 1989:385). Der **ganze** Mensch will angesprochen sein. Das Problem sozialer Todesverdrängung kann **nur** dadurch gelöst werden, indem diesen elementarsten aller menschlichen Erfahrungen wieder **adäquate Räume** eröffnet

werden. Kommunikative und strategisch-instrumentelle Vernunft greifen zu kurz. Alltagswelt ist mehr und auch 'Opposition' in sich, denn sie ist **auch: komplex, hintergründig, intuitiv, kreativ, unberechenbar, vielschichtig, heterogen, abgründig, unvernünftig** (dies vor allem!) (vgl. Nassehi/Weber 1989:386).

Kommunikativ zugänglich sind die existentiellen Erfahrungen menschlichen Daseins aber nur innerhalb einer **interpersonalen Kommunikationsgemeinschaft** (vgl. Nassehi/Weber 1989:386). Pluralistische Unendlichkeit ist nicht lebbar. Es bedarf zumindest der Ausbildung von Sinnkonglomeraten.

Die Kirchen könnten zukünftig in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle spielen. Religion bildete stets den Versuch das Todesproblem in einen Gesamtzusammenhang von Welt zu integrieren. Sie hielt ein Sinnwissen bereit, das "... zum einen zum grundlegenden Sinnverstehen der menschlichen Endlichkeit beitrug und zum anderen die Bedrohung **kommunikabel** (HdV) machte und sie dadurch teilweise entschärfte" (Nassehi/Weber 1989:402). Religionen haben "... von jeher die Aufgabe gehabt, das Ganze des Seienden als einen ... [sinnvoll geordneten] Kosmos zu interpretieren" (Nassehi/Weber 1989:402). "Mit der Relativierung des Sinn[gebungs]anspruchs der Religion ... schrumpfte nicht nur ihre gesellschaftliche Bedeutung zu einer Marginalie, sondern auch ihre Potenz, als Sinnstifter des Todes die strukturelle menschliche Endlichkeit aushaltbar zu machen" (Nassehi/Weber 1989:402). Religion ist deshalb aber nicht überflüssig geworden, denn:

- "... die verschiedenen ... Weltreligionen, Kirchen, ... , Religionsgemeinschaften ..." etc. bestehen nachwievor und melden sich kräftig zu Wort (Nassehi/Weber 1989:402).
- Religion ist keineswegs nur in der institutionalisierten Form von 'Großorganisationen' lebbar (vgl. Nassehi/Weber 1989:402).
- Religion ist "... trotz ihrer gesellschaft[lichen]... Marginalisierung ... nicht durch ein adäquates Substitut abgelöst worden" (Nassehi/Weber).
- "... [D]ie auf 'Sinn' zielende Bedürfnislage des Menschen [ist] konstant geblieben ..." (Nassehi/Weber 1989:403).

Es ist zu "... kurzschlüssig ... den Verlust kollektiv getragener symbolischer Sinn[welten]... mit dem Verlust von Religion schlechthin gleichzusetzen" (Nassehi/Weber 1989:403). Vielmehr kann angenommen werden, "... daß sich die **Sozialform** (HdV) der Religion ... im Übergang von traditionellen zu modernen Gesellschaften entscheidend geändert hat" (Nassehi/Weber 1989:403). Mit dem Aufkommen konkurrierender Sinnmöglichkeiten hat sich die gesellschaftliche Stellung von Religion, von einem überwölbenden Sinnsystem zu einem gesellschaftlichen Teilsystem gewandelt. Dadurch wurde Religion **von einer objektiven zu einer subjektiven Wirklichkeit**. Subjektiv ist diese Wirklichkeit vor allem darin, daß sie meist nicht mehr durch

einen historisch begründeten Sachverhalt sondern eher im **eigenen Bewußtsein** begründet wird (Nassehi/Weber 1989:411).

Wie erwähnt kann "... die subjektive Ausbildung, Stabilisierung und Erneuerung ..." (Nassehi/Weber 1989:420) von Sinn am besten unter Bedingungen **unmittelbarer personaler Kommunikation** gelingen (daß Sinnfindung sich nicht ausschließlich auf die Erfahrungen des je einzelnen Menschen zurückziehen kann, sondern auch das Beispiel und die summierte **Erfahrung der Geschichte** braucht, darauf soll im Kap. 4.5 noch eingegangen werden).

"Gemeinschaftsbildung und Interpersonalität zwischen Personen, die nicht unmittelbar durch Primärerfahrung - wie etwa innerhalb von Familien oder unter engen Freunden - verbunden sind, ist außerhalb jedes institutionellen Rahmens vergleichsweise schwierig. Denn Interaktionen im 'Privat-' oder 'Freizeitbereich' sind durch ihren ... meistens geringen Organisationsgrad, recht labil und unverbindlich. Auf der anderen Seite aber ... würde die Ausbildung größerer institutionalisierter Gemeinschaften ihrerseits wieder den interpersonalen Charakter der Interaktionen gefährden, über den Sterblichkeit und Tod erst zu versprachlichen sind. Dennoch eröffnen sich hier ... für die ... Kirchen neue Perspektiven ..." (Nassehi/Weber 1989:420).

"Dies aber kann nicht eine erneute Fixierung des Religionsbegriffs auf konkrete substantielle Inhalte, Organisationen und rituelle Formen bedeuten. Gemeint ist lediglich, daß eine interpersonale Gemeinschaftsbildung auf der Basis der traditionell vorhandenen Institutionen erleichtert werden kann" (Nassehi/Weber 1989:420/421). Die Theologie ist also aufgerufen zukünftig mehr "... von den **konkreten** (HdV) und damit kommunikablen **Erfahrungen des je einzelnen Menschen auszugehen** (HdV)" (Nassehi/Weber 1989/421).

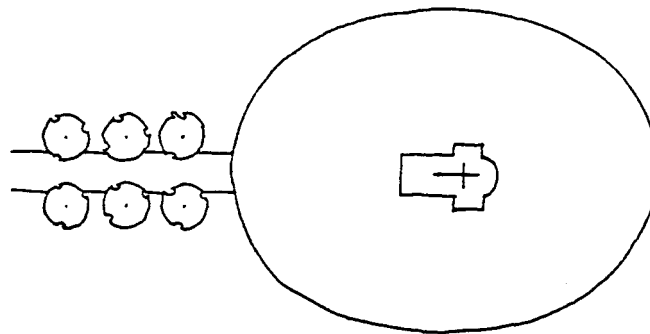
BERGER entwickelt daraus seinen Gedanken vom **induktiven Glauben**: Darunter "... verstehe ich ... einen Denkvorgang auf religiösem Gebiet, der bei den Fakten der [existentiellen] menschlichen Erfahrung beginnt. Umgekehrt geht **deduktiver Glaube** (HdV) von Annahmen (die sich bezeichnenderweise auf göttliche Offenbarung berufen) aus, welche mit Hilfe der Erfahrung nicht nachgeprüft werden können" (P. Berger 1970:69; vgl. auch P. Berger 1980:139 - 170, in: Nassehi/Weber 1989:421).

3.7 Die mögliche Bedeutung des Genannten für die Friedhofsgestaltung

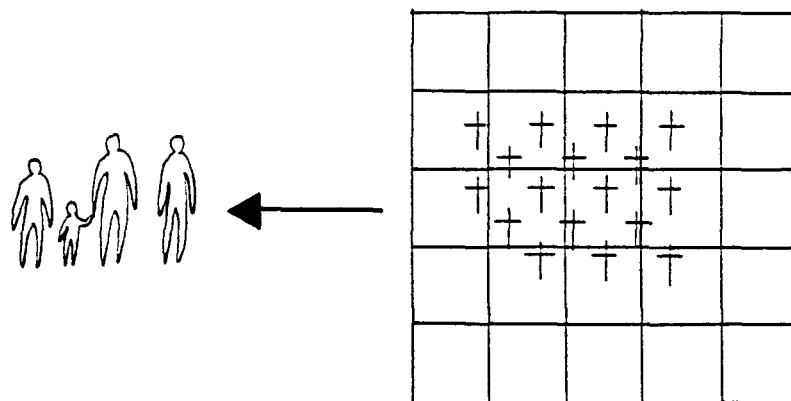
Ausgehend von den bisher erläuterten Thesen könnte folgender, möglicher Ansatz abgeleitet werden:

In vormoderner, traditioneller Zeit, besaßen die abendländischen Gesellschaften, mit der christlichen Religion, noch ein die Gesamtgesellschaft überwölbendes, **allgemeingültiges** Sinnsy-

stem. Daraus folgten allgemeingültige, verbindliche und **konkrete Inhalte**, die in Anlagen wie dem **Kirchhof** ihre **formale Entsprechung** fanden.



Die Aufklärung und die durch sie bedingten Prozesse der Säkularisierung und Industrialisierung führten zu einer Pluralisierung von Sinn und zu einer Segmentierung in horizontal angeordnete Funktionsbereiche. Der Ausbau von Technischer Produktion, Bürokratie und Wirtschaftstätigkeit, führte zu einer zunehmenden Vereinnahmung des öffentlichen Lebens (wie auch der Friedhöfe) durch die Kategorien strategisch-instrumenteller Vernunft. **Die Sinnfrage des je eigenen Todes fand in diesen Kategorien keinen Platz.** Daraus folgte der **Rückzug des Todes aus der Friedhofskultur. Der Tod wurde zur Privatangelegenheit.**



Das Problem der 'sozialen Todesverdrängung' und damit auch die Wiederbelebung einer **lebendigen** Todes- und Friedhofskultur, könnte möglicherweise angegangen werden, durch eine **strukturelle** Umorientierung von **Friedhofsverwaltung, Friedhofsplanung, Bestattungsgewerbe** und **Kirchen** (-> z.B. induktiver Glaube, S. 39).

Es bedürfte dann eines **neuen** Verständnisses des **Inhaltsbegriffs**. Anders als in vormodernen Gesellschaften können in der Moderne Sinninhalte **nicht mehr einheitlich** und **konkret bestimmt werden**. Jede Institution und jede Planung muß dem Rechnung tragen,

indem sie einen **formal** definierten Inhaltsbegriff zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen macht. Formal definieren meint, sich über Ordnungen, Strukturen, Formen und Regelungen klar werden, die eine **Auseinandersetzung mit dem Tod** und damit **seine Sinnggebung erst ermöglichen** und tragen.

Für den Bereich der Friedhofsgestaltung könnte dies möglicherweise u.a. bedeuten:

1. **Zentral** angeordnete, städtische Friedhöfe, die nur mit öffentlichen Verkehrsmitteln oder gar nur mit dem Auto erreichbar sind, werden weniger oft von den Angehörigen besucht werden können, als fußläufig und mit dem Fahrrad erreichbare Friedhöfe des näheren Wohnumfeldes. Es kann deshalb wohl davon ausgegangen werden, daß sich die geforderten **interpersonalen Kommunikationsbeziehungen** in großen, zentral gelegenen Friedhöfen sehr viel weniger leicht ausbilden werden, als dies in kleineren Friedhöfen innerhalb des Wohnumfeldes der Fall ist. Daraus ergäbe sich die Notwendigkeit, zukünftig, die bisher üblichen zentraleren Großfriedhöfe zu einer neuen Form von

Wohnumfeldfriedhof

weiterzuentwickeln. Die Erreichbarkeit mit dem Fahrrad und zu Fuß sind dabei wichtige Kriterien.

2. **Große** Friedhöfe werden einen **sehr viel größeren technischen** und **bürokratischen Aufwand** beinhalten müssen und dadurch sehr viel stärker von den beschriebenen **Kategorien strategisch-instrumenteller Vernunft** durchdrungen sein als kleinere Einheiten. Um dem Gefühl der Unbedeutsamkeit des Einzelnen gegenüber einer großen Friedhofsorganisation entgegenzutreten, und der Sinnfrage des je eigenen Todes wieder mehr Raum geben zum können, wäre es notwendig, den technischen und **bürokratischen Aufwand deutlich zu reduzieren**, der im Zusammenhang mit dem Tod heute als selbstverständlich angesehen wird. Dieses würde innerhalb

kleinerer Friedhofseinheiten

sehr viel leichter möglich sein.

3. Die Unbedeutsamkeit der je einzelnen Todessituation tritt auch in zu großen Teilraumeinheiten, innerhalb eines Friedhofs, deutlicher in den Vordergrund. Ist es nicht möglich zum kleinen Nachbarschaftsfriedhof zurückzukehren, dann sollte der Friedhofsgesamtraum in

überschaubare Teilräume

gegliedert werden.

4. **Inhaltliche Festlegungen** innerhalb der gesetzlichen Verordnungen und Vorschriften, und eine **festgefahrene Vorstellung** wie ein Friedhof auszusehen habe, werden der **Tatsache** der gesellschaftlichen **Pluralität nicht gerecht**. Da sich diese Pluralität, im Zusammenhang mit der Sinnfrage des Todes möglicherweise in Gruppen ähnlich Gesinnter zusammenfassen läßt, ist eine gestalterische **Vielfalt** von Friedhöfen denkbar: christliche Friedhöfe, freireligiöse Friedhöfe, Naturfriedhöfe etwa, aber auch Friedhöfe die einer Vielfalt von Sinnauffassungen Raum geben können. Um der **Würde** des Toten und dem Anspruch der Situation gerecht zu werden, ist weniger inhaltliche Einheitlichkeit gefordert, sondern eine

bewußte Gestaltung

der Friedhofsanlagen, und aus intensiver Auseinandersetzung mit dem Thema resultierende **Qualität**. Denn die **Wertschätzung des Menschen offenbart sich in der Mühe, die man sich mit ihm gibt**.

5. Sollen Erfahrungen zur Grundlage von Sinnschöpfung werden, dann müssen diese Erfahrungen

unmittelbar

gemacht werden können. Alle **Inszenierung** und alle **Verhüllung** des **Todes** wie auch des **Toten** ist **Mittelbarkeit** und **behindert** notwendige **Neuschöpfung von Sinn**. **Unmittelbares** Erfahren der **ganzen** Situation bedeutet auch, den natürlichen Ablauf von **Werden und Vergehen** spürbar werden zu lassen: Erde, Stein, Holz, Wasser, Pflanze.

