



Thorsten Benkel
Matthias Meitzler *Hrsg.*

Zwischen Leben und Tod

Sozialwissenschaftliche
Grenzgänge



Springer VS

Zwischen Leben und Tod

Thorsten Benkel · Matthias Meitzler
(Hrsg.)

Zwischen Leben und Tod

Sozialwissenschaftliche Grenzgänge

 Springer VS

Hrsg.

Thorsten Benkel
Lehrstuhl für Soziologie
Universität Passau
Passau, Deutschland

Matthias Meitzler
Lehrstuhl für Soziologie
Universität Passau
Passau, Deutschland

ISBN 978-3-658-22276-5

ISBN 978-3-658-22277-2 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-658-22277-2>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2019

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Umschlagillustration: Ronja Kallhammer

Verantwortlich im Verlag: Cori Mackrodt

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Schrödingers Katze und die Formel 1

Matthias Meitzler und Thorsten Benkel

Beginnen wir mit einer guten Nachricht. „Endlich. Michael Schumacher ist wach!“ So schreibt die *Super Illu* am 26. Juni 2014 über den siebenfachen Formel 1-Weltmeister. Die Meldung ist keineswegs als Mitteilung über die Morgenroutine des bekannten Motorsportlers gemeint. Schumacher hatte sich am 29. Dezember 2013 bei einem Skiunfall in den französischen Alpen lebensgefährliche Kopfverletzungen zugezogen. Er wurde in der Klinik behandelt und befindet sich mittlerweile in der Obhut seiner Familie. Seit dem Unfall ist nichts Genaues über seine Befindlichkeit bekannt – nur sein engstes Umfeld weiß Bescheid. Und die Boulevardpresse.

Nach ein wenig Recherche scheint es zur bedauerlichen Gewissheit zu werden: „Michael Schumacher – Er ist nicht mehr unter uns!“ Das weiß *Die Aktuelle* einige Zeit später in ihrer Ausgabe vom 13. Februar 2016 zu vermelden. Es ist nun aber nicht so, dass dahinter Erkenntnisse zu einem Übergang vom Leben in den Tod stecken. Vielmehr stirbt Schumacher medial, d. h. in der Yellow Press bereits seit Jahren „1.000 Tode“; das jedenfalls meint Jan Freitag, der dieser spezifischen Publikationskultur in der Märzausgabe 2018 des Branchenmagazins *Journalist* eine kritische Kommentierung gewidmet hat.

Es hat zahlreiche Berichterstattungen über die Causa Schumacher gegeben, zum Leben und zum Sterben, und einige davon sind nicht folgenlos geblieben. Die eingangs zitierte Geschichte aus der Zeitschrift *Super Illu* gehört zu einer Reihe an Mediendarstellungen, gegen die Schumacher bzw. seine Familie juristisch vorgingen. Um eine Geschichte, und nicht etwa um eine Reportage oder ein Investigativstück, handelt es sich ganz buchstäblich, wie zwischenzeitlich der Bundesgerichtshof festgestellt hat. Mit Urteil vom 29. November 2016 entschied der BGH, dass der genannte Artikel eine Verletzung des Persönlichkeitsrechts von Schumacher darstellt. Hinsichtlich der juristischen Dimension ist der Sachverhalt damit höchstrichterlich und – zumindest in der Laienperspektive – folglich gewissermaßen ‚objektiv‘ geklärt.

Von einer sozialkonstruktivistischen Warte betrachtet, offenbaren sich aufschlussreiche Implikationen. In welcher Verfassung sich der unglückliche Protagonist dieser medialen Dichtung tatsächlich befindet, soll nach dem Willen seiner Familie nicht en detail öffentlich bekannt werden. Untersagt werden daher, abgesehen von den wenig präzisen Auskünften der Ärzte, der Gattin und der Managerin des Rennfahrers, sowohl Bekundungen über die Verbesserung wie auch über die Verschlechterung seines Gesundheitszustandes – denn aus beidem ergibt sich die Unterstellung, dass hier erstens jemand, der nicht eingeweiht ist und auch nicht eingeweiht sein soll, genau Bescheid wisse, und dass zweitens Schumacher so oder so „eine hilflose Person“ sei, deren „körperliche und geistige Fähigkeit auf ein Minimum reduziert sind“ (so der BGH). Auch eine vermeintlich gute Nachricht bringt demnach zwischen den Zeilen zum Ausdruck, dass die Ausgangslage eine spezifische, genauer: eine definierte und durchschaute ist. Gerade diese letztlich also „plakative Schilderung konkreter gravierender Einschränkungen“ wird vom BGH als Verletzung des Persönlichkeitsrechts gewertet.

Der Fall der *Super Illu* ist, wie gesagt, nicht singulär. Das fehlende Wissen hat in Sachen Schumacher, angesichts einer Melange aus Schicksalsschlag, Neugier, Prominenz, Spekulationslust, dem populärkulturellen Heldentum der Hauptperson und dem bohrenden Interesse mancher Medien, unbedingt Aufmerksamkeit erregen zu wollen, zu abenteuerlichen Schlagzeilen geführt; darunter befinden sich selbst Meldungen über sein Lebensende. Wer den Namen des Verunglückten googelt, bekommt als Ergänzungsvorschlag konsequenterweise den Begriff ‚Tod‘ angeboten.

Hinsichtlich des sozialen Status‘ von Schumacher kann man allenfalls wissen, dass er physisch existiert – mehr nicht. Und selbst dieses Wissen ist fernab von unumstößlicher Gewissheit. An der Adressierbarkeit Schumachers durch die zahlreichen Fans, die er nach wie vor hat, ändert dies aber erstaunlicherweise wenig. Sie haben ihr Idol bis dato überwiegend aus der Ferne erlebt, sie haben es gewissermaßen auf Abstand beobachtet. Ihre Anfeuerungen, Glückwünsche, vielleicht auch Vorwürfe aus seiner Zeit als Formel 1-Champion dürfte Schumacher für gewöhnlich nicht direkt beantwortet haben. Autogrammkarten, zufällige Begegnungen, öffentliche Events usw. haben die Distanz für relativ wenige Menschen und für relativ kurze Zeit hier und da reduziert – doch zwischen der prominenten Person und ihrer ‚Eigentlichkeitsvariante‘, dem Privatmenschen Schumacher, klaffte immer schon eine Lücke. Insofern ist Schumacher heute noch derselbe, der er war: eine unerreichbare Persönlichkeit, die nur indirekt adressiert werden kann.

Gleichwohl ist etwas anders als zuvor, und eben deshalb wird der Rennsportler hier thematisiert. Zum einen bewegte er sich immer schon in der Nähe der berufsbedingt wohl recht offensiv und bewusst durchdachten ‚Endregion‘ des Lebens – denn die Formel 1 ist ein gefährliches sportliches Spielfeld, das in der Vergangenheit immer

wieder einmal Todesopfer eingefordert hat.¹ Publizistisch wurde der Umstand, dass sich Schumachers schlimmster Unfall nach seiner aktiven Laufbahn beim Skifahren im Winterurlaub ereignete, öfter zur bösen Ironie stilisiert.

Da unbekannt ist, an welcher Stelle seine Konstitution auf der Bandbreite zwischen Leben und Tod aktuell konkret zu platzieren wäre (die Medizin ist für solche Verortungen explizit zuständig, ihre Expertise unterliegt aber der Verschwiegenheit), oszilliert Schumacher zum anderen in einem blickdichten Raum zwischen diesen Polen. Es geht ihm wie *Schrödingers Katze*. Das berühmte Gedankenexperiment, das der österreichische Physiker Erwin Schrödinger in einem Aufsatz aus dem Jahr 1935 formuliert hat, lautet in etwa so: Man stelle sich einen geschlossenen Kasten vor, indem sich eine Katze, eine Giftkapsel und ein radioaktives Atom befinden. Das Atom wird in einer bestimmten Zeit mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit zerfallen. Durch den Zerfall wird das Gift aus der Kapsel freigesetzt und die Katze getötet. Ob dies bereits geschehen ist oder noch nicht, erfährt man erst, wenn man den Kasten öffnet und nachschaut. Solange man ihn geschlossen hält und keine Einblicke in die inneren Vorgänge bekommt, bleibt der Zustand der Katze ungewiss – und von ihr ‚existieren‘ somit zur gleichen Zeit eine lebendige und eine tote Version.

