

Thorsten Benkel / Matthias Meitzler

Körper | Kultur | Konflikt

Studien zur Thanatosoziologie



rombach
wissenschaft



thanatologische
studien

Thorsten Benkel | Matthias Meitzler

Körper | Kultur | Konflikt
Studien zur Thanatosoziologie

ROMBACH WISSENSCHAFT
THANATOLOGISCHE STUDIEN | THANATOLOGICAL STUDIES

herausgegeben von Thorsten Benkel

Band 2

Wissenschaftlicher Beirat

Corina Caduff (Bern)
Sonja Kmec (Esch-sur-Alzette)
Matthias Meitzler (Passau)
Dirk Pörschmann (Kassel)
Bernt Schnettler (Bayreuth)

Thorsten Benkel | Matthias Meitzler

Körper | Kultur | Konflikt

Studien zur Thanatosoziologie

Auf dem Umschlag:
Ossarium Cimetiero della Fontanelle, Neapel. Projektarchiv Benkel/Meitzler.

Die Bildrechte aller Abbildungen (außer Abb. 21) liegen bei T. Benkel und M. Meitzler.

Abb. 21: Screenshot aus dem Film *Nekromantik* (Deutschland 1987, Regie: Jörg Buttgercit).

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

ISBN 978-3-96821-827-4 (Print)

ISBN 978-3-96821-828-1 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2022

© Rombach Wissenschaft – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2022. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

THORSTEN BENKEL / MATTHIAS MEITZLER

Einleitung: Nicht-Leben und Nichtwissen
Bemerkungen zur Nichterfahrbarkeit des Todes 7