4. Zur Problematik des Bestattungsrituals

4.1 Was ist ein Ritual?

Der Tod als die radikalste Grenzsituation des menschlichen Lebens war, wie schon dargelegt, in vormodernen Gesellschaften immer in eine, die **Gesamtgesellschaft überwölbende symbolische Sinnstruktur** eingebunden. "Wie ein Blick in die Religions- und Kulturgeschichte zeigt, hat sich [das] symbolische ... **[Todeswissen]** dieser Sinnwelten] immer [auch] in Form von standardisierten **Riten** und **Symbolen**, also auf der **Handlungsebene** (HdV) niedergeschlagen" (Nassehi/Weber 1989:245). "... **[R]itueller, symbolischer Handlungen** (HdV)" waren die notwendige **Übertragung** und **Anwendung** dieser Wissensstrukturen auf den "... **sinnhaft handelnden Umgang** (HdV) mit **Grenzsituationen** ... (HdV)" (Nassehi/Weber 1989:246). Dies wird verständlich wenn man menschliche Kultur auch als "... vergegenständlichte menschliche Tätigkeit" (Berger/Luckmann 1970:65, in: Nassehi/Weber 1989:245) begreift "... die als geronnene Externalisierung zum Objekt möglicher Internalisierung geworden ist ..." (-> S. 28)(Nassehi/Weber 1989:245).

Doch was ist überhaupt ein Ritus? Nach BAUMGARTNER besteht ein Ritual aus einer **objektiven** und einer **subjektiven Komponente** (vgl. Baumgartner 1997:135).

Objektiv meint das Ritual (= der Ritus) im eigentlichen Sinne: eine "... expressiv betonte Handlung mit großer Regelmäßigkeit des Auftretens in gleicher Situation und mit immer gleichem Ablauf" (Hillmann 1994:741). Dieser objektive Teil des Rituals ist meist traditionell gefestigt: In entsprechender Situation erfolgt das rituelle Handeln "... ohne Nachdenken über Funktion und damit 'Sinn' [des] ... Tuns ..." (Hillmann 1994:741). Der Handelnde orientiert sich an Handlungsmustern und Texten die allgemeingültig und gleichbleibend, also nicht in das subjektive Belieben gestellt sind (vgl. Baumgartner 1997:135, vgl. Nassehi/Weber 1989:245). Die subjektive Komponente des Rituals beinhaltet den einmalig persönlichen Bezug. Der Tote und die Hinterbliebenen haben mit ihrer Individualität Anteil am rituellen Geschehen: die Würdigung der einmaligen Biographie des Toten, die persönliche Ansprache der Hinterbliebenen, die Möglichkeiten, individuelle Bedürfnisse der Hinterbliebenen in den Ablauf und die Ausgestaltung der Bestattungsfeier einzubringen etc. (vgl. Baumgartner 1997:135).

4.2 Bestattungsritual und Moderne

Wie verhält es sich mit Bestattungsriten in der Moderne, in der, wie gezeigt wurde, strukturell bedingt "... die Voraussetzung für eine [gesellschaftlich-überwölbende] religiös-symbolische Sinndeutung kaum noch besteht" (Nassehi/Weber 1989:249)? In der **alltagsweltlichen Wirklichkeit** moderner Gesellschaften kommt der Tod, als **unmittelbare** Erfahrung praktisch nicht

vor. Sei es, weil er für das Funktionieren der verschiedensten Institutionsbereiche ohne Belang ist (-> Kap. 3), oder sei es, weil gestiegene Lebenserwartung und Generationentrennung den Tod zur Sache bestimmter Gruppen gemacht haben. Innerhalb der alltagsweltlichen Wirklichkeit findet sich der moderne Mensch in der Regel gut zurecht, ohne sich mit der Problematik seiner Endlichkeit auseinander setzen zu müssen.

"Wenn aber ein ... [eng vertrauter Mensch] stirbt, kehrt die Idee des Todes **notwendig** (HdV) wieder, sie wird - zumindest für kurze Zeit (vgl. Hahn 1968:37f) - erneut bewußt und verweist die Hinterbliebenen zwangsläufig auf die Frage nach dem Modus der 'Abwesenheit' des Verstorbenen, ja auf die Antizipation des eigenen Endes" (Nassehi/Weber 1989:250).

Der Hinterbliebene empfindet den Toten als "abwesend in Anwesenheit" (Landsberg 1973:23, in: Nassehi/Weber 1989:246). "Die **Anwesenheit** (HdV) des Abwesenden besteht in der gemeinsam erlebten Wirklichkeit, im gemeinsam geführten Leben und dem, was als vormals intersubjektives Wissen nur noch im Hinterbliebenen existiert" (Nassehi/Weber 1989:246).

Dies alles wird bewußt durch die Anwesenheit des toten Körpers.

"Im Falle einer Bestattung geht es also **niemals nur um die instrumentell-strategische Seite** (HdV) notwendiger Handlungen, als ob nur ein materieller Abfall möglichst hygienisch zu 'entsorgen' sei" (Nassehi/Weber 1989:245). "Der Leichnam bleibt als etwas zurück, das für die [Hinterbliebenen] oft die Persönlichkeit des Verstorbenen (Hahn 1968:3) behält ..." (Nassehi/Weber 1989: 246).

Die "... **Abwesenheit** dagegen entzieht sich menschlichem Auffassungsvermögen. Mit unseren lebensweltlichen Methoden können wir nicht ermessen, 'ob diese Abwesenheit die Folge einer Vernichtung ist oder nur die Folge eines Verschwindens für unser irdisches Wahrnehmen' (Landsberg 1973:23)" (Nassehi/Weber 1989:246). Dies ist eine existentielle Erfahrung des Menschen, eine Transzendenzerfahrung. Transzendenz meint in diesem Zusammenhang jede "... Erfahrung, die die Erfahrungsmöglichkeiten ... [innerhalb der Alltagswelt] (-> Kap. 3.2) übersteigt und somit auf ein **Wissen jenseits ... [dieser Alltagswelt]** verweist" (Nassehi/Weber 1989:246). "Der Tod eines ... [nahen Menschen] übersteigt aber nicht nur die Erfahrungsmöglichkeiten ... [innerhalb der Alltagswelt], sondern stellt diese auch radikal in Frage" (Luckmann 1985b:544f, in: Nassehi/Weber 1989:246).

"Die Tatsache, daß die traditionelle ... [Sinnggebungsfunktion] der Kirche heute im wesentlichen auf den Kreis der 'Kirchentreuen' beschränkt bleibt und daß die entstandene Sinnleerstelle nicht anderweitig adäquat gefüllt werden konnte, radikalisiert sich in dem Moment in dem ... [die Anwendung von Sinn] auf die Handlungsebene **notwendig** (HdV) wird" (Nassehi/Weber 1989:249). "... [I]n der neuentstandenen Situation [reichen] die Methoden und das 'Wissen' ... [der Alltagswelt] für die Deutung [und Entschärfung] der Situation nicht mehr aus ..., [der Be-

troffene ist] auf die Sinndeutung eines symbolischen, den Alltag transzendierenden Sinnsystems angewiesen. [Er] ... muß quasi ... die Regeln des Alltags einklammern und die Situation durch ... [Rückgriff] auf ein nicht alltagsweltliches Sinnsystem neu deuten" (Nassehi/Weber 1989:248, vgl. Schütz/Luckmann 1984:174). Obwohl das kurzzeitig wieder in das Bewußtsein gerückte 'Wissen' um den Tod "... in der Regel sehr diffus ist, sucht der Hinterbliebene ..." nach einer Möglichkeit, dieser "... Grenzsituation **handelnd** (HdV) zu begegnen" (Nassehi/Weber 1989:250).

Da es in der Moderne, aufgrund ihrer Sinnstruktur, "keine oder doch nur schwach entwickelte **säkularisierte** (HdV)..." Bestattungsriten gibt, sind diese "... nach wie vor hinsichtlich des zeremoniellen Aspekts nahezu eine Domäne der Kirche" (Hahn 1974:76, in: Nassehi/Weber 1989:250). Und dies trotz der Tatsache, daß "... in der modernen Gesellschaft der kulturgeschichtlich universale Glaube an ein wie auch immer geartetes Weiterleben nach dem Tode kaum noch intersubjektive Gültigkeit besitzt" (Nassehi/Weber 1989:249).

"Die partikulare Stützfunktion durch kirchliches Handeln bietet einen sozial standardisierten Rahmen an, innerhalb dessen zwar die allgemeine Kommunikationshemmung bezüglich des Todes nicht aufgehoben ist, die rituelle Regel aber zumindest einen sachlich notwendigen Umgang mit dem Umstand des Todes zuläßt. Der Sinn des religiösen Bestattungszeremoniells scheint ... in der Moderne **[für manchen]** weniger in der 'Rückversicherung' der Wirkmächtigkeit ... [eines] 'Heiligen' in der Welt zu liegen, als vielmehr in der ... **Verdrängung einer bestehenden Verdrängung**.

Die traditionelle religiöse Zeremonie scheint die einzige Möglichkeit zu sein, mit dem Toten umzugehen" (Nassehi/Weber 1989:250). Sie vermag jedoch meist nur schwachen Trost zu spenden "... [d]enn man kann plausibel annehmen, daß ... [die] Hoffnung auf das Fortleben eines anderen Menschen an Tiefe und Bedeutung verliert, wenn die religiösen Werte, Normen ... und Handlungsmuster für ... [die] Hinterbliebenen **generell** (HdV) wenig bedeutsam sind und sozial kaum ... abgestützt werden" (Nassehi/Weber 1989:250, vgl. auch Eißén 1986:40). "Die 'Entlastungsfunktion' der institutionalisierten Bestattungsriten hat ihren univeralen Charakter eingebüßt und ist zu einer partikularen, ... [und] zeitlich auf die Zeremonie beschränkten psychischen und sozialen Stütze geschrumpft" (Nassehi/Weber 1989:251).

"Der sehr ambivalente Umgang mit der Bestattung - säkularisierte Welt auf der einen Seite und religiöse Bestattung auf der anderen - zeigt ... sehr deutlich, wie wenig das intersubjektive Alltagswissen den Tod berührt und wie tiefgreifend sich der 'metaphysische Heimatverlust' gerade angesichts des Todes bemerkbar macht" (Nassehi/Weber 1989:251). "... [O]bwohl der religiös-rituelle Teil, d.h. die Liturgie, der theologische Fundus und die kirchliche Symbolik, seine traditionelle Form behalten hat, so hat sich doch das soziale Umfeld der Bestattung sehr stark gewandelt" (Nassehi/Weber 1989:252).

Traditionell waren Bestattung und Trauerfeierlichkeiten, ja sogar das Sterben selbst, eine öffentliche Angelegenheit. Die Bestattung wurde innerhalb einer Dorfgemeinschaft, meist durch die Mitglieder der Großfamilie oder durch die Nachbarn organisiert und durchgeführt (vgl. Nassehi/Weber 1989:252, vgl. Shorter 1977:224). Selbst wenn der unmittelbar Betroffene nicht an der Vorbereitung und Durchführung der Feierlichkeiten beteiligt war, "... so lebte er doch zumindest in einer Gesellschaft, in der er bei Verwandten oder Nachbarn die gleichen Bestattungsdienste erfüllt hatte" (Nassehi/Weber 1989:252). Das was mit dem Verstorbenen geschah, wurde als ein bekannter Akt erlebt, als Wissen aus 'erster Hand'. Dies ließ "... die Wirklichkeit des Todes transparenter ... werden ... als die heutige Bestattung dies zuläßt" (Nassehi/Weber 1989:253).

"Die Trauer ist in der Moderne weniger ein soziales Medium, durch das eine Gruppe von Trauernden mit Hilfe eines sozial verbindlichen Rituals den Verlust eines Menschen verarbeiten kann. Sie ist vielmehr zu einem privaten, isolierten und rein individuellen Ereignis geworden" (Nassehi/Weber 1989:258; vgl. Fuchs 1969: 62f). Dies ist gerade für den modernen Menschen deshalb so problematisch, weil soziale Beziehungen in der Moderne durch einen hohen Grad an Unverbindlichkeit charakterisiert sind. Personale und affektive Bindungen beschränken sich heute - im Vergleich zu vormodernen Gesellschaften - auf eine sehr kleine Gruppe. "Diese wenigen intensiven Sozialbeziehungen werden pathetisch-moralisch aufgewertet, intimniger und erheblich 'privater'" (vgl. Nassehi/Weber 1989:259).

In vormodernen Gesellschaften bestanden weitläufigere Verbindungen mit Mitgliedern der Großfamilie, der Verwandtschaft und Nachbarn etc.. "Dies hatte zur Folge, daß dort ... die affektive Intensität signifikanter Sozialbeziehungen aufgrund der höheren Zahl an Bezugspersonen zwar geringer, aber als Summe höher war" (Nassehi/Weber 1989:259). Um die durch den Verlust beschädigte und gestörte Wirklichkeit wieder festigen und erneuern zu können, ist kommunikatives Handeln unbedingt notwendig (vgl. Nassehi/Weber 1989:259). Es "muß die Konversationsmaschine gut geölt sein und ständig laufen. ... [D]er Abbruch der sprachlichen Kontakte, ist für jede subjektive Wirklichkeit eine Gefahr" (Berger/Luckmann 1970:165, in: Nassehi/Weber 1989:286).

"Wenn nun der moderne Mensch generell weniger personale als funktionale Sozialbeziehungen unterhält, so hinterläßt ein Verstorbener zum einen auch weniger Trauernde im Sinne ... [dieser] Definition als in vormodernen Gesellschaften. Zum anderen aber wiegt auch der persönliche Verlust durch die erheblich intimer und privater gewordenen Beziehungen innerhalb der Kleinfamilie ungleich schwerer. Damit potenziert sich die Wirklichkeitskrise, die der Todesfall auslöst. Denn der viel größer gewordene Schmerz, der eigentlich einer besonders intensiven intersubjektiven Pflege und Verarbeitung bedürfte wird - wenn überhaupt - nur von sehr wenigen Menschen geteilt" (Nassehi/Weber 1989:260).