Schrödingers Konzept war tatsächlich ein wenig komplizierter angelegt, als diese kurze Skizze vermuten lässt. Es geht ihm um Überlagerungszustände, die Gegenüberstellung von Mikro- und Makrokosmos, den Einfluss der Beobachtung auf den Versuchsablauf und dergleichen mehr; an dieser Stelle soll die reduzierte Version jedoch ausreichen. Schrödingers Vierbeiner verleitet zu der Frage, wo die Grenze zwischen Sein und Nicht-Sein zu verorten ist, bzw. er legt nahe, dass die Antwort abhängig von der Situation auch der Fragenden ist. Jedenfalls geht es nicht um ‚objektive‘ Zustände jenseits menschlicher Zuschreibungen und Erkenntnisinteressen. Solche zwiespältigen Situationen begleiten die Kulturgeschichte schon immer, und gerade aus sozialwissenschaftlicher Perspektive wirken Kontexte, die das Menschsein des einen oder des anderen fragwürdig machen, wie eine Provokation; nicht zuletzt deshalb, weil sie Überlegungen darüber aufwerfen, wann man,

1 1999 prallte Schumacher während des Formel 1-Rennens im englischen Silverstone mit einer heruntergebremsten Restgeschwindigkeit von 107 km/h frontal in einen Reifenstapel, der als Streckenbegrenzung fungierte. Er brach sich dabei das rechte Bein und musste mehrere Monate pausieren. Seine ersten Empfindungen nach dem Aufprall beschrieb er so: „Ich lag da, hörte meinen eigenen Herzschlag, und der wurde immer leiser und leiser und leiser. Alles um mich herum war dunkel. Ich hatte Angst. Ich dachte tatsächlich: Jetzt geht’s dahin.“ (http://www.focus.de/sport/formel1/motorsport-formel1-schumacher-wollte-nach-sennas-tod-hinschmeissen_aid_291434.html; aufgerufen am 23. April 2018.)

und wer überhaupt, Mensch sein kann/darf/soll/muss. Der Umstand, dass es auch pränatale und postmortale Menschen zu geben scheint (doch wer weiß das schon genau?), macht die Sache nicht eben einfacher.

Michael Schumacher war auf gewisse Weise, wenigstens in bildersprachlicher Anschauung, immer schon ein Gefährte von Schrödingers Katze. Es hat unzählige Medienberichte, d. h. Bilder, Videos, Tondokumente usw. von ihm gegeben (und es gibt sie nach wie vor), die evident machen: das *ist* Schumacher. Parallel dazu aber hat immer schon eine Person existiert, die mit dem Protagonisten dieser Publikationszusammenhänge nicht deckungsgleich gewesen ist. Wie weit das mediale Echo auf den sportlichen Erfolg und die klandestine Lebenswelt hinter abgeschirmten Grundstücksgrenzen tatsächlich voneinander entfernt liegen können (wenn auch nicht müssen), zeigt sein Status quo. Die öffentliche Sichtbarkeit Schumachers verharrt gegenwärtig im Modus *a posteriori*. Frühere, sattsam bekannte Darstellungen sind abrufbar, nichts davon trägt jedoch das Siegel der Gegenwärtigkeit. Dass neues Bildmaterial nicht zu haben ist, ist bei Menschen, die man gemeinhin nur aus Bildern kennt, bereits gespenstisch. Schumachers Schrödinger-Moment liegt in der Unbestimmtheit dessen, was noch kommen könnte. Es scheint klar zu sein (doch wiederum: für wen, auf welcher Grundlage, mit welcher Legitimation?), dass er lebendig ist, aber wie *sehr* lebendig, ist ein Geheimnis. Es sind solche Geheimnisse, die überhaupt erst die Frage aufwerfen, wie entsprechende Abstufungen des Lebens (bzw. des Nicht-Lebens) aussehen könnten.

Mit den Problemkonstellationen des Grenzbereichs zwischen Leben und Tod befasst sich der vorliegende Sammelband. Er ist im Kontext des empirischen Drittmittelprojektes *Die Pluralisierung des Sepulkralen* an der Universität Passau entstanden und versammelt Studien zu den gesellschaftlichen, rechtlichen, medialen, kulturellen und ethischen Aspekten des Spannungsverhältnisses von Existenz und Nichtexistenz. Als Herausgeber verfolgen wir mit dieser Publikation das Ziel, die Unsicherheiten hervorzuheben, die sich angesichts der vermeintlich eindeutigen Körper- und Personenzustände ‚lebendig‘/‚tot‘ faktisch eben doch einstellen können, und die sich stets auf's Neue als Irritationen einer vermeintlich stabilen Ordnung der (Körper-)Dinge ereignen.

Zunächst wird von *Thorsten Benkel* zu zeigen versucht, dass eine soziologische Sichtweise auf die Demarkation von Leben und Tod heutzutage nicht ohne die Einsicht entworfen werden kann, dass die entscheidenden Grenzverläufe variabel, ja sogar umkämpft sind. Als Zeugen für die Anklage gegen unbeirrte Objektivitätsunterstellungen werden aufschlussreiche kulturhistorische Momente aufgerufen – vom Tode Jesu über den Horrorfilm bis hin zur Hirntoddiagnostik. Sodann geht es um die Frage, wann überhaupt Sterbensfähigkeit, mithin: das Leben beginnt (*Patrick*

Reitinger), welche ethischen Probleme sich im Kontext von Frühgeburten stellen (*Dirk Preuß*), und, auf Basis eines empirischen Falls, inwieweit ein toter Mensch noch als sozialer Akteur verstanden werden kann (*Lea Sophia Lehner* und *Ida Meyenberg*). Erhellend ist ferner, welche spezifischen, d. h. auch kulturabhängigen Variablen das Sterben zu einem diskutierbaren Sinngebilde machen (*Mira Menzfeld*). Am Beispiel der Obduktion wiederum wird untersucht, wo die Abgrenzung vom Subjekt zum Objekt liegt – und ob für diese Bestimmung nun medizinische, moralische oder doch individuelle Kriterien entscheidend sind (*Matthias Meitzler*).

Weitere Beiträge thematisieren die religionskulturellen Wurzeln des Diskurses um den Tod, die eine Debatte um Weiterleben überhaupt erst ermöglichen (*Antje Mickan*), die Bedeutung von schriftlichen Dokumenten für den Statuswechsel vom Leben zum Nicht-Leben (*Ekkehard Knopke*), die Grenzen sozialer Interaktion und die sie überschreitenden Formen der Parasozialität (*Carsten Dürr*) sowie die Rolle, die das Internet bei der Unterbrechung, vielleicht mittlerweile sogar bei der Verbindung von Grenzphänomenen spielt (*Carina Stöttner*). Dabei wird deutlich, dass der Übergang vom Leben zum Sterben nicht zwingend von körperlichen Faktoren abhängig ist. Im virtuellen Raum sind insofern Kommunikationsvarianten des Weiterlebens entstanden (*Constanze Seibel*). Der sogenannte *soziale Tod* wiederum offenbart heutzutage Ausprägungen, die eine nähere Analyse lohnenswert machen. Diesbezüglich zeigt *Rainer Schützeichel*, dass es Formationen der Unsichtbarmachung gibt, die bestimmten Menschen in bestimmten Situationen Anerkennung und damit soziale Teilhabe verwehren; wiewohl lebendig, sind diese Menschen doch zugleich ‚ohne Präsenz‘, also: sozial verstorben, sozial tot.

