

Ambivalenzen des Todes. Wirklichkeit des Sterbens und Todestheorien heute, hg. von Petra Gehring, Marc Rölli und Maxine Saborowski, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007, 213 Seiten, ISBN 978-3-534-20482-3, 49,90 €

Philippe Ariès bemerkt in seinem Buch *Geschichte des Todes* (Darmstadt 1980), die moderne Einstellung gegenüber dem Tod sei vor allem durch zwei Haltungen gekennzeichnet: einerseits durch seine Tabuisierung, andererseits durch seine Akzeptanz als einer ebenso bedeutungslosen wie unumgänglichen Tatsache. Es scheint, als würden wir heute auch die erste Haltung zunehmend in der zweiten aufheben. Während nämlich das Tabu immerhin einen Moment des produktiven Schreckens bewahrt, neigt das in seine Bedeutungslosigkeit gehüllte Unumgängliche dazu, vor allem verfahrenstechnische Diskurse hervorzurufen, die signalisieren sollen, dass das, was sich in seinem Sein dem Zugriff entzieht, in seinem Sollen durchaus verhandelbar bleibt. Daraus entsteht ein ambivalentes Gewebe: Was das eigentlich *ist*, was so und so sein *soll*, bleibt ungefragt, und zwar nicht allein als Sache (wie soll man den Tod überhaupt begrifflich fassen?), sondern auch hinsichtlich der Antworten, die seine ungeheure Negation in uns auslöst. An die Stelle von Trauer, Schrecken und Trost, in denen sich die Urgebärden menschlicher Endlichkeit sammeln, tritt der merkwürdig perennierende Gestus normativer Verwaltung.

Die Besonderheit und Stärke der vorliegenden Aufsatzsammlung liegt in dem Bemühen, diesen Gestus kritisch zu hinterfragen und damit hinter das Sollen zu der „Aufgabe einer Beschreibung der modernen Realität des Todes“ (S. 7, Einleitung) zurückzukehren. Zu dieser Aufgabe gehört zunächst die nüchterne Konfrontation mit der Einsicht, dass die Tatsache der rein prozeduralen Verwaltung des Sterbens, bei der jede kulturelle Deutung ausbleibt, auf die meisten Menschen offenbar „außerordentlich normalisierend zu wirken“ und die Soziologie gar „nicht zu intensiverer Befassung“ (S. 29; Beitrag W. Fuchs-Heinritz) herauszufordern scheint. Auch die Weiterführung dieses Gedankens einer stillschweigenden Verabschiedung des uralten Zusammenhanges von Tod und Kultur – „Die Kultur ist [...] a priori Kultur des Todes“, heißt es noch bei Derrida – bleibt zunächst in der Härte bloßer Konstatierung bestehen. „Man kann die spätindustriellen Gesellschaften als *a-mortale* Welten beschreiben, in denen – wohl zum ersten Mal in der Geschichte der Kulturen – keine Toten anwesend sind“ (S. 52; Beitrag R. Gronemeyer).

Auch wenn sich aus der vordergründigen Amortalität der Moderne noch keine Thanatologie im engeren Sinne begründen lässt, weisen doch die Analysen aus den Bereichen der Soziologie (W. Fuchs-Heinritz, P. Fuchs, R. Gronemeyer), der Philosophie (P. Gehring, R. Visker, A. Hetzel, M. Rölli, Chr. Grüny) und den sogenannten „Wirklichkeitsfeldern“ Pflegewissen-

schaft (M. W. Schnell), Hospizwesen (S. Dreßke) und Bestattungskultur (L. Fittkau) genügend Potenzial auf, um die diskursive Sterbepolitik aus ihrem leeren „Überhang“ (Klaus Feldmann) herauszuzwingen. Denn sie legen den Finger eben auf die Wunde der Verklammerung des Normativen in das Faktum, darauf, dass der Mensch „nackt in der Grauzone zwischen Leben und Tod, Person und Ding, Natur und Kultur, Ethik und Sachenrecht“ stirbt (S. 75). Diese Grauzone ist es nämlich, in der die Gefahren einer Verselbständigung des Sollens lauern, wie etwa M. W. Schnell in seinem Beitrag um das „Lebensende im Zeichen der Patientenverfügung“ (S. 63ff) hervorhebt. So bestehe die Tendenz, sich von der Bedürftigkeit durch einen formalisierten Akt befreien zu wollen, also von der Tatsache der Erfahrung äußerster Passivität durch die fragwürdige „Macht, über die eigene Zukunft zu bestimmen“ (wie ja auch Embryonen Schutz vor allem im Hinblick auf ihre zukünftige Autonomie erfahren und nicht aus der Tatsache ihrer bis in ihre pure Verbrauchbarkeit hineinreichenden Vulnerabilität). Verbirgt sich in diesem Selbstverfügungsakt nicht vielmehr eine Flucht aus der Auseinandersetzung mit den dunklen Transzendenzen des Lebens in eine ewige Gegenwart? Und damit eine Flucht aus Fürsorge und Beistand (auch oder gerade in der Ohnmacht) in ein fragwürdiges ‚Qualitätsmanagement‘?