THORSTEN BENKEL

Nachhall der Kultur
Der Friedhof als Konflikt- und Pluralisierungsraum 15

MATTHIAS MEITZLER

Postmortale Autonomie
Praktiken der Aneignung von Totenasche 69

THORSTEN BENKEL

»Sie haben noch drei Monate«
Sozialkonstruktivismus in der (Arzt-)Praxis 101

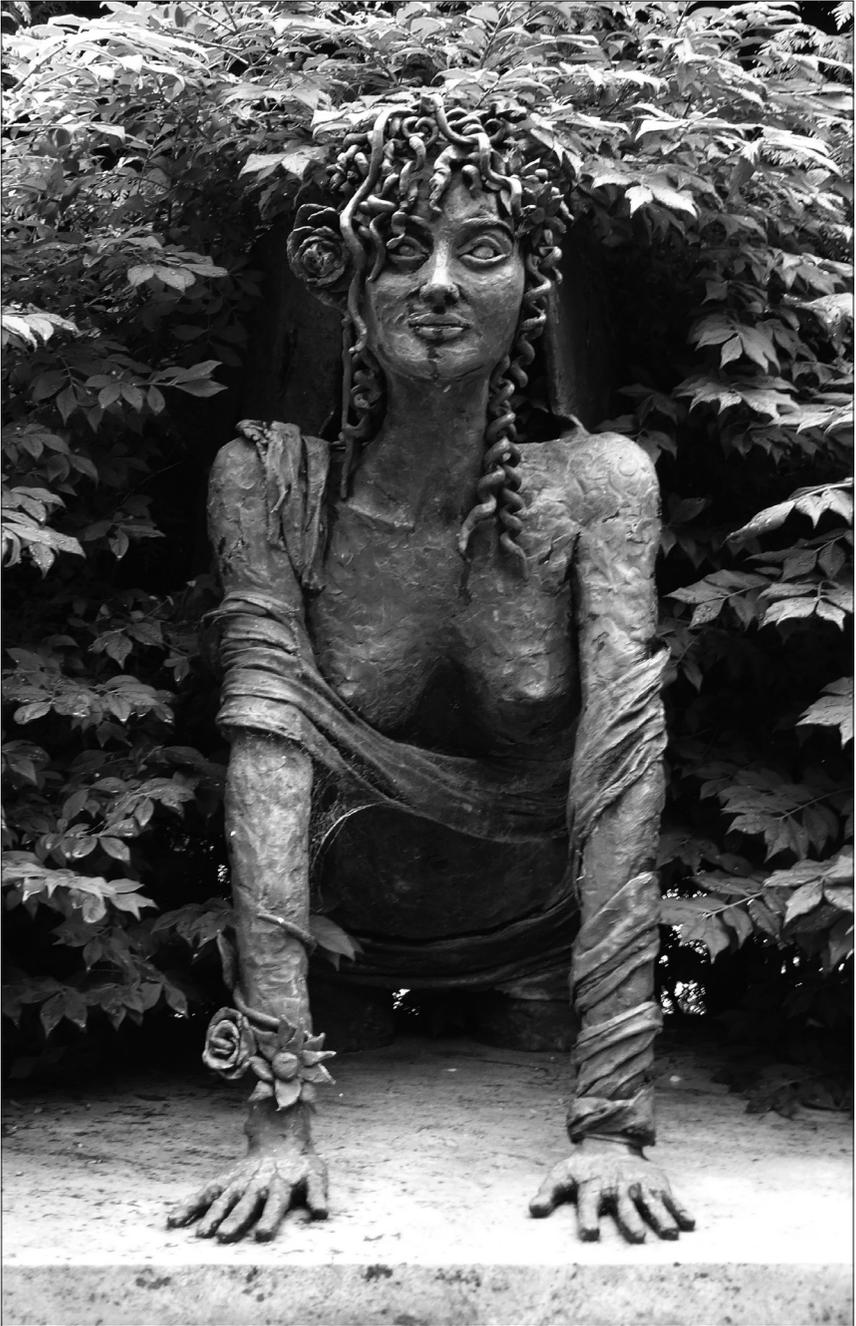
MATTHIAS MEITZLER

Vom Anfang und Ende der Leiche 121

THORSTEN BENKEL

Jenseits von Leben und Tod? 153

Literaturverzeichnis 161



Einleitung: **Nicht-Leben und Nichtwissen** **Bemerkungen zur Nichterfahrbarkeit des Todes**

»Danken wir Gott, dass niemand
im Leben festgehalten werden kann.«

(Seneca)

Wenn das vorliegende Buch erscheint, blicken wir – seine Autoren – auf mehr als zehn Jahre aktive Forschung zu Sterben, Tod und Trauer zurück. In diesen Jahren sind wir, philosophisch betrachtet, unserem eigenen Ende ein gehöriges Stück entgegengekommen. Wir haben mit jedem Friedhofsbesuch, mit jedem Vortrag, mit jeder einschlägigen Publikation, mit jedem Interview, mit jedem Podiumsgespräch und alleine schon mit dem Nachdenken über die ›letzten Dinge‹ prozentual an Lebenszeit verloren. Hätte man da nicht, werden wir manchmal offen und häufig eher zwischen den Zeilen gefragt, lieber in ein anderes Thema investieren sollen, statt in die düstere Zukunftsaussicht, als die das Lebensende uns allen ohnehin bevorsteht?¹

Hinter solchen Überlegungen steht nur vordergründig der gutgemeinte Ratschlag, sich vom Tod fernzuhalten, um stattdessen das Leben zu genießen. Der Subtext der Verwunderung, manchmal auch des blanken Entsetzens, dass zwei weithin gesunde Akademiker – beide zusammen knapp so alt wie die statistische Lebenserwartung für Männer ihrer Generation – sich recht ausgiebig mit dem Lebensende beschäftigen, besteht in einer selten ausgesprochenen Theorie-Praxis-Diskrepanz. Sterben, Tod und Trauer gelten als Problemfelder, die lange schon ein Outsourcing an Expert*innenkreise erfahren haben. Patholog*innen, Palliativ-, Rechts- und einige andere Mediziner*innen, die Bestattungsbranche, die Friedhofsgewerke, konfessionelle und freie Trauerredner*innen, Feuerwehr, Kriminalpolizei und einige weitere Berufsgruppen müssen sich mit dem Sterben permanent

1 Diejenigen Passagen in dem vorliegenden Buch, in denen nicht gleichzeitig die männliche und die weibliche Sprachform verwendet werden, sind so zu verstehen, dass alle Personenbezeichnungen – wenn nicht ausdrücklich anders gekennzeichnet – gleichwohl für sämtliche Geschlechter stehen.

herumschlagen. Alle anderen dürfen, wenn sie mögen, den Tod weitgehend ausblenden, denn für sie gibt es wenig Grund, sich die gute Laune durch die wiederholte Einsicht zu verderben, dass in einer bestimmten Zeitspanne – es mögen Stunden oder Jahrzehnte sein – das eigene Leben vorbei und nur mehr als schwache Erinnerung einiger weniger anderer greifbar sein wird, bis auch diese Spur allmählich versiegt und dem Vergessenwerden Platz macht. Diese anderen können den Abschied von der Welt – den eigenen wie auch den geliebter Mitmenschen – in die Ferne wünschen und zugleich sein sporadisches Näherkommen nicht ganz ausschließen. Manchmal erlangt man wider Willen eben doch Expertise im Trauern oder sogar im Sterben; dies macht die strategische Verdrängung für einige umso attraktiver. Wieder andere hingegen sind interessiert, zu Lebzeiten über das Ende dieser Zeiten zu reflektieren, weil dies – wie uns häufig gesagt wird – »ungemein wichtig ist«. Wofür eigentlich, könnte man nachfragen: Wofür wissen wollen, was sich wirklich nur wissen, nicht aber spüren und erleben lässt? Und wofür sich einem Wissen widmen, welches Sterben und Totsein eigentlich gar nicht einfangen kann?