Einige Artikel entstammen unmittelbar dem erwähnten Forschungszusammenhang, andere sind zusätzlich hinzugekommen, weil sie die im Projekt eingenommene Perspektive um gewinnbringende Erkenntnisse erweitern. Sie alle eint das Interesse an der Nachforschung jener schwer bestimmbarer, weil ambigen Zone ‚zwischen Leben und Tod‘, die erkennen lässt, dass traditionelle Wissenssysteme die bestehenden Graustufen nicht mehr adäquat abbilden können. Entscheidender als die Frage, ob ein klar definierter Zustand so klar vorliegt, wie er definiert wird, ist heute die Frage nach den Bezugsfeldern, in denen entsprechende Diagnosen gestellt, oder eben nicht mehr ohne Vorbehalte riskiert werden. Insofern sollen *en passant* auch Impulse zur kritischen Reflexion hegemonialer Wissensansprüche (oder ihrer Relativierung) mit auf den epistemologischen Weg gegeben werden.







Inhalt

Vorwort: Schrödingers Katze und die Formel 1 V
Matthias Meitzler und Thorsten Benkel

Fragwürdig eindeutig. Eine Exkursion in die Schattenzone des Wissens 1
Thorsten Benkel

I Anfänge

„Leben“ als unverbindliches Konstrukt?
Verräumlichungs- und Vergesellschaftungsprozesse am Lebensbeginn 33
Patrick Reitinger

In Entwicklung. Der Umgang mit toten Föten 51
Dirk Preuß

Trauerfall Schwangerschaft. Sozialwissenschaftliche Beobachtungen
zur Kontroverse um das „Erlanger Baby“ 71
Lea Sophia Lehner und Ida Meyenberg

II Übergänge

Und manche sterben nie. Kulturspezifische Möglichkeiten, Verortungen
und Begründungen von Sterbensprozessen 95
Mira Menzfeld

„Schauen wir mal, was der Opa zu berichten hat.“
 Körperambivalenz in einem medizinischen Performanzrahmen 111
Matthias Meitzler

III Virtualität

Parasozialitätsdynamik. Überlegungen zu unvollständigen
 Kommunikationen 145
Carsten Dürr

Tod im Leben – Leben im Tod. Paradoxien des gesellschaftlichen
 Miteinanders 161
Constanze Seibel

Digitales Jenseits? Virtuelle Identität im postmortalen Stadium 185
Carina Stöttner

IV Grenzen

Todesdokumente. Totenscheine und Sterbeurkunden als Inskriptionen
 der Grenzziehung zwischen Leben und Tod 213
Ekkehard Knopke

Konstruktionen des Weiterlebens. Postmortalitätsvorstellungen
 in Vergangenheit und Gegenwart 227
Antje Mickan

Demütigung, Anerkennung und sozialer Tod 243
Rainer Schützeichel

Autorinnen und Autoren 269



Fragwürdig eindeutig

Eine Exkursion in die Schattenzone des Wissens

Thorsten Benkel

Der ‚autonome‘ einzelne ist jung, und er stirbt nie.
(Luckmann 1991: 158)

Nicht-Wissen als Martyrium

Am Ende des französischen Spielfilms *Martyrs* ist das Ziel erreicht – und alle Fragen bleiben offen. Bis man an diesem Punkt angelangt ist, bedarf es einer schrecklosen Geduld, denn zunächst wird eine scheinbar durchschnittliche Familie vermeintlich grundlos geradezu hingerichtet; die Täterin, ein junges Mädchen, wird kurz darauf selbst zum Opfer von Tötungsgewalt; und ihre eigentlich unschuldige Freundin gerät in die Fänge einer geheimnisvollen Gruppe, die sie in ein Kellerverlies sperrt und über Wochen und Monate hinweg brutalen Umgangsformen bis hin zur Folter aussetzt – nicht aus Hass oder Vernichtungslust, sondern mit emotionaler Indifferenz, aus gewissermaßen transzendentalen Gründen. Am Ende, und so viel muss an dieser Stelle leider gespoilert werden, ist das Subjekt dieser Behandlung an jener Grenze angelangt, um die es von Anfang an ging. Von nahezu übermenschlichen Martern und Schmerzen gekennzeichnet, vermag die Protagonistin, gerade noch lebendig, schon einen Blick ins Jenseits zu erhaschen. Um dieses Augenblicks willen ist sie malträtiert worden – um Nicht-Wissen zu schmälern. Nun endlich kann sie der älteren Dame, die die religiöse Gruppierung anführt, ins Ohr flüstern, ob es eine Welt jenseits des Diesseits gibt, und wie sie beschaffen ist. Die Alte vernimmt die Worte der Sterbenden, verlässt den Keller und sperrt sich in ein Zimmer ein. Als Mitglieder der Gefolgschaft an die Tür klopfen und Auskunft verlangen, ruft sie ihnen zu: „Zweifelt weiter!“ – bevor sie sich mit einem Schuss selbst richtet.

Leben und Tod, so die philosophische Botschaft von *Martyrs*, stehen zueinander in einem Verhältnis der Extreme; und sie berühren sich unter extremen Bedingun-

gen. Die Fragen und Anregungen, die sich aus der Rezeption dieses eigenwilligen ästhetischen Werkes ergeben, können nahezu bruchlos auch aus einer theoretischen Perspektive gestellt und auf gesellschaftliche Debatten um das Lebensende ausgeweitet werden: Gibt es einen Zustand jenseits der objektivierbaren Fakten? Und wie könnte dieser Graubereich, wenn er existiert, begrifflich gefasst werden? Oder handelt es sich in jedem Fall um sprachliche Konstruktionen, die etwas Unbegreifliches wenn auch nicht begreifbar, so doch irgendwie berechenbar machen wollen? Wie ließe oder lässt sich umgehen mit/in einer Welt, in der fehlende Eindeutigkeiten sowohl Chancen als auch Unsicherheiten generieren?

Existenz und Nichtexistenz sind durch ein Spannungsverhältnis verbunden. Betrachtet man den Lebensverlauf nicht, wie es vielfach geschieht, als prozessuales Zusteuern von einem unvermeidlichen Start- zu einem ebenso irreduziblen Endpunkt, sondern als Geschehen zwischen zwei sich an- wie abstoßenden Polen, lässt sich getrost von Spannung sprechen. Lebensbeginn und Lebensende mögen zwar, philosophisch (oder auch demoskopisch) betrachtet, einander bedingen, ergänzen und vollenden. Aus der Betroffenenperspektive ist hingegen das Leben, zumindest für die meisten Menschen, eine Art Hintergrundselbstverständlichkeit, von der die Beeinträchtigungen – also: jegliche Einschränkung des ‚vollständigen‘, des integral-unversehrten Lebendigkeitsstatus – auf negative Weise ablenken. Es braucht Mut oder Verzweiflung oder festen Glauben oder Unsicherheit oder Naivität oder Vertrauen, um ‚am Ende‘ feststellen zu können – kurz bevor man nichts mehr feststellen kann –, dass nun zusammenkommt, was zusammengehört –, dass also der Tod das Leben bündig abschließt. Nicht jede(r) hat die Muse, die nachtschwarz unsichere Zukunft, auf die man sich zubewegt, mit der klandestinen Realisierung eines harmonischen Plans zusammen zu denken. Bei Elias Canetti, Theodor W. Adorno, vielleicht auch Albert Camus und noch vielen anderen lässt sich recherchieren, dass das Sterben nicht überleitet in die Erfüllung eines Versprechens, welches vom Leben gegeben wurde, sondern wie eine Strafe oder Qual die Gunst (oder Verdammung), leben zu dürfen/leben zu müssen, bedroht, bekämpft und früher oder später bezwingt.