"Im Rahmen der immer arbeitsteiliger sich organisierenden [modernen] Gesellschaft, in der für nahezu jede Dienstleistung ein Experte zuständig ist, unterliegt auch die Bestattung der Obhut ... [eines] Experten ..." (Nassehi/Weber 1989:252): dem professionellen Bestatter. Hier hat man es "... eher mit einer nach merkantilen und zweckrationalen Normen verlaufenden Dienstleistung zu tun, die damit notwendig mehr an sachlichen Aspekten ... d.h. einer profitablen, 'reibungslosen', 'standesgemäßen' und feierlichen Bestattung orientiert ist, als an der persönlichen und emotionalen Disposition der Trauernden. Die konkrete **Wirklichkeit des Todes wird den** (HdV) betroffenen **Hinterbliebenen quasi entzogen** (HdV), indem der Umgang mit der Leiche einem Experten übertragen wird ..." (Nassehi/Weber 1989:253). "Die traditionell von Familienmitgliedern oder Nachbarn zu leistenden Handlungen wie das Waschen der Leiche, das Einkleiden, Aufbahnen und Einsargen, die Bekanntmachung des Todes und die Organisation der Beerdigung sind dem Zugriff der Betroffenen ... entzogen"(Nassehi/Weber 1989:252).

"Üblicherweise werben Bestatter gerade damit, daß sie alle Aufgaben übernehmen, damit die Trauernden nicht überlastet werden und sich ganz der Verarbeitung des Verlustes widmen können. ... [Es stellt sich hier] die Frage ob dadurch nicht genau das Gegenteil bewirkt wird" (Nassehi/Weber 1989:252). Zudem kann die in den USA wahrzunehmende Tendenz zur Verschleierung, Beschönigung, ja sogar Verniedlichung des Todes inzwischen auch für westeuropäische Länder angenommen werden. Gefällige Ausstattung der Trauerhalle und Retusche am Toten sollen der Situation jeden Charakter der Entgültigkeit, der Schrecklichkeit und des angemessenen, nicht nur inszenierten, Ernstes nehmen. Es soll eine Atmosphäre entstehen die eher einer 'Coctail Party' gleicht (vgl. Nassehi/Weber 1989:254). Diese "**Imitation von Natürlichkeit**" (HdV) (Baudrillard 1982:286, in: Nassehi/Weber 1989:254) suggeriert, "... der Tod gehöre doch zum Leben, obwohl die gesamte gesellschaftliche Praxis und die kulturelle Wert- und Sinnstruktur den Tod schlichtweg leugnen" (Nassehi/Weber 1989:254). "Durch die Struktur der modernen Bestattung wird ... nicht nur die Wirklichkeit des Todes, sondern auch die des Toten nicht zugelassen" (Nassehi/Weber 1989:253). Der Tote verliert seinen **Status** und damit seine **Würde. Auf der Ebene der Bestattung entpuppt sich die beschriebene "... Verdrängung des Todes ... als eine Verdrängung der Toten"** (Nassehi/Weber 1989:254).

Für die genannte gesellschaftliche Problematik jedoch die verschwindend kleine Gruppe der Bestattungsunternehmer verantwortlich machen zu wollen, ist absurd und reine Polemik, denn wie im vorigen Kapitel aufgezeigt, gründet der **Kern des Problems** im Wesen der modernen Gesellschafts**struktur** selbst. Der professionelle Bestatter übernimmt nur die durch den gesellschaftlichen Arbeitsteilungsprozeß entstandene Expertenrolle, und dies, der Natur der Sache nach, nicht umsonst.

Den von verschiedenen Seiten vorgebrachten Vorschlägen, die Problematik der zeitgenössischen '**Friedhofsunkultur**' durch die Rekonstruktion traditioneller Handlungsmuster einerseits,

oder durch die Gestaltung neuer 'Riten' andererseits zu begegnen, muß entgegnet werden: Aufgrund des strukturell bedingten Verlustes einer allgemeingültigen symbolischen Sinnwelt, welche unabdingbare **Voraussetzung** ist für das Entstehen und Fortbestehen von Ritualen, ist es weder möglich, alte Riten für einen größeren Teil der Gesellschaft wiederzubeleben, noch neue 'Riten' "... einfach subjektiv zusammenzubasteln und in ihnen alles Mögliche und Unmögliche darzustellen" (Baumgartner 1997:135).

Traditionen, die von einer gesellschaftlichen Sinnmehrheit nicht mehr getragen werden, können zu "... lebens- und situationsfremden Routinegestalt[en] erstarren" (Baumgartner 1997:137, vgl. auch Spiegel 1995:103ff). "Riten zu ändern und neue zu erstellen, das kann etwas sehr gewagtes sein und recht stümperhafte Ergebnisse zeitigen" (Baumgartner 1997:135), denn die Ausübung des Ritus erfolgt aufgrund seiner Standardisierung größtenteils **unreflektiert**.

Generell läßt sich sagen: "Eine Gesellschaft für deren 'Funktionieren' prinzipiell jeder Mensch ersetzbar ist, kann keine sozial standardisierte, sich auf eine symbolische Sinnwelt ... beziehende Trauerrituale ausbilden. Sie scheint durch die Eigendynamik und Dehumanisierung ihrer Institutionen vom Tode einzelner kaum berührt zu werden und verweist damit den Trauernden aufgrund des Fehlens symbolisch-ritueller Krisenbewältigung nur noch auf sich selbst" (Nassehi/Weber 1989:260).

"Die strukturelle, gewaltsame Zurückdrängung der Trauer aus der ...ffentlichkeit in die Privatheit ist da völlig gelungen, wo der Trauernde selbst nicht mehr auf seine Trauer - auch nonverbal - angesprochen werden möchte. Da Trauer aber auch eine soziale Aufgabe ist, wird ihre **Privatisierung** identisch mit ihrem **Verlust**" (Nassehi/Weber 1989:261). Wenn "sozial gestützte Trauer ... eine soziale Reaktion auf die Schwächung einer Gruppe durch den Tod eines ihrer Mitglieder ..." ist, dann besteht "... in der Moderne - aus der Perspektive ... [der] Gesellschaft - ..." (Nassehi/Weber 1989:260) **kein funktionaler Handlungsbedarf**.

Die "... begründet-pessimistische Einschätzung von Trauer und Trauerchancen in der modernen Gesellschaft wird durch Studien über pathologische Trauerverläufe, wie sie etwa von J. E. MEYER vorliegen (vgl. Meyer 1982:81ff, in: Nassehi/Weber 1989:261) bestätigt. Obwohl "... auf dem Lande und in kleinen Städten die Trauer durchaus soziale Formen annehmen **kann** (HdV) und auch noch in die ... christliche ... Überlieferung eingebunden ist" "... ist der Trend zur Vereinsamung der Trauernden v.a. **in urbanen Strukturen** (HdV) unverkennbar" (Nassehi/Weber 1989:262). "Da aufgrund der hohen Lebenserwartung heute Trauernde vornehmlich ältere Menschen sind, verstärkt sich bei ihnen ... ihre bestehende soziale Isolierung, der sie gerade in großstädtischen Lebensformen ausgesetzt sind" (Nassehi/Weber 1989:262).

Ein Zugang zum Ritualbegriff kann für den Planenden möglicherweise nur wiedergefunden werden, wenn er den gewohnten Standpunkt verläßt und das Geschehen von einem etwas

veränderten Blickwinkel aus betrachtet. Es soll deshalb versucht werden, in Bezug auf die Friedhofsgestaltung, den Ansatz einer **Übersetzung** des für vormoderne Gesellschaften charakteristischen Ritualbegriffs in die Strukturen der Moderne zu finden. Dazu sollen zuerst die **Funktionen** des traditionellen Ritus aufgezeigt und, als ein mögliches **Beispiel**, der römisch-katholische Bestattungsritus erläutert werden.

4.3 Funktionen und Aufgaben des Bestattungsrituals (vgl. u.a. Spiegel 1995:103ff)

1. Durch Rituale werden Ziel und Weg des Toten, des Hinterbliebenen (und der Gesellschaft) symbolisch vorweggenommen.

Der Tote:

Der **Anwesende** (-> S 44), der tote Körper, geht den Weg zurück zur Erde. Ziel ist die Wiedereingliederung in den Kreislauf der Natur. Weg und Ziel des **Abwesenden** sind dagegen mit lebensweltlichen Methoden nicht ergründbar, **bleiben also verhüllt**. Jedoch bildeten sich in verschiedenen Kulturen die verschiedensten Interpretationen und Glaubenshaltungen heraus. **Die Vorstellung die man vom Abwesenden hat, begründet den Umgang mit dem Anwesenden.**

Der Hinterbliebene:

Symbolisch vorweggenommen werden Weg und Ziel des **Trauerprozesses** (-> S. 4): "Die Handlungsabfolge von Einsargung, Schließung des Sarges ... [,Verabschiedung des Toten,] Versenken in das Grab oder den Keller des Krematoriums sind [beispielsweise] Schritte, die andeuten, daß sich der Weg der Trennung nicht abrupt, sondern **allmählich vollziehen wird** (HdV)" (Spiegel 1995:116) und "... **zeitlich begrenzt** ist ..." (Spiegel 1995:119).

2. Durch das Ritual können sich Emotionen in **anerkannten Ausdrucksformen** entäußern.

Der Friedhof ist in unserer Gesellschaft der einzige öffentliche Ort, wo sich Trauer noch **expressiv** entäußern darf. Jedoch läßt sich im Verlauf dieses Jahrhunderts eine zunehmende Entemotionalisierung des Begräbnisrituals feststellen (vgl. Spiegel 1995:117). "Unter therapeutischen Aspekten werden allgemein solche [Gefühls]ausbrüche befürwortet, da sie die Trauerarbeit erleichtern"; generell sollte dem Trauernden [jedoch] die Freiheit zustehen, daß er sich nach seinem eigenen Empfinden verhalten kann, sei es, daß er keine Trauer empfindet oder seine Trauer nicht ausdrücken kann, obgleich er es gerne möchte, sei es, daß er seine Trauer nicht öffentlich zeigen will" (Spiegel 1995:118).

3. Rituale reduzieren Angst

Wie schon erwähnt (-> S. 43ff) sind Rituale "... immer (HdV) an ... eine religiös-weltanschaulich-symbolische Vorstellungswelt gebunden ..." (Nassehi/Weber 1989:247). Sie haben kein zweckrationales Ziel, sondern verweisen auf einen symbolischen Sinn. Dadurch "... machen sie Neues, Außerordentliches und mit den Mitteln der Alltagspragmatik Unverstehbares [begrenzt] verstehbar ..." (Nassehi/Weber 1989:247). Ein immer schon gültiger Sinn wird durch **Herbeirufen** eines 'Heiligen', **der höchsten Legitimationsinstanz** (vgl. Nassehi/Weber 1989:274), wieder **vergegenwärtigt**, er wird **verstärkt** und auf die Bestattungssituation hin **angewendet**. Die Anwendung findet ihren **Ausdruck in symbolischer Handlung**. Die Reduzierung von Angst wird so erst ermöglicht, denn das Ritual als **Ausdruck von Sinn**:

- setzt dem Gefühl des Verlorenseins und des inneren Chaos ein **Gefüge von Ordnung** entgegen (Spiegel 1995:119).
- **entlastet von Handlungsdruck** durch **vorgegebene** (und bekannte) **Handlungsmuster** und **Worte**.
- schafft Vertrauen weil es das Außerordentliche wie ein **Regelmäßiges** behandelt. Durch das Ritual wird das Ereignis **in eine potentiell unendliche Wiederholung eingereiht**. Die Erfahrung des Schmerzes wird quasi **generalisiert** (Spiegel 1995:103/104, 119).
- "... liefert ein **Verhaltensmuster der 'kleinen Schritte'** (HdV)" (Spiegel 1995:119). Diese zeigen "... daß es gelingen wird, sich von dem Toten zu lösen ohne ihn zu verlieren. Da das Ritual zeitlich begrenzt ist, zeigt es, daß Trauer nicht ewig währen wird" (Spiegel 1995:119).
- **macht die Grenzsituation Tod** durch den **gemeinsamen Sinnhorizont kommunikabel**. "Um ... den Verlust verarbeiten zu können, muß die beschädigte, gestörte Wirklichkeit wieder gefestigt und erneuert werden. Doch subjektive Wirklichkeit bildet sich ... immer... im kommunikativen Handeln ..." mit Mitmenschen heraus (Nassehi/Weber 1989:256, vgl. Berger/Luckmann 1970:165).
- "... **bestätigt** (HdV) [dem Hinterbliebenen] ... **die grundsätzlichen Vorstellungen** (HdV), die in einer Gesellschaft **über den Tod** (HdV) bestehen ..." (Spiegel 1995:115).

4. Rituale regeln die Beziehungen zwischen Totem und Hinterbliebenen(m) einerseits und der Gesellschaft andererseits

Trauer ist eine ausgeprägt soziale Angelegenheit, denn wie oben erwähnt, ist Kommunikation für die Ausbildung von Wirklichkeit und Sinn unabdingbare Voraussetzung. "... DURKHEIM zeigt, ... [daß] gemeinsam erlebte Trauerrituale Kräfte frei[setzen], die 'das Gefühl der Kälte, das der Tod überall mit sich bringt' (Durkheim 1981:536), verscheuchen" (Nassehi/Weber

1989:261). "Wie CANACAKIS-CANAS zeigt, **korreliert [die] ... Verbesserung der individuellen Disposition eindeutig mit der Intensität der Beteiligung** (HdV), denn durch eine intensivere Beteiligung **[aller]** (HdV) werden die unmittelbar Betroffenen über die Identifikation der übrigen Teilnehmer stärker in die soziale Gruppe reintegriert" (Canacakis-Canas 1984:360ff, in: Nassehi/Weber 1989:258). Rituale geben Strukturen innerhalb derer sich Individuum **und** Gesellschaft zurechtfinden können:

- "... [D]ie gesamte [beteiligte] Gruppe [wird] ... symbolisch mit **der** (HdV) Grenzsituation des Lebens vertraut" gemacht (Nassehi/Weber 1989:257).
- Der Verstorbene bekommt den Status des Toten zugesprochen. Damit wird die **Realität** des Todes durch die Gesellschaft noch einmal versichert. Mit der Realität des Todes wirklich konfrontiert zu werden ist eine wichtige Funktion des Rituals (vgl. Spiegel 1995:111/112).
- Der Tote erfährt **öffentliche Würdigung, Ehrung** und in seinem neuen **Status Anerkennung**. Hier leistet eine Gesellschaft ihren ethisch-kulturellen Offenbarungseid. Stellvertretend für die Gesellschaft wurde (und wird noch) diese Funktion meist von der Kirche übernommen (vgl. Spiegel 1995:112-114).
- Der **Hinterbliebene bekommt seinen neuen Status zugesprochen**. "Das Ritual kann deutlich machen, daß der Trauernde ein anderer Mensch geworden ist, dem der Verstorbene früher oder später ein anderer Mensch sein wird, auch wenn er ihn sich erhält und seiner gedenkt" (Spiegel 1995:120).
- Durch **öffentliche Anerkennung seines Status** wird dem Hinterbliebenen versichert, daß er trotzdem anerkanntes Mitglied der Gesellschaft bleibt. Durch die Veröffentlichung erfährt er auch ein Gefühl von Endgültigkeit (vgl. Spiegel 1995:120).