Der Kern der erstaunten Neugier, mit der wir vor allem bei öffentlichen Veranstaltungen, bei Medienauftritten und wesentlich seltener im Rahmen sozialwissenschaftlicher Fachtagungen konfrontiert sind (denn dort weiß man um die Feinheiten der Wahl des Forschungsthemas), ist die theoretische Annäherung an eine Erfahrung, die gerade als Praxis bedrohlich und unvermeidlich wirkt. Es gab Zeiten, zu denen die allzu intensive Auseinandersetzung mit dem Tod mit der Warnung pariert worden wäre, man laufe Gefahr, das diskursiv Behandelte herbeizuwünschen. Das Tabu war in diesen lange vergangenen Zeiten kein zensiertes Geheimnis, sondern ein Schutzmechanismus, um die bestehende Ordnung nicht zu gefährden. Nichtwissen war ein Segen, zu viel Nachdenken über die Strukturen der dominierenden Welterklärungssysteme bereitete hingegen eher Sorgen, weil die Lücken für reflektierte Gemüter offensichtlich waren. Heute hingegen sind die Unklarheiten im Wissensstand nicht mehr schmerzhaft, sondern reizvoll. Und die Soziologie ruft bekanntlich selten Geister hervor, die sie anschließend nicht mehr zu bändigen weiß – und wenn doch, würde sie genau das zum Gegenstand der Forschung machen.

Aus der empirischen Innenperspektive – und wohl tatsächlich nur von hier aus – lässt sich festhalten, dass die methodologisch kontrollierte, sozial-

theoretisch abgesicherte und in der Feldforschung explorative Begegnung mit der ›Todeszone‹ einen in Wahrheit kaum je mit dem konfrontiert, worum es eigentlich zu gehen scheint. Thanatosozio*innen machen die Erfahrung des Sterbens und des Todes für gewöhnlich nicht im Rahmen ihrer Forschungsarbeit. Sie können re- und dekonstruieren, was diesbezüglich an Kommunikations- und Handlungspraxen geschieht, aber sie setzen sich nicht ›dem Tod‹ aus. Selbst unsere Feldforschungen im Hospizzusammenhang, die solche auf Friedhöfen, in Kliniken, in Krematorien und an anderen aufschlussreichen Orten ergänzen, haben nicht irgendein ›Lebensende‹ offenbart, sondern uns in Verbindung mit *lebendigen* Menschen gebracht. So sehr bestimmte Lebens- zugleich auch Sterbensumstände sein mögen: Der Tod bleibt in intersubjektiver Hinsicht immerzu außerempirisch.

Häufig ist das, was alltagssprachlich Tod genannt wird, ohnehin eine falsche Umschreibung des Zustandes ›Nicht-Leben‹, welches wiederum die Lage *vor* der Geburt und *nach* dem hier nun tatsächlich terminologisch korrekten Übergangereignis namens Tod markiert. Nicht-Leben aber ist, als Negativum per se, nicht evidenzfähig. Lediglich kann ermittelt werden, welche Kriterien *fehlen*, um zu konstruieren (man nennt es aber ›einsehen‹), dass dieses Fehlen, etwa das Ausbleiben sozialer oder physiologischer Reaktionsfähigkeit, etwas substanziell Eigenes darstellt. Die auch langfristige völlige Passivität des Körpers strahlt somit die Botschaft aus, dass der Mensch, der mit ihm gleichgesetzt wird, nicht mehr leben könnte. Tote sind also diejenigen, denen das Leben fehlt. Ihre Körper haben nichts ausdrücklich und nachweislich Totes an sich – sie sind, wie vorher, menschliche Körper, doch so werden sie nicht mehr betrachtet. Kein Bestatter lässt am späten Nachmittag, wenn er die Tür zur Leichenkammer für diesen Tag endgültig verschließt, das Licht an – denn egal, wie humanoid, wie gar schlafend die toten Körper manchmal *wirken* mögen, der Umgang mit ihnen hängt nicht vom Anschein ab, sondern vom Wissen, dass diese Körper ›tot sind‹, und dies schließt aus, dass mit ihnen verfahren wird, *als ob* sie lebendig wären. Menschsein bedeutet hier: Lebendigsein.