Deshalb möchte ich von einer buchstäblich spannenden Beziehung sprechen. Die Anspannung, die zwischen Leben und Tod besteht, wird insbesondere an dekonstruktiven Situationen greifbar, also solchen, die die Grenze zwischen beiden Sphären scheinbar einstürzen lassen, tatsächlich aber durch die Überschreitung vor allem dieses leisten: sie bestätigen, dass die Grenze existiert. Von einer Kurve des Lebens, die das Baby ebenso wie Greisin und Greis abdeckt, ist spätestens dann nicht mehr leichtfertig die Rede, wenn Selbstmord und Suizidversuch thematisiert werden. Wer „Hand an sich legt“, wie Jean Améry (1976) in Gewissheit der Doppeldeutigkeit des Begriffs und folglich in bewusster Unterstreichung der

‚Obszönität‘ des Vorgangs formuliert, interveniert schließlich nicht bloß gegen die Ideologie eines ‚natürlichen‘ Lebensfortgangs. Der Freitod macht mit eindringlicher Härte bewusst, dass Leben und Tod einander just durch ihre kulturell bedingten Positionen als These und Antithese berühren (können). Gerade dies ist ein Akt der Dekonstruktion: der Tod ‚hebt‘ das Leben im zweifachen Sinne ‚auf‘, denn er vernichtet und bewahrt es. Zu Sterben planen (statt nur zu sinnieren, wie es wohl wäre, tot zu sein) ist eine ‚lebendige‘ Tätigkeit, sich selbst bewusst umzubringen umso mehr. Tot sein dagegen kassiert diesen Aktionismus nicht ein, weil tot sein bedeutet, buchstäblich jenseits der Unterscheidung von Aktivität und Inaktivität lokalisiert zu sein. Aber auch das ist genau genommen nicht richtig, denn der Tod hat seine vielen gesellschaftlichen Orte in Wahrheit deshalb, weil er ortlos ist, weil er nicht plausibel versöhnt werden kann mit eindeutigen Standpunkten.

Die fehlende Eindeutigkeit gibt Neugierigen die Möglichkeiten, die Zwischenzone von Leben und Tod näher auszuloten. Wenn tot derjenige ist, der diesen Zustand gemäß medizinischer Expertise erreicht, erlangt oder erlitten hat, dann verleiht dies der Medizin einen gewissermaßen ‚sozialtechnologischen‘ Impetus. Sie deklariert, mit wem kein Staat mehr zu machen, mit wem keine Unterhaltung mehr möglich ist. Über die Primärzuständigkeit am Körper weit hinausragend, beeinflusst das medizinische Urteil, das eben kein Urteil, sondern nüchterne Tatsachenfeststellung sein will, sämtliche Aspekte des Lebens – Nicht-Leben kann Leben nicht unberührt lassen. So braucht es a priori fragwürdige Lebensbedingungen, um hiervon nicht betroffen zu sein. Shakespeares Figuren haben Namen und Charakter, aber sie sterben nicht, weil sie keinen Körper haben, den das Stethoskop oder das EEG tangieren könnten. Das wissen und begreifen schon die Kleinsten, sobald sie verstanden haben, was der Tod ist (sie müssen dafür nicht einmal wissen, wer Shakespeare ist – es reicht, dass Hamlet im Schauspieltext, in der Nachdichtung, in der Referenz, auf der Bühne und im Film existiert, aber sonst eben nicht). Was aber, wenn die dramatische Einbeziehung von Hamlets Tod zugleich den fiktionalen Notfallversorger mit auf den Plan rufe, der dem Königssohn textimmanent den Hirntod (oder sonstige Exitus-Befunde) zuspräche? Wäre Hamlet dann ‚sterblich‘?

Ein anderes Beispiel: Bekanntlich ist Antoine de Saint-Exupéry, der Schöpfer unter anderem des *Kleinen Prinzen*, als Pilot 1944 bei einem riskanten Flugmanöver über Marseille vom Radar verschwunden und galt seither als verschollen. Sein von einer deutschen Maschine abgeschossenes Flugzeug wurde erst im Jahr 2000 im Mittelmeer entdeckt. Für tot befunden haben medizinische Experten ihn nicht; es gab nichts mehr, was noch zu untersuchen gewesen wäre. Dennoch: Saint-Exupéry ist tot, und man muss sich schon zusammenreißen, nicht im gleichen Augenblick zu betonen: ‚natürlich!‘. Dieses Diktum gilt nun aber nicht, weil der Tod medizinisch ermittelt worden ist, sondern weil der Tod als Zustand ein Analogieschluss ist, der

sich anhand körperlicher Beweisstücke nachvollziehen lässt, aber auch anhand fehlender sozialer Präsenz (56 Jahre ohne Gegenwärtigkeit, ohne soziale Interaktion – Saint-Exupéry *muss* tot sein). Außerdem reden juristische Zuschreibungen mit: Menschen können bei frappanter Abwesenheit ‚für tot erklärt werden‘. In Deutschland ist die entsprechende Referenzquelle das *Verschollenheitsgesetz*. Wer demnach länger als zehn Jahre nach der letzten Nachricht keine Lebenszeichen mehr von sich gibt (bei über 80-Jährigen reichen schon fünf Jahre), kann durch einen formaljuristischen Verfahrensschritt symbolisch ‚sterben‘. Ganz ähnlich erging es auch Saint-Exupéry. Vielmehr ‚erging‘ es seiner Familie so, denn der insgeheime Tote hat keine Statusänderung erfahren, es sei denn, man möchte ihn mit der juristischen Fiktion gleichsetzen, die in diesem Verfahren den Namen Saint-Exupéry trug.



Abb. 1 Der Kleine Prinz in Todesnähe (Fotoarchiv Benkel/Meitzler)

Obwohl juristisch, biologisch, als Gesprächspartner und Familienmitglied tot, ist Saint-Exupéry nach wie vor lebendig als Name, auf den Bezug genommen werden kann. Seine Schöpfung, der Kleine Prinz, ist heute unverändert so thematisierbar, wie seit der allerersten Publikation. Wie bei Hamlet und Co., ist sein ontologischer

Zustand gelinde gesagt schillernd: Man kann nichts ‚mit‘ dem Kleinen Prinzen anfangen, aber er kann Leser zu Tränen rühren. Es braucht keine soziale Beziehung, es braucht anscheinend nicht einmal Persönlichkeit im Sinne des Person-Seins, um Wirkungen zu entfalten, die gemeinhin als Effekte sozialen (Er-)Lebens gelten – wie Heiterkeit, Trauer, Trost und Bewunderung. Die posthume Gleichsetzung der Person des Autors mit seinem Werk, und sei es auch nur um der rhetorischen Wirkung willen, wirkt im Lichte dieses zwillingshaften Fortlebens ohne Leben geradezu konsequent (Webster 1994).¹

Wann war Saint-Exupéry nun ‚wirklich‘ tot – und warum gerade dann? Der Umstand, dass er hier erwähnt werden kann, und die ständigen Querverweise auf Werk und Mensch (das Flugzeugabsturzopfer Saint-Exupéry ist der Namensgeber des Flughafens seiner Heimatstadt Lyon) lassen nicht unbedingt den Schluss zu, dass der Autor wirklich tot (oder, relativierender und damit mehrdeutiger: ‚tot‘) ist.

Wie gesagt, die Medizin spielt in diesem Fall keine Rolle. Sie hat nicht (mehr?) die Definitionshegemonie darüber inne, wann – und inwiefern – ein Mensch noch Teil (s)einer Gemeinschaft ist und wann dieser Status quo verloren geht. Mitte der 1970er Jahre ließ sich über die folgende Behauptung, die Erving Goffman zur Illustration der Unterscheidung natürlicher und sozialer Rahmen aufgestellt hat, noch wenig diskutieren (Goffman 1980: 35):

„Wenn ein Untersuchungsbeamter nach der Todesursache fragt, möchte er eine Antwort nach dem natürlichen Schema der Physiologie haben; fragt er nach der Todesart, so möchte er eine auf dramatische Weise soziale Antwort haben, die etwas beschreibt, was durchaus zu einem Vorsatz gehören kann.“

Von einem „natürlichen Schema“ können Beobachter reden, die sich auf vorab festgelegte Natürlichkeitsschablonen geeinigt haben. In der Medizin sind entsprechende Vereinheitlichungen Teil der (oft unausgesprochenen) Kanonisierung des Handlungsfeldes, sie sind also ‚protomedizinisches‘ Wissen. Wird ihr Hintergrundcharakter allerdings auf die Vorderbühne gerückt, erzeugt dies in epistemologischer Hinsicht bisweilen mehr Fragen als Antworten. Im Alltagsdiskurs ist das Vertrauen auf die Eindeutigkeitsleistung medizinischer ExpertInnen zwar anhaltend groß; gleichzeitig gehen Gegen- und Irritationsbeispiele leicht von der Hand (Geimer 2014). Ausgestaltungen des ‚Natürlichen‘ verweisen mittlerweile implizit auf die sie begleitenden und mitunter prägenden kulturellen Normen. Passives Erleben ist die eine, aktives (Mit-)Gestalten längst die andere, oft entscheidendere Seite der

1 Eine deutsche Satirezeitschrift brachte allerdings vor Jahren einen Cartoon, der den Prinzen bewaffnet zeigt: In selbstmörderischer Absicht die Pistole an den Kopf drückend, ist er, so die Bildunterschrift, gerade dabei, die Monarchie abzuschaffen.