4.4 Die heutige Feier der (Sterbe-) und Begräbnisliturgie der römisch-katholischen Kirche

Im folgenden soll als **ein** konkretes **Beispiel** für den rituellen Ablauf einer kirchlichen Begräbnisfeier die heutige römisch-katholische Bestattungsliturgie erläutert werden. Die Auseinandersetzung mit der kirchlichen Begräbnisliturgie ist wichtig, weil diese, trotz der zunehmenden Marginalisierung der Kirchen in unserer Gesellschaft, noch in den meisten Fällen den rituellen Rahmen für Beerdigungen bildet, weil die christliche Religion die Ausbildung der abendländischen Kultur zu großen Teilen beeinflusst hat, und weil sich aus einer rituellen Tradition, die sich in zweitausend Jahren christlich geprägter Kultur allmählich entwickelt hat, vieles entnehmen läßt, was auch für die Gestaltung der Rahmenbedingungen für 'nicht-christliche' Bestattungsfeiern von Bedeutung sein könnte. Die Wahl der **römisch-katholischen**

Bestattungsliturgie ist mit **keinerlei Wertung** verbunden. Diese Liturgie ist aufgrund ihrer 'dogmatischeren' Festlegungen und ihres ausgeprägter rituellen Ablaufs jedoch exemplarischer. Die Darstellung kann aufgrund des beengten Rahmens nur in groben Zügen und stark vereinfacht erfolgen.

4.4.1 Die Grundlagen des christlichen (römisch-katholischen) Todesverständnisses

"Die Welt wird zum Symbol (-> S. 12) wenn die Hl. Schrift es unternimmt, durch ihr '**Bild**' (HdV) ein über die Welt hinausgehendes mitzuteilen. Denn wir können vom 'eigentlich Eigentlichen' immer nur uneigentlich sprechen, in der Form des 'uneigentlich Eigentlichen'" (Guardini, in: Rosenberg 1992:12, in: Knossalla 1995:2). Nach KÜNG sind es Bekenntnis- und Verkündigungsgeschichten, die die Bibel enthält, die mit Hilfe metaphorischer Bilder Wirklichkeit zu deuten versuchen (vgl. Küng 1995:u.a.62/66).

"Jeder Mensch ist als Geschöpf Gottes zugleich Gottes Ebenbild. Diese Würde der Gottesebenbildlichkeit gebührt bereits dem ungeborenen wie noch dem verlöschenden Leben; von ihr ist der Mensch selbst im Tod noch gekennzeichnet. Sie bezieht sich auf den ganzen Menschen: als **Leib-Seele-Wesen** (HdV)" (Unsere Sorge 1994:36). "Der Tod ist **das Ende des irdischen Lebens**" (Katechismus 1993:288). "Jeder Mensch muß einmal sterben. Das gilt heute und in der Zukunft" (Ausel 1990:22). "Menschliches Leben ist von Anfang an auf den Tod ausgerichtet, ist '**Sein zum Tode**' (HdV)" (Kaczynski 1984:196).

Der Schöpfer bestimmte den Menschen "... nicht zum Sterben" (Katechismus 1993:288/289). "Der Tod widerspricht ... den Ratschlüssen Gottes ..." (Katechismus 1993:288/289), ist "... **Folge der Sünde** ..." (HdV)" (Katechismus 1993:288/289). Der Tod ist in die Welt gekommen, "... weil der Mensch gesündigt hat ..." (Katechismus 1993:288/289). "Christlicher Glaube aber spricht davon, daß der Mensch als Geschöpf Gottes ... nicht untergeht, sondern von Gott in eine neue Schöpfung verwandelt wird" (Unsere Sorge 1994:36).

"Diese Hoffnung auf neues Leben ist ... [den Menschen] aufgegangen und zuteilgeworden im Leben, Sterben und in der Auferweckung des Jesus von Nazaret, der als Sohn Gottes ..." (Unsere Sorge 1994:36) Mensch geworden ist. "An seinem neuen Leben gewinnt jeder Anteil, der sich im Leben und im Sterben gläubig an ihn hält, der wie er zur Lebenshingabe bereit ist und der durch die Taufe in Jesus, dem Christus, seine Existenz festmacht und in der Gemeinschaft der Glaubenden" (Unsere Sorge 1994:36).

"Wer sich bekehrt und dem Evangelium glaubt, empfängt den Heiligen Geist. Die von diesem erfüllten Menschen bilden ein heiliges Volk, das Gott gehört; sie werden zur Kirche. Sie bilden einen Leib, den geheimnisvollen Leib Christi, der sich mit Christus opfernd hingibt für das Heil der Welt. Die Eingliederung in Christus und seinen Leib, die Kirche, geschieht in einem 'Drei-Schritt', in den drei grundlegenden Sakramenten der Taufe, der Firmung und der

Eucharistie, die darum die Sakramente der **Eingliederung** (HdV) (Initiation) heißen" (Gotteslob 1975:80/81). Von den Sakramenten zu unterscheiden, sind die Sakramentalien: "... von der Kirche eingesetzte ... **heilige Zeichen** (HdV), die dazu bestimmt sind, die Menschen auf den Empfang der Frucht der Sakramente vorzubereiten und die verschiedenen Lebensumstände zu heiligen. Unter den Sakramentalien nehmen die **Segnungen** (HdV) einen wichtigen Platz ein. Sie sind zugleich **Lobpreisungen** (HdV) Gottes um seiner Werke und Gaben Willen und **Bitte** (HdV) der Kirche für die Menschen, damit diese von den Gaben Gottes im Geist des Evangeliums Gebrauch machen können" (Katechismus 1993:449).

"In der **Taufe** (HdV) stirbt der Mensch mit Christus. Es wird mit ihm begraben und mit ihm auf-erweckt. Eingegliedert in Christus, ist er **nicht mehr im Machtbereich der Erbsünde und des Todes** (HdV), sondern **in der Liebe Gottes** (HdV). Er erhält durch die Taufe Vergebung aller Schuld, er empfängt das neue Leben, der Heilige Geist nimmt Wohnung in ihm" (Gotteslob 1975:82). Das als Brüder und Schwestern zu lebendiger Gemeinschaft verbundene Volk Gottes **bildet zusammen mit Christus, dem Haupt, den Leib Christi**, in dem alle Trennung überwunden ist und Himmel und Erde verbunden sind. ...[I]n diesen allumfassenden Leib des Herrn, ... [wird der Christ] durch die Taufe eingegliedert" (Gotteslob 1975:82). Die der Taufe nachfolgenden Sakramente dienen der "Auferbauung des Leibes Christi" (Gotteslob 1975:82).

"Die **Firmung** ist 'Vollendung der Taufe' (Gotteslob 1975:92). "Durch das Sakrament der Firmung werden die Getauften vollkommener ... mit der Kirche verbunden; sie werden reich ausgestattet durch eine besondere Kraft des Heiligen Geistes, und sie werden strenger verpflichtet, den Glauben als wahre Zeugen Christi in Wort und Tat zu verbreiten und zu verteidigen" (Gotteslob 1975:93). "Der Heilige Geist selber, der in der Firmung geschenkt wird, ist DIE GABE GOTTES, die den Getauften ganz durchdringt und ihn von innen her aufschließt für das, **was Christus von diesem Menschen will** (HdV)" (Gotteslob 1975:93).

"Die **Eucharistie** (HdV) (Handlung in der die eucharistische Gabe (Brot und Wein) innerhalb der Feier des heiligen Abendmahls, als Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes, (vgl. Duden 1974:220) gerreicht wird), ist der dritte und letzte Schritt der Eingliederung in Christus und seinen Leib, die Kirche" (Gotteslob 1975:96) und vollendet diese. "Die Kirche spricht auch von 'Einverleibung' und erinnert damit an das Wort Christi: 'wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich bleibe in ihm (Joh 6,56)" (Gotteslob 1975:96). "Wer ganz und gar in Christus eingefügt ist, der darf mit den anderen Eingegliederten immer wieder beim eucharistischen Mahl dabei sein, 'um das ewige Leben zu erlangen und die Einheit des Volkes Gottes sichtbar werden zu lassen'" (Gotteslob 1975:96).

Das christliche "... Bekenntnis ... [des] Glaubens an Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist ... gipfelt in der Verkündigung, daß die Toten am Ende der Zeiten [leiblich] auferstehen und daß es ein ewiges Leben gibt" (Katechismus 1993:284). "Bis heute ist die christliche Vor

stellung von Tod und Unsterblichkeit vom Gedanken der **Trennung von Leib und Seele** (HdV) geprägt" (Unsere Sorge 1994:36). Unter Seele versteht die röm.-kath. Kirche die "... **Fortdauer und Subsistenz** eines geistigen Elements nach dem Tode ... , das mit Bewußtsein und Willen ausgestattet ist, so daß das 'Ich['] des Menschen ... weiterbesteht ..." (Unsere Sorge 1994:36). "Im Tod, bei der Trennung der Seele vom Leib, fällt der Leib des Menschen der Verwesung anheim, während seine Seele Gott entgegengeht und darauf wartet, daß sie einst mit ihrem verherrlichten Leib wiedervereinigt wird" (Katechismus, in: Unsere Sorge 1994:36). Doch ist "... weder ... der Leib nur die Hülle für die Seele, noch ist die Seele jemals vollkommen unleiblich. So sehr das **Geheimnis des Lebens nach dem Tod ein Geheimnis Gottes ist und bleibt** (HdV), so ... [hat der Christ] aus dem Glauben doch die zuversichtliche Hoffnung, daß das neue Leben bei Gott in Zusammenhang steht mit der Existenzweise des irdischen Lebens, mit der Identität der Person und ihrer Kontinuität.

Diese Kontinuität der Person im Tod ist dadurch gewährleistet, daß das Ich des Menschen weiterbesteht: sein Selbst, die Mitte der Person. Das Ich, die Identität der Person, ist bestimmt von der leibhaften Existenz, von ihrer individuell-sozialen Biographie Gottes Schöpfermacht verwandelt dieses konkrete Leben ... in eine neue Existenz" (Unsere Sorge 1994:37). "... Trennung von Leib und Seele meint das Aufhören, den Abbruch des bisherigen Bezugs zur Umwelt und Mitwelt ..." (Unsere Sorge 1994:37). "... [D]ie Seele ... [als] die Mitte der Person geht ... ein in das Leben bei Gott" (Unsere Sorge 1994:37). "Die Hoffnung auf die **leibhafte** (HdV) Auferstehung der Toten ... meint eine neue, durch den Geist Gottes **verwandelte und verklärte Leiblichkeit** (HdV) und eine **wesenhafte (nicht stoffliche) Identität ... des Leibes**, ... meint, daß der Bezug zu den anderen und zur Welt in einer neuen und vollen Weise wieder hergestellt wird ..." (Katechismus, in: Unsere Sorge 1994:37).

"Das wesentlich Neue am christlichen Tod liegt darin: Durch die Taufe ist der Christ sakramental schon 'mit Christus gestorben' um aus einem neuen Leben zu leben. Wenn wir in der Gnade Christi sterben, vollendet der leibliche Tod dieses 'Sterben mit Christus' und vollzieht so entgültig unsere Eingliederung in ihn ... " (Katechismus 1993:289). "Jeder Mensch empfängt im Moment des Todes in seiner unsterblichen Seele die ewige Vergeltung. Dies geschieht in einem besonderen Gericht, das sein Leben auf Christus bezieht - entweder durch eine Läuterung hindurch oder indem er unmittelbar in die himmlische Seligkeit eintritt oder indem er sich selbst sogleich für immer verdammt" (Katechismus 1993:292). "Am Abend unseres Lebens werden wir nach unserer Liebe gerichtet werden" (Johannes vom Kreuz, dichos 64, in: Katechismus 1993:292).

"Die in der Gnade und Freundschaft Gottes sterben und völlig geläutert sind, leben für immer mit Christus. Sie sind für immer Gott ähnlich, denn sie sehen ihn 'wie er ist' (1 Joh 3,2), von Angesicht zu Angesicht" (Katechismus 1993:292). "Der Himmel ist die selige Gemeinschaft allerer, die völlig in ihn eingegliedert sind. Dieses Mysterium der seligen Gemeinschaft mit Gott und all denen, die in Christus sind, geht über jedes Verständnis und jede Vorstellung hinaus.

Die Schrift spricht ... davon in Bildern, wie Leben, Licht, Frieden, festliches Hochzeitsmahl, Wein des Reiches, Haus des Vaters, himmlisches Jerusalem und Paradies ..." (Katechismus 1993:292). "Wer in der Gnade und Freundschaft Gottes stirbt, aber noch nicht vollkommen geläutert ist, ist war seines ewigen Heiles sicher, macht aber nach dem Tod eine Läuterung durch, um die Heiligkeit zu erlangen die notwendig ist, in die Freude des Himmels eingehen zu können. Die Kirche nennt diese abschließende Läuterung der Auserwählten die von der Bestrafung der Verdammten völlig verschieden ist ...", **Fegefeuer** (HdV) (Katechismus 1993:294).