Konsequenterweise verändert der totdeklarierte Körper nun aber mit der Zeit auch seinen biochemischen Aufbau – übrigens miraculöserweise ›wie von selbst‹, fast so, als ›handelte‹ er –, sodass die Logik der Zuschreibung des Totseins eben doch mit einem materiellen Fundament verbunden werden kann. Addiert man dazu, wie es vor Jahrtausenden geschehen ist,

die theologische Komponente Seele, wird aus dem Todesdilemma sogar ein Triumph, denn damit ist der Körper nicht (mehr) der zentrale, sondern nur noch ein Nebenschauplatz für die Entwicklung und potenziell ewige Erhaltung eines eigentlichen, überkörperlichen menschlichen Wesenskerns.

Allerdings ist diese Geschichte nur eine von vielen. Unterschiedliche Kulturen kennen unterschiedliche Mythen, die erklären, wie das Leben und der Tod, bisweilen auch: nur der Tod, in die Welt kamen (die somit per se als Entfaltungsraum der als ›normal‹ gesetzten Lebendigkeit gedacht werden; Schopf 2007). Auf die Seele kann dabei durchaus verzichtet werden, Paradies- und Jenseitskonzepte sind ebenfalls entbehrlich, und auch Gottheiten und dergleichen sind nicht zwingend notwendig (dazu klassisch: Durkheim 1984). Weithin unvermeidlich ist hingegen der Körper. Einen Menschen ohne Körper gibt es nicht, und menschliche Körper haben, wie auf mehr oder weniger deutlich andere Art auch die organische Masse von Pflanzen und Tieren, die Eigenschaft an sich, dass sie an jenen Punkt geraten, an dem ihnen die Kriterien der Lebendigkeit aufgrund biologischer Abläufe abhandenkommen. Der Verlustprozess ist bekanntlich manchmal brachial und manchmal minimal: Es gibt, wie gesagt, Leichen, die wie schlafend aussehen, weil sie eben nicht anzeigen, dass etwas (sozusagen das Allereitscheidenste) ihnen fehlt. Im anderen Extrem gibt es Körper, die so sehr in Mitleidenschaft, ja in Auflösung begriffen sind, dass der Status fehlenden Lebens schon optisch festzustehen scheint, ohne es zu sein – den Wundern der Unfallchirurgie und anderer medizinischer Anwendungsbereiche sei Dank. Für gewöhnlich lässt sich an Körpern aber bald früher, bald später *ablesen*, dass sie nicht mehr leben. Physische Kopräsenz oder wenigstens ein belastbares Zeugnis dieses Verwandlungszusammenhangs sind notwendig, damit daraus eine ›wahre Erkenntnis‹ wird; wer sich schlichtweg in der Ferne aufhält und nicht mehr gesehen, gesprochen oder berührt werden kann, ist allein dadurch schließlich noch nicht verstorben (aber eventuell früher oder später vergessen, also: aus der Sphäre der Erinnerung unmerklich herausgetragen und in die Sphäre des Vergessens hineinbeigegraben worden).

In diesem Buch geht es im weitesten Sinne um die kulturspezifischen Folgen, die das Körperschicksal des Sterbens, des Totseins und des Nicht-Lebens mit sich bringt. Zunächst betreten wir den Friedhof und thematisieren die Rückbindung der hier gegebenen Umgangsweisen mit toten Körpern

in Abhängigkeit von den kulturellen Faktoren, die ihre Betrachtungsweise und damit auch den Modus der gesellschaftlichen (Nicht-)Wertschätzung des menschlichen Überrestes zum Ausdruck bringen. So unbestechlich die Relevanz des Faktors Körper im Zusammenhang mit Sterbe-, Bestattungs- und Trauerritualen auch ist, dieser schwebt keineswegs über den sozialen Wandlungsprozessen, die das Friedhofswesen in Deutschland seit jeher ergreifen und verändern. Die damit angestoßenen Transformationen sind, wie wir zu zeigen versuchen, durchaus kontrovers, zumal sie in manchen Fällen auf eine Konfrontation verschiedenartiger kultureller Perspektiven zurückgehen. Diese können als sepulkraler Globalisierungseffekt verstanden werden.