Medaille. Die Fundierung des Wirklichen fußt vor allem auf kollektiv gültigen und akzeptierten Wirkungen von und in Diskursen. Näher betrachtet, „handelt es sich bei den Grenzen des Lebens um gesellschaftlich konstruierte und damit grundsätzlich kontingente Grenzziehungen“ (Schneider/Nieder 2007: 7).

Über die Historie des ärztlichen Wissens lässt sich ohnehin nichts sagen, wenn man von den *liminalen* Zuständen schweigen muss, die jeder Tatsache ihre Infragestellung und jedem physiologischen Beweis die Möglichkeit des Bezweifeln zur Seite stellt. Liminal sind Zu- und Umstände in einem Raum des Dazwischen, dort also, wo eine definierbare Position noch nicht erreicht, die andere aber schon verlassen worden ist (Turner 2006). Die Aufhellung dieser blinden Flecken schafft sukzessive neue Wissenslücken – je mehr gewusst wird, desto deutlicher wird zugleich, welche Wissbarkeiten noch fehlen. Man könnte Medizin beschreiben als die Suche nach einer holistischen Betrachtung des Menschen und seines Körpers, die sich, je fortschrittlicher sie agiert und je erfolgreicher sie arbeitet, zunehmend ins Detail, in Sonderfälle, womöglich in Richtung ‚Letztbegründung‘ bewegt; psycho- und physiologische Zwischenstadien, eben das Liminale, drängt sich bei dieser Suche ungefragt auf, es steht am Wegesrand, es irritiert, es fordert heraus.

Nicht übersehen werden sollte dabei, dass die Medizin im Hinblick auf die (hier so verstandene) Grenzstation Tod sich die Errungenschaft zuschreibt, ‚lebensverlängernde Maßnahmen‘ durchzuführen und zu etablieren. Die Jagd nach dem Surplus, nach zusätzlichen Monaten und Jahren, vielleicht auch nur Stunden, impliziert eine prinzipielle Unabgeschlossenheit – und noch dazu, weil das Lebensende zunächst einmal pauschal, d. h. fallunabhängig problematisiert und bekämpft wird, einen Wandel „vom Subjekt zum Projekt“ (Flusser 1998). Das Projekt heißt nicht: Leben, sondern Weiter-Leben, auch und gerade angesichts akuter ‚Todesnähe‘, die jedes Mal individuell konfiguriert ist, von der Medizin und ihrem Apparat (bürokratisch wie maschinell) aber nicht individuell zurückgewiesen werden kann. Das Ohr isst (und stirbt) mit: Immerhin hört sich Lebensverlängerung besser an als Todesaufschub. „Lebendigkeit bis in den Tod“ (Ricœur 2011) scheint, so wirkt die dahinterliegende Rhetorik, eine aufschiebbare Angelegenheit zu sein, ein wenig zumindest, peu à peu. Welches Endziel wartet da am Horizont – ein Versprechen an die zu Behandelnden, vom Ende unbehelligt zu bleiben? Doch „was an ihnen soll es sein, das nicht stürbe“ (Adorno 1970: 362)?

Zurück zu Saint-Exupéry's Leidenschaft, der Fliegerei. Das seit März 2014 verschollene Flugzeug der Malaysia Airlines MH 370 hatte 239 Passagiere und Crewmitglieder an Bord. Einzelne Teile der Maschine wurden zwischenzeitlich gefunden; das Hauptwrack aber fehlt, ebenso wie jegliche Hinweise auf Absturzursache und -ort. Der Vorfall gilt als bislang größtes Rätsel der Luftfahrtgeschichte. Ob die Menschen an Bord der Boeing 777 heute als lebendig oder tot anzusehen sind, ist für manche

durchaus strittig. Es handelt sich aber auch hier keineswegs um eine medizinische Frage, schon gar nicht um eine Frage ärztlicher Todesfeststellungsverfahren. Auch die erwähnten juristischen Ansätze zur ‚Klärung‘ des sozialen Status helfen nicht weiter: Ob man Personen nun auf institutionellen Wegen für tot erklärt oder nicht, ändert selbstverständlich nichts an der biologischen (Nicht-)Existenz, der Vorgang ist daher nur symbolisch zu verstehen. Er gibt allerdings Hinterbliebenen die Möglichkeit, Unordnung zumindest partiell in Ordnung zu verwandeln.

Bis dahin müssen psychologisch verschiedene Stadien der Verlustverarbeitung durchlaufen werden, bevor ein formaler Akt ein wenig Erleichterung überhaupt liefern kann. Je mehr über einen Todesfall, seine Umstände und seine Kausalzusammenhänge an Wissen abgerufen werden kann, desto größer erscheint die Chance, die Zeugenschaft des Vorfalles, also: die Erfahrung der Hinterbliebenen im Modus der Todesnähe (Benkel 2017), langfristig zu bewältigen. Nicht-Wissen übt in diesem Kontext keine Ent-, sondern eine Belastungsfunktion aus. Für Angehörige, die in Unsicherheit weiterleben müssen, sind fehlende Daten, Fakten und Orte ein Martyrium. Ihnen fehlen Referenzgrößen, die die emotionale Seite des Verlusts mit einer Art objektivistischem Gegengewicht ausbalancieren. Die Familie von Saint-Exupéry ist mit der Unsicherheit, ob Leben oder Tod, ebenso konfrontiert gewesen wie die Angehörigen der Flugreisenden von MH 370; und sie reihen sich ein in die vielen ähnlichen Situationen, vom vermissten Soldaten im Krieg zum aus der Klinik gestohlenen Säugling, vom entfernten Verwandten, der nichts mehr von sich hören lässt, bis hin zur ominösen Reset-Gestalt in Form eines Ehepartners, der ‚mal eben Zigaretten holen geht‘ und nie wieder auftaucht. Eine Leiche kann in all diesen Fällen und ihren Variationen das Instrument einer Erlösung sein. Vermutlich ist das Eigenwillige des Moments, an dem ein lange fragwürdiger Tod ‚Beweiskraft‘ erhält, davon abhängig, dass dieser Moment ein schwieriges, störendes Zwischenstadium beiseite wischt.

Dieser unklare Zustand lädt zu Gedankenexperimenten ein. Würde man irgendeine Türe öffnen und dahinter den grässlichen Anblick einer Leiche entdecken, deren Kopf abgetrennt wurde, so bräuchte es auch hier keiner medizinischen Expertise mehr, um zu konstatieren: dieser Mensch ist tot. Er ist aufgrund dieses massiven physiologischen Defizits in gewisser Weise ein ‚Ex-Mensch‘; und dennoch ist dieser Ex-Mensch noch, ja gerade wegen dieses Schicksals für Behörden, Medien, aber vor allem das genuine soziale Umfeld bedeutsam und wird es für gewöhnlich auch dann noch sein, wenn der Körper bzw. die Körperteile den üblichen Weg in die Unsichtbarmachung genommen haben. Er ist nach dem Auffinden des toten Körpers für sie immer noch das, was er zuvor gewesen ist. Damit ist nicht gemeint, dass er die *Funktionen* ausübt, die er innehatte – diese werden, das ist beispielsweise für Niklas Luhmann (vgl. 1984: 554) in sozialer Hinsicht (wenn auch nur implizit)



Abb. 2 Postmortale Körperdistanz: Die Grabinschrift als subtiler Indikator für das Fehlen der Leiche (Fotoarchiv Benkel/Meitzler)

sozusagen das Tröstliche am Tod, von anderen übernommen oder anders kompensiert; oder sie entfallen. Gemeint ist, dass der tote Mensch als soziale Adresse eine unveränderte Position beibehält. Die Frage, wo X sich aufhält, kann daher, wenn auch mit Galgenhumor, mit der Nennung der Friedhofsparzelle beantwortet werden. Der Sprachgebrauch, der den ‚Fortgang‘ von X zum Ausdruck bringt, bestätigt ja gerade, dass er/sie nicht mit dem toten Körper im Friedhofsgewann oder mit den Erinnerungsbildern in den Köpfen der Hinterbliebenen identisch ist. Gegenwärtigkeit wird vielmehr durch das Deuten auf die Leerstelle markiert – als etwas Gewesenes. Das Vergangene ist präsent durch den Hinweis auf sein Fehlen. Dies lässt sich in die Nähe von Zygmunt Baumans Vorschlag stellen (2017), dort von einem *Retrotopia* zu sprechen, wo es um die Orientierung von Gegenwart und

Zukunft am Leitfaden der Vergangenheit geht. Um aber vom Verlust zum Abschluss zu kommen, ist nicht festzulegen, was der Tod, sondern was das Leben ist.