"Der Mensch kann "... nicht mit Gott vereint werden, wenn ... [er sich] nicht freiwillig dazu ... [entscheidet], ihn zu lieben" (Katechismus 1993:295). Der Mensch kann "... aber Gott nicht lieben, wenn ... [er sich] gegen ihn, gegen [seinen] ... Nächsten oder gegen ... [sich selbst] schwer versündig[t] ..." (Katechismus 1993:295). Der Mensch bleibt von Gott getrennt, wenn er es unterläßt sich "... der schweren Nöte der Armen und Geringen ... anzunehmen. In Todsünde sterben, ohne diese bereut zu haben und ohne die barmherzige Liebe Gottes anzunehmen, bedeutet, **durch eigenen freien Entschluß** (HdV) für immer von ihm getrennt zu bleiben. Diesen Zustand der endgültigen Selbstausschließung aus der Gemeinschaft mit Gott und den Seligen nennt ... [die Kirche] '**Hölle**' (HdV)" (Katechismus 1993:295). Diese Aussagen "... sind eine **Mahnung** an den Menschen, seine **Freiheit** (HdV) im Blick auf sein ewiges Schicksal **verantwortungsvoll** zu gebrauchen. Sie sind zugleich ein **eindringlicher Aufruf zur Bekehrung** (HdV): 'Geht durch das enge Tor! Denn das Tor ist weit das ins Verderben führt, und der Weg dahin ist breit, und viele gehen auf ihm. Aber das Tor, das zum Leben führt, ist eng, und der Weg dahin ist schmal, und nur wenige finden ihn' (Mt. 7,13-14)" (Katechismus 1993:296). "Niemand wird von Gott dazu vorherbestimmt, in die Hölle zu kommen; nur eine freiwillige Abkehr von Gott (... Todsünde), in der man bis zum Ende verharrt, führt dazu" (Katechismus 1993:290).

Am Ende der Zeit steht "... die Beendigung der ganzen (Menschheits-)Geschichte durch Gott ... [und] seine abschließende Bilanz inwieweit er mit der Menschheit das Gewollte erreicht hat ..." (Unsere Sorge 1994:38). Alle Toten, die "... Gerechten und Ungerechten" (Apg. 24,15), werden auferstehen. "Die das Gute getan haben, werden zum Leben auferstehen, die das Böse getan haben, zum Gericht" (Joh 5, 28-2a, in: Katechismus 1993:296). Christus wird wiederkommen und er wird die Menschen voneinander scheiden (vgl. Katechismus 1993:296). "Im Angesicht Christi, der die Wahrheit ist, wird die wahre Beziehung jedes Menschen zu Gott endgültig offengelegt werden.

Das **Letzte Gericht** (HdV) wird bis in die äußersten Folgen an den Tag bringen, was jeder während seines Erdenlebens an Gutem getan oder nicht getan hat" (Katechismus 1993:296). "Das Letzte Gericht wird bei der herrlichen Wiederkunft Christi stattfinden. Der Vater allein weiß den Tag und die Stunde, er allein entscheidet wann es eintreten wird. Dann wird er durch seinen Sohn Jesus Christus sein endgültiges Wort über die ganze Geschichte sprechen. ... [Die Menschen] werden den letzten Sinn des ganzen Schöpfungswerkes und der ganzen

Heilsordnung erkennen und die wunderbaren Wege begreifen, auf denen Gottes Vorsehung alles zum letzten Ziel geführt hat" (Katechismus 1993:297).

4.4.2 Die erneuerte (Sterbe-) und Begräbnisliturgie nach dem Vaticanum II:

"Mit dem Tod, dem **Abschluß des sakramentalen Lebens**, beginnt für den Christen die **Vollendung** (HdV) der bei der Taufe begonnenen Wiedergeburt ...". "Weil der Christ durch die Taufe Glied des Leibes Christi geworden ist, **betrifft sein Sterben nicht nur ihn selbst** (HdV), seine Familie und seine Freunde, sondern auch die Kirche. Darum begleitet sie nicht nur das Leben, sondern auch das Sterben der Gläubigen mit ihrem Gebet und den Sakramenten" (Begräbnisfeier 1977:12). "Die menschliche Sorge um Sterbende und Verstorbene galt [, im christlichen Altertum,] als Liebespflicht der nächsten Angehörigen. Darüber hinaus wurde die christliche Sorge um Sterbende und Verstorbene bald als Liebespflicht der Gemeinden verstanden, in denen die Menschen auf Erden lebten und deren Glieder sie auch über den Tod hinaus blieben.

Solche christliche Sorge schlug sich in der Entwicklung einer eigenen kirchlichen Sterbe- und Begräbnisliturgie nieder. Diese setzte - im Unterschied zu heidnischen Totenbräuchen - **schon lange vor dem Augenblick des Sterbens ein** (HdV) und wollte so zum Gelingen des Übergangs vom irdischen zum ewigen Leben beitragen; **sie endete erst mit der Bestattung** (HdV). Mit dieser kirchlichen **Sterbe- und Begräbnisliturgie** (HdV) war von Anfang an das Anliegen verbunden, durch die Verkündigung der Botschaft von der Auferstehung, die vom Sterben eines Menschen besonders schmerzlich Betroffenen vor unchristlicher Trauer und Verzweiflung zu bewahren, sie zu trösten und ihre Hoffnung zu stärken" (Kaczynski, in Richter/Probst 1996:14). Die Sterbe- und Begräbnisliturgie beinhaltet Gebete und Riten für

- das Sterben und den Eintritt des Todes
- die Zeit zwischen Tod und Begräbnis
- Erd- wie Feuerbestattung oder eine Urnenbeisetzung
- Meßfeiern zu Begräbnis oder Totengedenken

"Seit Jahrzehnten war man im katholischen Bereich darum bemüht, den im Mittelalter und in der Neuzeit weitgehend verlorengegangenen **österlichen Charakter** für die Sterbe- und Begräbnisliturgie **wiederzugewinnen**, aus weltlichen Totenfeiern in den Gottesdienst eingedrungene Formen zu beseitigen und einen entsprechend den materiellen Möglichkeiten des Verstorbenen und seiner Hinterbliebenen nach 'Klassen' gestuften Aufwand abzuschaffen" (Kaczynski 1984:218). "Den entscheidenden Durchbruch zu einer von Grund auf erneuerten Sterbe- und Begräbnisliturgie brachte ... das Zweite ... [Vatikanische Konzil, 1962-1965]" (Kaczynski 1984:218). (Das Konzil ist die "Versammlung von Bischöfen und anderer kirchlicher

Amtsträger zur Erörterung und Entscheidung theologischer und kirchl. disziplinärer Fragen. Das ökumen. oder allg. Konzil ... repräsentiert die allg. Kirche und besitzt nach [röm.-]katholischem Verständnis in seinen Glaubensentscheidungen Unfehlbarkeit (Meyers Lex. 1987:139)). "In Anbetracht der heute in den meisten Ländern geltenden Rechtsvorschriften, nach denen zwischen Tod und Bestattung längere Zeit verstreichen muß, ist die erneuerte Sterbe- und Begräbnisliturgie nicht als eine einzige fortlaufende Feier entworfen worden" (Kaczynski 1984:219).

Sterben:

"Die Angehörigen und die Gemeinde stehen dem Kranken und Sterbenden bei, sind ihm nahe und beten mit ihm und für ihn. Die Kirche spendet ihm die Sakramente ...": **Bußsakrament** (Eingestehung der Schuld und Vergebung durch Christus über die Lossprechung des Priesters (vgl. Gotteslob 1975:111)), **Krankensalbung** (Es wird zum Ausdruck gebracht, das Christus "... gerade in der Gefährdung des Lebens nahe ist" (Gotteslob 1975:166)) und **Wegzehrung** (Gabe der Sterbekommunion; die Kirche geht "... von dem ... [Christus]wort aus: 'wer mein Fleisch ist und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Letzten Tag (Joh 6,54)" (Richter/Probst 1996:30)). "In den neuen liturgischen Büchern ... [besitzt die] Wegzehrung ... [den] Rang des **eigentlichen Sterbesakraments** (HdV)" (Kaczynski 1984:220).

Zwischen Tod und Begräbnis:

"Bei der Totenliturgie geht es sowohl um den Verstorbenen als auch um die Trauernden. In der Gewichtung scheint sich in den letzten Jahren [in großstädtischer, säkularisierter Umgebung], jedoch eine Verschiebung ergeben zu haben. War früher bei einem Todesfall vor allem der Verstorbene im Blick und stand die Fürbitte für ihn an erster Stelle in der Liturgie, so scheint ... heute die Bedeutung der Liturgie angesichts des Todes eines Menschen für die Angehörigen stärkere Bedeutung gewonnen zu haben" (R. Waltermann, in: Richter/Probst 1996:84).

"Ein Blick in die Geschichte der christlichen Frömmigkeit zeigt, daß die Spanne zwischen Tod und Begräbnis bis weit über das Mittelalter hinaus eine Zeit war, in der die Sorge für den Leichnam sich mit feststehendem Brauchtum und begleitendem Gebet verbunden hat. Von Juden und Heiden wurde der Brauch übernommen, den Toten Mund und Augen zu verschließen, sie zu waschen und in weißes Leinen zu hüllen. Da sich Waschung und Bekleidung sehr leicht mit dem von Sünden reinigenden Bad der Taufe in Beziehung setzten ließen, wurde diese Handlung zu einem sinndeutenden Zeichen, das die letzte Vorbereitung zum Einzug in das ... [Reich Gottes] zum Ausdruck brachte.

Wichtigstes Kennzeichen für die Sterbe- und Begräbnisliturgie war die Psalmodie (gesungener Psalm, Anm. d. V.). Sie begleitete die Waschung und Aufbahrung des Leich-

nahms, die Prozessionen zur Kirche und zum Grab. Besonders die Zeit der Aufbahrung ... war von ununterbrochener Psalmodie ausgefüllt" (Richter/Probst 1996:92). "Todesstunde und Beisetzung lagen sehr nahe beieinander. Die Bestattung erfolgte oft noch am gleichen Tag oder am folgenden Morgen, so daß die **Totenwache** (HdV) niemals länger als 24 Stunden dauerte. Man betete die Psalmen, wobei sich die Beter in Gruppen ablösten" (Richter/Probst 1996:92).

"Auch heute gibt es Möglichkeiten, die Frist vor der Beisetzung nicht der bloßen Geschäftigkeit oder stummer Trauer zu überlassen, sondern in **fürbittendem** (HdV) persönlichem oder gemeinschaftlichem Gebet den Trost christlichen Glaubens zu Wort kommen zu lassen. Anknüpfungspunkte dafür bietet das teilweise noch lebendige Brauchtum von 'Nachbarschaften', die nach ungeschriebenen Regeln Dienste unter sich aufteilen, so etwa das Tragen des Sarges zum Grab. Eine wichtige Aufgabe der 'Nachbarschaft' (in der Stadtgemeinde wäre an Wohnviertelgemeinschaften ... zu denken) ist die Versammlung zum gemeinsamen Gebet für den Verstorbenen, das zumindest, an einem der Abende zwischen Tod und Begräbnis in der Pfarrkirche (oder auch im Trauerhaus, Anm. d. V.) stattfindet" (Richter/Probst 1996:92/93).

Nach römisch-katholischer Auffassung, kann die "... Kirche auf Erden ... den Verstorbenen, die der Läuterung bedürfen, durch ihre Fürbitte helfen" (Begräbnisfeier 1977:12), denn "... [d]ie Gemeinschaft mit Christus, in der alle Gläubigen zur Verherrlichung Gottes und zum Gebet füreinander berufen sind, besteht auch mit den Verstorbenen weiter" (Begräbnisfeier 1977:12). Es ist darum "... ein heiliger und frommer Gedanke, für die Verstorbenen zu beten (vgl. 2 Makk 12,45)" (Begräbnisfeier 1977:12). "Die Reformatoren haben das Bittgebet für die Verstorbenen abgelehnt (Calvin) oder standen ihm zumindest mit großem Vorbehalt gegenüber (Luther). Daher wird das Begräbnis in den Kirchen der Reformation vor allem als Feier für die Lebenden verstanden" (Kaczynski 1984:227).

"Dieses 'Totengebet' wird von der entsprechenden Gruppe in eigener Verantwortung vorbereitet und geleitet ..." (Richter/Probst 1996:92). Innerhalb der österlich ausgerichteten Totenliturgie kann "... der berechtigten Klage und Trauer ... durch den Gebrauch entsprechender Psalmen oder auch ... Klagelieder ..." (Richter/Probst 1996:92) Raum gegeben werden. Die Totenwache kann auch als Wortgottesdienst gestaltet werden (vgl. Begräbnisfeier 1977:23).

"... [F]ür Christen sind die ...ffentlichkeit der Gemeinde, die Ermöglichung ihrer Anteilnahme bei Tod und Trauer sowie die zeichenhafte Bedeutung von Kirche oder Friedhofshalle als Orten der **Feier von Tod und Auferstehung** (HdV) und als rituelle **Stationen des gemeinsam vollzogenen Trauerwegs** (HdV) von **grundlegender** (HdV) Bedeutung. ... [die] Gemeinden [sollten] darauf hinwirken, daß zwischen Tod und Begräbnis ein **wohnnaher, ständiger**

Zugang zu dem Verstorbenen möglich ist (HdV), was [auch würdevoll ausgestaltete] Trauerräume in Bestattungsunternehmen bieten [könnten]

Nur selten wird es noch möglich sein, die Aufbahrung des Verstorbenen **daheim** (HdV) durchzuführen, obwohl dies gesetzlich erlaubt ist, wenn ein eigener Raum zur Verfügung steht und keine ansteckenden Krankheiten vorliegen - das Ordnungsamt muß dann die Erlaubnis erteilen. Dazu kann der Verstorbene auch aus der Klinik nach Hause überführt werden. Tritt der Tod daheim ein, dann sollten die Angehörigen den Toten waschen, ankleiden und berühren. Das Beerdigungsinstitut muß keineswegs sofort informiert werden, denn **erst 36 Stunden nach Eintritt des Todes muß der Leichnam in eine öffentliche Leichenhalle überführt werden** (HdV), wenn keine angemessene andere Aufbahrungsmöglichkeit besteht. Es gibt inzwischen auch Bestatter die eine Hausaufbahrung durchführen oder gar empfehlen" (Richter/Probst 1996:89).

Die Begräbnisfeier:

"Die heutige deutschsprachige Beerdigungsliturgie..." hat "... länderübergreifende Gestalt" (Richter/Probst 1996:196). Sie wird im ganzen Sprachbereich gefeiert. Daß ihr Entwurf inzwischen "... mehr als zwanzig Jahre alt ..." ist, liegt vor allem an der "... große[n] Flexibilität des Beerdigungsritus und ... [an den] vielen Auswahlgebeten für eine Anpassung des Ritus an die jeweiligen Verhältnisse des konkreten Sterbefalls ..." (Richter/Probst 1996:169). "Diese Flexibilität hat weitgehend den Veränderungen der letzten beiden Jahrzehnte im Umgang mit dem Tod standgehalten.