Zu sagen, dass jegliche Dynamik aus einem toten Körper entwichen ist, wäre reduktionistisch, denn der Körper ist nicht der irreduzible und statische Überrest eines Menschen, sondern selbst noch veränderbar. Aus Leichen wird heutzutage (in Deutschland) in der Mehrzahl der Fälle ein Häufchen Asche gemacht, und dieses wiederum kann – neben dem vorgesehenen Weg, der Bestattung – produktiv weiterverarbeitet werden. An die Stelle des materiellen Trägers von Nicht-Leben rückt somit ein artifizielles, oft maschinell umgewandeltes Artefakt, das gleichwohl symbolisch mit dem Körper (und damit mit der dahinstehenden Person) assoziiert werden kann (aber nicht muss). Mit ihrem ›Ausgangsstoff‹, dem Leichnam, hat die Totenasche gemein, dass ihre weitere Handhabung rechtlichen Normen unterliegt. In Deutschland untersteht auch sie – von wenigen Ausnahmen abgesehen – der Beisetzungsspflicht auf einem als Friedhof deklarierten Gelände. Dass die juristischen Bestimmungen indes längst nicht mehr mit der sozialen Wirklichkeit in Einklang stehen, wird im zweiten Kapitel durch umfangreiche Einblicke in aktuelle empirische Forschungen zur autonomen Aneignung und Verwahrung von Asche veranschaulicht. Im Vordergrund stehen die Einstellungen und Beweggründe jener Menschen, die sich der bestehenden Rechtslage zum Trotz ausdrücklich gegen eine Beisetzung auf traditionellen Wegen entschieden haben.

Medizinische Diagnosen setzen zu weiten Teilen ebenfalls am Körper an, und unter Umständen lesen sie dem Körper ab, dass er – ganz jenseits seinsphilosophischer ›Bestimmungsanalysen‹ – nun mehr in die Richtung des Nicht-Lebens tendiert. Die Diagnose setzt dabei niemals am Bewusstsein (oder an der Seele, am Charakter, am Geist, am Habitus usw.) an, denn

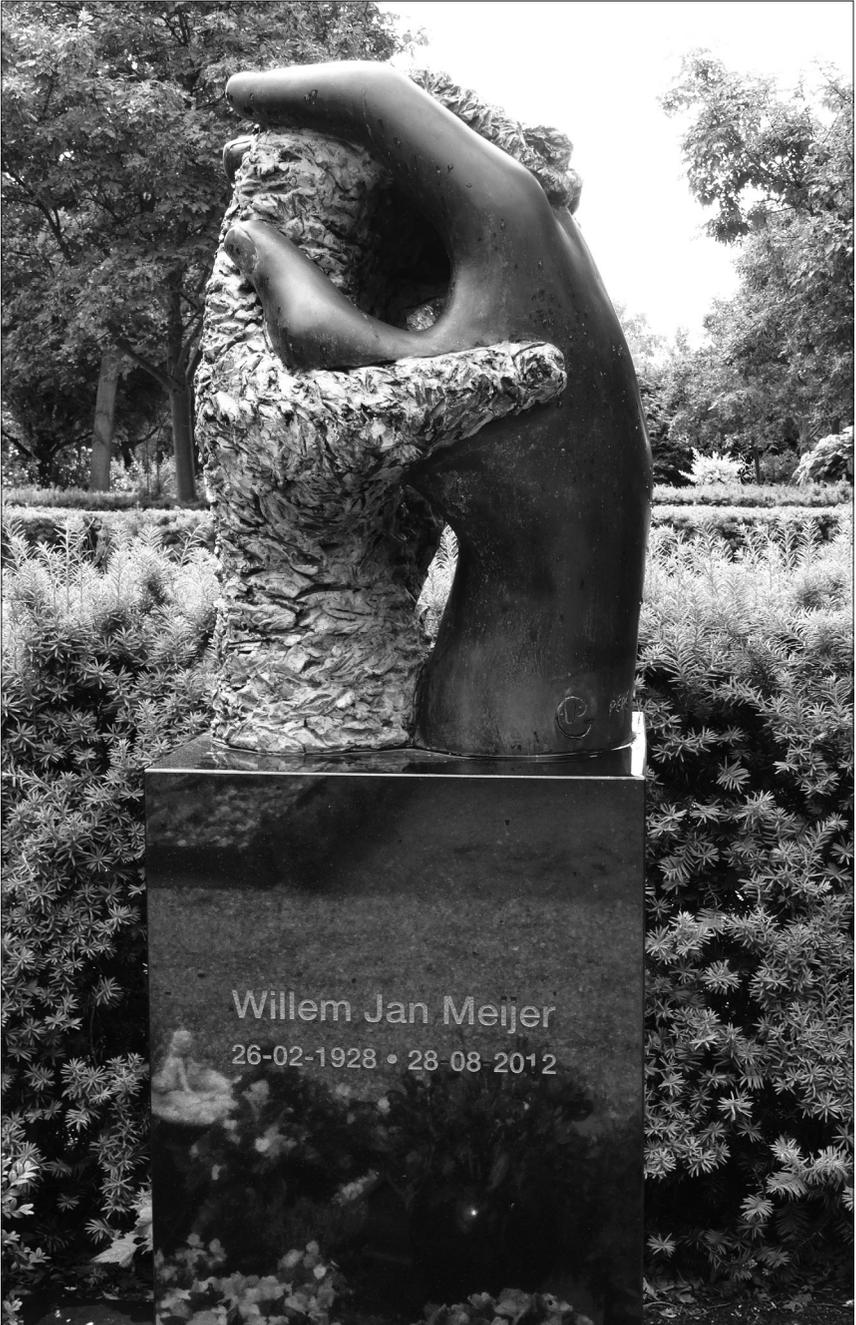
daran stirbt man nicht. Oft wird damit eine passive Körperentwicklung umschrieben: Expert*innen unterrichten fachwissensbefreite Körperbesitzende sinngemäß darüber, dass Anzeichen an diesen Körpern, die jene nicht zu deuten und manchmal nicht einmal zu spüren wissen, einen Zustand beweiskräftig machen, dessen Faktizität kein Wissen und kein Empfinden braucht, um zu gelten. Die Sterbediagnose macht ein Ereignis bzw. einen Prozess manifest und erzeugt somit spezifisches Wissen über den Körper, ohne unmittelbar mit dem Fühlen des Körpers oder mit dem vom Körper scheinbar losgelösten Bewusstsein verknüpft zu sein. Inwiefern der Befund somit den Tod ›erzeugt‹, diskutiert das dritte Kapitel.