Der Tod ist nicht das Ende – und das Leben?

Medizinische Sammlungen wie etwa das Anatomische Kabinett des *Narrenturms* in Wien, wo zahllose Exponate kranker bzw. entstellter Körper(teile) zum Teil seit Jahrhunderten aufbewahrt werden, und auch Veranstaltungen wie die *Körperwelten*-Ausstellung, die, vor Jahrzehnten gestartet als wissenschaftliche Informationsschau, mittlerweile zugespitzt zum Zirkus-Spektakel präsentiert wird, bieten Körperpräsenz jenseits der routinierten Wege. Während der Körper beim Flugzeugabsturz fehlt, ist er dank naturwissenschaftlich versierter Behandlungen als Präparat ein ‚Überlebender‘ – er bleibt, fassbarer, aber auch dinglicher als jede friedhofsvergrabene Leiche, sichtbar bestehen. Die biochemisch bearbeiteten Exponate werfen stumm die Frage auf, ob sie als Leichen überhaupt (noch?) gelten dürfen. Zuschauer und Publikum begegnen ihnen jedenfalls nicht so, wie sie einem tödlich versehrten Körper begegnen würden, den sie überraschend hinter einer Tür vorfinden. Doch was ist hier anders, dass nicht der Schrecken, sondern die Neugier dominiert? Dass Schulklassen kommen dürfen, ohne dass der Ruf nach Totenruhe laut wird? Und weshalb finden überhaupt Mumien und dgl. ihren legitimen Ort nicht in Gräbern, sondern mittlerweile in Museen?

Auch dabei handelt es sich um Beispiele, die auf ein Oszillieren zwischen Leben und Tod schließen lassen. *Soziale* Präsenz ist hier jedenfalls potenziell auch dann noch gegeben, wenn die schon mehrfach erwähnten ‚offiziellen‘, d. h. institutionell anerkannten Todesfeststellungsstrategien vollständig durchlaufen oder gar nie durchgeführt worden sind. Zugegeben, es würde obskur anmuten, würde der Pathologe im Zuge seiner Obduktionsarbeit das frisch herausgeschnittene Herz an sein Ohr halten, um zu lauschen, ob es noch schlägt. Doch wenn es um die Frage geht, ob das zuvor als Maßstab verwendete und im deutschsprachigen Raum ganz überwiegend akzeptierte Hirntodkriterium ausreicht, um zwischen Lebendigkeit und ihrem Fehlen zu differenzieren, mischen sich durchaus bedenkenwerte Argumente in die Debatte ein, nicht zuletzt der Hinweis, dass das ‚Ablese‘ des Todes am ‚Beweisstück Körper‘ sich immer schon gemäß historischer, kultureller und geografischer Faktoren verändert hat und nach wie vor verändert (Schlich/Wiesemann 2001; Birnbacher 2012).

Wenn heute ein Meerschweinchen stirbt oder ein Wellensittich leblos von der Stange fällt, wird kein Arzt gerufen. Der Tod ist dennoch ‚definitiv‘. Man kann das

auch anders betrachten: Wenn im Internet, in den so genannten sozialen Medien (als gäbe es unsoziale), Personen bildhaft, auf Fotos, im Video, und vielleicht sogar mit Stimme ausgestattet, ‚agieren‘, geschieht dies unabhängig von einer medizinischen, oder sonst einer Todesfeststellungsmethodik. Wer online ist, ist auch noch da, ist adressierbar, kann als ‚Freund‘ zum eigenen Profil addiert werden. Und wer sollte Spam-Nachrichten für die Mailbox eines Toten aufhalten, außer einem Filterprogramm, das seinen Dienst eher gut oder eher schlecht vollzieht, ganz gleich, ob der mit dieser Mail-Adresse verbundene Mensch nun tot oder lebendig ist.² Die digitale Aufrüstung, das virtuelle Profilbilden, und auch die Googlifizierung aller Internet-Erscheinungsformen von Personen macht ihre leibliche Präsenz zunehmend nebensächlich.³ Wacker alteuropäisch dagegen zu halten, dass bei Post-Mortem-Repräsentationen im WWW doch wohl die realen Körper der User online keinen Platz finden, weshalb der Friedhof als materialistisches Korrektiv unweigerlich ins Spiel kommen müsse, heißt, die Idee der Internet-Kommunikation missverstehen: dieselben Körper waren auch schon zu Lebzeiten für virtuelle Kontakte nicht von Relevanz. Auch hier wird in der Sache des eindeutigen Lebens oder Todes in einer Art postfaktischem Raum operiert.

Selbst gemäß einer traditionellen Betrachtungsweise muss der Tod nicht das Ende sein. Diejenigen, die gemäß klassischer, das meint: medizinischer Deklarationsverfahren als tot etikettiert werden, können gleichwohl etwas Bleibendes, mithin etwas Lebendiges hinterlassen und es sogar selbst verkörpern. Charles

-
- 2 Das gilt, *cum grano salis*, natürlich für Kommunikationsunschärfen jeglicher Couleur. Vereinfacht gesagt: Wenn man selbst in München-Laim, der Onkel aber in Melbourne lebt, ist sein sozialer Status zumindest die meiste Zeit über unbestimmt. Alles außerhalb der Face-to-Face-Interaktion (oder medialer Pendants) muss als Austausch unter Abwesenden definiert werden, zumal mit zeitlicher Verzögerung. Ob der Onkel lebt oder nicht, ist also zeitweilig (theoretisch) strittig; er ist die soziale Entsprechung zu Schrödingers Katze. Es braucht den Skype-Anruf oder den Heimaturlaub, um die Unsicherheit abzubauen – für eine gewisse Zeit.
 - 3 Dank ausgefeilter Techniken können tote Heroen der Populärkultur wie Elvis Presley oder Frank Sinatra in dem Science-Fiction-Spektakel *Blade Runner 2049* einen Gastauftritt haben. Beide geben handlungsimmanent als Hologramm, d.h. als beeindruckende 3D-Konstruktion, einige Highlights ihrer Karriere zum Besten. Es handelt sich um die zweidimensionale Unterstellung eines dreidimensionalen Effekts, nicht um seine Verwirklichung. Dann wiederum: Auf verschiedenen Friedhöfen im deutschsprachigen Raum gibt es bereits Versuche, die Toten via Holografietechnik wieder zu ‚verkörpern‘, was aber bislang noch nach spezifischen Trägermedien verlangt. Schon jetzt ist es in diesem Zusammenhang möglich, dass Grabbesucher ‚ihren‘ Toten in die Augen schauen können und das Hologrammbild ihrem Blick konsequent folgt, selbst wenn sie sich zur Seite bewegen. Dieser Effekt gibt den Eindruck, dass der Blick in die Augen nicht abreißt, egal, von welchem Winkel aus sie schauen.