Zu diesen Veränderungen gehören der in manchen Fällen schon übliche Verzicht auf eine Beerdigungsmesse und die Feier eines Wortgottesdienstes statt dessen (entweder wegen Priestermangels oder weil die Umstände eine Eucharistiefeier nicht angemessen erscheinen lassen), die Zusammenlegung von Beerdigungsmessen für verschiedene Verstorbene und die Beerdigungsmesse als normale Werktagmesse einer Gemeinde unter Berücksichtigung des Sterbefalls" (Richter/Probst 1996:170).

"Trotz der Flexibilität in Riten und Elementen stellt sich die Frage, ob die bloße Möglichkeit, unter mehreren Formularen auswählen zu können, für die Übereinstimmung von Liturgie und jeweiliger Situation ausreichend ist. Diese Frage drängt sich besonders dort auf, **wo die Fei-ergemeinschaft überwiegend aus nichtkirchlichen Teilnehmern besteht** (HdV)" (Richter/Probst 1996:171). "Einer **tätigen** (HdV) Teilnahme sind sehr enge Grenzen gesetzt, wenn die Versammlung nicht einmal das Vaterunser gemeinsam sprechen kann. Die Unfähigkeit der Versammelten, sich an Wechselgebeten ... zu beteiligen, erlaubt bei solchen Gelegenheiten keine liturgische Ordnung" (H. Rennings, in: Richter/Probst 1996:171). Desweiteren wird von Theologen gefordert, der Trauer und Klage innerhalb der österlich geprägten Liturgie doch mehr Raum zu geben. "Erschütterung und Fassungslosigkeit werden manchmal ins Wort gebracht, was aber fehlt, sind Vorlagen, die einen integralen Klageprozeß zulassen und gestal-

ten ..." (O. Fuchs, Klage. Eine vergessene Gebetsform, in: Becker u.a., Im Angesicht des Todes, II 939-1024, in: Richter/Probst 1996:172).

Allerdings könnte vieles davon "... auch außerhalb der Liturgie geschehen (HdV) ..., vielleicht ... auch in neuen liturgischen Formen" (ebd. 939-1024, in: Richter/Probst 1996:172). "Entsprechend [dem österlichen Charakter der Liturgie] wurden der Gerichtsgedanke sowie Sünden- und Höllenangst, die die Totenliturgie seit dem Mittelalter prägten, getilgt und Veränderungen im Glaubensverständnis berücksichtigt. Auf den früher üblichen Dualismus Seele-Leib wird nicht mehr eingegangen, die Seele nicht mehr erwähnt. Mehrfach ist vom Leib die Rede im Unterschied zur Gesamtperson des Toten ..." (Richter/Probst 1996:172).

Die spezielle Bedeutung des **christlichen** (römisch-katholischen) Begräbnisrituals:

- Dem Verstorbenen wird von der Gemeinde ein "... Dienst brüderlicher Liebe ..." (Begräbnisfeier 1977:13) erwiesen, indem **sein Leib geehrt** wird (vgl. Begräbnisfeier 1977:13).
- Die Feier ist **Verkündigung der Osterbotschaft** (vgl. Begräbnisfeier 1977:13).
- Das Begräbnis ist "... Anlaß **ernster Besinnung auf das Todesschicksal des Menschen** (HdV), auf Gottes Gericht und Barmherzigkeit und auf die Erlösung" (Begräbnisfeier 1977:13).
- "Da der Christ auch als Erlöster durch seine Sünde und sein Versagen Schuldner vor Gott geworden ist, versammelt sich die Gemeinde, um **Fürbitte** (HdV) für den Verstorbenen einzulegen" (Begräbnisfeier 1977:13).
- Die Feier ist "... in gleicher Weise **Ausdruck von Trauer und Hoffnung** (HdV)" (Begräbnisfeier 1977:13).
- "Besondere Bedeutung kommt der **Eucharistiefeier** (HdV) zu" (Begräbnisfeier 1977:13). Sie bildet den **Höhepunkt** des christlichen Begräbnisses (vgl. Richter/Probst 1996:180). "Durch die Feier der Eucharistie verkündet die Gemeinde den Tod und die Auferstehung des Herrn, vereinigt sich mit seinem Opfer und wird in ihm auch mit dem Verstorbenen verbunden" (Begräbnisfeier 1977:15/16). In ihr "... sagt sie Dank für die Erlösung ... und legt Fürbitte für den Verstorbenen ein" (Begräbnisfeier 1977:13).
- "**Das christliche Begräbnis spendet dem Verstorbenen kein Sakrament und keine Sakramentale** (HdV), denn er steht nun außerhalb der sakramentalen Gnadenordnung. Es ist aber doch eine liturgische Feier der Kirche" (Katechismus 1993:450).

Das kirchliche Begräbnisritual besteht aus einer **Abfolge von Ereignissen (Stationen)** die in **verschiedener Weise aufeinanderfolgen können** und durch einen **gemeinsamen Weg (Prozession) verbunden** sind (vgl. Begräbnisfeier 1977:14). Bedingt durch die Verschieden-

heit örtlicher Gegebenheiten, ergibt sich eine Vielfalt von Möglichkeiten (formaler Art) - die in 'Die kirchliche Begräbnisfeier' in drei Grundformen zusammengefaßt werden:

Die **erste** Form besteht aus **3 Stationen** (vgl. Begräbnisfeier 1977:14): Dies ist die 'klassische' Form, die heute **nur noch in wenigen ländlichen Gebieten möglich ist** (vgl. Kaczynski 1984: 223):

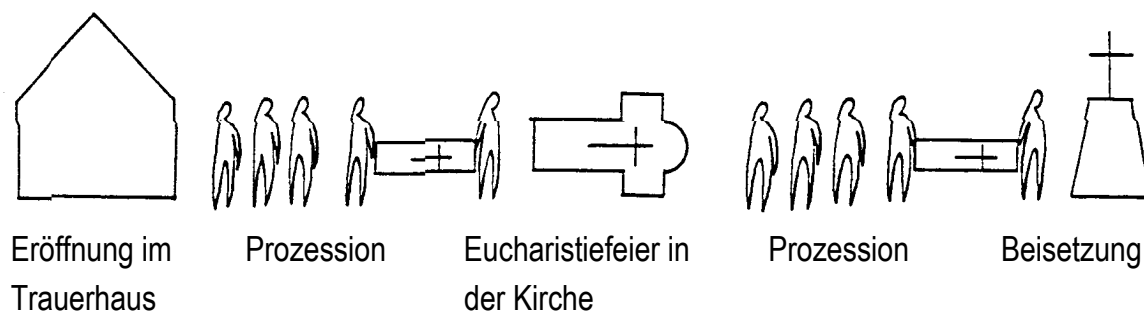
Form 1 A:

Erste Station am Ausgangspunkt (Trauerhaus, Friedhofs- oder Kirchenportal, Friedhofskapelle oder Trauerhalle) mit **Eröffnung**. "Aufgabe der Eröffnung 'ist es, die zusammenkommenden Gläubigen zu einer Gemeinschaft zu verbinden und sie zu befähigen, in rechter Weise das Wort zu hören und würdig Eucharistie zu feiern' (Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch Nr. 24)" (Richter/Probst 1996:181). "... [E]ine kurze Einführung in den Sinn des Geschehens ..." ist besonders dann angebracht "... wenn der Todesfall besonders tragisch war, oder wenn mit der Teilnahme vieler 'Taufschekatholiken' und Andersgläubiger gerechnet werden muß. Die Eröffnung sollte menschlich überzeugend Teilnahme am Geschick der Hinterbliebenen ausdrücken, wobei Leben oder Sterben des Toten als Anknüpfungspunkt gewählt werden kann" (Richter/Probst 182).

Zweite Station in der Kirche mit **Eucharistiefeier oder selbständigem Wortgottesdienst**.

Dritte Station am Grab mit **Beisetzung**.

Beispiel:



Form 1 B:

Erste Station am Ausgangspunkt (Trauerhaus, Friedhofs- oder Kirchenportal, Friedhofskapelle oder Trauerhalle) mit **Eröffnung und Wortgottesdienst**.

Zweite Station am Grab mit **Beisetzung oder mit Wortgottesdienst und Beisetzung**.

Dritte Station in der Kirche mit **Eucharistiefeier (mit oder ohne Wortgottesdienst) oder mit selbständigem Wortgottesdienst.**

Form 1 C:

Erste Station in der Kirche mit **Eucharistiefeier oder selbständigem Wortgottesdienst.**

Zweite Station in der Trauerhalle (Friedhofskapelle) mit **Verabschiedung (Aussegnung).**

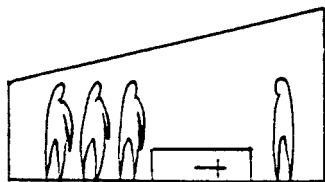
Dritte Station am Grab mit **Beisetzung.**

Die **zweite** Form besteht aus **zwei Stationen** (Begräbnisfeier 1977:14): **Dies ist die heute in Städten allgemein gebräuchliche Form** (Kaczynski 1984:223).

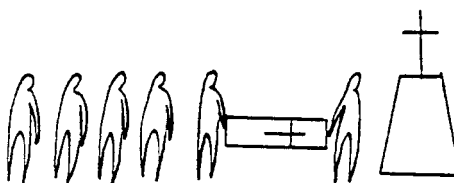
Erste Station am Ausgangspunkt (Friedhofskapelle oder Trauerhalle) mit **Eröffnung und Wortgottesdienst oder nur Eröffnung.**

Zweite Station am Grab mit **Beisetzung oder Wortgottesdienst und Beisetzung.**

Beispiel:



Trauerhalle mit Wortgottesdienst



Prozession

Beisetzung

Die **zweite** Form eignet sich für jene Fälle, bei denen die Eucharistiefeier nicht unmittelbar mit dem Begräbnis verbunden werden kann, sondern zu einer anderen Zeit oder an einem anderen Tag stattfinden muß (vgl. Begräbnisfeier 1977:15).

Die **dritte** Form besteht aus **einer Station**: Die Gemeinde versammelt sich auf dem Friedhof, in der Friedhofskapelle (Trauerhalle) oder im Krematorium. In einer einzigen Station geschieht am selben Ort die **Eröffnung**, die **Verkündigung des Wortes Gottes** und die **Verabschiedung oder die Beisetzung**. Die **Eucharistiefeier** wird zu einem anderen Zeitpunkt oder an einem anderen Tag gehalten (Begräbnisfeier 1977:15).

Bei der **Einäscherung** ergeben sich für die liturgische Feier **zwei Möglichkeiten** (vgl. Begräbnisfeier 1977:15):

Findet zur Einäscherung ein kirchlicher Gottesdienst statt (**vgl. Form 3**), wird die Urne später in einer einfachen Feier beigesetzt (Die Beisetzung kann auch von einem Laien gehalten werden).

Wenn bei der Einäscherung keine kirchliche Feier stattgefunden hat, wird die Urne **nach Form 2 oder 3** beigesetzt.

Hinzuzufügen ist: "Ein wichtiges Zeichen läßt sich ... nur setzen, wenn die Eucharistiefeier der Grablegung vorausgeht: die **Aufbahrung des Sarges mit dem Leichnam während der Eucharistiefeier in der Kirche**, denn 'es ist sinnvoll, den Leichnam in die Kirche zu bringen und die Eucharistie in dessen Gegenwart zu feiern. Wo es möglich ist soll man den Brauch beibehalten'" (Begräbnisfeier 1977:31). "Christliche Gemeinden sollten sich nicht so leicht durch Verfügungen von Ordnungsämtern solche Möglichkeiten des Kontaktes mit dem Toten nehmen lassen. Nur so kann auch die Osterkerze ... am Sarg brennen" (Richter/Probst 1996:180).

4.5 Möglicher Ansatz für einen den Strukturen der Moderne gemäßen Umgang mit dem Ritualbegriff

Das den Menschen grundlegend charakterisierende Spannungsverhältnis von Freiheit und Determiniertheit, von Subjektivität und Objektivität, verschiebt sich mit zunehmender Emanzipation (dies vorausgesetzt) des Menschen hin zu mehr Freiheit und damit auch zu **mehr Selbstverantwortung**.

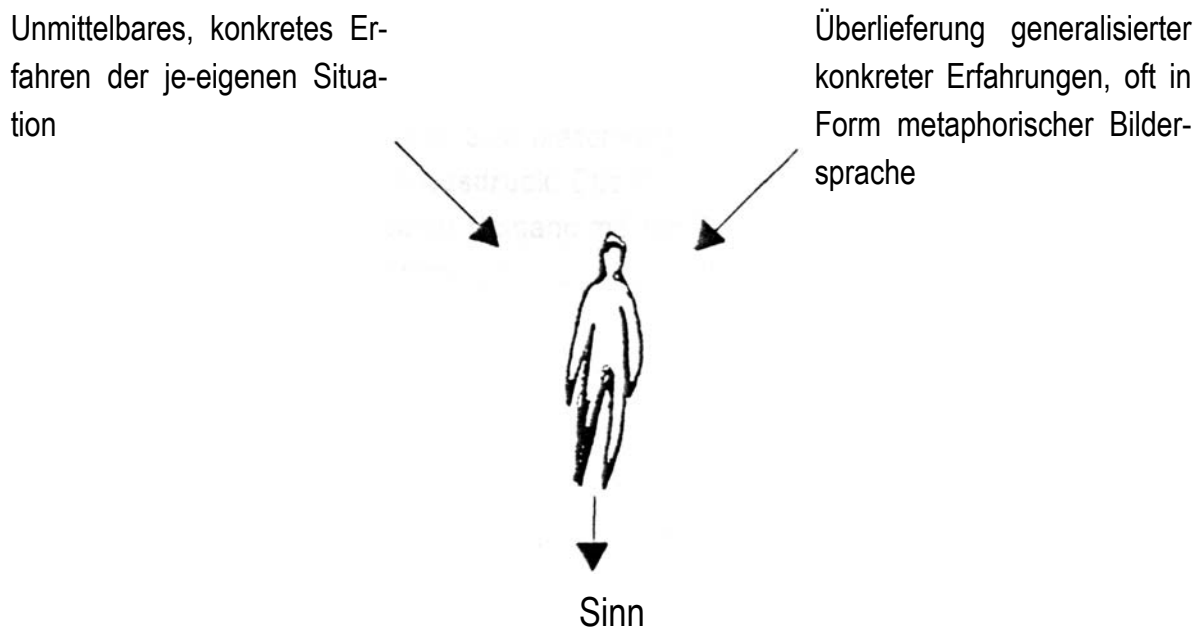
Möglicherweise wird, einhergehend mit der Zunahme von Selbstverantwortung, zukünftig die Ausbildung sinnhafter Wirklichkeit allmählich mehr auf pluralistischem Wege erfolgen und von einem dogmatischen Zugang Abstand nehmen. Der Mensch als soziales Wesen, so ist zu vermuten, bleibt aber auf seine Einbindung in soziale Strukturen zwingend angewiesen.