Einen Schritt weiter sind wir im vierten Abschnitt, der den sozialen Umgang mit dem toten Körper in den Blick nimmt. Ein Leichnam strahlt einerseits Vertrautheit aus, da ein verstorbener Mensch zumindest noch für eine gewisse Zeit in ihm ›erkannt‹ werden kann. Andererseits lässt dieser ›Nur-noch-Körper‹ zahlreiche Attribute vermissen, die eine wechselseitige Interaktionssituation im sozialen Alltag ansonsten auszeichnet. Die Fremdheit der Leiche rührt nicht zuletzt daher, dass sich dieser Körper weiter verändert und sich zunehmend von dem als lebendig erinnerten Leib der verstorbenen Person entfernt. Seit jeher lösen (nicht nur) westliche Gesellschaften dieses Problem, indem sie tote, nicht mehr an der sozialen Welt partizipierende Körper dauerhaft exkludieren und ihrer Sichtbarkeit berauben. Damit geht auch die Adressierbarkeit jenes Menschen verloren, der mit diesem Körper äußerlich identisch war. Anhand zahlreicher Diskurse wird aufgezeigt, dass die Feststellung, was eine Leiche zur Leiche macht, nur auf den ersten Blick eindeutig zu treffen ist. Denkt man den toten Körper von seinem Anfang und von seinem Ende her, dann treten zahlreiche Schattierungen und Ambivalenzen in Erscheinung, die sich immer nur von einem bestimmten zeitlichen und kulturellen Standpunkt aus beobachten und verstehen lassen.

Zum Abschluss wirft ein kurzer Epilog nochmals die oben angeschnittene Frage auf, wie sich der Tod fassen lässt, wenn man sich trotz notwendiger Vorbehalte definitiv an das Phänomen heranwagen will.

Selbstverständlich reichen die in der Menschheitsgeschichte immer wieder eingestreuten poetischen Einsichten, dass das Ende des Lebens jenseits der Begrifflichkeiten zu verorten ist, nicht aus, um das wissenschaftliche Interesse zu zügeln. Und ebenso selbstverständlich ist, dass es

schwerfällt, sich im Kontext empirischer Sozialforschung mit Facetten zu beschäftigen, die sich mit Fug und Recht als elementare Formen des sozialen Lebens bezeichnen lassen, ohne streng genommen zum Leben überhaupt zu gehören. Die Erfahrungsbarrieren sind groß, und eben dies stachelt an. Johann Gottlob Fichte notierte einmal in einem Brief an einen anderen Aufklärungsdenker, Philosophie sei »nur Mittel, das Leben zu erkennen« (Fichte 1986: 236). Vielleicht ist ja Thanatosoziologie ein Mittel, mit anderen Taktiken und anderen Methoden auch dem Nicht-Leben seinen Anteil beim Anwachsen des Wissens zu geben. In Abwandlung einer berühmten Aussage über das Motiv hinter dem Besteigen eines Berges ließe sich über den Tod möglicherweise sagen, dass er schlichtweg deshalb auf eine für manche Forscher*innen geradezu unwiderstehliche Weise zur wissenschaftlichen Forschung einlädt, weil er *nicht da ist*.