Auch die Philosophin P. Gehring konzentriert sich in ihrem Beitrag auf eine historische und begriffliche Analyse der Programmatik einer „Autonomie“ im Sterben (S. 121ff). Dabei geht sie von zwei aktuellen rechtspolitischen „Umbauversuchen“ aus: der Freistellung des „Sterbenlassens auf Verlangen“ sowie der Einführung des medizinisch assistierten Suizids. Was sich vordergründig wie eine Diskussion um die Würde der Sterbenden ausnimmt, erweist sich bei näherem Hinsehen als „gestaltende Sozialpolitik in Sachen Tod“ (130), die sich gesamteuropäisch dahingehend annähert, dass sie einer vom Strafrecht entkoppelten Medizin anheimgegeben wird. Der sozialtechnische Charakter der ‚liberalen‘ Sterbehilfe werde dabei an dem fragwürdigen Beharren erkennbar, den vermeintlich autonomen Akt des Freitodes von einem Dritten, hier dem Arzt, assistieren zu lassen. Was bedeutet diese Assistenz eigentlich? Eine „Dienstleistung“, einen imaginären „Freundeskreis“, eine „Vollstreckung“? Nach Gehring schimmert hinter der Autonomiefigur eine biopolitische Dynamik hervor, die sich überall dort zu erkennen gibt, wo von „Lebensqualität“ und „Wertentscheidung“ die Rede ist, und wo ein Dritter dazu dient, die Tötung nicht als Tötung, sondern als eine Art ‚Gabe‘ erscheinen zu lassen. Weniger als um die „Würde“ Einzelner gehe es dabei „um das öffentliche Aushandeln von Bedingungen, unter denen eine Lebenswertentscheidung, die mit einer sozialen Wertentscheidung im Einklang steht, in eigenem Namen getroffen werden soll – wobei gerade die Kleinteiligkeit der einschlägigen Debatten zeigt, wie sehr Sterbe(hilfe)politik tatsächlich ‚Biopolitik‘, also: Lebensrationierungs-, Lebensoptimierungs- und Lebenskostenverteilungspolitik

ist“ (S. 136).

Mit dem Hinweis auf die Dimension des Biopolitischen ist ein Stichwort angesprochen, das die philosophische Auseinandersetzung mit dem Tod insgesamt zunehmend bestimmt. Es nimmt seinen Ausgang von der Diagnose Michel Foucaults, wonach der moderne Mensch ein „Tier“ ist, „in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht“ (zit. S. 134). Damit ist gemeint, dass sich die „Wirklichkeit des Sterbens“ unter den wissenschaftlich-technisch-ökonomischen Bedingungen so in den Spielraum des virtuell-Möglichen verschoben hat, dass der Tod als solcher zu verschwinden droht. Der moderne „Bruch mit dem Tod“ reißt keinen Abgrund auf, wie A. Hetzel anhand der Darstellung der Thanatologien von Walter Benjamin, Georges Bataille, Jean Baudrillard und Zygmunt Baumann aufzeigt (S. 158ff), er drängt das Leben vielmehr in eine prozessuale Indifferenz zurück (die der Moleküle, der Zellen, der Gene), in der nicht nur die Gattungen, sondern Leben und Tod selbst ineinander übergehen. Für den Materialisten gibt es den Tod nicht nur nicht, weil ‚wir‘ nicht mehr sind, wenn ‚er‘ ist, wie bereits Epikur sagte; aus der Perspektive der Elementarteilchen stellt er vielleicht überhaupt einen „Irrtum“ dar, den Irrtum des verlöschenden Individuums, das vergisst, dass es in der Natur eigentlich weder Anfang noch Ende gibt. Der angemessene Ort des Leichnams scheint damit auch nicht mehr der Friedhof, der den toten Leib der naturalen Gleichgültigkeit zumindest ideell entzieht (Hegel), sondern seine Rückführung in die anonyme Natur (vgl. dazu den Beitrag von L. Fittkau). Zu fragen bleibt, wovor wir dann überhaupt Angst haben, wenn doch der Angst vor dem Tod ‚nichts‘ entspricht? Gibt es überhaupt einen „Tod nach dem Leben“? (Beitrag R. Visker).

Dass jedes Dasein sich ausdrücklich als ein „Sein zum Tode“ zu ergreifen habe, war der Grundgedanke einer der einflussreichsten Todestheorien des 20. Jahrhunderts, derjenigen Martin Heideggers. Danach darf der Tod nicht als der Punkt gedacht werden, an dem das Leben einfach abbricht (so wie heute die Abwesenheit von Hirnaktivität vom Ende eines Lebens zeugt), er gilt vielmehr als das innere Gliederungsmoment menschlicher Zeitlichkeit überhaupt, ohne das der Mensch in bloßer Linearität zerfließen würde. Obwohl die Endlichkeit damit zum spezifischen Merkmal menschlicher Existenz erhoben wird, lässt sich (etwa mit Lévinas) einwenden, dass auch hier dieses ungeheure ‚Etwas‘, „das über uns hereinbricht und uns von allen Seiten einengt“ (S. 148) in einer Geste autonomer Verinnerlichung verschwindet (vgl. die Beiträge von R. Visker und M. Rölli). „Mit Heidegger hat der Tod sozusagen kein Außen, keine Exteriorität mehr“ (S. 147, Beitrag R. Visker).

Es gehört mit zum Gesicht des vorliegenden Aufsatzbandes, dass das Augenmerk der Beiträge vor allem auf der *Exteriorität* des Todes liegt, auf seiner dunklen Widerständigkeit gegen jeglichen Versuch, ihn in irgendeiner Gedankenfigur zu neutralisieren. Sei es gegen die

tendenzielle Geschwätzigkeit des Sollens oder den formalisierenden Gedanken der Autonomie. Sei es gegen die abgründige Rhythmik individueller Zeitlichkeit, der S. Dreßke die „Orchestrierung des Sterbens im Hospiz“ und damit „Interaktionen zum Tode“ entgegenstellt (S. 77ff). Oder sei es zuletzt gegen den philosophischen Topos einer Neudefinierung des Todes „nach Auschwitz“, mit dessen eigentümlichen metaphysischen, ontologischen und tiefenhistorischen Zugriffen sich Chr. Grüny befasst. Das alles ist in seiner ebenso unspektakulären wie nachdrücklichen Herangehensweise *sehr* lesenswert.

Cathrin Nielsen