Jede emanzipatorische Entwicklung setzt diese Strukturen voraus, bedingt aber auch deren **Veränderung**.

Geht man von der Annahme aus, daß über Sinn und dessen Inhalte, in der **Moderne nicht vorgegeben schon Einvernehmen bestehen kann**, und daß sich dieser Sinn in vielfachen Ich-Du Beziehungen erst herausbilden muß, dann hat man es mit einer Art Umkehrung der Kausalitäten zu tun. Ist es **eine** alleinige Wahrheit mit universalem Anspruch, die der Welt ihren

Sinn gibt, und bestimmt diese das Handeln im Allgemeinen, dann erfolgt die Konstruktion sinnhafter Wirklichkeit auf deduktivem Wege (siehe "deduktiver" und "induktiver Glaube", S. 39). Solch ein Zugang zur Sinnhaftigkeit der Welt, war in vormoderner Zeit fraglose Gewissheit.

Findet nun der Mensch in der Moderne zum 'Sinn' und zur 'Wahrheit' der Welt **zunehmend** nur mehr über seine je-eigenen "... konkreten und damit kommunikablen Erfahrungen ...", dann bedeutet das auch eine **zunehmende** 'Umkehrung' hin zur Induktion. Eine vollständige Umkehrung erscheint unwahrscheinlich, denn die konkrete Erfahrung des je-einzelnen Menschen wird nur den Anlaß und die Grundlage der Auseinandersetzung geben können. Das geschichtliche Vorbild, Beispiel, die geschichtliche Überlieferung (so z.B. die christliche Glaubensüberlieferung) bleibt dem Menschen Wegweiser von Außen, denn: Die in bleibender, metaphorischer Bildersprache vorliegenden **Überlieferungen** sind die **generalisierten, konkreten** und damit **kommunikablen Erfahrungen** vieler Menschen **innerhalb der Geschichte**, und besitzen damit **ihren** Wahrheitsgehalt (vgl. auch Küng 1995).



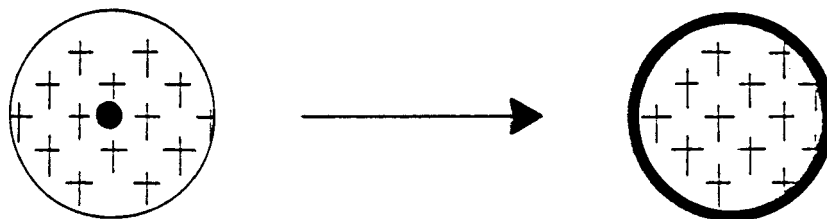
Angewendet auf die Frage, wie denn mit Ritualen zukünftig umzugehen sei, könnte man zu folgenden Schlußfolgerungen gelangen:

Nach BAUMGARTNER besteht das Ritual aus einer objektiven und einer subjektiven Komponente. Geht man davon aus, daß sich der gegebene und sozial getragene, objektive Teil des Rituals zugunsten einer Zunahme subjektiver Verhaltensmöglichkeiten verringert hat und möglicherweise weiter verringern wird, geht man weiter davon aus, daß der Mensch für die sinnhafte Ausbildung von Wirklichkeit auf soziale Beziehungen dringlich angewiesen ist, daß sich

aber bisher gültige, sozial gestützte Verhaltensmuster wie Rituale nicht in ihrer bisherigen Form aufrecht erhalten bzw. rekonstruieren lassen werden, dann kann ein neuer Handlungsansatz nur gefunden werden, indem der traditionelle Ritualbegriff quasi in die Struktur moderner Gesellschaften **übersetzt** wird.

Ein möglicher Ansatz dazu wäre, die grundlegenden Funktionen und Aufgaben des Bestattungsrituals freizulegen und diese in einen neuen, moderne Strukturen berücksichtigenden formalen Rahmen zu betten. Für den Planer ergäbe sich die Aufgabe, aus den Inhalten des Ritualbegriffs die Gestaltung eines Rahmens abzuleiten, innerhalb dessen die Ausbildung und im Trauerfall Wiedergewinnung sinnhafter Wirklichkeit **erst wieder möglich** werden kann.

Der gestaltgebende Sinnmittelpunkt wird so zum gestaltgebenden Sinnrahmen:

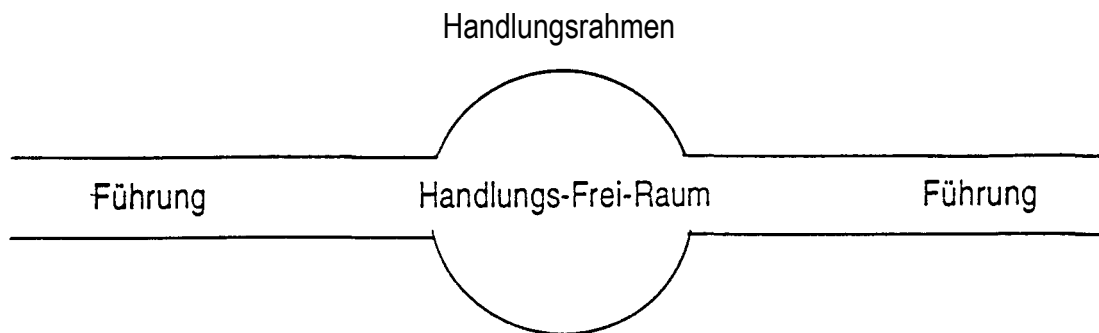


Im Ritual wird latent vorhandener Sinn wieder **vergegenwärtigt, verstärkt** und findet in **symbolischer Handlung** seinen **Ausdruck**. Das Ritual ist seinem Wesen nach **Handlung**. Im **handelnden** und **unmittelbaren Umgang** mit dem Tod macht der Mensch **die** Erfahrungen mit dem Tod, die ihm wesentliche Grundlage für die **Wiederherstellung** der zerstörten Sinnhaftigkeit seiner Welt sein können. Gründet Erfahrung im Handeln, dann ist es für den Planenden von großer Bedeutung, sich über mögliche **Bewegungsabläufe** im Friedhofsraum bewußt zu werden.

Als 'objektive' Komponente geschieht das rituelle Handeln "... ohne besondere Entscheidung und ohne Nachdenken über Funktion und damit 'Sinn' ... [dieses] Tuns ..." (Hillmann 1994:741). Dies ist wichtig, denn dadurch wird der Handelnde in der Bestattungssituation von **Entscheidungsdruck entlastet**, er fühlt sich **in ein Gefüge von Ordnung eingebunden** und weiß sein **Außerordentliches wie ein Regelmäßiges** behandelt. Er gewinnt dadurch **Sicherheit**. Auch die Gestaltung neuer **individueller** Bestattungsriten, wie es sie inzwischen gibt, können dem Hinterbliebenen diese sozial gestützte Sicherheit nicht zurückgeben. Nimmt die objektive Komponente des Rituals zugunsten der Subjektiven ab, dann gewinnt eine Gestaltung an Bedeutung, die Bewegungsabläufe bewußt vorgibt, und so dem Hinterbliebenen

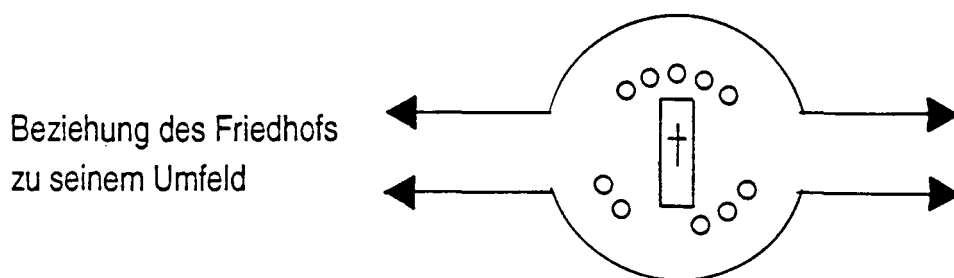
Orientierung gibt und ihn führt.

Der verstärkt in die Freiheit entlassene Mensch kann, wie aufgezeigt wurde, seine sinnhafte Wirklichkeit nur auf dem Wege **interpersonaler Kommunikation** wiedergewinnen, die auf der je-eigenen, unmittelbaren und konkreten Erfahrung aufbaut, und sich an der geschichtlichen Erfahrung orientiert. Interpersonales Handeln ist stark von Spontaneität geprägt und nur begrenzt reglementierbar. Notwendig sind deshalb auch **Handlungs-Frei-Räume**, die diese Spontaneität gewähren lassen und eine Variabilität des Ablaufs ermöglichen können. Handlungs-Frei-Räume können keine Leer-Räume sein, denn Handlungsmöglichkeiten bleiben reine Möglichkeit, wenn deren Umsetzung nicht auch durch bewußte Gestaltung ermöglicht wird.



Rituelles Handeln vollzieht sich als **Weggeschehen**. In der christlichen Bestattungsliturgie wird dieser Weg von Hinterbliebenen(m), Totem und Gemeinde **gemeinsam** zurückgelegt. Dieser gemeinsame Weg beginnt schon lange vor dem Augenblick des Sterbens und endet erst mit der Bestattung: RICHTER/PROBST haben darauf hingewiesen, wie wichtig deshalb ein **wohnortnaher ständiger Zugang zu dem Verstorbenen während des Zeitraums zwischen Eintritt des Todes und Begräbnis** ist (vgl. Richter/Probst 1996:89).

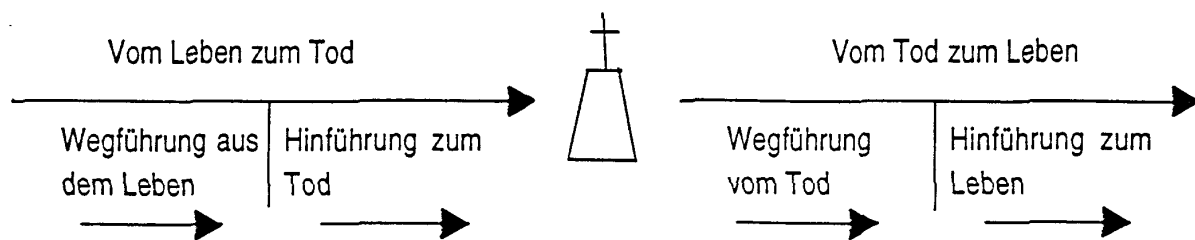
Reicht dieser gemeinsam zu gehende Weg über die Begräbnisfeier hinaus, dann besteht auch eine **Beziehung des Friedhofs zu seinem Umfeld**.



Nach SPIEGEL ist das Bestattungsritual die symbolische Vorwegnahme des Trauerprozesses, also des Trauerweges, den Hinterbliebene(r) und Toter (sowie Gesellschaft) gehen werden. Dieser Weg wird bei jedem Menschen anders verlaufen. Es ist deshalb nur bedingt möglich, den Trauerprozeß in klar abgrenzbare und zeitlich genau bestimmbare Phasen zu gliedern. Bei

aller Verschiedenheit der möglichen Abläufe sind aber doch folgende Grundstrukturen immer wieder zu finden und könnten deshalb Ansätze der bewußten Gestaltung eines symbolischen 'Weges' sein:

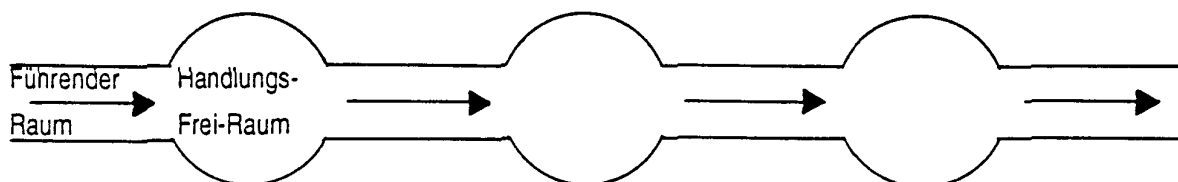
1. Der Trauernde wird mit dem Ereignis des Todes konfrontiert und aus seiner alltäglichen Situation herausgerissen. Nach einer Phase der Auseinandersetzung findet er (idealerweise) in die Sicherheit der Alltagswirklichkeit zurück. Es ist symbolisch gesehen ein Unterschied, ob der Weg, der zur, während und nach der Bestattung zurückgelegt wird, hinführenden oder wegführenden Ausdruck besitzt.



2. Die rhythmische Abfolge von linearer Bewegung (= Prozession) und religiöser Handlung im Raum (Stationen der Liturgie) kann als symbolische Vorwegnahme des sich ständig wiederholenden Rhythmus von Loslösung und symbiotischem Verweilen gesehen werden, durch den der Trauerprozeß, nach KAST, entscheidend geprägt ist (-> S. 4).