Willem Jan Meijer
26-02-1928 • 28-08-2012

Nachhall der Kultur Der Friedhof als Konflikt- und Pluralisierungsraum

»Der Tod geht stolz spazieren.«

(Grabinschrift in Berlin,
nach Joachim Ringelnatz)

Kulturelle Vielfalt und das Ende des Lebens

Bekanntlich gibt es sehr viele unterschiedliche Kulturverständnisse¹ – und dementsprechend viele unterschiedliche Zugriffe auf diese Verständnisse. Kultur scheint nicht nur in aller Munde zu sein, sondern ist tatsächlich permanent im Gerede. Referenzen auf Kulturelles sind fast überall zu haben, zumal eine Armada an ›Bindestrich‹-Kulturen existiert: Leitkultur, Musikkultur, Spaß- und Jugendkultur, National- und Heimatkultur, Wohnkultur, Unternehmenskultur, Freikörperkultur, Protest- und Gegenkultur, Subkultur, Hoch- und Tiefkultur (aber offenbar keine Mittelkultur) usw. Oder eben Bestattungskultur.

Der Kulturbegriff ist, trotz oder vielleicht wegen seiner Unüberschaubarkeit, für verschiedene wissenschaftliche Disziplinen relevant, die sich folglich auf jeweils unterschiedliche Weise mit unterschiedlichen Auffassungen von Kultur auseinandersetzen. Zwar gibt es schon seit geraumer Zeit die Disziplin der Kulturwissenschaft(en), deren Existenz legt aber bekanntlich nicht nahe, dass kulturspezifische Fragestellungen immerzu (oder gar exklusiv) mithilfe von Zugängen und Methoden beantwortet werden müssen, die ausdrücklich das Etikett ›Kulturwissenschaft‹ tragen. Während ›im Alltag‹ die Frage nach der kulturellen Vielfalt als ernsthafte Herausforderung anscheinend nur selten eine Rolle spielt – sie könnte beispielsweise bedeutsam sein bei der Wahl des Urlaubsorts, der politischen

1 Bereits Anfang der 1950er Jahre lag eine Bilanzierung der Verwendungen des Kulturbegriffs vor, die von über hundert verschiedenen Definitionen berichtet (Kroeber/Kluckhohn 1952).

Präferenz, im kulinarischen Bereich und überhaupt bei Orientierung nach ›Geschmäckern‹ –, ist es in den Wissenschaften bedeutsam, bei der Auseinandersetzung mit Kultur zu klären, ob es beispielsweise um *Kulturvergleiche* geht oder um spezifische Kulturaspekte bzw. Kulturkonfigurationen, die sich entwickelt haben, Wirkungen entfalten, sich verändern und dabei notwendig in Berührung mit anderen Kulturfacetten treten. Hier undifferenziert von ›der einen‹ Kulturbedeutung zu sprechen, ohne alternative Schattierungen anzudeuten, wäre geradezu fahrlässig, denn Kultur existiert, wie man sie auch verstehen, drehen oder wenden mag, nie in monolithischer Bündelung. Es gibt keinen kulturellen *Status quo*. Das Kulturelle ist stets im Fluss, und dieses Fließen ist selbst ein Ausdruck von Kultur.

In Gestalt der Kulturgeschichtsschreibung haben Auseinandersetzungen mit dem, was (eine) Kultur sein könnte und was nicht, eine längere Kulturhistorie als die generelle/spezifische Auseinandersetzung mit Kultur als solcher (Kittler 2000; Eichhorn 2002). Wer nach einer kulturgeschichtlichen Darstellung greift, weiß, dass ein Ausschnitt aus der Pluralität des Weltganzen isoliert betrachtet, in seiner Entwicklung nachgezeichnet und in seiner hier üblicherweise aus rhetorischen Gründen vorgenommenen Eingrenzung (die der Komplexität der Welt schließlich nicht entspricht) rekonstruiert wird. Die Begrenzung auf eine klare Linie führt zwangsläufig dazu, dass jene unzähligen Vernetzungen, die ein Kulturphänomen mit anderen verbindet, abgeschnitten werden. Es wird, um mit Pierre Bourdieu zu sprechen, also die *Relationalität* ausgeblendet, die in der empirischen Realität vorherrscht, damit eine halbwegs disziplinierte Betrachtung des gewählten Gegenstandsbereiches überhaupt erst möglich wird.