Babbage, der Vordenker der Computertechnologie, war Mitte des 19. Jahrhunderts der Überzeugung, dass mit dem Tod eines Menschen mehr als nur eine Leiche entsteht: Tatsächlich würden unsichtbare Schwingungen ausgesendet, die in einem neuen, ungeahnten Zustand weiter existieren (vgl. Schenkel 2005: 72). Etwas handgreiflicher sind Beispiele wie die Organspende oder generell Nachkommenschaft. Man selbst, oder Teile von einem selbst, oder zumindest die *Idee* von einem selbst lebt in/mit anderen weiter, solange die Erinnerung dieses Mitwirken bewahrt. Die Fortexistenz im Körper des anderen entpuppt sich bei näherem Hinsehen als mehr denn lediglich Bildersprache: Ist ein Organ beim Tode noch transplantierbar, wie tot kann es dann sein? Wird dem Empfängerkörper ein Leichenbestandteil eingepflanzt, ein ungetrübt lebendiger Körperabschnitt, oder etwas dazwischen?

Eine recht populäre evolutionstheoretische Auffassung, die damit lose verknüpft ist, geht davon aus, dass der Wunsch nach Weitergabe des eigenen Gen-Materials sozusagen eine anthropologische Konstante sei. Einmal von dem Gegenargument abgesehen, dass viele Menschen diesem Verlangen offenkundig aufwandlos widerstehen können, dürfen solche Auffassungen getrost als Spiegel des Kulturniveaus interpretiert werden. Zu anderen Zeiten hätte in der Berechnung des (un-)heimlichen Weiterlebens Gottes Wille eine größere Rolle gespielt als die vorbewussten biologischen Determinationen zum Bleibenwollen; alternativ käme noch ein innovationsferner, gleichwohl aber auf Ordnung und Steuerung bedachter Weltgeist in Frage, der hier regulierend eingreift, bzw. die letzte Instanz schlechthin, wenn man die Psychoanalyse hinzuziehen mag: die Angst vor dem absoluten Verschwinden, die durch entsprechend ‚akademisierte‘ Narrative im Zaum gehalten wird. In gläubigeren Zeiten als den gegenwärtigen bot das Jenseitsversprechen Abfederung genug, um solche Befürchtungen zu unterbinden.⁴ Heute kann ein Film wie *Martyrs* das einstige Alltagswissen, wonach der Tod nicht das Ende ist, effektiv mystifizieren, weil es längst zum Gerücht geworden ist.

Es lässt sich schwerlich unterschlagen, dass der Sachverhalt eine religiöse Spur transportiert. Als Welterklärungsmaschine sind Religionen unter anderem dafür da, zu erläutern, weshalb der Tod, jenes oft personifizierte, aber eben nicht persönlich bekannte Geheimnis, überhaupt Bestand und Macht hat. Interessanterweise sind viele religiöse Legitimationsgeschichten, die dem Tod einen Sinn zuschreiben (Weiterleben im Paradies/in der Hölle, Abrechnung am Tag des Jüngsten Gerichts,

4 Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die Überlegungen von Alois Hahn (1982) zur Funktion der Beichte: Sie stärkt, indem sie ab dem 12. Jahrhundert die Zurechnung der Sünde auf die Subjektivität impliziert, das Ich-Empfinden; gerade dadurch moduliert der Tod zur Verlustbedrohung wider dieses Ich und ist somit bedrohlicher als zuvor. Das Jenseitskonzept ist, so betrachtet, also ein Garant für den Erhalt des Selbst in der Zeit nach dem Verlust des Selbst.

Apokalypse, Wiedergeburt, usw.) bei näherem Hinsehen ambivalent. Sie werden umso mehrdeutiger, je schwächer der Glaube an ‚ewige‘ Zustände inner- und außerhalb der Kirchen und Glaubensgruppen ausfällt. Dass beispielsweise das Fegefeuer im katholischen Mainstream nicht mehr angeboten wird, lässt sich mit dem Umstand verknüpfen, dass endloses Weiterleben unter schlimmsten Bedingungen gegenüber dem endlichen, realen Leben nicht mehr als Bedrohungsszenario funktioniert. Womöglich lässt sich plausibilisieren, dass eine Religion in todesaversen Zeiten und Räumen umso unbeliebter ist, je düsterer die Aussichten sind. Die Zeugen Jehovas wurden 1872 von Charles Taze Russell gegründet und hatten sogleich den Weltuntergang auf dem Programm – vorgesehen für 1874 und nüchtern kalkuliert auf Basis der Ausmaße der Cheops-Pyramide. Nach einigen weiteren Endzeit-Weissagungen (ein knappes Dutzend Jahreszahlen zwischen 1878 und 2004 betreffend), die mehr oder weniger deutlich das Ende der Ungläubigen, derer also, die nicht Jehovas Zeugen sind, in Aussicht stellten, wird gegenwärtig kein neuerliches Datum mehr verkündet (vgl. Krech 2008: 219ff.).⁵

Sinnsucher, die offen mit Esoterik und Spiritualität flirten, holen, so zumindest scheint es, Bausteine für ihre persönlichen Bastel-Konfessionen nicht dort ab, wo der Tod als Tod Unerbittlichkeit impliziert, sondern dort, wo das Leben kein richtiges Ende finden soll; und wenn schon Abschluss, dann ein positiv besetzter, transzendentalistischer, allemal vorläufiger, wie etwa im Buddhismus. Nach christlicher Glaubenslehre ist der Tod gleichsam ein Übergangsgeschehen und insofern nur bedingt existenzbedrohend – sieht man davon ab, dass er gegenüber dem angestammten sozialen Umfeld als „Kommunikationsunterbrecher“ fungiert (Luhmann 1999: 230) – und selbst dies muss nicht ‚für immer‘ so sein. Der Schutzpatron der Totengräber, der heilige Lazarus, verdankt diesen emblematischen Ruhm der Untergrabung des vermeintlich auf ewig angelegten Todesschicksals.

Lazarus wird von Jesus im Johannes-Evangelium ‚erweckt‘; als Wiederkehrender ist er dem Gottessohn voraus, der erst etwas später zum Grenzgänger wird, und beiden ist gemeinsam, dass sie vorab keine Hirntoddiagnose benötigt haben, um Tage später Irritationen zu erzeugen. Die Auferstehung Jesu funktioniert vordergründig als Symbol für eine übersinnliche, das scheinbar Eindeutige aufhebende Kraft, hintergründig aber auch als Prototyp der *generellen* Revidierbarkeit des Nicht-Lebens-Zustandes. Nebenbei: Die leibliche Auferstehung eröffnet die Chance weiterer, künftiger Wiederkehren, deren genauen Bedingungen aber unklar bleiben. Bei Dostojewski ist Jesus bekanntlich der Protagonist einer Episode des Romans

5 Passenderweise veröffentlichte der Vorsitzende der Zeugen Jehovas ab 1917, Joseph Franklin Rutherford, 1920 nähere Reflexionen zu den eschatologischen Aspekten seines Glaubens unter dem Titel *Millions now living will never die*.

Die Brüder Karamasow, hier allerdings im Sevilla der Inquisitionszeit. Er taucht überraschend auf in einer Atmosphäre gottloser Gottesfurcht, und eindeutig ist auch hier wenig, weder das Wie, noch das Woher und das Wohin – vom Warum ganz zu schweigen.⁶

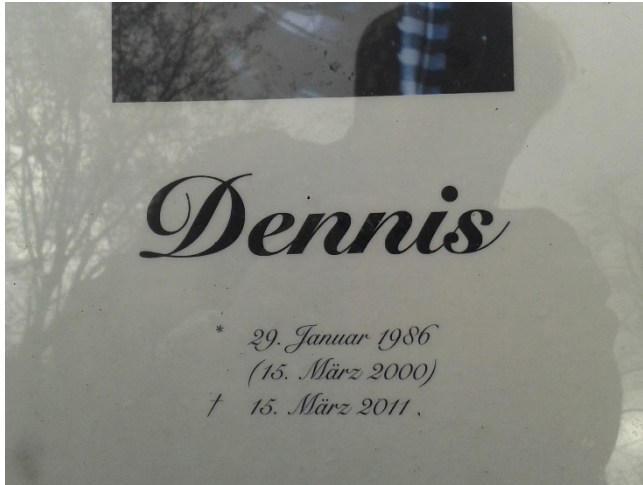


Abb. 3 Ein Datum zwischen Leben und Tod (Fotoarchiv Benkel/Meitzler)