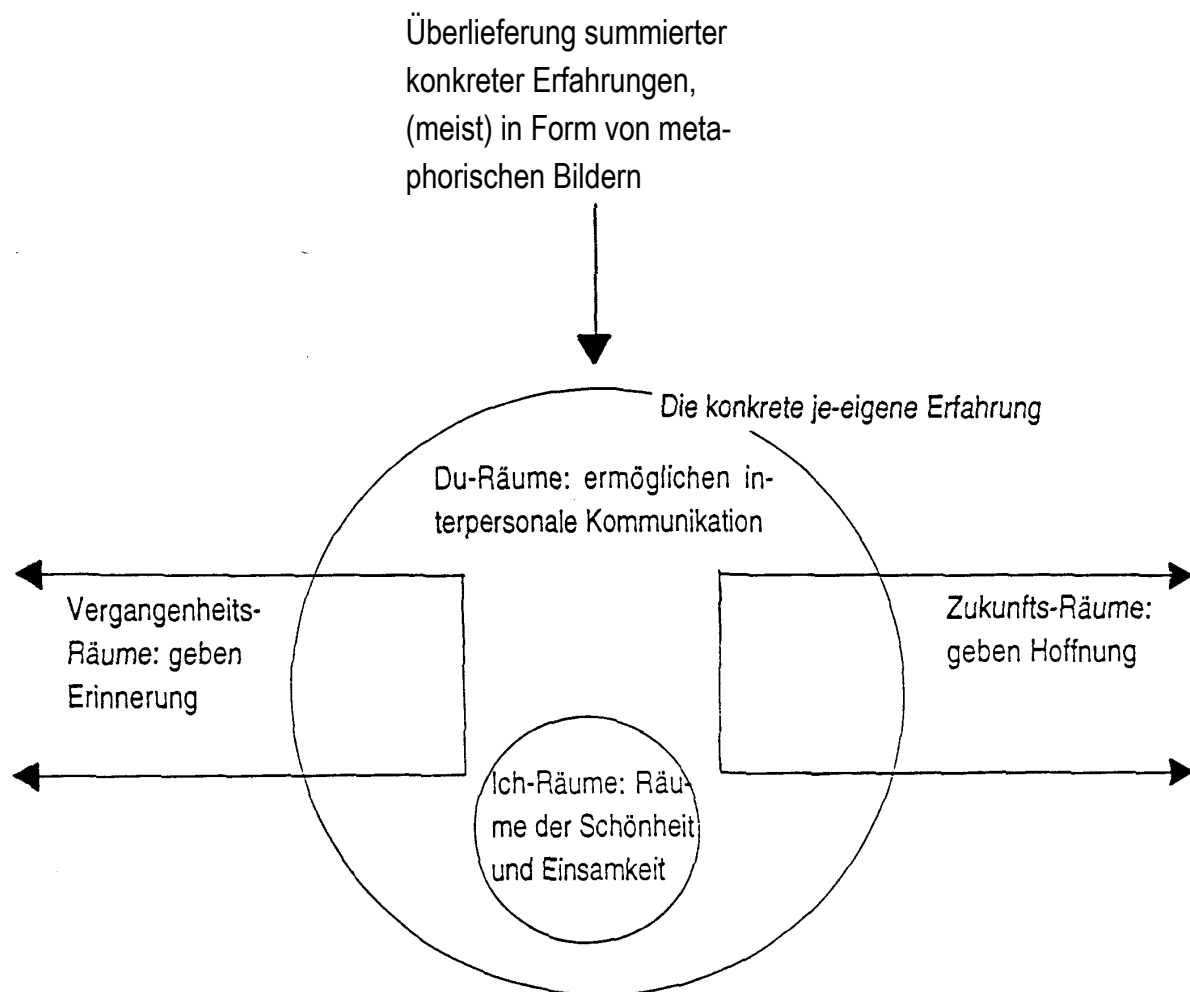
Überträgt man die Rhythmik des rituellen Bewegungsablaufs in eine rituell-ungebundene Formalsprache, dann ergibt sich daraus eine **Aneinanderreihung von führenden Räumen und Handlungs-Frei-Räumen**.

Handlungsrahmen



3. Innerhalb des Rhythmus von Loslösung und symbiotischem Verweilen werden vom Trauernden 'Räume' unterschiedlichen Raumcharakters durchschritten: Vergangenheits-Räume, Zukunfts-Räume, Ich-Räume, Du-Räume, (in Anlehnung an: Schibilsky 1992:233). Das Durch-

schreiten dieser 'Räume' erfolgt wiederholt, bis die Ablösung (idealerweise) geglückt ist. Umgesetzt in Formalsprache könnte das in etwa so aussehen:



Ich-Räume:

"Die innere Auseinandersetzung mit dem eigenen Sterben (das unmittelbare, konkrete Sterben des Mitmenschen betrifft immer elementar auch das eigene Sterben, Anm. d. Verf.) braucht einen besonderen Ort oder Raum. Nicht die alltäglichen Räume sind es, in denen diese Auseinandersetzung geschehen kann, sondern die außergewöhnlichen Räume. Es ist der Raum, der nicht nach Zweckmäßigkeiten gestaltet ist, sondern nach Gesichtspunkten der Schönheit. Es ist der harmonische Raum, der bewußt gestaltete Raum. Es ist der Raum der an der Nahtstelle zwischen erster und zweiter Schöpfung liegt, also zwischen Natur und Kultur. Der Natur wird hier Raum gelassen und doch wird gleichzeitig Kultur gestaltet. Solche Räume die der Alltäglichkeit entzogen sind, Räume in denen Störungen vermieden werden können, Räume die uns angenehm berühren und unserer Erholung und Entspannung dienen können,

sind eine wichtige Voraussetzung für die innere Auseinandersetzung mit dem Lebensende" (Schibilsky 1992:138).

Du-Räume:

Bedeutung ...ffnung und Gespräch, bedeuten vielfältigste Ich-Du (MARTIN BUBER) Beziehung. Die geforderte interpersonale Kommunikation kann durch Du-Räume ermöglicht werden.

Vergangenheits-Räume:

Vergangenheit ist: die gemeinsam erlebte Wirklichkeit, das gemeinsam geführte Leben, das was als intersubjektives Wissen noch im Hinterbliebenen existiert. Dies alles wird **bewußt** durch die Anwesenheit des toten Körpers. Vergangenheits-Räume sind von der Anwesenheit des Toten bestimmt. Mit dem Begraben oder Verbrennen des Toten tritt der Hinterbliebene über in den Zukunfts-Raum.

Zukunfts-Räume:

Zukunft bedeutet Hoffnung. Im christlichen Sinne sind Zukunfts-Räume Orte voll Ostern. Ostern im Friedhof das kann bedeuten: Wachsen, Werden, Blühen, Fruchten, Licht, Farbe, Wärme, Nähe, Vertrauen, Geborgenheit, Paradies.

5. Literatur

ADORNO, Th. W., 1966: Negative Dialektik, Frankfurt/M.

ANDERS, G., 1980: Die Antiquiertheit des Menschen, 2 Bd.: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, München.

AUSEL, M., 1990: Monumente des Todes - Dokumente des Lebens? Christliche Friedhofs- und Grabmalgestaltung heute, (MThA 1), Telos Verlag, Altenberge.

BAUDRILLARD, J., 1982: Der symbolische Tausch und der Tod, München.

BAUMGARTNER, K., 1997: Bedeutung und Gestaltung von Riten - am Beispiel der Trauersituation, in: Das Bestattungsgewerbe 3, S. 129 - 137.

BEGRÄBNISFEIER, 1977: Die kirchliche Begräbnisfeier in den Katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. i. A. der Bischofskonferenzen Deutschlands, ...sterreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Köln: Benzinger; Freiburg, Basel: Herder; Regensburg: Friedrich Pustet; Wien: Herder; Salzburg: St. Peter; Linz: Veritas.

BERGER, P., 1970: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt/ M.

-, 1980: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt/M.

BERGER, P./BERGER, B./KELLNER, H., 1975: Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt/M./New York.

BERGER, P. / LUCKMANN, Th., 1970: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/M.

CANACAKIS-CANAS, J., 1984: Psychohygiene des Trauerrituals, in: J. Howe et al. (Hg.), Tod-Sterben-Trauer, Frankfurt/M.

DESCARTES, R., 1891: Über die Leidenschaften der Seele, in: ders., Philosophische Werke, Bd. 4, Leipzig.

DREWERMANN, E., 1983: Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung des Menschen im Erbe des Christentums, 3. erw. Aufl., Regensburg.

DUDEN, Band 5, Fremdwörterbuch, 1974, 3., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Dudenverlag, Mannheim.

DURKHEIM, E., 1981: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt/M.

EIßEN, H., 1986: Leben mit Toten. Zum Umgang mit dem Tod, dargestellt an der Arbeit eines Bestattungsunternehmers, Rotenburg/W. (unveröffentlichte Examensarbeit zur zweiten theologischen Prüfung).

ELIAS, N., 1982: Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen, Frankfurt/M.

EPIKUR, 1949: Von der Überwindung der Furcht, übersetzt von O. Gigon, Zürich.

FAERBER, R., 1995: Der verdrängte Tod. Über die Unkultur im Umgang mit unseren Toten, Ariston Verlag, Genf/München, 247 S.

FREUD, A., 1977: Das Ich und die Abwehrmechanismen, München

FREUD, S., 1946ff: Die Verdrängung, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 10, London

FUCHS, W., 1969: Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M.

GOTTESLOB, 1975: Katholisches Gebet- und Gesangbuch, Ausgabe für das Erzbistum München und Freising, hg. v. den Bischöfen Deutschlands und ...sterreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich, Verlag J. Pfeiffer, München.

HABERMAS, J., 1968: Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt/M.

-, 1976: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt/M.

-, 1981: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt/M.

-, 1981a: Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.

-, 1981b: Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft.

-, 1985: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M.

HAHN, A., 1968: Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit. Eine soziologische Untersuchung, Stuttgart.

-, 1974: Religion und der Verlust der Sinnggebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M.

HEGEL, G. W. F., : Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt/M. 1970

-, 1970a: Phänomenologie des Geistes, Bd. 3.

-, 1970b: Die Wissenschaft der Logik, in: Bd. 8

HEIDEGGER, M., 1959: Unterwegs zur Sprache, Pfullingen.

-, 1979: Sein und Zeit, 15. Aufl., Tübingen.

HILLMANN, K.-H., 1994: Wörterbuch der Soziologie, 4. Aufl., Kröners Taschenausgabe; Bd. 410, Kröner Verlag, Stuttgart, 971 S.

HÜBNER, K., 1985: Die Wahrheit des Mythos, München.

HUIZINGA, J., 1961: Herbst des Mittelalters, Stuttgart.

KACZYNSKI, R., 1984: Die Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: Sakramentale Feiern II, Teil 8, hg. v. Meyer, H., B. / Auf der Maur, H.-J. / Fischer, B. / Häußling, A., A. / Kleinheyer, B., Friedrich Pustet Verlag, Regensburg.

KAST, V., 1982: Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses, Kreuz Verlag, Stuttgart, 174 S.

KATECHISMUS der Katholischen Kirche. - München; Wien: Oldenbourg, Leipzig: Benno; Freiburg, Schweiz: Paulusverl.; Linz: Veritas, 1993, 816 S.

KELLERMANN, U., 1976: Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 73, S. 259 - 282.

KNOSSALLA, M., 1995: Symbole. Beitrag in: Trauer Multikulturell, Staatliche Fachschule für Blumenkunst, Freising.

KÜNG, H., 1995: CREDO. Das Apostolische Glaubensbekenntnis - Zeitgenossen erklärt, Piper Verlag, München.

LANDSBERG, P. L., 1973: Die Erfahrung des Todes, Frankfurt/M.

LUCKMANN, Th., 1985a: Über die Funktion der Religion, in: P. Koslowski (Hg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen.

-, 1985b: Riten als Bewältigung lebensweltlicher Grenzen, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 3, S. 535 - 550.

LUHMANN, N., 1984: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M.

MERLEAU-PONTY, M., 1966: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin.

MEYER, J. E., 1982: Todesangst und Todesbewußtsein der Gegenwart, Berlin.

MEYERS großes Taschenlexikon, Band 3, 24 Bd., 2., neu bearbeitete Auflage, hg. v. Meyers Lexikonredaktion, B. I. Taschenbuchverlag, Mannheim / Wien / Zürich.

NASSEHI, A. / WEBER, G., 1989: Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung, Westdeutscher Verlag, Opladen, 483 S.

PLATON, 1958: Apologie, in: Bd. 1., in: Sämtliche Werke, hg. v. W. F. Otto et al., 8 Bde., Hamburg.

PLESSNER, H., 1952: Über die Beziehung der Zeit zum Tode, in: Eranos - Jahrbuch 1951, Nr. XX, Zürich, S. 349 - 386.

RICHTER, C. / PROBST, M., 1996: Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch zur Sterbe- und Totenliturgie, Herder Verlag, Freiburg i. Breisgau.

ROSENBERG, A., 1992: Ursymbole und ihre Wandlung, Herder Verlag.

SCHELER, M., 1933: Tod und Fortleben, in: ders., Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1, Berlin.

SCHERER, G., 1979: Das Problem des Todes in der Philosophie, Darmstadt.

SCHIBILSKY, M., 1992: Trauerwege. Beratung für helfende Berufe, Patmos Verlag, Düsseldorf, 290 S.

SCHMIDT, H., 1981: Philosophisches Wörterbuch. Neu bearb. v. Georgi Schischkoff, 22. Aufl., Kröners Taschenausgabe; Bd. 13, Kröner Verlag, Stuttgart, 817 S.

SCHÜTZ, A. / LUCKMANN, Th., 1979: Strukturen der Lebenswelt, Bd. 1, Frankfurt/M.

-, 1984: Strukturen der Lebenswelt, Bd. 2, Frankfurt/M.

SCHULZ, W., 1972: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen.

-, 1976: Wandlungen in der Einstellung zum Tode, in: J. Schwärtländer (Hg.), Der Mensch und sein Tod, Göttingen.

SHORTER, E., 1977: Die Geburt der modernen Familie, Reinbek bei Hamburg.

SPIEGEL, Y., 1995: Der Prozeß des Trauerns, Analyse und Beratung, Kaiser Verlag, Gütersloh, 323 S.

TILLICH, P., 1962: Die sozialistische Entscheidung, in: ders., Christentum und soziale Gestaltung, ges. Werke, Bd. 2, Stuttgart.

UNSERE SORGE um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht, (Die deutschen Bischöfe 53), 1994, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstraße 163, 53113 Bonn.

VESTER, H. G., 1980: Gefährdung von Wirklichkeit. Die soziale Konstruktion von Sicherheit und Unsicherheit von Realitäten, Greven.

WALTERMANN, R., ?: Aufgaben der Gemeinde, Münster, in: -> Richter / Probst

WEISCHEDEL, W., 1975: Die philosophische Hintertreppe. 34 große Philosophen in Alltag und Denken, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 301 S.

WEIZSÄCKER, C. F. v., 1980: Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, Frankfurt/M.

WITTKOWSKI, J., 1977: Affektive Erlebens- und Verhaltensmodi bei der Begegnung mit Tod und Sterben, Würzburg.

-, 1978: Tod und Sterben. Ergebnisse der Thanatopsychologie, Heidelberg.

ZIEGLER, J., 1977: Die Lebenden und der Tod, Darmstadt / Neuwied.

6. Abkürzungen

HdV Hervorhebung des Verfassers