Dieses Konzept wird disziplinübergreifend angewendet. Die ihm inne liegende Verengung der Perspektiven ist überaus sinnvoll, um das »So-und-nicht-anders-geworden-sein« (Weber 1988a: 170f.) eines kulturellen Sachverhalts nachzuerzählen. Wer kulturelle Facetten hingegen so betrachten möchte, wie sie in der Wirklichkeit vorkommen, steht vor dem Problem, dass der Betrachtungshorizont allumfassend ist. Nichts scheint *nicht* Kultur zu sein. Der naive Glaube, dass es doch wohl in der *Natur* noch unberührte Bereiche geben müsse, auf die der Mensch keinen Zugriff habe, hat sich infolge des kritischen Bewusstseins für den menschgemachten Einfluss auf die Umwelt erübrigt. »Kultur wird so lange erfolgreich und fraglos für Natur gehalten«, schreibt Zygmunt Bauman (2000: 219), »wie nicht die Künstlich-

keit, der konventionelle Charakter der von ihr propagierten Normen (die Tatsache, daß diese Normen auch anders sein könnten), aufgedeckt wird.« Das Problem besteht darin, dass sich die ›unberührte‹ Natur ausschließlich da zu entfalten scheint, wo kein menschlicher Zugriff erfolgt; somit aber lässt sich darüber nichts sagen, da der Beobachter fehlt, der entsprechende Feststellungen machen könnte – und tätigte er sie, wäre es mit der Unberührtheit vorbei. Auch Verschmutzung, Zerstörung und unbeabsichtigte ebenso wie intendierte Interventionen in die Richtung dessen, was von der Kultur nicht tangiert zu sein scheint, sind kulturelle Manöver. So betrachtet, ist der gesamte Planet im 20. Jahrhundert zu einem Feld kultureller Ausdrucksmöglichkeiten transformiert worden. Dies ist, was Claude Lévi-Strauss (1992: 359) mit der »Priorität der Kultur vor der Natur« meint.

Auf der Begriffsebene gewinnt die Nichtfassbarkeit von Kulturlosigkeit dadurch noch an Schärfe, dass selten explizit von ›Nicht-Kultur‹ die Rede ist. (Eher noch wird, aber auch dies nur bisweilen, von ›Unkultur‹ gesprochen.) Kulturlosigkeit, früher sagte man: Barbarei, ist anscheinend unsichtbar geworden oder löst sich allmählich restlos auf. Auch hierin wird die Unvermeidlichkeit von Kultur greifbar: Sogar das, was ›positiven‹ kulturellen Wertideen ausdrücklich widerspricht, ist auf einer anderen Deutungsebene als kulturelles Geschehen interpretierbar. Die ehemals noch tragfähige Unterscheidung zwischen guter und schlechter bzw. hoher und niedriger Kultur wird damit ebenfalls hinfällig. Um im Bild zu bleiben: Die Umweltschutzaktionen und -plädoyers vieler klimabewusster gesellschaftlicher Gruppen stehen sicherlich im Zeichen einer ›Kultur der Werte‹. Genau dies, nämlich eine Unternehmenskultur mit Verantwortungskultur und Nachhaltigkeitskultur, reklamieren aber auch die Wirtschaftsunternehmen für sich, in deren Vorständen die Zerstörung und Ausbeutung der längst zur Kultur gewordenen Natur beschlossen wird.

Zu anderen Zeiten hätte sich die Differenzierung zwischen Kultur und Barbarei an diesem Beispiel noch mit leichtfertiger Hand durchführen lassen. Man müsste sich diesbezüglich aber wohl auf eine Zeitreise einlassen, die einige Jahrhunderte in die Vergangenheit führt, und bei der man in einer Welt herauskommt, die zwar einfache Unterscheidungen ermöglicht, dafür aber auch eine allzu einfache Lebensführung erzwingt. Moderne Gesellschaften sind, heißt es immer wieder in der Soziologie, im Feuilleton und im Bundestag, zu komplex, um anhand einfacher Schemata betrachtet