Ob nun Weiter- oder Wiederleben, oder gar eine wortwörtliche Renaissance: all dies lässt die Zweifel gedeihen. Wie tot kann jemand gewesen sein (oder immer noch sein), der augenscheinlich nicht mehr tot ist und der (inter-)agiert wie zu Lebzeiten? Diese Frage hat den ungläubigen Thomas umgetrieben, wie ebenfalls das Johannes-Evangelium berichtet. Mit Fug und Recht darf er übrigens auch als Pionier der digitalen Auseinandersetzung mit dem Grenzgebiet Leben/Tod, tref-

6 In der Episode „Simpson Tide“ der *Simpsons* (1998) wird eine weitere Erweckung ausbuchstabiert: Der einbalsamierte Lenin, bekanntlich in einem Mausoleum nahe dem Kreml öffentlich zur Ruhe gebettet, durchbricht mit einem Fausthieb seinen Glassarg und schreitet zur nächsten Revolution (dazu passend: Žižek 2002: 186f.). Die Aufbahrung als Symbol eines potenziellen Neubeginns kommt ohne märchenhafte Allusion nicht aus: der öffentlich ruhende, nicht verwesende Lenin ist der Bruder Schneewittchens. Weil beide Körper nicht, wie bei Leichen üblich, unsichtbar gemacht wurden, drängt sich als Subtext das Phantasma eines irgendwie ‚unabgeschlossenen‘ Lebens auf.

fender: mit Leben und Nicht-Leben gelten, denn er legt den Finger im wahrsten Sinne des Wortes in die Wunde. *Digital* aber ist lateinisch für: mit dem Finger. Die Namensgleichheit verlockt dazu, hierin eine Variante des Thomas-Theorems zu sehen. Während es bei dem amerikanischen Soziologen William Isaac Thomas heißt „If men define situations as real, they are real in their consequences“ (Thomas/Swaine Thomas 1928: 571f.), könnte für seinen ungläubigen Namensvetter gelten: Wenn Menschen eine Person für tot erklären, ist sie so lange tot, bis Gegenargumente virulent werden.

Kurzum, kulturhistorisch stand das Dual Leben/Nicht-Leben immer wieder im Zwielflicht.⁷ Phasen, in denen ein dogmatischer Objektivismus uneingeschränkt dominieren konnte, lassen sich nicht erkennen. Dennoch kann nicht geäußert werden, dass „in den alltäglichen Erfahrungen und Handlungsproblemen von Lebens- bzw. Todes-Experten verschiedenster Professionen wie auch von Laien“ sich ein wohl oft unmerklicher Wille zum Definieren Ausdruck verschafft. Hier und da sind es geradezu dezisionistische Praxen, die den ‚Stand der Dinge‘ erläutern und „ihre Eingebundenheit in den Kontext normativer ethischer Vorstellungen“, damit aber auch den Zusammenhang zur Schöpfung eigenwilliger „Welt- und Menschenbilder“ verschleiern wollen (Schneider/Nieder 2007: 8, 12). Verhüllungstaktiken können jedoch nur schwerlich Erklärungsansprüche für sich reklamieren, wie sich immer deutlicher offenbart. Zahlreiche weitere Beispiele als die bereits erwähnten würden belegen können, dass Unsicherheit die einzige Gewissheit ist, die sich ‚an der Grenze‘ noch gewinnen lässt. Verweisen lässt sich (unter anderem) auf:

- *Nahtoderfahrungen*. Sie sind in ihrer vorgeblich ‚erlebten‘ Ausgestaltung offenkundig kulturabhängig codiert (im indischen Jenseits grasen Kühe, das deutsche Jenseits kennt sie nicht), doch dies diskreditiert nicht ihren Charakter als ambivalentes Phänomen zwischen Leben und Tod, sondern stützt ihn eher noch (Knoblauch 1999; Duerr 2015).
- *Die These von der Relativierbarkeit bzw. der Bezwingung des Todes durch naturwissenschaftliche Methoden*. Hier hat beispielsweise der Evolutionstheoretiker August Weismann für Furore gesorgt, der in den 1880er Jahren bekannt gab, dass aus einer rein biologischen Perspektive Unsterblichkeit keine Utopie, sondern eine machbare Option sei. Wenn der Fortschrittsgeist so weitermache wie

7 Noch älter als der christliche Auferstehungsmythos sind die altägyptischen Versuche, das Phänomen zu begreifen oder zumindest einzukreisen (vgl. Assmann 2003). Von damals bis heute ließe sich eine Kulturgeschichte des vergeblichen Versuches rekonstruieren, Wissen zu generieren über das Nichtwissbare; mit der Pointe, dass dieses Nichtwissbare immer wieder erstens selbst zu handfestem Wissen und zweitens regelmäßig sogar zum zentralen Moment des Ausgangsproblems gedeutet werden konnte.

bisher, sei die „Todlosigkeit“ erreichbar (zit. nach Gehring 2010: 129ff.). Ein paar Jahrzehnte später, 1936, sprach Emil Matthiesen von den „Erfahrungsbeweisen“ für das „persönliche Überleben des Todes“ (Matthiesen 1962) und legte damit eine erste umfassende, auf wissenschaftliche Akkuratess angelegte Studie über das Sterben als bloßes Übergangsgeschehen vor.

- *Die schon angesprochene publizistische und öffentliche Gegenwärtigkeit von Akteuren, die eigentlich qua Ableben gesellschaftlich exkludiert, wenigstens aber marginalisiert sein sollten und es doch nicht sind.* Prominenz und gesellschaftliche Relevanz erhalten sie wenigstens sozial am Leben, wenn auch nicht intersubjektiv. Ich habe mir an anderer Stelle erlaubt, die postmortale Publikationskarriere eines gewissen Niklas Luhmann als Beispiel für diese Form zu wählen (vgl. Benkel 2016a: 6ff.).
- *Die Ambiguität von Menschen im Zustand Koma, insbesondere im Wachkoma.* Betroffene und Beobachter stecken gleichermaßen im Zwiespalt „zwischen Leben und Tod“ (Hiemetzberger 2006), wiewohl sie dorthin aus unterschiedlichen Richtungen gelangen. Die Arbeiten von Ronald Hitzler vermögen anschaulich zu zeigen, dass es schon zu Lebzeiten unklar werden kann, ob man von An- oder von Abwesenheit sprechen soll im Beisein eines Menschen (des Körpers?), der einem zwar bekannt ist, sich aber in einem undurchsichtigen Stadium befindet (Hitzler 2012).
- *Kryonik.* Darunter fallen technische Verfahren, bei denen Menschen(körper) eingefroren und dadurch konserviert werden. Nach aktuellem Stand ist dies nicht ohne zerstörerische Effekte für die Gewebestruktur zu erreichen; einige Mutige, vor allem in den USA, schreckt das nicht ab. Das idealistische Ziel dieser Behandlung ist schließlich das Wiedererwecken in einer Zukunft, in der nicht nur todbringende Krankheiten (wie mancher Kryonisierte sie in sich trägt), sondern auch die langfristigen Folgen dieser Variante der ‚Lebensverlängerung‘ wirkungsvoll bekämpft werden können – zumindest die organischen (Krüger 2011). Dass die *sozialen* Konsequenzen einer hypothetisch gelingenden Wiedererweckung gravierend wären, aber kaum angesprochen werden, spricht Bände über das tatsächliche Maß der Umsetzbarkeit. Das Konservieren selbst läuft nicht ohne gravierende Beschädigungen des Körpers ab, es schwingt also eine „Ideologie der Zuversicht“ mit (Meitzler 2013: 261), wie bei so vielen performativ verwirklichten Grenzüberschreitungen. Das kryonische Stadium kann unter anderen Vorzeichen auch als Zeitreise verstanden werden – in jedem Fall aber als Trip mit unsicherem Ausgang. Woody Allen hat dem hierin versteckten Fortschrittsglauben in seiner frühen Filmsatire *Sleeper* ein Denkmal gesetzt.
- *Die Debatten um Spiritismus, Séancen usw.* Sie werden seit Jahrhunderten unter immer neuen Rahmenbedingungen und Überschriften geführt. Auch